Ner Israel
RABBINICAL COLLEGE
400 Mount Wilson Lane • Baltimore, Maryland 21208
410.484.7200 410.484.3060 nirc@nirc.edu

הביאני אל בית היין ודגלו עלי אהבה

קובץ דברי תורה על עניני חג השבועות
מאת ישיבת נר ישראל

מאת מורינו ורבינו הרה"ג ר' יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ"ל
ליקוטים מתוך ספר שיחות עבודת לוי.....2

מאת מורינו ורבינו הרה"ג ר' שמואל יעקב וינברג זצ"ל
בענין קבלת התורה מאהבה.....4

מאת מורינו ורבינו הרה"ג ר' יעקב משה קולפסקי זצ"ל
בענין ספירת העומר.....5
עמילות בתורה.....7

מאת הרב שמחה קוק שליט"א
"ובעצרת על פרות האילן".....9

מאת אברכי כולל עבודת לוי
בענין כתיבת התורה בשבעים לשון בכניסתן לארץ ישראל.....10
בענין תורתו אומנתו.....13
בענין מה שמעו בנ"י מפי הגבורה ואופן שמיעתם במעמד הר סיני.....16
רב יוסף – סיני.....19

תורה מאת מורינו ורבינו הג״ר יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ״ל

ליקוטים בעניני חג השבועות מתוך שיחות עבודת לוי

שמחת חג השבועות

נראה לבאר את שמחת חג השבועות על פי ביאורו של השאילתות בענין עונג שבת, דהנה איתא בשאילתות דרב אחאי גאון (בפרשת בראשית שאילתא א), ״דמחייבין דבית ישראל למינח ביומא דשבתא, דכדברייה קודשא בריך הוא לעלמיה ברייה בשיתא יומי ונח ביומא דשבתא וברכיה וקדשיה כאיניש דבני ביתא וכד מצבית ליה וגמר ליה לעיבידתיה עביד הילולא חד יומא כדאמרי אינשי הילול בתי״. וכוונת השאלתות היא שכמו שבני אדם עושים שמחת ״חנוכת הבית״ כשגומרים בנין ביתם, כך יום השבת היא שמחת הקב״ה על שגמר את בריאת העולם.

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

נעשה ונשמע

איתא במס׳ שבת (פ״ח א׳), ״אמר רבי אלעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה להן מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו דכתיב ׳ברכו ה׳ מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו׳ (תהלים ק״ג, כ׳), ברישא עושי והדר לשמוע״.

וצריך ביאור, מה החשיבות של אמירת נעשה קודם לנשמע? ועוד צריך ביאור, מה כוונת הגמ׳ שמלאכי השרת משתמשין בו?

ונראה לומר בזה בהקדם דברי הגמ׳ בברכות (י׳ א׳), ״מה הקדוש ברוך הוא מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף וכו׳״. וצריך ביאור, מה כוונת הגמ׳ שהנשמה מלאה את כל הגוף, ואיך זה דומה למה שהקב״ה מלא כל העולם?

ונראה לבאר שמקור רצונו של אדם הוא הנשמה, שכשהנשמה רוצה שהגוף יגביה את ידו, אז מיד הגוף מגביה את ידו, וכן לכל אבר מאברי הגוף. ונמצא שכל חלקי הגוף מתבטלים לגמרי אל הנשמה, שהרי רצונו של הנשמה מתבצע מיד בגוף. וכמו כן הקב״ה מלא את כל העולם, שכל רצונו של הקב״ה מתבצע מיד בבריאה ע״י המלאכים העושים את רצונו, ונמצא שהעולם מתבטל לגמרי אל הקב״ה כמו שהגוף מתבטל אל הנשמה.

ונראה שזהו ג״כ הפירוש של נעשה קודם לנשמע, שמצות הקב״ה מתבצעת מיד [״נעשה״], ואין השומע דן אם לעשות את המצוה או לא, אלא שעושה אותה מיד.

ולפ״ז יש לבאר מה שהמלאכים מקדימים נעשה לנשמע, שהכוונה בזה היא שהם מוכרחים לקיים רצונו של הקב״ה והעשייה מתקיים מיד, וכאילו ה״נעשה״ הוא קודם ל״נשמע״.

והנה בשעה שעמדו ישראל לפני הר סיני הגיעו למדרגה זו של המלאכים, שרצונותיהם התבטלו לגמרי לרצונו של הקב״ה, ולכן הכריזו נעשה ונשמע. אין אנו באותה מדריגה, אבל עבודתנו היא להגיע למדרגה זו ככל מה שנוכל, והעצה לזה הוא לימוד התורה בעמילות, שבזה יכיר את חשיבות המצוות ויבין שהאדם צריך לקיים את המצוות מיד בלי להסס כלל. (מאמר מא)

הטעם שלא רצו או״ה לקבל את התורה

א) איתא במס׳ שבת (נ״ה ב׳, ומובא ברש״י), ״אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל האומר ראובן חטא (במעשה בלהה, רש״י) אינו אלא טועה שנאמר ׳ויהיו בני יעקב שנים עשר׳ מלמד שכולן שקולים כאחת, אלא מה אני מקיים ׳וישכב את בלהה פילגש אביו׳, מלמד שבלבל מצעו של אביו ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה; תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר, מוצל אותו צדיק מאותו עון ולא בא מעשה זה לידו וכו׳, אלא מה אני מקיים ׳וישכב את בלהה פילגש אביו׳, עלבון אמו תבע, אמר אם אחות אמי היתה צרה לאמי שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי, עמד ובלבל את מצעה״.

והדברים תמוהים, שאם באמת לא חטא ראובן בגילוי עריות, וכל מה שעשה היה רק שבלבל מטתו של יעקב מפני שתבע עלבון אמו, א״כ למה כתבה התורה ״וישכב את בלהה״?

והתירוץ לזה הוא, שלשון התורה אינה שוה ללשון בני אדם. בלשון בני אדם רק גילוי עריות ממש נחשב לעבירת ״לא תנאף״ משום שאינו חמור כל כך בעינינו אם האדם עבר ״רק״ על אביזרייהו דעריות או שחטא ״רק״ במחשבה. אבל בעיני התורה אינו כן, שאם האדם נכשל בגילוי עריות באופן דק מאד, עדיין נחשב לעבירת גילוי עריות. לשון התורה נכתבה כפי השקפת התורה, ולכן אע״פ שראובן לא חטא בגילוי עריות ממש, מכל מקום התורה כתבה ״וישכב את בלהה״ שהרי סוף סוף עבר על גילוי עריות, אע״פ שהיה באופן דק מאד.

אלא שיש להקשות, שמאחר שהתורה כתובה כדי להורות לבני אדם את אשר יעשו, א״כ למה לא כתבה התורה בלשון המובן לנו?

ונראה לומר בזה, שדברי התורה נכתבו בשביל כל הדורות ובשביל כל בני אדם, וכשהקב״ה צוה לנו בהר סיני ״לא תנאף״ יש בזה אזהרה לכל אחד ואחד מישראל, ואפילו בשביל הדור שעמדו על הר סיני שהיו במדריגה גבוהה ואין צורך לצוותם על ״לא תנאף״ ממש. ועל כרחך אזהרת ״לא תנאף״ בשבילם היא אזהרה על כל האביזרייהו דגילוי עריות ובשביל חטאים במחשבה וכדומה.

ב) ונראה שלפי מה שנתבאר יש ליישב את דברי המדרש, שהנה כתוב בפרשת וישלח, ״ובני יעקב באו מן השדה כשמעם ויתעצבו האנשים ויחר להם מאד כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יֵעָשֶׂה״ (ל״ד, ז׳). ואיתא בבראשית רבה (וישלח פר׳ פ׳ סי׳ ז׳), ״וכן לא יעשה, אפילו באומות העולם, שמשעה שלקה העולם בדור המבול עמדו וגדרו עצמן מן העריות״ (ומובא ברש״י על הפסוק). ומבואר מהמדרש, שהגוים בזמן האבות היו גדורים מעבירת גילוי עריות.

והדבר תמוה, שהרי איתא במכילתא (יתרו מסכתא דבחדש פרשה ה׳), ״ולפיכך נתבעו אומות העולם בתורה כדי שלא ליתן פתחון פה להם כלפי שכינה לומר אילו נתבענו כבר קיבלנו עלינו, הרי שנתבעו ולא קבלו עליהם, שנאמר ׳ויאמר ה׳ מסיני בא וגו׳״, נגלה על בני עשו הרשע ואמר להם מקבלים אתם עליכם את התורה, אמרו לו מה כתיב בה, אמר להם ׳לא תרצח׳, אמרו לו זו היא ירושה שהורישנו אבינו, שנאמר ׳ועל חרבך תחיה׳, נגלה על בני עמון ומואב, אמר להם מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה, אמר להם ׳לא תנאף׳, אמרו לו כולנו מניאוף דכתיב ׳ותהרין שתי בנות לוט מאביהם׳, והיאך נקבלה״. ומבואר שלא היו גדורים מגילוי עריות, ולכן לא קיבלו בני עמון ומואב את התורה שהרי לא רצו להזהר ב״לא תנאף״.

אולם, לפי מה שנתבאר יש לומר שאע״פ שהיו גדורים מניאוף כפשוטו, מכל מקום לא היו נזהרים מכל האופנים האחרים של ניאוף, שבעיני התורה נחשבים ג״כ כניאוף, ולכן אמרו שאינם רוצים לקבל את התורה מפני שאינם רוצים לקבל ״לא תנאף״ על עצמם.

ג) ולפי זה, בכל עבירה אנו צריכים לעיין בדברי התורה ובדברי חז״ל ונראה מה הם האופנים הדקים שנחשבים לעבירה בעיני התורה.

ולדוגמא ניקח ״לא תרצח״. כפשוטו, רק מי שעושה מעשה רצח ממש עובר על לא תרצח. אולם, כשנעיין בדברי חז״ל נמצא שיש אופנים אחרים שעוברים על ״לא תרצח״ בעיני התורה, וכדאיתא בבבא מציעא (נ״ח ב׳), ״תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק, כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים, אמר ליה שפיר קא אמרת דחזינא ליה דאזיל סומקא ואתי חוורא״. הרי שחז״ל ביארו לנו שהמלבין פני חבירו ברבים נחשב בעיני התורה כאילו עבר על עבירת שפיכת דמים!

דוגמא נוספת למושג זה יש במס׳ שמחות (פ״ח), ״וכשנאחזו רבן שמעון ורבי ישמעאל וגזרו עליהן שיהרגו, היה רבי ישמעאל בוכה, ואמר לו רבן שמעון ברבי, בשתי פסיעות אתה נתון בחיקן של צדיקים ואתה בוכה, אמר לו וכי בוכה אני על שאנו נהרגין, בוכה אני על שאנו נהרגין כשופכי דמים וכמחללי שבתות, אמר לו שמא בסעודה היית יושב או ישן היית, ובאתה אשה לשאול על נדתה ועל טומאתה ועל טהרתה, ואמר לה השמש שהיית ישן, והתורה אמרה (משפטים כ״ב, כ״ב) ׳אם ענה תענה אותו׳, ומה כתיב אחריו (בפסוק כ״ג), ׳וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב׳״. ומבואר שמה שנחשבת לעבירה קטנה בעינינו נחשבת בעיני התורה כעבירה חמורה. (מאמר כב, א-ג)

שיחה מאת מורינו ורבינו הג״ר שמואל יעקב וינברג זצ״ל

בענין קבלת התורה מאהבה

במדרש מובא (ספרי ריש פ׳ וזאת הברכה) דכשנגלה המקום ליתן תורה לישראל, לא על ישראל בלבד נגלה, אלא על כל האומות. והלך אצל כל אחד מהם ואמר להם מקבלים אתם את התורה, ושאלו אותו מה כתוב בה. ולכל אחד השיב להם צווי אחת שלא רצו לקבל, וכגון לבני עשו אמר לא תרצח, ולבני עמון לא תנאף וכו׳. וכולם לא קיבלו את התורה עד שבא אצל ישראל ואמרו נעשה ונשמע.

ונראה דעצם שאילת ״מה כתוב בה״ אפילו קודם שהגיעו לתשובה שהשיב להם הקב״ה שגרם להם שלא לקבל את התורה, הרי הוא כבר ביטול לכל אפשרות של קבלת התורה. שהרי מציאות התורה היא שמוכרחים לקיים רצונו ית׳ מפני שהוא רצונו וכך הוא גזר עלינו. וכששואלים מה כתוב בה הפירוש בזה הוא שצריכים קודם לברר אם המצוות מתאימות לתנאים מסוימים שיש אצל השואל. ורק אם נראה לו שראוי לקיים אותם אז יקבל אותם. וא״כ כל הקיום של המצות מותנה על רצון המקבל ולא הנותן, וכבר בטל על ידי זה מציאות של עבד המשמש את הרב, ובטל כל יסוד התורה.

והנה, בגמ׳ שבת (פח.) מובא עובדא בההוא צדוקי דחזיי׳ לרבא דקא מעיין בשמעתא ויתבה אצבעתא דידי׳ תותי כרעא (הי׳ יושב על אצבעותיו כשהי׳ שונה) וקא מייץ בהו וקא מבען אצבעתי׳ דמא (פרש״י הי׳ ממעכן ברגליו ואינו מבין מתוך טרדא). א״ל עמא פזיזא (פרש״י נמהר) דקדמיתו פומייכו לאודניכו (פרש״י קודם ששמעתם אותה היאך הוא קשה ואם תוכלו לעמוד בה קבלתם עליכם לקיימה).

וממשיך הגמ׳ אכתי בפחוזתייכו קיימיתו, ברישא איבעיא לכו למשמע אי מציתו קבליתו ואי לא לא קבליתו. א״ל (רבא להההוא צדוקי) אנן דסגינן בשלמותא כתיב בן תומת ישרים תנחם וכו׳. ופרש״י התהלכנו עמו בתום לב כדרך העושים מאהבה וסמכנו עליו שלא יטעננו בדבר שלא נוכל לעמוד בו ע״כ.

ונראה דבגמ׳ זו מונח יסוד ההבדל בין הנהגת ישראל לאומות העולם בקבלת התורה. והוא, שאוה״ע לא רצו לקבל את התורה בלי לברר מה כתוב בה מפני שבאו בלי בטחון בהקב״ה. משא״כ ישראל באו כדרך העושים מאהבה שבטחו בו שלא יכבד עליהם בדברים שלא יוכלו לעמוד בהם. ועיקר מיאונם של אוה״ע הי׳ בזה שחששו אולי יטעיננו בדברים שלא נוכל לקיימם אבל ישראל שבאו מכח אהבה בטחו בו ואמרו נעשה ונשמע, וזהו שקרא אותם ההוא צדוקי עמא פזיזא, שמיהרו יותר מדאי לקבל את התורה קודם ששמעו. והשיב לו רבא אנן דסגינן בשלמותא וכו׳, שהלכנו בבטחון כדרך העושים מאהבה. ורואים מזה שיסוד הבטחון הוא האהבה, שמכח אהבת ה׳ יכול האדם לשים בטחונו בו ית׳.

