

סימן כח

בגדר ה'הלל' הנאמר בליל פסח, האם על היום או על הנס

א.

שני גדרי חיוב ל'הלל', מצד המועד וכהודאה על הנס



מקורות לאמירת הלל בליל ראשון דפסח

בפסחים (דף צ"ה ע"א) תנן: "מה בין פסח הראשון לשני וכו', הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו". ובגמרא להלן שם (ע"ב) איתא בטעם הדבר: "מנא הני מילי, א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, אמר קרא 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג'. לילה המקודש לחג טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג, אין טעון הלל". משנה זו אינה נוגעת לדידן השתא שאין לנו אכילת קרבן פסח, אבל מבואר עכ"פ דבזמן שהיה בית המקדש היה חיוב מיוחד לומר הלל בליל יום טוב ראשון דפסח, בזמן אכילת קרבן פסח.

אכן, במסכת סופרים (פ"כ ה"ט) איתא דיש חיוב לומר הלל בליל ראשון דפסח, גם כשאין קרבן פסח, דהכי איתא התם: "אמר ר' שמעון בן יהוצדק, ימים שמונה עשרה ולילה אחד, יחיד גומר בהן את ההלל, ואלו הן: שמונה ימי חנוכה, ושמונה ימי החג, ויו"ט של עצרת, וחג הסוכות, ויום שמיני עצרת, ויום טוב הראשון של פסח ולילו". והביא זאת הטור (סוף סי' תע"ג). והמחבר בשו"ע (שם סעיף ד') כתב: "בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה, תחלה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גליות".

ויש להסתפק מה הוא הגדר והטעם של אמירת הלל בליל יו"ט ראשון של פסח, האם הוא מטעם הודאה על נס יציאת מצרים, או דהטעם בזה הוא כהדין הכללי של אמירת הלל ביום טוב, אלא דבכל המועדים אומרים הלל רק ביום, ואילו בפסח נתחדש חיוב מיוחד לומר גם בלילה, כהא דכתיב 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג'. אבל יש מקום לדון ולומר דמכיון שבכל המועדים לא מצאנו כזאת, לומר הלל גם בלילה, הרי זה מעיד כי גדר האמירה בלילה אינו מצד המועד, אלא מטעם מיוחד של הודאה על הנס.

ראיית ה'טורי אבן' דהלל בליל פסח הוא הודאה על הנס

והנה במגילה (דף י"ד ע"א) איתא: "תנו רבנן, ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש, אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן. אי הכי הלל נמי נימא, לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ. יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ היכי אמרינן שירה, כדתניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה [על נס המאורע להם. רש"י], משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה".

וכתב ה'טורי אבן' על הגמ' הנ"ל, וז"ל: "וקשיא לי, מאי פריך מיו"ט ראשון של פסח שאומרים הלל, דילמא לאו משום נס אומרים אותו, אלא מפני שהוא מועד, מידי דהוה אעצרת וסוכות דלא נעשה בהם נס ואפ"ה אמרי אותו וכו', א"כ יו"ט ראשון של פסח מהראוי לומר בו הלל מצד עצמו דאיכרי מועד דאיכדש בעשיית מלאכה, ולא משום לתא דניסא". ושאלת הטו"א מבוארת היטב, דהגמרא דנה האם אומרים הלל על נס שאירע בחוצה לארץ, ומביאה ראיה לזה מהא דאומרים הלל על יציאת מצרים. ועל זה מקשה הטו"א, דמאי קושיא היא מהלל דפסח, והא התם חיוב אמירת הלל הוא מצד המועד, כמו שבועות וסוכות, ולא מצד הנס. מכח קושיא זו מחדש הטו"א דשאלת הגמרא אינה מהא דאמרינן הלל ביום ראשון דפסח, אלא מהא דאמרינן הלל בלילה דראשון דפסח, וז"ל: "ויש לומר, הא דפריך 'והרי יציאת מצרים', אהלל שאומרים בליל יו"ט ראשון של פסח, קא קשיא ליה, דהא לאו משום לתא דרגל אמרינן ליה, אלא משום לתא דניסא הוא, דהא בשאר רגלים אין אומרים הלל בלילה אלא ביום לחוד, והכא אמרינן הלל, כדתנן בפסחים דף צ"ה ע"ב, שמע מינה משום לתא דניסא אמרינן ליה בלילה". ומבואר מדברי הטו"א דנקט למילתא דפשיטא דהלל דליל יו"ט ראשון של פסח אינו נאמר מצד המועד, שהרי בכל המועדים אין אומרים הלל בלילה, ולכן על כרחנו לומר שהלל דליל ראשון דפסח נאמר על הנס שיצאנו ממצרים, ולכן שפיר מקשה הגמרא.