ובאמת, יסוד זה מפורש הוא בתורה, דבקרא כתיב (שמות י״ט, ד) אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי ע״כ. ופרש״י (ד״ה אתם ראיתם) על כמה עבירות היו חייבין לי קודם שנזדווגו לכם ולא נפרעתי מהם אלא על ידכם ע״כ. והינו שהקב״ה הראה לה שמה שנפרע ממצרים הי׳ דוקא משום מסירותו לישראל, ומפני אהבתו להם הקפיד על מצרים מפני מה שעשו לישראל, ונפרע מהם על ידי המכות.

וזאת הגיד להם הקב״ה מיד לפני מתן תורה משום שהוצרכו לשמוע קודם עד כמה מסור להם הקב״ה מחמת אהבתו להם, ועל ידי זה באו ישראל למדרגת בטחון בו ית׳, והי׳ ביכולתם לומר נעשה ונשמע.

אבל יש להדגיש כאן דבר מפליא, שאף שראו וידעו באהבתו ית׳ להם, אעפ״כ הוצרכו לעוד חמשים יום להכין עצמם קודם שהיו יכולים לומר נעשה ונשמע. ולמדים מזה שאף לאחר שנתרשם בלב האדם ידיעת ה׳ ואהבתו, צריך עוד להשלים את עצמו קודם שיהי׳ מוכן באמת לקבל את התורה. ונראה הטעם בזה, משום שאף שבשכלו כבר בוטח בה׳, אבל גופו של האדם עלול עוד להטות אותו מלהשתעבד לקיום המצוות, שזהו טבעו של הגוף להמשיכו למדות רעות ולפריקת עול. ולכן צריך זמן של הכנה להרגיל גופו להשתעבד לשכלו ולקבל עול המצות. וכמו שישראל הכינו את עצמם אחרי שהשיגו מדרגתם בבטחון בה׳ על ידי מה שראו הניסים שעשה ה׳ במצרים, ואז באו לקבל את התורה כדרך העושים מאהבה.

על פי זה נמצא דעבודתינו גם אנו בימינו הוא לעבוד על קדושת הגוף להעלותו למדרגה שיהא מוכן לוותר על תענוגים ולהזדרז בעבודת השם, ועל ידי כך לזכות לקבלת התורה אמיתי של נעשה ונשמע כדרך העושים מאהבה.

תורה מאת מורינו ורבינו הג״ר ר׳ יעקב משה קולפסקי זצ״ל
בענין ספירת העומר

א) כתבו התוספות במנחות (ס״ו א׳ ד״ה זכר למקדש) בשם הבה״ג דאם שכח לספור בלילה דיכול לספור ביום בברכה. ונחלקו עליו התוס׳ וסברי דאין ספירה ביום מועילה כלל, ואם שכח לספור בלילה אינו יכול לספור ביום.

עוד כתבו התוס׳ שם בשם הבה״ג שאם דילג יום אחד ולא ספר שוב אינו יכול לספור כלל משום דצריך ״תמימות״. וגם על דין זה נחלקו התוס׳ וכתבו דהוא תימה גדולה ולא יתכן, אלא דאפילו אם דילג יום אחד ולא ספר, יכול הוא להמשיך ולספור משם ואילך בברכה.

וקי״ל (שו״ע או״ח תפ״ט סעיף ז׳-ח׳) בשני הפלוגתות כדברי המחמיר [משום דקי״ל דספק ברכות להקל], ואם דילג יום אחד לגמרי שוב אינו יכול לספור בברכה דחיישינן לשיטת הבה״ג. ואם שכח לספור בלילה אינו יכול לספור ביום בברכה אלא יספור ללא ברכה דחיישינן לשיטת התוס׳ דספירה דיממא לא הוי ספירה.

ב) והנה כתב התרומת הדשן (סי׳ ל״ז, ונפסק בשו״ע או״ח תפ״ט ס״ח) דאע״ג דאם שכח לברך יום אחד קי״ל דיספור שאר הימים בלא ברכה, מ״מ אם הוא מסופק אם דילג יום אחד אז יספור שאר הימים בברכה. ובטעם הדבר כתבו האחרונים (משנ״ב סקל״ח בשם הפר״ח, ועי׳ בנשמת אדם [כלל ה׳ סק״ן]) דהוא משום דהוי ספק ספיקא, דשמא לא דילג כלל, ואפילו אם תמצי לומר שדילג שמא קי״ל כשיטת התוס׳ דהיכא דדילג יום אחד עדיין הוא מחוייב בספירת שאר הימים, וממילא יכול הוא להמשיך ולספור בברכה.

אלא לכאורה יש להסתפק היכא ששכח לספור בלילה וספר ביום ללא ברכה [כמו דקי״ל בסעיף ז׳] אם מכאן ואילך יכול לספור בברכה או לא.

ובתרומת הדשן (שם סי׳ ל״ז) כתב דבשאר ימים יכול לספור בברכה. וקשה, דאנן קי״ל לחומרא כשיטת התוס׳ דספירה דיממא לא הוי ספירה וא״כ איך יכול להמשיך ולספור בברכה.

ובטעם הדבר כתבו האחרונים (עי׳ שעה״צ סקמ״ה) דגם כאן יש ספק ספיקא, ספק שמא קי״ל כהבה״ג דספירה ביממא מהני, ואפילו את״ל דקי״ל כהתוס׳ דספירה ביממא לא מהני אבל גם סברי התוס׳ דאם דילג יום אחד לגמרי עדיין חייב בספירת שאר הימים וממילא יכול לברך.

ג) אולם יעוין בפרי חדש (שם סעיף ז׳) שהקשה על התרוה״ד דאיך כתב דהיכא דספר ביום דיכול להמשיך ולספור בברכה, הא בציור זה ליכא ספק ספיקא וממילא אינו יכול להמשיך ולספור בברכה, דיש לחוש לשיטת התוס׳ דספירה דיממא לא הוי ספירה. ורק היכא דמסופק אם ספר, יכול להמשיך ולספור בברכה דהתם איכא ספק ספיקא. ונראה דטעמו של הפרי חדש דאין כאן ספק ספיקא הוא משום דס״ל דתרי ספיקא דדינא לא הוו ספק ספיקא ולכן ציור זה דספר ביום מקרי חד ספק. אבל היכא דמסופק בכלל אם ספר אז יש ספק אחד במציאות וספק אחד בדין, ובכה״ג שפיר הוי ספק ספיקא[1].

ד) ונראה לומר בזה, דהא דכתב התרוה״ד דאם ספר ביום דיכול להמשיך ולספור בשאר ימים בברכה, אין זה מטעם ספק ספיקא אלא מטעם ״ממה נפשך״ ומשום ששתי הפלוגתות של התוס׳ והבה״ג תלויות זו בזו וכמו שיתבאר. ולפי״ז מיושבת קושית הפר״ח, דאפילו אם נימא דאין כאן ס״ס אעפ״כ ס״ל לתרוה״ד דיכול להמשיך ולספור בברכה משום דממ״נ יש כאן ״תמימות״.

דהנה יעוין ברא״ש סוף פסחים (פרק י׳ סימן מ״א) שהביא את שיטת הבה״ג דאם דילג יום אחד שוב אינו סופר בברכה משום דבעינן תמימות, והקשה עליו וז״ל ואין נראה לר״י דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא עכ״ל. ובפשטות פליגי אם כל המ״ט ימים הוו חדא מצוה[2], או דכל יום ויום הוי מצוה בפני עצמה.

והנראה לומר בביאור פלוגתתם דכ״ע סברי דנאמר דין ״תמימות״ לעיכובא אלא דפליגי על מה קאי הדין של ״תמימות״. דהתוס׳ והרא״ש סברי דכל יום הוי מצוה בפני עצמה ודין ״תמימות״ נאמר על כל יום ויום, שכל יום של הספירה צריך להיות בשלימות ולכן צריך לספור בלילה דוקא דע״י זה נמצא שספר יום שלם. אולם הבה״ג סובר שכל המ״ט ימים הוו חדא מצוה, ודין ״תמימות״ קאי על כל המ״ט ימים שצריך ספירה שלימה של מ״ט יום, וממילא אם חיסר יום אחד שוב אינו סופר שהרי אין כאן ספירה שלימה. ונמצא ששני הפלוגתות של התוס׳ והבה״ג תלויים זה בזה. דהתוס׳ סברי דדין תמימות קאי על כל יום ויום ולכן צריך לספור בלילה דוקא, וממילא אם דילג יום אחד אין זה מעכב ויכול להמשיך ולספור בברכה שהרי לא נאמר דין ״תמימות״ על כלליות המ״ט ימים. אבל הבה״ג סובר דדין ״תמימות״ נאמר על כלליות המ״ט ימים ולכן אם דילג יום אחד שוב אינו יכול לספור, וממילא ס״ל דאין צריך לספור בלילה דווקא אלא גם יכול לספור ביום שהרי הדין של ״תמימות״ לא נאמר על כל יום ויום אלא על כל המ״ט ימים (ועי׳ במאמר מרדכי תפ״ט ס״ח).

ומעתה יש לומר דהא דכתב התרוה״ד דאם ספר ביום דיכול להמשיך ולספור בברכה, לאו מטעם ספק ספיקא קא אתי עלה אלא מטעם ממ״נ. דהיינו דאם נימא דקי״ל כהתוס׳ דספירה דיממא לא הוי ספירה אז בע״כ צ״ל ד״תמימות״ קאי על כל יום ויום, וממילא יהיה הדין דאם דילג יום אחד דיכול להמשיך ולספור בברכה. ואם נימא כהבה״ג דאם דילג יום אחד שוב אינו יכול לספור בברכה, אז בע״כ צ״ל דדין ״תמימות״ קאי על כלליות המ״ט ימים, וממילא יהיה הדין דספירה דיממא הוי ספירה. וא״כ נמצא דממה נפשך יכול להמשיך ולספור בין אי קי״ל כהבה״ג ובין אי קי״ל כהתוס׳.

[והך ״ממה נפשך״ יתכן רק אם נאמר כמו שביארנו ששתי הפלוגתות תלויות אהדדי, אבל אי נימא דהם שתי פלוגתות שונות ולא תלויות

---

1 עי׳ בכללי ס״ס של הפר״ח (סי׳ ק״י אות י״א). וכן הבין המטה יהודה (תפ״ט ז׳), ועי׳ ביביע אומר (ח״ד או״ח סימן מ״ג) שכתב לפרש את דברי הפר״ח באופן אחר.

2 ויש להקשות לפי הבה״ג דכל המ״ט ימים הוו חדא מצוה, א״כ איך יכול לברך בכל לילה הרי אינו מקיים את המצוה עד שגמר לספור כל המ״ט ימים (ועי׳ פמ״ג תפ״ט באשל אברהם סקי״ג). ונראה לומר בזה דהנה קי״ל (או״ח סי׳ תרע״ט סעיף א׳) דבערב שבת שבתוך חנוכה מדליקים נר חנוכה מבעוד היום גדול ומברכין עליו. ובתרה״ד (סי׳ ק״ב) הק׳ דאיך מברך בשעת ההדלקה הרי עדיין לא קיים את המצוה, דמצות נר חנוכה היא מסוף שקיעה ואילך. ותי׳ וז״ל ואע״ג דאכתי ליכא מצוה, על כרחך היינו טעמא דמשום דא״א בענין אחר חשיבא הכשר מצוה וכו׳, הא קמן דחשיב קיום העשה כהכשר מצוה כמו במצוה עצמה ולכך מברכינן עליה עכ״ל. הרי דס״ל לתרה״ד דהיכא דא״א בענין אחר חשיב כהכשר מצוה ויכול לברך עליה, וא״כ ה״נ מכיון דחייב לספור בכל לילה כדי להגיע לספירת מ״ט יום, חשיב כהכשר מצוה ויכול לברך בכל יום דגם על הכשר מצוה מברכין ואע״ג דעדיין לא קיים את המצוה לגמרי.

אהדדי, אז ליכא למימר "ממה נפשך", דדלמא קי"ל כבה"ג דדילג יום אחד לא מהני, וקי"ל כהתוס' דספירה דיממא לא הוי ספירה.]

ואשר לפי זה מיושבת היטב קושית הפרי חדש על התרומת הדשן דאין כאן ספק ספיקא משום דשני הספיקות הם ספיקא דדינא, דלפי מה שביארנו אין טעמו של התרומת הדשן משום ספק ספיקא כלל אלא משום דממה נפשך יכול להמשיך ולספור.

ה) ונראה לפי זה שלשונו של התרומת הדשן מדויק היטב, דז"ל התרומת הדשן, והכי נהגינן אפילו בודאי שכח בלילה לספור וסופר ביום ללא ברכה, סופר שוב בברכה, **דמקרי שפיר תמימות** הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי עכ"ל. הרי דלא כתב דהוא מטעם ספק ספיקא אלא משום דמקרי תמימות, וזהו כמו שכתבנו דממ"נ הוי תמימות.

ו) והנה יש להסתפק אם שכח לספור בלילה וביום, ולא נזכר עד בין השמשות וספר אז ללא ברכה, אם יכול להמשיך ולספור או לא. ומסברא היה נראה דיכול להמשיך ולספור שהרי גם כאן יש ספק ספיקא. ספק שמא בין השמשות הוא יום ונמצא שספר ביום, ואפילו את"ל דבין השמשות הוא לילה שמא קי"ל כר"ת דאם דילג יום אחד יכול להמשיך ולספור.

אולם כתבו האחרונים (עי' בית דוד סי' רס"ח (הובא בשע"ת כאן), ועי' יביע אומר ח"ד או"ח סי' מ"ג) דאינו יכול לספור שוב בברכה דאע"ג דיש ספק ספיקא לקולא, יש כנגדו ספק ספיקא לחומרא, דספק שמא בה"ש הוא לילה, ואפילו את"ל דבין השמשות הוא יום שמא קי"ל כהתוס' דספירה דיממא לא הוי ספירה, ובכה"ג דיש גם ספק ספיקא לחומרא, א"א להקל מטעם ספק ספיקא.

אולם נראה דלפי מה שביארנו בדעת התרוה"ד לא שייך כאן כלל ספק ספיקא לחומרא. דלפמש"כ היכא דספר ביום ממ"נ הוא יוצא [גם ללא ס"ס], דאם נימא דספירה דיממא לא הוי ספירה משום דתמימות קאי על הימים, אז נמצא דיכול לדלג יום אחד. וא"כ בציור זה שלא נזכר עד בה"ש, שפיר יש ס"ס. דספק שמא בה"ש הוא יום [וממ"נ יוצא ע"י ספירה זו וכנ"ל] ואפילו את"ל דבה"ש הוא לילה שמא קיימא לן כהתוס' דאם דילג יום אחד יכול להמשיך לספור. ואין לומר דיש גם ספק ספיקא לחומרא, דספק שמא בה"ש הוא לילה ואפילו את"ל דהוא יום שמא קי"ל כהתוס' דספירה דיממא לאו ספירה היא, שהרי אם נימא דקי"ל כהתוס' דספירה דיממא לאו ספירה היא, אז בע"כ צ"ל דיכול לדלג יום אחד ולהמשיך ולספור, שהרי זה תלוי בזה, וא"כ אפילו אם בה"ש הוא לילה לא איכפת לן, שהרי יכול לדלג יום אחד. וא"כ נמצא דלא שייך כאן כלל ס"ס לחומרא.

עמילות בתורה

רק מי שעמל בתורה נחשב כמי שהולך עם הקב״ה

״אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם״ (בחוקותי כ״ו, ג׳). ופירש רש״י, ״אם בחוקותי תלכו׳, יכול זה קיום המצות, כשהוא אומר ׳ואת מצותי תשמרו׳, הרי קיום המצות אמור, הא מה אני מקיים ׳אם בחוקותי תלכו׳, שתהיו עמלים בתורה״ (ומקורו בתורת כהנים שם). וצריך ביאור, איך שייך לומר ש״אם בחוקותי תלכו״ מדבר בענין עמילות בתורה, והלא הליכה בחוקות הקב״ה היא ענין כללי, שכל מי שמקיים את מצות הקב״ה הרי הוא הולך בחוקות הקב״ה, ואין זה מדבר רק בעמילות בתורה.

ונראה ליישב קושיא זו על פי דברי רש״י במקום אחר, שהנה כתוב, ״ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים וירא ה׳ אל אברם ויאמר אליו אני א-ל ש-די התהלך לפני והיה תמים״ (לך לך י״ז, א׳). ופירש רש״י, ״התהלך לפני, כתרגומו פלח קדמי, הדבק בעבודתי״. ומבואר מרש״י שהליכה לפני הקב״ה היינו דבקות, שרק מי שהוא דבוק בהקב״ה נחשב באמת כמי שהוא הולך עם הקב״ה. וממילא הוא הדין הפסוק של ״אם בחוקותי תלכו״ שג״כ מזכיר הענין של ״הליכה״ מדבר ג״כ בדביקות בהקב״ה כיון שרק מי שהוא דבוק בהקב״ה נחשב שהוא הולך עם הקב״ה.

ומסתבר לומר שרק ע״י עמילות בתורה נחשב שהוא הולך עם הקב״ה, שהרי רק מי שהתורה נבלעת בדמיו וכל מחשבותיו הן בתורה שייך לומר שהוא דבוק בהקב״ה, וזה שייך רק ע״י עמילות בתורה. וממילא הפסוק של ״אם בחוקותי תלכו״ שמשמעו הוא הליכה עם הקב״ה מדבר במי שהוא עמל בתורה.

״שויתי ה׳ לנגדי תמיד״

מושג זה נלמד ג״כ מהפסוק ״שויתי ה׳ לנגדי תמיד״ (תהלים ט״ז, ח׳), דהיינו שכל מחשבותיו הן בהקב״ה, וממילא הקב״ה הוא לנגדו תמיד, וזה שייך רק ע״י מחשבות של תורה.

וכתב הרמ״א בתחילת השלחן ערוך (או״ח סי׳ א׳ סעיף א׳) בשם הרמב״ם (במורה נבוכים חלק ג׳ פרק נ״ב), ״שויתי ה׳ לנגדי תמיד, הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלקים, כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו כדיבורו במושב המלך, כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקדוש ברוך הוא אשר מלא כל הארץ כבודו עומד עליו ורואה במעשיו וכו׳״. ומזה מוכח כמו שנתבאר שתמידיות המחשבה אודות הקב״ה היא מעלה גדולה, ולפי דברינו היא בכלל כוונת הפסוק של ״אם בחוקותי תלכו״.

אלא שיש להעיר על סוף דברי הרמ״א שם שכתב, ״גם בהצנע לכת ובשכבו על משכבו ידע לפני מי הוא שוכב״. וקשה טובא, שהרי דברי השלחן ערוך והרמ״א שם הם בהלכות השכמת הבוקר, וא״כ למה מדבר כאן בהתנהגות הראויה של שכיבה בלילה.

ונראה שלמדנו מכאן יסוד גדול בעבודת ה׳, שאי אפשר לעמוד כארי בבוקר ולעבוד את הקב״ה בדביקות אם הוא שוכב בלילה בלי עול מלכות שמים, שאופן קימתו בבוקר תלוי באופן שכיבתו בלילה.

ולדברינו, מעלה זו בעבודת ה׳ הושגה ע״י עמילות בתורה, שעל ידי לימוד התורה בעיון נעשית התורה כחלק ממנו וממילא הוא דבוק בהקב״ה. וזה פשוט, שאם קופצים מיד להסתכל בספרי האחרונים לא ישיג מעלה זו, שאם הוא עושה כן אינו מייגע את מוחו להבין את דברי התורה והתורה נשארת חוץ ממנו ואינה נבלעת בו.

כל ארץ ישראל נזדעזעה בשביל התמעטות בעמילות בתורה

יסוד זה שלימוד התורה בעמילות אינה רק מעלה בעלמא אלא שהוא עיקר גדול בעבודת ה׳ נלמד גם מדברי הגמ׳ במגילה (ג׳ א׳), דאיתא התם, ״תרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי ונזדעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, יצתה בת קול ואמרה מי הוא זה שגילה סתריי לבני אדם, עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו ואמר אני הוא שגליתי סתריך לבני אדם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא אלא לכבודך עשיתי שלא ירבו מחלוקת בישראל.״

ומבואר מדברי הגמ׳ שבשמים לא היו מרוצים בהתגלות התרגום של הנביאים. וצריך ביאור, למה אינו דבר טוב שדברי התורה יובנו בקלות ע״י התרגום? ולמה נזדעזעה ארץ ישראל רק בשביל דבר זה?

ולמדנו תירוץ לקושיא זו מדברי התוס׳ רי״ד שם, שכתב, ״פי׳ דכיון דכתב תרגומא דקראי לא מסרי נפשייהו למילפינהו כדמעיקרא״. ומוכח מהתוס׳ רי״ד דבר נורא, שהתמעטות של מסירות נפש ועמילות בתורה היא דבר רע מאד עד שבשביל זה ראוי שכל ארץ ישראל נזדעזעה בשביל זה, וההתגלות של התרגום גרמה למיעוט של עמילות בתורה, שהרי עכשיו יכולים להבין את דברי הנביא בקלות.

על ידי עמילות הוא מוצא הכל

איתא בירושלמי בבבא בתרא (פרק ח׳ הל׳ ב׳), ״א״ר הושעיה כל מקום שנאמר מורשה לשון ׳דיהא׳ (ספק), התיבון, והכתיב ׳מורשה קהלת יעקב׳ (וזאת הברכה ל״ג, ד׳), אמר לית דיהא סוגין מיניה, מן דן לעי היא משכח כולה״. (תרגום: אמר רבי הושעיא כל מקום שנאמר מורשה הוא לשון ספק. הקשו, והכתיב מורשה קהלת יעקב, אמר, אין ספק יותר ממנה, מאחר שהוא עמל בה הוא מוצא את הכל.)

וביאר הפני משה, "התיבון על הכלל דאמר ר' הושעיה והכתיב מורשה קהלת יעקב, ומה שייך לשון דיהא על התורה, ומשני, אין, דלית דיהא וספק יותר ממנה, בתחילה כשבא להתעסק וללמוד בתורה כמה וכמה ספיקות יבואו לו, ואין מבין על בוריה, מן דהוא לעי, ואחר שהוא יגע הרבה בה הוא מוצא את כולה עם טעמה ונימוקה".

ולמדנו מהירושלמי שלשון "מורשה" מתאמת עם לימוד התורה כיון שבתחילת הלימוד הכל הוא ספק, אבל אם הוא עמל ויגע בתורה אז הכל יתברר לו.

וכתב בצפנת פענח (בפ' בחוקותי) על דברי הירושלמי, "ועי' סנהדרין צ"ט ע"ב הוא עמל במקום זה והתורה עומלת במקום אחר, ע"ש ברש"י, אך ר"ל דעל ידי שעמל במקום אחד קנה לכל התורה, אף במקום שלא עמל כלל, וכן היא בירושלמי בבא בתרא פרק ח' משכח כולה, ר"ל מוצא הכל, כיון דירושה לנו רק צריך יגיעה".

וכוונת הצפנת פענח היא שאין כוונת הירושלמי רק לומר שאם הוא עמל בתורה יתברר לו את מה שהוא לומד, אלא שבזכות היגיעה והעמילות הוא זוכה להבנה בכל התורה כולה וכמו שאמר הירושלמי "משכח כולה". והצפנת פענח ביאר שהסיבה לזה הוא משום שהתורה היא ירושה שלנו, וא"כ התורה היא כבר ברשותינו אלא שצריך לעשות פעולה כדי לזכותה, והפעולה הנצרכת היא היגיעה והעמילות בתורה.

עיקר מצות תלמוד תורה היא על מנת ללמד

אלא שיש להקשות על הצפנת פענח, ש"מורשה" אינה לשון של ירושה אלא שהיא לשון של להוריש לאחרים, וא"כ איך שייך לומר שמלשון "מורשה" מוכח שהתורה היא בגדר ירושה.

ונראה לומר בזה, שבודאי התורה היא ירושה לנו, אלא שיש תנאי בירושה זו, והיינו שלימוד התורה צריך להיות על מנת ללמד לאחרים, וממילא התורה נקראת "מורשה" שהיא לשון של להוריש לאחרים, שהרי רק באופן זה נחשבת לירושה.

וכן מבואר מדברי הרמב"ם בספר המצוות שכתב במצוה י"א, "היא שצונו ללמוד תורה וללמדה וזהו הנקרא תלמוד תורה". הרי שעיקר מצות לימוד התורה היא "ללמוד תורה וללמדה", וממילא שפיר יש לקרוא את התורה "מורשה" שהוא מלשון להוריש לאחרים כיון שמצות תלמוד תורה מתקיימת רק אם הוא גם מלמד לאחרים.

ויעוין עוד בספר חסידים (בסימן תק"ל) שכתב, "וכל מי שגילה לו הקב"ה דבר ואינו כותבה ויכול לכתוב הרי גוזל מי שגילה לו כי לא גילה לו אלא לכתוב". וגם מכאן למדנו שצריך ללמד לאחרים, וממילא צריך לכתוב חידושי תורה שנתגלו לו כדי שגם אחרים יזכו ללמוד אותו חידוש.

עניני שבועות

הרב שמחה קוק שליט״א

איתא בגמ׳ מס׳ מגילה לא: עזרא תיקן להן לישראל שיהו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת ושבמשנה תורה קודם ר״ה מאי טעמא אמר אביי ואיתימא ריש לקיש כדי שתכלה השנה וקללותיה בשלמא שבמשנה תורה איכא כדי שתכלה שנה וקללותיה אלא שבתורת כהנים אטו עצרת ר״ה היא, אין עצרת נמי ראש השנה היא דתנן ובעצרת על פרות האילן ע״כ. וצריך להבין מהו הפשט שתכלה השנה וקללותיה, לכאורה אין לנו קללות בכל שנה ושנה ח״ו רק הקללות היו בשעת חורבן בית ראשון ובית שני. וצ״ל שבשעה שאדם שומע הקריאה הוא מתעורר ולומד מוסר מן התוכחה ועושה תשובה ותכלית כל קה״ת היא ללמוד ממנו הלכה או מוסר, ועי׳ מס׳ מגילה כא: רש״י ד״ה ובנביא אפילו אחד וכו׳ שכתב שתרגום של תורה צריכין אנו לחזור שיהו מבינין את המצות, וא״כ כיון שנידון האדם בשבועות על פרות האילן צריך לעשות תשובה קודם לכן כדי שיהי׳ לו דין טוב ולכן קוראים התוכחה קודם שבועות וזה פשוט.

אבל צריך להבין מה השייכות בין שבועות ודין על פרות האילן. איתא גמ׳ במס׳ ר״ה ט״ז. אמר הקב״ה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פרות האילן ועי׳ שם ב׳ לשונות ברש״י מ״מ עדיין צריך ביאור.

עי׳ בספר החינוך מצוה ש״ז ומצוה ש״ב שמסביר הטעם של קרבן העומר כדי שיתעורר שכל התבואה שיש לנו רק מתנה מה׳ ולמען שנזכיר חסדו וטובו הגדול טרם שנהנה ממנה וקרבן שתי הלחם דווקא שתי ככרות שזה דרך בני אדם לאכול ככרות וחיטין מאכל אדם משא״כ העומר נעשה משעורין שזה מאכל בהמה ולכן אינה נעשה לככרות. ונ״ל ההסבר שבזמן שיצאנו ממצרים ירדנו למ״ט שערי טומאה והמדריגה שלנו היתה מדריגה של ״ומותר אדם מן הבהמה אין״ ולכן הקרבן של פסח היא קרבן של מאכל בהמה והכרה והודאה לרבש״ע רק הודאה על הגשמי. אבל אחר נ׳ יום עלינו ממ״ט שערי טומאה ונשרש בנו קדושה וטהרה [ועי׳ במהרש״א בתחילת מס׳ ע״ז שהקשה כיון לכ״ע ניתנה תורה ביום נ״א מן הספירה למה קבע הש״י חג השבועות ביום נ״ של ימי הספירה והכוונה בזה לפי שלא היו ישראל אז ראוים להכמת התורה עד שיטהרו ויקדשו עצמם מכל טומאת מצרים שיצאו משם וע״כ היתה טהרה במספר שבעה שבעות ויום נ׳ שהם מספרים קדושים כענין שבת שמיטין ויובלות ולפי שביום נגמרה הטהרה שזכינו אח״כ ביום נ״א לקבל התורה יקבע הש״י אותו יום חמישים לחג שבועות כי יראת חטא קודם לחכמה במעלה ובזמן.] אז הקרבן נעשה מחיטין שהם מאכל אדם וגם שתי ככרות כדרך אכילת אדם שעכשיו אנו בני אדם ולא בהמות וגם ההכרה שלנו לא רק על הגשמי אלא להכיר שכל דבר גשמי אך ורק כדי שיהי׳ לנו חיים לעבוד ה׳ יתברך וזה הטעם מפני מה בדווקא על שבועות מקריבין קרבן שתי הלחם.