ראיית ה'טורי אבן' דהלל בליל פסח הוא מצד המועד

אכן, בהמשך דבריו הקשה הטו"א על עצמו מדברי הגמ' בערכין (דף י' ע"א), דהכי איתא התם: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בין יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, שמונה ימי החג ושמונה ימי חנוכה ויום טוב ראשון

של פסח ויום טוב של עצרת. מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, בחג חלוקין בקרבנותיהן, בפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא, לא איקרי מועד. ראש חודש דאיקרי מועד, לימא, לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה וכו'. והא חנוכה דלא הכי ולא הכי וקאמר, משום ניסא".

וכתב הטורי אבן, וז"ל: "מכל מקום, אכתי קשיא לי, בהא פריך התם (במסכת ערכין) ר"ח דאיקרי מועד לימא, ומשני לא איקדש בעשיית מלאכה, דכתיב השיר הזה יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, שאין מקודש לחג אין טעון שירה. והשתא אי הלל זה אינו מעין הלל דמועדו, מאי ראייה מהא דאין אומרים הלל ביום של ר"ח דאיקרי מועד, משום דלא איתקדש בעשיית מלאכה, הא אינו ממעטו אלא לילה דכוותיה, דהשיר אינו בא בגלל מועד, דהא שיר של כל המועדות אינם אלא ביום אבל לא בלילה. אבל ר"ח דאיקרי מועד ה"נ דטעון הלל ביומו אע"ג דלא איקדש בעשיית מלאכה".

וביאור טענת הט"א הוא, דאי נימא דחיובא דהלל כליל פסח הוא לא מצד המועד, אלא מצד הנס, אם כן אין לנו מקור למעט מהפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', אלא שאין אומרים הלל מצד הנס רק בחג האסור במלאכה, ולא בראש חודש. אבל לענין אמירת הלל מצד חיובא דמועד, שפיר אפשר לומר דאמרינן הלל גם ביום 'דלא איתקדש בעשיית מלאכה'. ונמצא מכל זה דאיכא לכאורה סתירה בין הגמרא דמגילה להגמרא בערכין, מה הוא גדר החיוב של הלל כליל פסח, האם הוא מצד הנס [כדמוכח מהגמרא במגילה], או מצד המועד [כדמוכח מהגמרא בערכין].

תירוץ ה'פחד יצחק' על סתירת הסוגיות

ב'פחד יצחק' (פסח מאמר ו') הביא הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל תורף דברי הט"א בסתירת הסוגיות הנ"ל, וכתב ליישבן, וז"ל: "ונראה דגדרו של ההלל כליל פסח נלמד מהך דמבואר בערכין, דלהכי אמרינן בסוכות הלל בכל יום ובפסח לא אמרינן אלא ביום הראשון, משום דימי הסוכות חלוקים בקרבנותיהם. ופירושא דהך מילתא הוא, משום דהמחייב של קריאת ההלל הוא המועד, ולהכי הוי סגי באמת בקריאה אחת לכל המועד, אלא שמכיון דהימים חלוקים הם בקרבנות, וחלוקה זה בקרבנות מחלקת היא את ימי החג, ומחייבת את כל אחד מן הימים בהלל בפני עצמו.