[עי׳ בספר הושע פרק ג׳ פסוק ב׳ ורד״ק שם בא״ד ומה שאמר שעורים שהיא מאכל בהמות וכו׳ איך שמסביר שייכות בין שעורים לפסח ונמצא ממש כדברינו.]

ועכשיו יכולים לבאר השייכות לפרות האילן. אם אדם רוצה לעשות לחם צריך לעבוד כמה עבודות קודם כן ויש מהם עבודות קשות - בזעת אפיך תאכל לחם - וגם צריך עבודת בהמה למשל חרישה ודישה ולכן פסח שזמן יציאת מצרים ועדיין לא יגענו למדריגת אדם וקרבן ממאכל בהמה שהוא שעורים כדפרישית לעיל ולכן הברכה חלה על התבואה שנעשה ע״י עבודת בהמה ועבודה קשה אבל פרות האילן אין צריך עבודה קשה ואין שייך לעבודת בהמה ולכן שבועות שזמן שיגענו לדרגת אדם וקרבן ממאכל אדם כדפרישית לעיל מסתבר שהברכה חלה על פרות האילן. ובאמת אמרו חז״ל שכלל ישראל בשבועות עלו לדרגה של אדם הראשון קודם החטא ואדם הראשון קודם החטא רק אכל פרות מן העצים ולכן מסתבר שהברכה חלה על הפרות האילן וזה השייכות לחג השבועות.

בזמן שבהמ״ק קיים כלל ישראל הביא קרבן העומר וגם קרבן שתי הלחם ועל ידיהם נתעורר להכיר שכל התבואה של כל השנה ניתן לנו מהקב״ה מתוך חסדו הגדול כמו שפירש הספר החינוך שהבאנו לעיל. אבל בזמן הזה שאין לנו מקדש ולא קרבן מה יכולים לעשות כדי שנתעורר בהכרה זו? ונראה שמה שמנדדין שינה מעינינו להיות נעורים כל הלילה לעסוק בתורה זהו במקום הקרבן. וענין זה טעון הסבר. יש ב׳ דברים שבלעדם א״א לאדם להתקיים, שהם אכילה ושינה וממילא כשניעורים כל הלילה ומנדדים שינה מעינינו כדי ללמוד תורה הרי אנו מקריבים חלק מעצמנו כאילו מקריבים קרבן. אנו כמכריזים שאנו מכירים שכל חיינו וכל צרכינו באים מהקב״ה וכל תכלית חיינו לעשות רצונו וללמוד תורתו ולכן אין אנו הולכים לישון. וזהו קרבן שתי הלחם שלנו וכשם שבזמן המקדש הבאת קרבנות גרמה להשפעת שפע וברכה כן נזכה שהקרבן שלנו ישפיע שפע הצלחה ועלי׳ בלימודנו.

וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב:
בענין כתיבת התורה בשבעים לשון בכניסתן לארץ ישראל

גבריאל ישראל ברמן

א) גמ׳ סוטה לה: ת״ר כיצד כתבו ישראל את התורה [על המזבח בהר עיבל] רבי יהודה אומר על גבי אבנים כתבוה שנא׳ כו׳ ואחר כך סדו אותן בסיד אמר לו רבי שמעון לדבריך היאך למדו אומות של אותו הזמן תורה אמר לו בינה יתירה נתן בהם הקב״ה ושיגרו נוטירין [סופרים] שלהן וקילפו את הסיד והשיאוה ועל דבר זה נתחתם גזר דינם לבאר שחת שהיה להן ללמד ולא למדו ר׳ שמעון אומר על גבי סיד כתבוה כו׳, ע״כ. תוס׳ ד״ה ועל, וא״ת תיפוק ליה דבשעת מתן תורה החזירה הקב״ה על כל אומה ולשון ולא קבלוה וי״ל דעונש זה גדול הוא שלאחר שהיתה כתובה בידם ולא רצו ללמוד כו׳, ע״כ. מבואר מדברי התוס׳ דהא דאמר ר״ש היאך למדו האומות תורה קאי אכל התורה כולה, דכשם שבשעת מ״ת החזיר הקב״ה את כל התורה על כל אומה, כך בשעת כניסת ישראל לא״י החזירה עליהם שנית.

ב) והקשה המהר״ץ חיות [הגהותיו שם] מהא דאמר ר׳ יוחנן סנהדרין נט. נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה לנו מורשה ולא להם [ואף שהקשה מהא דאמרינן חגיגה יג. אין מוסרין דברי תורה לנכרי, נראה דליכא נ״מ בזה, עיין בתוס׳ חגיגה שם ד״ה אין]. והיינו, בשלמא בשעת מ״ת החזיר הקב״ה את כל התורה כולה על כל אומה, דעדיין לא חל הדין של ׳לנו מורשה ולא להם׳ [וכמש״כ המהר״ל בגו״א עמש״כ רש״י פרשת נח שלמד נח תורה (ז:ב), וז״ל שם, והא דאמר בפרק ד״מ גוי שלמד תורה חייב מיתה, היינו שאחר שנתנה תורה לישראל, כדמוכח התם משום שהיא מאורסה לישראל, אבל קודם מתן תורה יש לו ללמוד שפיר, עכ״ל]. אמנם לאחר שמיאנו ולא קיבלוה בשעת מ״ת, אז נחתמה התורה וחל הדין של איסור לימוד תורה לנכרי, ואיך עבר הקב״ה על דברי עצמו.

ותירץ ד׳כבר חלקו הפוסקים׳ בין תורה שבע״פ דאסור ובין תורה שבכתב דשרי, ועיי״ש שהוסיף טעם לדבר. וגם תירץ כן הנצי״ב [שו״ת משיב דבר ח״ב ס׳ עז], וביאר ע״פ מה שחידש בכמה דוכתי [מרומי שדה סנהדרין נט., הרחב דבר פ׳ אחרי יח:ה] דלא נאסרו אומות העולם אלא בעסק התורה בלבד ולא בקריאת התורה, וכלישנא דר׳ יוחנן הנ״ל בגמ׳ סנהדרין נכרי שעוסק בתורה כו׳ דייקא, והרבה להביא ראיות וסמוכין לחידוש זה, עיי״ש.

ובשדי חמד [ח״א מערכת האל״ף אות ק״ב] תמה על דברי המהר״ץ חיות דלא מצא מי הם הפוסקים שעליהם דיבר, והביא ראיות מסתימות דברי הפוסקים שלא חילקו, והביא נמי את דברי השל״ה [מס׳ שבועות נר מצוה אות קב] שכתב דאסור ללמד לנכרי אף אות אחת מן התורה.

ג) ונ״ל להביא עוד שני סמוכין לדברי השד״ח דאין לחלק, מן המהרש״א ומן המהר״ל.

גמ׳ שבת לא. שוב מעשה בנכרי אחד שהיה עובר אחורי בית המדרש ושמע קול סופר שהיה אומר ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד אמר הללו למי אמרו לו לכ״ג אמר אותו נכרי בעצמו אלך ואתגייר בשביל שישימוני כ״ג בא לפני שמאי כו׳ בא לפני הלל גייריה אמר לו כלום מעמידין מלך אלא מי שיודע טכסיסי מלכות לך למוד טכסיסי מלכות הלך וקרא כיון שהגיע והזר הקרב יומת אמר ליה מקרא זה על מי נאמר אמר לו אפילו על דוד מלך ישראל נשא אותו גר קל וחומר בעצמו כו׳, ע״כ.

וכתב המהרש״א וז״ל, ק״ק הא אין מקבלין גרים משום שלחן מלכים כו׳ ולא עדיף זה שגייר עצמו משום כהונה שילבש בגדי כבוד וצ״ל הא דקאמר בא לפני הלל וגייריה כו׳ לאו דוקא אלא דלא גייריה עד לבתר הכי שידע דגר אסור בכהונה ולא קאמר לעיל דגייריה אלא שקבל עליו לגייר ומתוך שלא לשמה בא לשמה, ואין להקשות דא״כ היאך למדו תורה קודם שנתגייר הא אמרינן דעכו״ם הלומד תורה חייב מיתה די״ל דהכא כיון שבא לגייר שרי ללמוד תורה, עכ״ל.

ויש לדייק מדברי המהרש״א, הא בגמ׳ איתא דהנכרי ׳הלך וקרא׳, ומבואר נמי שלא שאלו להלל אלא ממקרא מפורשת, ואם איתא דאין איסור אלא בתורה שבעל פה מאי פריך, אלא ש״מ דלדעת המהרש״א אין לחלק.

ומדברי המהר״ל שהבאתי לעיל [אות ב, עמש״כ רש״י שנח למד תורה] יש להוכיח נמי דס״ל למהר״ל דאין לחלק, דהא הוכיח רש״י שלמד נח תורה מהא דידע נח מהם הבהמות שעתידין להיות טהורות לישראל, והא רשימת הבהמות נכתבה בתורה שבכתב, ואם איתא מאי פריך, אע״כ דלא חילק.[3]

ממילא הדרא קושיית המהר״ץ חיות לדוכתא, היאך צוה הקב״ה ליהושע לכתוב את התורה בע׳ לשון בשביל האומות.

ד) הנה פירש״י בגמ׳ הנ״ל ד׳לא נצטוו לכותבה בשבעים לשון אלא לבא וללמדה כל הרוצה שלא יהא פתחון פה לאותם האומות לומר לא היה לנו מהיכן ללומדה׳. ודייק המהר״ץ חיות (בסוף דבריו דשם) דמשמע מרש״י דהוראת שעה היתה, ואמנם לא נתפרש היטב טעם לפתחון פיהם, הא אין להם חיוב לא לדעת ולא לשמור את התורה.

ונראה לתרץ ע״פ שתי ראיות, דבאמת חובה מוטלת על בני נח לדעת את כל מה שכתוב התורה, אבל לא לשם ידיעה ולא לשם שמירת תרי״ג מצוות, אלא לשם קיום מצוותיהם כראוי.

ה) חדא, הנה בגמ׳ סנהדרין פרק ד׳ מיתות מבואר דבאמת יותר מז׳ מצוות איתנהו לבני נח, אלא דשאני שבעת המצוות הידועות מפני שאלו מסרן הקב״ה לאדם הראשון ולנח ועל ידיהם נמסרו מדור לדור, משא״כ שאר המצוות לא נאמרו להם אלא נרמזו בתורה דידן וילפי להו חז״ל.[4] ובכללם, אמר רבי חנינא נכרי שהכה את ישראל

[3] ויש לעמוד אהא דשינו המהרש״א והמהר״ל את לשון הגמ׳ מ׳נכרי שעוסק בתורה׳ ל׳נכרי שלומד תורה׳, וש״מ דלא דקדקו בזה, ודלא הנצי״ב הנ״ל שדייק מהא דנקט ר׳ יוחנן ׳שעוסק׳ שיש לחלק בין תורה שבכתב ובין תורה שבע״פ.

[4] ובאמת יש להעיר, דאע״ג דנקראו בפי כל ׳שבע מצוות׳, אינם שבע מצוות אלא שבע כללי מצוות, ולעולם הרבה מצוות נכללו בתוך אותן ז׳ כללי מצוות, וכמבואר בסוגיא דמצוות בני נח.

חייב מיתה שנאמר ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי וגו׳, אמר ריש לקיש נכרי ששבת חייב מיתה שנאמר ויום ולילה לא ישבתו, אמר רבי יוחנן נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה לנו מורשה ולא להם.

ויש לתמוה, אם לא הזהיר הקב״ה את האומות באיסורים הללו, מהיכן יודעים אותם והיאך יודעים ליזהר בהן. על כרחך שהיה להם איזה הזדמנות או אפשרות לקבלם או לקרותם מן התורה ע״פ דרשות חז״ל או לשמוע מבר ישראל שחייבין בהנך מצוות. ואמנם לא מצינו שנצטוו בהם מהקב״ה ולא מצינו נמי שנצטוו לשאול את ישראל ׳מה כתיב בה׳.

ונוכל לומר שע״י כתיבת התורה בכל לשון הורה להם הקב״ה שמוטל עליהם חובות נוספות שלא ידעו מהן מכבר, דמהא דתרגם את התורה לע׳ לשון מוכח דרצה הקב״ה שכל האומות יקראו בה, וע״י זה או ילמדו מעצמם את המצוות הנוספות ע״פ דרשות חז״ל או יבינו שנתחייבו לשאול את ישראל ׳מה כתיב בה׳, ואולי באותה שעה הותר להם לישראל להראות להם מן הדרשה במה הוזהרו וכדכתיב ׳באר היטב׳.[5]

ו) ועוד ראיה, שנינו בגמ׳ סנהדרין נט. אמר רבי יוסי ברבי חנינא כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה, לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח, והאריך הגמ׳ שם להקשות מכמה וכמה מצוות, כגון מילה שנשנית בסיני [בפרשת תזריע] ומ״מ לא לבני נח נאמרה, ופו״ר שנשנית בסיני [בפרשת ואתחנן] ולא לבני נח נאמרה, ותירץ הגמ׳ דכל חדא וחדא משום מילתא איתני, כגון מילה למישרי שבת ופו״ר לכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו.

ויש לתמוה, היאך יודעים בני נח איזה מצוה פקעה מהם ואיזה מצוה לא. הרי לא היו שם בשעת מתן תורה, ולא שמעו איזה מצוות לא נשנו בסיני. ומבואר בגמ׳ שם עוד דאף אם לא נצטוו ישראל במצוה בסיני ממש אלא באהל מועד או לאחר מכן, מ״מ מיקרי ׳נשנית בסיני׳ ובני נח אכתי חייבין בהן.[6] ועוד, הא מילה ופו״ר באמת נשנו בסיני, ומ״מ לימדונו חז״ל דלמילתא חדתא איתני ולא ליחייב בני נח בה. ממילא קשה, מנא להו לבני נח שלאחר חתימת התורה לידע כל זאת, ואיך אפשר לדרוש מהם שיבינו מעצמם איזה מן מצוות אכתי מצווים בה ואיזה מן מצוות פקעה מהן.

ונוכל לומר דגם מטעם זה צוה הקב״ה ליהושע לכתוב את כל התורה כולה בע׳ לשון, כדי שיקראו בה אומות העולם ויראו איזה מצוה נשנית בסיני או לאחר מכן, וגם ישאלו את פיהם של ישראל אם למילתא חדתא איתניא וחשיבא כלא נשנית בסיני. ואף אם לא ידעו האומות את הכללים הללו, מ״מ יבינו מהא שצוה הקב״ה לגלות להם את כל התורה כולה שלצורך צוה, וישאלו איש מאת רעהו על מה עשה ה׳ ככה לתורה הזאת, וילמדם ישראל את מסקנות הגמ׳ הנ״ל, ואז יוכלו בני נח לקיים את כל מצוותיהם כראוי.[7]

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

ז) כתיב ׳ויחן שם ישראל נגד ההר׳ ודרשו חז״ל ׳כאיש אחד בלב אחד׳, והיינו שתנאי והכנה לקבלת התורה היינו ייחוד לבבות בין איש לרעהו. ובפשוטו יש לפרש דהכנה היא לקבלת התורה והמצוות משום שלא לחנם נתן הקב״ה את התורה לעם של ששים רבוא ולא ליחידים כמו

וכבר עמדו הראשונים על נקודה זאת, הלא המה הרמב״ן (בהשגותיו על הרמב״ם לשרשי ספר המצוות בסופו [עמ׳ ר׳ במהדורת פרנקל]) והחינוך (מצוה תטז, מצות לא תתאוה). ז״ל הרמב״ן, ויש לי עוד ספק וקושיא והוא ממה שאמרו שבע מצות נצטוו בני נח והנה מנו ענין העריות כולן מצוה אחת והדינים כולם מצוה אחת וכן ענין עבודה זרה כלו מצוה אחת. והם שוים בה לישראל שהם חייבים בכל מה שבית דין של ישראל ממיתין עליה. והנראה בזה לומר שהוזהרו בני נח במצות שלהם בכללות לא בפרטים כלומר שנאמר להם בעריות על דרך משל כמו איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו אל האם ואל האחות מן האם ואשת החבר וימנה אותם מפני זה מצוה אחת, אבל בישראל שריבה בהן לאוין ומניעות מאחר שהזהיר על כל אחד בלאו נפרד ימנו מצות רבות. וכן מה שאמרו עשר מצות נצטוו ישראל במרה שבע שנצטוו בני נח הוסיף להם שלש שבת וכיבוד אב ואם ודינין שנאמר שם שם לו חק ומשפט, נאמר כי הזהיר אותם באזהרות הנאמרות לבני נח כאזהרות הם עצמם, ארצה לומר שכללם להם עד שבאו אל הר סיני ששם נתבארו המצות בפרטיהן ודקדוקיהן. והזהיר אותם במרה לשבות בשבת מצות עשה אחת אבל בדינין אמרו במכילתא ומשפט אלו דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות. והנה כל אלו מנו אותם אחת ואין להם ענין לכללם בבת אחת אלא ששם אחד יכלול אותם והוא המשפט, עכ״ד. וז״ל החינוך, ואל תטעה בני בזה החשבון של שבע מצוות בני נח הידוע והמוזכר בתלמוד, כי באמת שאותן שבע הן כעין כללות, אבל יש בהן פרטים הרבה. כמו שאתה מוצא שאיסור העריות נחשב להם דרך כלל למצוה אחת, ויש בה פרטים כגון איסור אם ואיסור אחות מן האם ואיסור אשת איש ואשת אב וזכר בהמה. וכן ענין עבודה זרה כולו נחשב להם מצוה אחת, ויש בה כמה וכמה פרטים, שהרי הם שוים בה לישראל לענין שחייבין בכל מה שבית דין של ישראל ממיתים עליה. וכמו כן נאמר, אחר שהוזהרו בענין הגזל, שהוזהרו גם כן בכל הרחקותיו. ואין כוונתי לומר שיהיו כמונו מוזהרין על זה בלאו, שהם לא נזהרו בפרטי הלאוין כמו ישראל, אבל נזהרו דרך כלל באותן שבעה, כאילו תאמר על דרך משל שהזהירם הכתוב איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו אל האם והאחות וכל השאר, וכמו כן בעבודה זרה גם כן דרך כלל, וכן בגזל כאילו נאמר להם אל תגזלו אבל תתרחקו ממנו בתכלית, ובכלל ההרחקה שלא לחמוד. אבל בישראל אין הענין כן, שרצה המקום לזכותם והרבה להן מצוות יותר מהן, וגם באותן שנצטוינו אנחנו [והם, זכינו אנחנו] להיות ציווייני עליהן במצוות עשה ולאוין נפרדים. וכל זה זכות וטובה לנפשנו, שכל העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד, עכ״ד.

וע״פ זה יש להקשות אהא דאמרי אינשי דשמה של ׳רות׳ רומזת להא דהוסיפה על עצמה תר״ו מצוות, דהרי באמת לא הוסיפה תר״ו אלא פחות מזה, דהרי כל אחת מן השבע מצוות בני נח כוללת כמה מצוות דישראל. אמנם שוב נודע לי שמקור להאי מימרא הוא מפירוש הגר״א על ספר רות, ועייניתי בדבריו, ונראה לי דכוונתו דמתחילה היו לה ז׳ מצוות [כפי הגדרת מצוות בני נח דאזלינן בתר כללים] ועכשיו תרי״ג [כפי הגדרת מצוות דישראל דאזלינן בתר הפרטים], והבדל שביניהם הוא בגמטריא ׳רות׳, אבל לא שנתוספו לה תר״ו מצוות על גבי הז׳ מצוות שהיו לה מעיקרא.

[5] ראיתי באור שמח הל׳ מלכים י:א שהעיר בענין זה וז״ל, שיטת רבינו בבן נח נראה כן, אף ע״ג דבן נח הם מצווין על שבע מצות, ולא נקראו גרי תושב עד שיקבלום מפני שהודיענו הקב״ה בתורה שנצטוו בהן מקודם, בכל זה אין נהרגין רק על הנך מצות שצווה הש״י לנביאיהם, וצוה שבניהם ישמרו אותן, ואח״ז הודיע הש״ת למשה שכבר נצטוו בהן ע״י נביאיהם. אבל המצות שלא צוה לנביאיהם, רק אחרי זה כתב בתורתו שב״נ מצווין ע״ז, בזה אין נהרגין באזהרה גרידא, ולכן יום ולילה לא ישבותו שלא נזכר שאמר זה השי״ת לנח, רק ויאמר ה׳ אל לבו, וכן לימוד תורה דילפינן מתורה צוה לנו משה מורשה, וכן הרכבת אילן והרבעת בהמה דלא אשכחן שצוה הש״י ע״ז לנביאיהם, וכן הכאת ישראל, על כל זה אינן נהרגין כו׳, עכ״ל.

[6] וראיתי שהעיר הערוך לנר על הגמ׳ סנהדרין הנ״ל בזה״ל, לישראל נאמר ולא לב״נ, פי׳ משעת מתן תורה ואילך [מותרים בגיד הנשה] אבל עד מתן תורה ודאי שהיה [גיד הנשה] אסור לבני נח ג״כ כמבואר בסוגיין לעיל, ולפ״ז צ״ל דעד שנחתמה התורה ע״י משה עדיין היה אסור להם מספק דלמא עדיין יהיה נשנה לישראל וא״כ נצטוו זה וזה דהא עד מיתת משה עדיין נאמרו מצות כגון עשה דכתיבת ס״ת שנאמרה לו ביום מיתתו, עכ״ל, והיינו כדברינו שעל האומות לדעת מה נשנית משעת מ״ת עד חתימת התורה ומה לא נשנית.

[7] וראֵה בחי׳ הגרי״ז על מס׳ סוטה שפירש נמי על הדרך שחידשנו, דאיירי הכא בכתיבת התורה בלשון כל אומה ואומה לשם לימוד וקיום מצוות בני נח, ודלא כדברי התוס׳, והקשה נמי למה באמת הוצרכו לכתוב את כל התורה כולה והיה די לכתוב רק את השבע מצוות ב״נ בלבד, ותירץ באופן אחר ממש״כ כאן, ועי״ש שם שהביא עוד תירוץ בשם אביו זצ״ל.

האבות, וכבר האריכו האחרונים בענין זה, וממילא הוצרכו ישראל לשים לשלום ביניהם קודם ביאתם להר סיני כדי שיוכלו לקבל את התורה כעם אחד.

אמנם נראה לפרש דתנאי הוא אף לעצם קבלת התורה של כל יחיד יחיד, דאין התורה שייכא אף לכל יחיד ויחיד אא״כ יש לו שלום וחיבור אל העם, דדווקא ע״י היחס אל חבירו ואל העם כולו יכול לקיים את כל התורה כולה כראוי, וכדתנן כינוס לצדיקים הנאה להן והנאה לעולם.

ונראה עוד דאף לענין לימוד התורה הוצרכנו לחנות כאיש אחד ובלב אחד, וכדחזינן ממימרא דר׳ יוסי בר׳ חנינא מכות י. ומפירוש המהרש״א שם. גמ׳ שם, רב אשי אמר כל האוהב ללמוד בהמון לו תבואה והיינו דא״ר יוסי בר׳ חנינא מאי דכתיב חרב אל הבדים ונואלו חרב על צוארי שונאיהם של ת״ח שיושבין ועוסקין בתורה בד בבד ולא עוד אלא שמטפשין כתיב הכא ונואלו וכתיב התם אשר נואלנו ולא עוד אלא שחוטאין שנאמר ואשר חטאנו, ע״כ.

ומהרש״א שם וז״ל, הוא מבואר שמדרך למוד תורתנו מתוך עומק ענינים לא יבא האדם על בוריה של תורה ועל אמתתה רק ע״י פלפול וחדוד עם חבירים משא״כ דתי העובדי כוכבים שכל אחד עושה לו דת לעצמו כפי רצונו ודעתו ואין צריך לחברים וכדאמרינן בפרק הרואה שאין התורה נקנית אלא בחבורה, ולזה אמר מי שעוסק בתורה בד בבד ביחידות הנה הוא עוסק בה כעובד כוכבים העוסק בה שלמודו ביחידות ואמרינן בפרק ד׳ מיתות עובד כוכבים העוסק בתורה חייב מיתה ואמרינן שם דכל מיתתו בסייף שהוא מיתת חרב וע״כ זה העוסק בתורה כמדת העובד כוכבים ביחידות ראוי לעונש מיתת חרב וסייף, עכ״ד.

בענין תורתו אומנתו

הרב משה חיים קמחי

לקראת זמן מתן תורתינו הבה נעיין קצת בענין מצות תלמוד תורה, אשר יקרה היא מפנינים וכל חפצי שמים וארץ לא ישוו לתיבה אחת ממנה, וכל גופו מתקדש בה, וכל העולם כולו מתקיים על ידה, וגם הגאולה העתידה שיבא ב״ב תהיה בזכות עסק התורה, וכמבואר כל זה בחז״ל.

א) איתא בגמ׳ שבת י״א. חברים שהיו עוסקים בתורה מפסיקין לק״ש ואין מפסיקין לתפילה. א״ר יוחנן לא שנו אלא כגון ר׳ שמעון בר יוחי וחבריו שתורתן אומנתן אבל כגון אנו מפסיקין לקר״ש ולתפילה עכ״ל. פי׳ אע״פ שבעלמא העוסק בתלמוד תורה אינו פטור משאר מצוות, הכא שאני דכיון שתורתו אומנתו פטור ממצות תפילה, ואפ״ה בקר״ש עדיין חייב.

ובביאור החילוק מאי שנא קר״ש מתפילה, פרש״י וז״ל מפסיקין תורתם לקר״ש דזמנה דאורייתא בשכבך ובקומך, ואין מפסיקין לתפילה. עכ״ל. ומשמע דיסוד החילוק הוא שקר״ש דאו׳ ותפילה דרבנן, ופטרוהו רבנן מתפילה, דהם אמרו והם אמרו.

והנה הקשו בתוס׳ (שם) ממעשה דר׳ שמעון בר יוחי עצמו כשהיה במערה והיה מפסיק לתפילה, וז״ל הגמ׳ (שבת ל״ג:) כי הוה מטא עידן צלויי לביש ומכסי ומצלי, עכ״ל. ותמוה למה היה מפסיק לתפילה, הרי אין לך תורתו אומנתו גדול מזה.

ותי׳ בתוס׳ דהתם ״מצלי״ היינו קר״ש ולא תפילה, ולקר״ש ודאי חייב להפסיק כמבואר לעיל.

אמנם בגליון הש״ס שם מביא מתוס׳ ברכות דף טו דלשון ״מצלי״ לעולם כונתו תפילה דוקא ולא קר״ש, וא״כ הדרה קושית תוס׳ לדוכתיה דאמאי הפסיק רשב״י לתפילה. ונראה לתרץ בכמה אופנים.

ב) ותחילה נבאר בפשיטות עפ״י שיטת הרמב״ם דס״ל דחובת תפילה דאורייתא עכ״פ פעם אחת בכל יום, כמבואר בריש הל׳ תפילה. ויש להקשות דא״כ מי שתורתו אומנתו אמאי פטור מתפילה ולא מקר״ש, והא שניהם דאורייתא, ומאי שנא.

וכבר הרגיש בזה הפרמ״ג (או״ח א״א סק״ו סק״ד) ותירץ דאה״נ להרמב״ם אפילו מי שתורתו אומנתו חייב בתפילה פעם א׳ ביום שהוא דאורייתא, ולא פטרוהו אלא משאר תפילות. עכ״ד. ועפי״ז מתורצת קו׳ תוס׳ בפשיטות, שהיה רשב״י מתפלל פ״א בכל יום, דמזה לא היה פטור, ופשוט.

(ולכאורה היה מקום להעמיס זה בלשון רש״י הנ״ל שכתב לחלק דקר״ש **זמנו** דאו׳ משא״כ תפילה. והיינו שמסכים להרמב״ם דתפילה פ״א ביום דאו׳, אלא שזמן קבוע דשחרית מנחה ומעריב הוי רק דרבנן, ופטור מתפילות אלו, ולא מתפילה של פ״א ביום דהוי דאורייתא. אמנם ברש״י ברכות כ: מבואר דס״ל תפילה דרבנן.)

וכעין דרך זה יש לפרש (אמאי מי שתורתו אומנתו פטור מתפילה שהיא דאו׳ להרמב״ם) עפ״י הרמב״ם לשיטתו בפ״ב מהל׳ קר״ש ה״ה (לפי הלח״מ שם) דמי שתורתו אומנתו חייב גם בברכות קר״ש. והנה אחר שבירך ברכות קר״ש הרי ממילא יצא ידי חובת תפילה מדאורייתא (דהא יש בו שבח בקשה והודאה), וחובת תפילת שמונ״ע עכשיו אינו אלא מדרבנן, ומזה פטרוהו רבנן.