"ומהשתא אף אנן נמי נימא דליל חמשה עשר, לא גרע מכל יום ויום בחג הסוכות, דמפאת חידוש הקרבנות יש לו הלל בפני עצמו, והכי נמי ליל חמשה עשר יש לו הלל בפני עצמו מפאת חידוש הנס שאירע בו, ומתייחס אל הלילה דוקא, ויש בו גם כן חידוש קרבן דאכילת פסחים, דחידוש זה מחלקו משאר ימי החג דפסח ומצריך בו הלל באפי נפשיה. באופן דהלל דליל מחמת המועד הוא בא, אלא דסיבת הדבר דלא סגי לן בקריאת הלל של יו"ט ראשון, הוא, מפאת חידוש הנס המפרטו לזמן בפני עצמו גם בתוך כלליותו של החג כולו. ומתיישבת לפי זה סתירת הסוגיות, דשפיר ממעטינן מיניה הלל דראש חודש, משום דאידי ואידי הלל של מועד הם, ואף על פי כן שפיר מקשה דהוי הלל על נס בחוץ לארץ, מכיון שהענין הקובע את זמן הלילה לשם בפני עצמו לקריאת ההלל הוא נס שבחוץ לארץ", עכ"ל ה'פחד יצחק'.

העולה על פי דבריו לענין החקירה שחקרנו לעיל, דלעולם עיקר גדר החיוב דאמירת הלל בליל פסח הוא מצד המועד, ולא מצד הנס. אלא דטעם הדבר דפסח שונה משאר המועדים, דבפסח אומרים הלל גם בלילה, הוא מצד דבפסח חלוק הלילה מהיום מצד הנס שהיה בו בלילה, והוי כמו חילוק קרבנות החייב אמירת הלל בפני עצמו בימי חג הסוכות. אבל ענין הנס אינו עיקר גדר החיוב, אלא רק הטעם לחלק חיוב הלילה מחיוב היום.

תירוץ ה'מנחת אליהו' על סתירת הסוגיות

בספר 'מנחת אליהו' לרבי יצחק קוליצ' זצ"ל (חלק ב' ס' ט"ו) כתב דרך נוספת ליישב את שאלת ה'טורי אבן' הנ"ל, וז"ל: "ונראה לומר שהלל בליל ראשון של פסח שתי הלכות בו, האחת משום מועד, וזה נלמד מהכתוב השיר יהיה לכם בליל התקדש חג, שאמירת הלל משום מועד הוא, וכמ"ש בגמרא שבראש חדש אין אומרים הלל משום שרק בלילה המקודש לחג אומרים שירה ולא בר"ח שאינו אסור במלאכה, הרי שדין הלל בליל פסח משום חג הוא, ואילו לא היה חג האסור במלאכה לא היו אומרים הלל, וכמו שהוכיח הטורי אבן. וכן משמע ממ"ש במשנה בפסחים צ"ה א' פסח ראשון טעון הלל באכילתו ופסח שני אינו טעון הלל באכילתו. ואמרו ע"ז בגמרא שם ע"ב מנה"מ א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון הלל ושאינו מקודש לחג אינו טעון הלל, היינו שהטעם שאין אומרים הלל בפסח שני בזמן אכילת הפסח משום שאינו מקודש לחג, וא"כ אילו גם פסח שני היה אסור במלאכה ומקודש לחג היו אומרים הלל כאכילתו, אע"פ שפסח שני אינו זמן הנס, הרי שדין אמירת הלל

בליל פסח משום חג הוא וכו'.

"ונוסף על דין הלל משום מועד, חייבין לומר הלל בליל פסח גם משום הנס, דלא גרע מחנוכה, ואפילו אילו לא היה אסור במלאכה, היו אומרים הלל משום הנס. וכן משמע בירושלמי (פסחים פרק ט' הלכה ג') שהלל בליל פסח הוא מדין הלל על הנס, שאמרו שם, א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק כתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, בא ליל פסח ללמד על מפלתו של סנחריב, ונמצא למד ממנו, מה זה טעון הלל אף זה טעון הלל. ועיין בקרבן עדה שם, 'מה זה טעון הלל', מפלתו של סנחריב, שאומרים הלל על הנס, כך ליל פסח אומרים הלל. הרי שהלימוד הוא ממפלתו של סנחריב לומר הלל בליל פסח, והוא הלל על הנס כמפלתו של סנחריב וכו'.