ואולי לפי״ז י״ל שהיה רשב״י קורא קר״ש עם ברכותיה, ובזה יצא ידי חובת תפילה מדאורייתא, והיינו לשון ״מצלי״. ודוחק קצת.

ועוי״ל כעי״ז דאפילו להרמב״ן דס״ל תפילה בכל יום מדרבנן, הלא מודה דתפילה בעת צרה מדאו׳ (ע׳ סה״מ מצוה ה׳ ובהשגת הרמב״ן). ונראה דרשב״י במערה היה תמיד בעת צרה, ושוב הוי חיוב דאו׳ להתפלל ולכן הפסיק לתפילה. (ואולי כמו שמצינו בתפילת הדרך שנמצא בסכנה נמשכת שמספיק פ״א ביום דה״ה בכל צרה נמשכת דדי להתפלל על זה פ״א ביום.)

אבל העירוני דיש לדון בזה שמא לא חישב מצבו כמצב מסוכן, דעכשיו היה נסתר מהרומיים בדרך נס, עיי״ש.

ג) הנה עד השתא חפשנו תירוץ לקו׳ התוס׳ בגדר חיוב התפילה, ועתה הבה נתבונן בדרך אחר.

הג״ר אלעזר משה הורוויץ בהגהותיו שם תירץ קו׳ התוס׳ (דאמאי הפסיק רשב״י לתפילה) באופן אחר, וביאר דכיון שכבר הפסיק רשב״י לקר״ש, חייב להתפלל. ומה שאמרו אין מפסיקין לתפילה היינו רק תפילת מנחה, אבל שחרית ומעריב, הואיל ומוכרח להפסיק כבר לקר״ש, אין לו שום פטור מטעם תורתו אומנתו.

וכן משמע במג״א (סק״ו סק״ד) דדייק מתוס׳ דל״א סברא זו דכיון שהפסיק הפסיק, דאל״כ מאי הקשו מרשב״י. הרי דלולא דברי תוס׳ היה שייך לומר כן, וכסברת רא״מ הורוויץ. וי״ל דתוס׳ ברכות הנ״ל יתרצו הכי לקושית התוס׳.

ונמצא דנחלקו בגדר הפטור של תורתו אומנתו. דלפי רא״מ הורוויץ כל הפטור הוא משום ביטול רציפת הלימוד, שאין צריך **להפסיק** לתפילה, אבל אם הפסיק כבר נפל כל הפטור. אמנם לפי תוס׳ דידן יש פטור בעצם למי שתורתו אומנתו, שכל רגע ורגע מן לימוד התורה שלו פוטרתו מן התפילה, ולכן אע״פ שכבר הפסיק לקר״ש פטור מתפילה שאח״כ.

(וע׳ ס׳ שמירת הלשון [שער התורה פ״ג בהגה] דמי שאין מפסיק לשום דבר ותורתו אומנתו, כל לימודו חשובה וקדושה יותר, וממילא פטרוהו מתפילה שלא לבטל תורה במדרגה זו. ומשמע כצד השני).

וביותר עומק נראה שנחלקו ביסוד הדין. דהנה כבר נתבאר שבשאר מצוות (שא״א לעשותם ע״י אחרים) אין אומרים העוסק בת״ת פטור מן המצוה. אבל במי שתורתו אומנתו פטור מן התפילה. ויש לחקור אם עשוהו כעוסק בשאר מצוות, ונתנו לו **הפטור הרגיל דהעוסק במצוה** פטור מן המצוה (עכ״פ לענין תפילה) או דילמא אין זה משום דין עוסק במצוה, אלא הוה **פטור חדש**, שלא רצו שיתבטל מתורה עבור תפילה.

והנפק״מ יהיה בפלוגתא הנ״ל, דאי משום עוסק במצוה נגעו בה א״כ במי שכבר הפסיק לקר״ש אין לו פטור עוסק במצוה שאינו עוסק בו, אבל אי הוה פטור חדש, שלימודו עכשיו דוחה תפילה, אין זה תלוי אם עוסק כבר אם לא.

ויש להמתיק הצד דעשוהו כמו עוסק בשאר מצוות על פי החידוש הידוע של הקול בן לוי, וכמו שיתבאר בעזה״י.

דאי׳ במתני׳ סוכה כ״ה. שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה. והיינו משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה כמבואר שם בגמ׳. ופרש״י שם מהו שלוחי מצוה וז״ל הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה וכו׳. עכ״ל. ותמהו האחרונים דאפילו לימוד התורה עצמו לא חשיב עוסק במצוה לפטור משאר מצוות, וק״ו הולך ללמוד בעלמא. והרבה תירוצים נאמרו על זה.

והקול בן לוי תירץ שהטעם דל״א העוסק בת״ת פטור מן המצוות הוא משום שכל דיבור ודיבור של תורה הוא מצוה בפני עצמה, ולעולם לא נחשב שהוא ״בתוך״ המצוה, אלא שמתחיל דיבור חדש של תורה, ותמיד יש לפניו ב׳ מצוות חדשות. אבל בהולך ללמוד הלא כל ההליכה היא חטיבה אחת של מצוה, ושפיר שייך ביה עוסק במצוה. עכ״ד.

וא״כ י״ל דהכא במי שתורתו אומנתו, כיון שאין מפסיק לשום דבר, החשיבו חכמים את לימודו כחטיבה אחת והמשך גדול של מצוה אחת (עכ״פ לגבי תפילה דרבנן) ועי״ז עשוהו כשאר מצוות לענין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וממילא אין צריך להפסיק.

ד) ונראה לתרץ הקושיא (למה רשב״י היה מתפלל) באופן אחר. דיש לחקור במי שתורתו אומנתו אם **אסור** לו להתפלל אפילו אם רוצה, או דילמא רק **פטור** מן התפילה, אבל אם רצה להתפלל הרשות בידו.

והנה המהר״ם דייק מתוס׳ דידן דעל כרחך אסור לו להפסיק, דאי הוה מותר מאי מקשי, דדילמא רשב״י היה פטור ואעפ״כ היה רוצה להתפלל, אלא ודאי ס״ל לתוס׳ שאסור. ע״כ. ומשמע דלולא דברי תוס׳ יש מקום לומר שפטור ומותר לו. וי״ל דכך סברי תוס׳ בברכות הנ״ל לתרץ קו׳ תוס׳ דידן.

אמנם צד זה צ״ע, דסוף כל סוף כיון שהוא פטור מתפילה משום דתורתו אומנתו, אמאי אין כאן משום ביטול תורה לעמוד ולהתפלל, ולמה מותר להפסיק עבור זה.

ובפשוטו י״ל עפ״י הגמ׳ נדה ע: וז״ל מה יעשה אדם ויחכם. אמר להם ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו הרבה עשו כן ולא הועיל להם. אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו וכו׳ מאי קמ״ל דהא בלא הא לא סגי עכ״ל. והיינו שא״א בשום אופן לזכות לחכמת התורה אא״כ יבקש רחמים על זה. ומובן שפיר דרשב״י סבר ביטולה זה הוא קיומה, והותר לו להתפלל אף שלא היה מחוייב.

ונראה לבאר ביתר עומק בעזה״י. דהנה חקרו האחרונים בהא דמצוה שא״א לעשות ע״י אחרים שחייב לבטל מלימודו כדי לקיים המצוה, אם הגדר הוא שמצות ת״ת דחוייה או הותרה. שמצד אחד י״ל דמצות ת״ת מחייב ללמוד בכל שעות היום, אלא שהעסק בשאר מצוות דוחהו בכל רגע ורגע. אבל אפשר להגדיר באופן אחר שלא ניתן חיוב ת״ת אלא בשעה שהוא פנוי מעסק המצוות, אבל ברגע שצריך לעסוק בשאר מצוות, מעיקרא לא חל על אותו זמן שום חיוב כלל לעסוק בתורה.

וכתבו ר׳ ברוך בער (קידושין סי׳ כ״ז) ור׳ אלחנן (קו״ש ח״ב סי״ט אות ב) והקה״י (שבת סי׳ י״א) דנראה כצד השני, דלא מסתבר שיהא כח בשום מצוה לדחות ת״ת שהוא שקול כנגד כולם, ועל כרחך אינו דין דחייה, אלא שלא היה מחוייב בת״ת באותה שעה. ודימו דבר זה להא דפטור מת״ת בשעה שעוסק בפרנסה, דודאי אין הטעם דמצות פרנסה דוחה ת״ת, אלא שלא חייבה תורה לעסוק בתורה באותה שעה. עד כאן דבריהם.

ויש מקום לתלות חקירה דידהו במח׳ אמוראים, דאיתא בגמ׳ שבת י׳. רבא חזייה לרב המנונא דהוה מאריך בצלותיה, אמר מניחין חיי עולם (פי׳ ת״ת) ועוסקים בחיי שעה (תפילה). והוא סבר זמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד עכ״ל. ומבואר דרבא ס״ל שאין לו לאדם להאריך בתפילה, דהוי ביטול תורה, ורב המנונא האריך בתפילה משום הסברא דזמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד.

ונראה שמחלוקתם תלויה על החקירה הנ״ל. דלפי רבא יש חיוב ללמוד בכל שעות היום, אלא שבשעת תפילה נדחה מצות ת״ת בכל רגע ורגע, ולהכי עדיף שלא להרבות בדחייתו. אבל רב המנונא סבר דבשעת תפילה פקע חיוב ת״ת לגמרי, דלא נתחייב אלא בשעה שהוא פנוי משאר מצוות, וזהו פי׳ הלשון ״זמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד״.

ועפ״י דרכינו יש לתרץ קו׳ האהבת חסד (ח״ג פ״ח בהגה) [ויוצא דרבא לשיטתו] . דאיתא בגמ׳ ר״ה יח. רבא (ויש גורסים רבה) ואביי מדבית עלי קאתו. רבא דעסיק בתורה חיה ארבעין שנין. אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין. עכ״ל. ושטחיות הלשון משמע דרבא עסק רק בתורה ולא בגמ״ח, ולכך לא חי אלא מ׳ שנה, ואביי דעסק בשניהם חי ס׳ שנה.

והק׳ הח״ח בס׳ אהבת חסד דממ״נ אם היה החסד באופן שא״א לעשות ע״י אחרים מאי טעמא דרבא שלא גמל חסד, ואם היה אפשר ע״י אחרים מ״ט ביטל אביי מתורתו לעסוק בחסד.

ולפי דברינו י״ל דודאי אביי ורבא שניהם עסקו בחסד שא״א לעשות ע״י אחרים, אלא דאביי סבר שהפטור בגדר הותרה, וממילא היה ״מאריך״ בחסדיו, משא״כ לרבא לשיטתו (לפי גירסא זו) היה בגדר דחוייה, וכל רגע של ביטול תורה בעי סיבה וצורך מיוחד לדחות, ולכן לא היה מאריך בחסדיו.
עכ״פ בחקירה זו נראה להסביר הדיון דידן, דמי שתורתו אומנתו אם אסור לו לבטל מתלמודו ולהתפלל תפילה של רשות או לא. שאם ההיתר לשאר אנשים לבטל תורה הוא בגדר דחוייה, א״כ דוקא <u>חיוב</u> תפילה דוחה, אבל לזה שתורתו אומנתו אין כח במצות תפילה של רשות לדחות ת״ת של חיוב. אבל אם הוא בגדר הותרה י״ל דאף דליכא חיוב תפילה, מ״מ הרי בשעת התפילה לא נתחייב בת״ת כלל, וכמו העוסק בפרנסה שמותר לבטל אף בלי חיוב הפרנסה, ה״נ מותר לו להתפלל ולבטל מלימודו הגם שאינו מחוייב. (ואף שאסור להתבטל עבור שאר מצוות של רשות, נראה דבתפילה יש היתר מיוחד של ״זמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד״ יותר משאר מצוות ובשעת תפילה נפקע חיוב ת״ת לגמרי כיון שיש בו חיי שעה. ולפי״ז יש לדון דאין זה רבא לשיטתו ממש, די״ל תפילה הותרה אבל חסד דחוייה.)

ה) היוצא מכל זה שיש לנו כמה תירוצים על קושית התוס׳ למה התפלל רשב״י במערה, והלא מי שתורתו אומנתו פטור מן התפילה.

א) תוס׳ תירצו שלא התפלל שמונ״ע אלא קרא קר״ש, והיינו ״מצלי״. (אמנם רעק״א מביא מתוס׳ במס׳ ברכות דלעולם מצלי היינו תפילה דוקא ולא קר״ש. והוכרחנו למצוא תירוצים אחרים.)

ב) י״ל דאינו פטור אלא מתפילה דרבנן, והוא התפלל תפילה דאורייתא (היינו להרמב״ם פ״א בכל יום, א״נ מיירי בברכות קר״ש שיוצא בו תפילה דאורייתא, א״נ להרמב״ן שהיה עת צרה במערה).

ג) רא״מ הורוויץ תי׳ שכיון שהפסיק כבר לקרא קר״ש חייב להתפלל, ואין פטור אלא מתפילת מנחה.

ד) עוי״ל דאע״פ שהיה פטור, מותר להתפלל כשירצה, ולא נחשב ביטול תורה, דזמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד.

בביאור מח' הראשונים מה שמעו בנ"י מפי הגבורה ואופן שמיעתם במעמד הר סיני

הרב אברהם תבריפיאן

כתב הרמב"ם (מו"נ ח"ג סו"פ ל"ב ופ' ל"ג) דבמעמד הר סיני אע"פ שבנ"י היו כולם רואים את האש הגדולה ושומעים את הקולות המבהילים ומפחידים על דרך נס, לא השיג דרגת הנבואה אלא מי שראוי, ואע"פ שציווה הקב"ה (שמות כד, א) עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהו ושבעים מזקני ישראל, משה רע"ה היה ברום המעלות כמו שאמר ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו ואהרן למטה ממנו... ושאר העם למטה מאלה כפי שלמותם ולא השיג אף א' מהם מה שהשיג משה רבינו.

וכ' להוכיח מכמה פסוקים, מלשון תוה"ק ומדברי חז"ל כי במעמד הר סיני לא היה כל דברי ה' המגיעים אל משה רע"ה היו מגיעים אל בני ישראל אלא הדיבור למשה לבדו והוא ע"ה יורד לשיפולי ההר ומודיע לבנ"י מה ששמע. ולפיכך נאמרו כל עשרת הדברות בלשון יחיד וזהו דכתיב (דברים ה,ה) הנה אנכי עומד בין ה' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם את דבר ה' וכתיב (שמות יט, ט) ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך... בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם. וכתיב עוד (שם יט, יט) ויהי קול השופר ... משה ידבר והאלוקים יעננו בקול. ומשמע לי' מסתימת הפסוקים שכל דיבור ודיבור היה חוזר ואומר לבנ"י.

א. כמה הערות על הראיות שמביא הרמב"ם

ויש להעיר דאם הטעם להא שנאמרו עשרת הדברות בלשון יחיד הוא משום שהיה מדבר הקב"ה רק עם משה א"כ למה הזכיר בדבור הראשון שהוציאו מבית עבדים והלא ידועים דברי חז"ל שלא נשתעבדו שבט לוי בצרים ולא מאצינו שמשה רע"ה היה עבד במצרים[8]?

וע' רמב"ן (כ, ב) שנתקשה בזה למה נאמרו עשרת הדברות בלשון יחיד ותי' שהכתוב בא להודיע דאין באלו אזהרה לכל העם בכללותו שלא להעניש היחידים העוברים עליהם אלא שבא הכ' להודיע ולהזהיר "כי כל יחיד מהם ייענש על המצות כי עם כל א' יבר ולכל א' יצוה" ע' שם,ואע"פ שהרמב"ן מפרש כן לשיטתו דס"ל שגם הראשונות שמעו בנ"י מה' נר' שגם הרמב"ם היה יכול לפרש הענין ע"פ מה שאמרו חז"ל על הפסוק ויחן שם ישראל נגד ההר כאיש אחד בלב אחד[9], שבעבור חנייתם בהר סיני שהיה בלב אחד לקבל את תוה"ק ולשעבד עצמם לעבודת הבורא דיבר הקב"ה איתם והכניסם לברית כאיש אחד.וא"כ אין הכריח גמור שרק אל משה דיבר,והוכחה מהפסוקים נמי היה אפשר לדחות ולפרש דפסוקים הנ"ל לא מיירי בכל עשרת הדברות אלא בכל שאר דברות שלא היו שומעים מפי הגבורה וכמו שכ' רש"י בפסוק י"ט דרק הח' דברות השמיע משה רע"ה לבנ"י ובמה ששמעו אלו ח' הדברות שדיבר ה' עם משה האמינו בו לעולם.

ב. פי' כוונת חז"ל במס' מכות לפי הרמב"ם

וע"ע שם דמדייק מהפסוק במשנה תורה (ד, יב) דכ' קול דברים אתם שומעים... ולא דברים דע"כ היינו ששמעו קול העצום בלא חילוק בין המילים עד ששמעו מפי משה רע"ה מה דיבר ה' ומסתימת הפסוק משמע שלא שמעו דבר ה' בחילוק המילים כלל וכלל ואפי' בב' דברות הראשונות. והנה ידועים דברי ר' שמלאי שדרש תרי"ג מצוות נאמרו לו משה... ואמר ר' המנונא דלמידין כן מדכתיב תורה צוה לנו משה... תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי ואנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום. ומפרש הרמב"ם דכוונתם לומר **שקול הדברים** הגיע אל בנ"י כשהגיעו **הדברים** אל משה ולא היה משה רע"ה המביאם להם אלא רק השמיעם בחיתוך המילים ואותיות.ואחרי ששמעו בנ"י את קול הראשון (ע' תהלים סב, יב אחת דבר אלוקים שתים זו שמעתי) אירע מה שנזכר בפסוקים (דברים ה, כא-כד) ותאמרו הן הראנו ה'... ואת קולו שמענו מתוך האש... ועתה למה נמות... אם יאספים אנחנו לשמוע את קול ה'... קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלוקינו ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר וכו' ואז ניגש הוא בפעם שנית וקיבל שאר הדברות אחת אחת והביאם והשמיעם.

ולכאורה עדיין צ"ב איך מפרש הרמב"ם הא דכ' פנים אל פנים דבר ה' עמכם והלא כותב בפ"ז מהל' יסודי התורה דשאני נבואת משה רבינו משאר נביאים בזה שהיה "רואה הדבר על בוריו" ומוכיח כן מדכ' ודבר ה' אל משה פנים אל פנים, ואם נפרש פנים אל פנים דכ' אצל בנ"י כמו שפי' הוא פנים אל פנים אצל משה רבינו א"כ יש לשאול היכן מצינו ששמעו בנ"י וראו דבר ה' על בוריו אם נסבור דלא שמעו מהק"ה אלא קול דברים?

וע' שם בפ"ח הל'א שלא האמינו ישראל במשה רבינו מפני האותות שעשה,אלא מפני מעמד הר סיני שעינינו ראו ואזנינו שמעו האש הקולות והלפידים והוא נגש את הערפל והקול מדבר אליו **ואנו שומעים משה משה לך אמור להם כך וכך** ומוכיח כן מדכ' פנים בפנים דבר ה' עמכם, ומבואר דלדעתו אין הפסוק מיירי בעשרת הדברות כלל ולא שמעו בנ"י דברי ה' על בוריו חוץ מן עצם מינוי שליחות שנצטוה בו משה רע"ה במסירת התורה.

ג. ביאור דברי הראשונים שחולקים על הרמב"ם

והנה מה דפשיטא לי' להרמב"ם שלא השיגו בנ"י מדרגת משה רע"ה היה מסתפק בו השואל מהרדב"ז (בשו"ת ח"ב סי' תתי"ג) דאם שמיעה ממש שמעו בנ"י מפי הגבורה א"כ הגיעו אבותינו למעלת משה רע"ה ואע"פ דכ' אצל בנ"י פנים אל פנים דבר ה' עמכם כמו דכ' ודבר ה' אל

[8] ומצאתי שכבר העיר כן הגאון ר' שטיינמאן זצ"ל באילת השחר עי"ש.

[9] וע"ע במכילתא על פסוק ח' "ויענו כל העם יחדיו" שהיה להם לב אחד בעצם קבלת התורה ממש ולא רק בבואם להר סיני.

משה פנים אל פנים, דבר זה מתמיה מאוד. וכעין תמיהה זאת היה קשה לשואל בשו"ת הרשב"א וכששמע שהאמין הרשב"א שמעמד הר סיני היה כולו נבואי כ' אליו (בח"ד סי' רל"ד) דאין שייך להאמין שמעמד הר סיני היה כולו נבואי דאיך הגיעו כל העם למדרגת הנבואה והלא כבר נודע דמן הנמנע שיגיע למדרגת הנבואה רק מי שהשיג הקדמות הראויות לה.

ע' שם ברדב"ז שהוכיח ממה שמחלקים חז"ל בין שמיעת ב' דברות לשאר דע"כ צ"ל ששמעו אותם מפי הגבורה כמו ששמעם משה רע"ה, ולא משום שהגיעו למדרגת נבואת משה רע"ה שהיה חכם ועשיר וגבור אלא דלפי שעה זכו למה שזכה הוא וכמו שמצינו כמה בני אדם זוכין לראיית מלאכים אע"פ שלא הגיעו עדיין למדרגת נבואה. וע' שם ברשב"א שביאר שיטתו דמעמד הר סיני היה עיקרו נבואי אבל לא כולו ובהוכחה ג' לדבריו כ' דאם אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום ע"כ היינו ששמעו בנ"י את קול ה' בדרך נבואי דאל"כ לא נמלטו עדיין מפקפוקים וספיקות הקודמים בנבואת משה רע"ה. ומבאר שיש בכח הנפשות האנושיות לעלות אל המדרגה הנבואית כאשר עלו אליה נביאי ישראל הק' וזה אינו בנמנע שיחכים השי"ת כרגע כל העם שעמדו במעמד הנכבד ההוא שיהיה בו השפע הגדול במראת אלוקים וכאשר אמר אצל בצלאל וימלא אותו רוח אלקים וכו' אף שהיה קטן וכמו שכ' אצל שבעים זקנים ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם, ובביאור הטעם לנס זה כ' הרמב"ן (שמות כ, ז) "כדי **שיהיו כולם נביאים באמונת ה'** ובאיסור ע"ז לפי שהם עיקר לכל התורה והמצוות" דהיינו אמונה שלימה בלא שום פקפוק וספק.

וכ' הרמב"ן ליישב מאמר חז"ל הנ"ל מתמיהת אבן עזרא מהא דכ' את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם ויכתב על שני לוחות וכו' (דברים ה, ט) דמשמע שאין חילוק בין הדברות וכולם נאמרו מפי ה' ושמעום בנ"י ממנו ולא ממשה רע"ה. וביאר **דבודאי שמעו בנ"י את כל הדברות מפי האלוקים כפשוטו של הכתוב** אבל בב' הראשונות היו שומעים ומבינים אותם כמו שהיה מבין אותם משה רבינו ומכאן ואילך שמעו קול הדבור ולא הבינו אותו עד שהיה צריך למשה לתרגם להם כל דבור ודבור.

ד. למה נאמרו דברות ראשונות בלשון נוכח והשאר בלשון נסתר

ואע"פ דמפשטות דברי הגמ' היה משמע שידעו חז"ל החילוק שבין הדברות ראשונות לאחרונות במסורה ורק סמכו דבריהם על גימטריא להודיע שכן מרומז בתוה"ק ג"כ, ע' רמב"ן הנ"ל שמדייק מהא שנאמר דבור השלישי לא תשא את שם ה'... בלשון נסתר ולא בלשון נוכח (לא תשא את שמי...) כדברות הראשונות דכ' בהם אנכי, אשר הוצאתיך, על פני, וכ' דמפני זה[10] אמרו רבותינו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום.

והשתא קשה דבשלמא לפי הבנת הראשונים שב' הראשונות מפי הגבורה שמענום וגם הבינום מובן החילוק שבין הדברות אבל לפי הבנת הרמב"ם שלא הבינו כלום צ"ב למה נאמרו ונכתבו דברות הראשונות בלשון נוכח? ואולי צ"ל דמאחר שהדיבור היה בעצם[11] אליהם ושמעו את קול הדברים מה' נאמרו בלשון נוכח כיון שמצד המדבר היה הקב"ה מדבר עמם ואע"פ שלא היו מבינים כלום עד ששמעו חיתוך המילים אחרי כן וכאילו מצטרפים הבנה דלאחר זמן עם קול ה' ששמעו לפני זה והיה עדיין רשומו ניכר .

ה. דברי הגרי"ז בביאור הא שהוצרכו אבותינו לטהר את עצמם לקראת מתן תורה

וע' רש"י (שמות יט, ט-י) שמדייק ממשמעות דפסוקים שבתחילה לא רצה הקב"ה לדבר עם בנ"י אלא רק עם משה רע"ה עד שביקשו בני ישראל ממנו[12] רצוננו לראות את מלכנו ולשמוע ממנו וכשחזר משה רע"ה ויגד דברי העם אל ה' שרצונם לשמוע ממנו ציווה אותו לצוות אותם שיקדשו את עצמם מטומאת קרי לפרוש מנשיהם ויטבלו במקוה.

וע' בחי' מרן הגרי"ז שם דמבאר הענין עפ"מ דאיתא בברכות כ: ...אלא מאי הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו? כדאשכחן בסיני ובתוס' שם שכ' וז"ל "אע"ג דכדבור דמי לענין שיצא מ"מ לא כדבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר כדאשכחן בסיני דהיה שם דבור והיו צריכים לטבול ואע"פ שהיו שותקין שומע כעונה". דהיתה נחשבת שמיעתם בהר סיני כמו דבור ובשביל זה נתחדש הצורך שיטבלו ויטהרו את עצמם מקודם. ומבאר דמתחילה היו בנ"י עומדים לשמוע מה שמדבר הקב"ה עם משה רע"ה וכדכ' הנה אנכי בא אליך ... בעבור ישמע העם בדברי עמך וא"כ לא היתה נחשבת שמיעתם כמו דבור רק כהרהור בלבד מאחר שהם אינם שייכים לעצם הקריאה שמפי הקב"ה רק כשמיעה מן הצד בדבור שהקב"ה מדבר עם משה ולזה לא היו צריכים לטבול עד שקיבל הקב"ה בקשתם לדבר אל בנ"י דאז היו שייכים לעצם הקריאה והדבור שמפי הקב"ה ושמיעתם כעונה.

והנה בשלמא לפי הבנת שאר הראשונים [רש"י, רמב"ן, רשב"א, ורדב"ז] אתי שפיר למה היו שייכים לעצם הדבור והקריאה שמפי ה' כיון שהיו מבינים את הדיבור אבל לפי הבנת הרמב"ם שהיו שומעים רק קול הדברים ולא הבינו את הדברים כלל צ"ב למה הוצרכו לטהר את עצמם ולטבול? ודוחק לפרש דמאחר שהדבור היה נאמר בלשון נוכח והיו שומעים את קול ה' אליהם היו צריכים טבילה דהלא אין מסתבר לומר דבכה"ג נחשב שומע כעונה.[13]

---

[10] אבל ע' בדבריו שם שכתב "ולפי קבלת רבותינו ז"ל" וצ"ב.

[11] ע' בחידושי מרן הגרי"ז המובאים לקמן.

[12] ודלא כמש"כ הרמב"ן והרשב"א הנ"ל "שרצה הקב"ה לדבר עם בנ"י כדי שיהיו כולם נביאים וכדי להוציא מלבם כל ספק וכל פקפוק".

[13] ע' שו"ע או"ח ס' קפ"ג,ו דאין שייך שומע כעונה אלא אם כן שומע ומבין מה שאומר המברך.

ו. צורך טהרת בנ״י לפי הרמב״ם

ונר׳ דלפי הרמב״ם יש לבאר הענין ולפרש רש״י בדרך אחר. ע׳ מכילתא (פר׳ יתרו פי״ט סו״פ ט) המקור לדברי רש״י וז״ל ״ויגד משה וכו׳ וכי מה אמרו ישראל למשה לומר לפני המקום ומה אמר המקום למשה לאמר להם לישראל אמרו **רצוננו לשמוע** מן מלכנו... אמר לו הקב״ה אני נותן להם מה ששאלו וזהו הא דכ׳ בעבור ישמע העם בדברי עמך, אמרו לו **רצוננו לראות** מלכנו... אמר לו הקב״ה אני אתן להם מה שבקשו[14] ביום השלישי ירד ה׳ לעיני כל העם״ ומשמע שנתחדש צורך טהרה וטבילת בנ״י רק אחר שהסכים הקב״ה להראות את עצמו כביכול ולירד לעיניהם ולא רק מסיבת שמיעת הדברות.

וא״כ י״ל דלפי הרמב״ם עצם עמידת בנ״י בהר סיני לראות פני מלכם היה מחייב טבילה וטהרה, ובביאור הענין ע׳ רמב״ן (שמות ג, ה) על הא שנצטוה משה רע״ה להסיר נעלו כשהיה עומד בהר וראה את מראה כבוד השכינה בסנה שכ׳ וז״ל ״כי המקום... אדמת קודש הוא... כי נתקדש כל ההר ברדת השכינה אל ראש ההר כאשר בשעת מתן תורה ומציין למדרש (שמות רבה ב, יג) בכל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל... וכן הכהנים לא שמשו במקדש אלא יחפים״, וא״כ י״ל דמצב ראיית כבוד השכינה שזכו בה בנ״י במעמד הר סיני לא גרע מכניסה למקדש וכמו שהוזהרו בעלי קריין מליכנס למקדש נצטוו אבותינו לטהר ולקדש עצמם במעמד הר סיני אחר שקיבל הקב״ה לקיים בקשתם[15].

וכי תימה עדיין קשה על הרמב״ם ממה שפירשו תוס׳ בכוונת הגמ׳ דשמיעת התורה בהר סיני היה סיבת הטבילה והטהרה? נר׳ ליישב דלא קאי דברי רבינא שאמר כדאשכחן בסיני בשיטת ר׳ יהודה בן בתירא שהי׳ אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר הלא כל דברי כאש נאום ה׳ מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינם מקבלין טומאה[16] דעזרא הוא שתיקן טבילה לבעלי קריין לדברי תורה וכסתמא דגמ׳ בפ״ח דבב״ק ודלא כהבנת רבינא בברכות[17].

יהי רצון שנזכה להבטחת חז״ל בסיום דבריהם במדרש הנ״ל דבשכר[18] מה שבקשו בנ״י לראות פני מלכם במעמד הר סיני אף לעתיד לבא עתידין ישראל לראות פני שכינה עין בעין שנאמר כי עין בעין ראתה ואומר זה ה׳ קוינו לו.

---

[14] משמע משינוי לשונם דבקשה היינו שאלה הכי גדולה

[15] ובפשטות היו גם צריכים להיות יחפי רגל כשעמדו לראות ולשמוע את הדברות מפי הקב״ה.

[16] ע׳ משך חכמה בפר׳ יתרו שם שכ׳ לתלות דברי הרמב״ם במח׳ תנאים במס׳ יומא.

[17] ע׳ רמב״ם סופ״ד מהל׳ קר״ש.

[18] כ׳כ בפ׳ איפה שלמה שם.

רב יוסף – סיני

יהושע משה מגילניק

[חלק גדול מהדברים שמעתי מרבותי]

מצינו בכמה מקומות שיש קשר מיוחד בין חג השבועות והאמורא בש״ס ששמו רב יוסף. ידוע הגמ׳ בפסחים (סח:) שאמר רב יוסף ביום השבועות עבדו לי עגלא תילתא דאי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא. ופרש״י ז״ל אי לאו האי יומא שלמדתי תורה ונתרוממתי הרי אנשים הרבה בשוק ששמן יוסף ומה ביני לבינם עכ״ל. ורואים מזה שהיה לרב יוסף שמחה מיוחדת ביום השבועות שהוא יום מתן תורה.

ובגמ׳ סוטה (ה.) איתא אמר רב יוסף לעולם ילמד אדם מדעת קונו שהרי הקב״ה הניח כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני. דהיינו שלומדים מהקב״ה מידת הענוה, שהשרה שכינתו על מקום נמוך ולא על מקום גבוה. [וכן כתוב בספרים ש״סיני״ בגמטריא ״ענוה״ עם הכולל]. ובעל המימרא הזה הוא רב יוסף, שהיה שמח ביותר ביום שניתנה התורה על הר סיני.

ובסוף מס׳ סוטה (מט.) שנו במשנה משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא, ואמרו ע״ז בגמ׳ אמר רב יוסף לתנא לא תיתני ענוה דאיכא אנא. דהיינו שרב יוסף עצמו היה במדריגה גבוהה במידת ענוה. ונמצא שרב יוסף שיש בו מידת הענוה הוא בעל המימרא שמלמד לנו שהקב״ה השרה שכינתו על סיני להראות לנו מידת הענוה.

ועוד איתא בהוריות (יד.) שהיה לרבה ורב יוסף ב׳ מידות שונות בתורה. רבה היה עוקר הרים ורב יוסף נקרא סיני. הרי שחז״ל כינו את רב יוסף עצמו ותורתו בשם ״סיני״, ההר שבו ניתנה התורה.

ובכמה מקומות בש״ס יש עובדות שאביי מזכיר לרב יוסף מה שלמד ממנו משום שרב יוסף חלה ושכח תלמודו. ובברכות (ח:) ומנחות (צט:) אמרינן שתלמיד חכם ששכח תלמודו צריך לנהוג בו כבוד. והכי איתא שם (במנחות) תני רב יוסף מלמד שהלוחות ושברי לוחות מונחין בארון מכאן לתלמיד חכם ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין נוהגין בו מנהג בזיון ע״כ. הרי שמקור דין זה הוא מהשברי לוחות אשר ניתנו בסיני. וגם בעל המימרא הוא רב יוסף עצמו.

יוצא מכל זה דבר נפלא, שרב יוסף נקרא סיני, והיה לו שמחה מיוחדת ביום השבועות, וכמו שהקב״ה השרה שכינתו על הר סיני הנמוך כן היה רב יוסף מיוחד במידת הענוה, ואע״ג שבסוף שכח תלמודו מ״מ צריך לנהוג בו כבוד כמו שרואים אצל השברי לוחות אשר ניתנו בסיני. וכל זה אינו אומר אלא דרשיני.[19]

איתא בגמ׳ תענית (ז.) למה נמשלו דברי תורה למים דכתיב הוי כל צמא לכו למים לומר לך מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה. וכן יש עוד מאמרים רבים בדברי חז״ל שאומרים שצריך מידת הענוה כדי לקנות התורה.

וכתב הגר״ח מוולאזין (רוח החיים, בתחילת הספר פירוש הג׳) שגם משה רבינו זכה לכל מדריגתו מחמת ענוותנותו, ומשו״ה ניתנה לו התורה כי היה עניו מכל אדם. והוסיף דאילו ״היה עכשיו אדם ענו כמשה היה ודאי זוכה לתורה בשלמות״.[20] וביאר שהוא כמו כלי, ש״כל מה שדופנו יותר דק מחזיק יותר עד שאם תהיה כקליפת השום היא כמעט כולה בית קיבול, כן האדם כל שרוחו יותר נמוך נשאר ביותר מקום פנוי ובית קיבול לתורה״.

וכיון שמצינו שרב יוסף היה מיוחד במידת הענוה עד שאמר לא תיתני ענוה דאיכא אנא, י״ל שמשום הכי היה זוכה למדריגה של שלימות בידיעת התורה עד שנקרא ״סיני״. שביטל עצמו לגמרי עד דלא נשאר מקום בעצמו שלא יוכל למלאות ע״י התורה ונעשה כלי קיבול הראו לקבל כל התורה כולה.

ויש להעמיק בזה, דהנה מה שכתוב על משה רבינו שהיה ״עניו מכל אדם״ אין פירושו רק שבעבודת המידות היה עניו, אלא שזהו הגדר של מעלת נבאתו. ומשו״ה כשטענו מרים ואהרן שנבואתם שוה לו, השיב להם הקב״ה שאינו כן אלא משה למעלה מהם כי הוא העניו מכל אדם (וכ״כ גם ברוח חיים שם בפירוש הא׳).

---

[19] ואולי יש להביא בכלל דברינו הגמ׳ בב״ק (פז.) שרב יוסף שהיה סומא רצה לעשות יומא טבא לרבנן למי שיאמר לו שסומא חייב במצוות כי גדול מצווה ועושה. והעניין של מצווה ועושה התחיל במתן תורה. [ועי׳ עוד במועד קטן (כח.)].

ויש עוד דבר פלא הנוגע לדברינו, דמצינו ברב נחמן דבר הדומה לרב יוסף, עי׳ בגמ׳ קידושין (לג.) רב נחמן משדר גוזאי אמר אי לאו תורה כמה נחמן בר אבא איכא בשוקא, וע״ש בפרש״י. ובגמ׳ קידושין (כ:) וערכין (ל:) איתא שרב נחמן דורש הפסוקים גבי עבד עברי, ואמר רב יוסף, דרש רב נחמן להני קראי כסיני [והגי׳ לפנינו בערכין הוא ר״נ בר יצחק, אבל בקידושין הגיה הרש״ל שצ״ל רב נחמן לבד]. נמצא שרב נחמן אמר על עצמו שלולי התורה כמה נחמן איכא בשוקא וכמו שאמר רב יוסף על עצמו. ורב יוסף אומר עליו שיש לו כח לדרוש בבחי׳ סיני.

[20] וודאי אין ר״ל שיהיה ממש במדריגת משה רבינו ע״ה, דזה א״א כמו שכתב בנפש החיים שער ג׳ (פי״ד). אלא נראה שר״ל שכל מה שאפשר לו להשיג לפי כוחותיו היה משיג אילו היה לו מידת הענוה בשלימות, ומ״מ אין ביכולתו להגיע למדריגת משה רבינו אב הנביאים אשר כתיב עליו לא קם נביא עוד כמשה, וכולל עד ימות המשיח כמש״כ הגר״ח שם.

ויש לבאר מעלת מדריגתו של משה רבינו ע״פ הגמ׳ בחולין (פט.), דאיתא שם גדול שנאמר במשה ואהרן יותר ממה שנאמר באברהם דאילו באברהם כתיב ואנכי עפר ואפר ואילו במשה ואהרן כתיב ונחנו מה. וביאר הגר״ח בנפש החיים (שער ג׳ פי״ג) שהאבות בנבואתם השיגו הקב״ה מצד השם אלוקים שהוא בעל הכחות כולם. ולכן לא השגיחו בשום כח וענין בעולם כלל, כי ידעו שבכל רגע הקב״ה יכול לשדד כל הכחות כרצונו. אבל השגת נבואתם לא היתה במדריגה של ביטול הכחות ממציאותם לגמרי [אף שמצד ידיעתם ודאי ידעו הכל, מ״מ במדריגת נבואתם לא היה כן]. אבל משה רבינו היתה השגת נבואתו מצד השם הויה, ובמדריגה זו השיג ביטול המציאות לגמרי של כל הכחות כולם. וזהו השגה גמורה במה דכתיב ״אתה הראת לדעת כי ה׳ הוא האלוקים אין עוד מלבדו״ (דברים ד,לה), ע״ש עוד בכל דברי הגר״ח בשער ג׳.

והשגה זו של משה רבינו שאין עוד מלבדו, היא היא מדריגת הענוה שלו. שכיון שהשיג איך הכל בטל ממש אצל הקב״ה, גם על עצמו אמר ״נחנו מה״ דהיינו שאין לו מציאות כלל. משא״כ אברהם אבינו שלא השיג בנבואתו כמו משה רבינו אמר ״אנכי עפר ואפר״, כי עפר ואפר מ״מ יש להם מציאות קצת ואינם בטלים לגמרי.

והיוצא מזה, שעומק מידת הענוה הוא השגה איך הכל בטל ומבוטל כלפי הקב״ה. ולכן כל מה שאדם משיג יותר שכל הכחות אין להם מציאות באמת, הוא קונה יותר מידת הענוה. והמדריגה היותר גבוה בזה הוא השגה גמורה של אין עוד מלבדו וזו היתה מדריגת משה.

ונראה לומר שאם רב יוסף היה מיוחד במידת הענוה, בהכרח שהיתה לו השגה גדולה במה שהקב״ה הוא בעל הכחות כולם וגם אין עוד מלבדו. [וודאי לא היה רב יוסף אפי׳ במדריגה של האבות, אבל קצת אחיזה היתה לו בהשגות האלו]. ומדריגה זו באה לו ע״י התורה, שכל מה שאדם יותר דבוק בדברי תורה אפשר לו להשיג יותר בענינים אלו.

ועל הפסוק ״אתה הראת וגו׳ אין עוד מלבדו״ פרש״י ז״ל כשנתן הקב״ה את התורה פתח להם שבעה רקיעים, וכשם שקרע את העליונים, כך קרע את התחתונים וראו שהוא יחידי, לכך נאמר אתה הראת לדעת עכ״ל. ומבואר שמדריגה זו של אין עוד מלבדו נתגלה לישראל בסיני שאז פתח להם הקב״ה שבעה רקיעים.

נמצינו למדים שרב יוסף היה מיוחד במידת הענוה, והוא השגה בענין אין עוד מלבדו, וענין זה נתגלה לישראל בהר סיני.

ואיתא בספרים שהעולם כשהוא אינו בתיקונו נקרא רשות הרבים. כמו שברשות הרבים יש הרבה בני אדם וכל א׳ וא׳ עוסק אך ורק לעצמו ואין חיבור ביניהם, כך העולם כשאינו בתיקונו כל מה שנמצא בבריאה נראה כדבר בפני עצמו. אבל כשיהיה תיקון הבריאה אז יתגלה שכל פרט ופרט מחובר לחבירו וכולם ביחד מגלים כבודו יתברך. וזהו כמו רשות היחיד אשר יש ייחוד בין כל הפרטים הנמצאים שם.

ועל פי זה אולי יש לבאר קצת בדברי הגמ׳ פסחים שהתחלנו בו, שאמר רב יוסף אי לאו האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא. ואמר ״שוקא״ דווקא, כי השוק הוא רשות הרבים ושם הכל נראה כדבר בפנ״ע. ולכן אמר שלולא התורה היתה השגתו בחיים כמו אדם בשוק שרואה כל פרט כדבר בפנ״ע. אבל עתה שניתנה לנו התורה הרי נתרומם רב יסוף למדריגה גבוהה בידיעת התורה והשגה בייחודו יתברך שאין עוד מלבדו. והשגי שאף שיש הרבה הרבה פרטים וכחות בבריאה, באמת הכל הוא רק ממנו יתברך.

היוצא מכל הדברים האלה, שרב יוסף היה לו קשר מיוחד למתן תורה כי המדריגה העליונה של ענוה נתגלה בסיני, ובמידה זו היתה לו השגה גדולה. ועל ידי השגה זו זכה לידיעת התורה הנקרא סיני. ולכן אמר שאילו לא היה לו תורה לא היה רואה העולם אלא כמו יוסף בשוק, שאין לו שום השגה של אין עוד מלבדו שנתגלה בסיני.