"ולפי זה שהלל בלילי פסחים הוא גם משום נס, אפשר לבאר סוגיית הגמרא בערכין ומגילה שהקשו, והרי יציאת מצרים בנס שבחו"ל ואומרים הלל, שהכוונה היא מהלל של ליל פסח שהוא על הנס. ולא קשיא מה שהקשה הטו"א מהמשך סוגית הגמרא שאמרו שאין אומרים הלל בראש חדש מפני שלמדים מקרא השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, הרי שההלל הוא מדין יום טוב, שלפי המבואר הלל של ליל פסח הוא גם מדין יום טוב וגם מדין הלל הנס", עכ"ל ה'מנחת אליהו'.

העולה על פי דבריו לענין החקירה שחקרנו לעיל, דבאמת תרוייהו איתנייהו ביה בהלל דליל פסח, הן חיוב כללי מצד המועד, והן חיוב נוסף מצד הנס. ומכיון דיש בו את שני החיובים, לכן לא קשיא מידי סתירת הסוגיות, דשאלת הגמרא במגילה היא כלפי החיוב שיש בו מצד הנס. ואילו דברי הגמרא בערכין הם כלפי החיוב שיש בו מצד המועד.

האם אשה יכולה להוציא איש בהלל דליל פסח

ה'מנחת אליהו' הוסיף וכתב כי עולה נפק"מ להלכה על פי ביאורו שיש שני דינים בהלל של ליל הסדר, וז"ל: "לפי האמור לעיל נראה שאף אם נשים חייבות בקריאת הלל בליל פסח, משום שאף הן היו באותו הנס, מכל מקום אינן יכולות להוציא אנשים ידי חובתם, כי חיוב נשים בהלל הוא רק משום הלל על הנס, שאף הן היו באותו הנס, וחייבות בליל פסח כמו שהן חייבות בכל המצוות הנוהגות באותו לילה. אבל משום הלל של יום טוב, פטורות, שזו מצות עשה שהז"ג ככל מצות עשה שהז"ג שנשים פטורות, וכמו שפטורות מהלל ביום ראשון של פסח ובכל הלל, ואילו אנשים חייבים בהלל בליל פסח גם משום מועד וגם משום שאף אם היו באותו הנס, לכן אין נשים יכולות להוציא אנשים ידי חובתם".

גדר ה'הלל דבית הכנסת', וה'הלל דהגדה'

בהגדה של פסח 'מבית לוי' (חלק ב' עמוד ס"ה) מובאים דברים בשם הגר"ח מבריסק, אשר יש בהם בכדי ליישב שאלת הטו"א באופן נוסף, וז"ל: "כתב המחבר (סי' תפ"ז ס"ד) בליל ראשון של פסח גומרין הלל בציבור בנעימה בברכה תחילה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גלויות. והרמ"א חולק עליו וכתב וכל זה אין אנו נוהגים כן כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת הלל כלל.

"והנה במסכת סופרים פ"כ ה"ט מבואר להדיא כדעת המחבר שחייבים לומר בליל פסח הלל בבית הכנסת ובברכה, דאיתא שם דאמר ר' שמעון בן יהוצדק ימים שמונה עשרה ולילה אחד יחיד גומר בהן את ההלל ואלו הן: שמונה ימי חנוכה, ושמונת ימי החג, וי"ט של עצרת, וחג הסוכות, ויום שמיני עצרת, ויום טוב הראשון של פסח ולילו. ובגולה עשרים ואחד יום ושני לילות, מצוה מן המובחר לקרות הלל בשני לילות של גלויות בבית הכנסת ולברך עליהן ולאומרן בנעימה לקיים מה שנאמר (תהילים ל"ד) 'ונרוממה שמו יחדיו', וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים, ע"כ. הרי מבואר להדיא דמצוה מן המובחר לקרות הלל בליל פסח בבית הכנסת ובברכה, וכמו שכתב המחבר.

"ונראה דפשטות הפסוק (ישעיה ל' ט') 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', שמזה לפינן בגמ' ערכין (י' ב') חיוב אמירת הלל ביום טוב, היינו שיש חיוב לומר את ההלל בליל הפסח, דפסוק זה איירי בליל הפסח. ומה שאומרים את ההלל בסדר בהגדה, אין זה מדין חיוב אמירת הלל ביום טוב, אלא מדין הלל על הניסים שעשה לנו הקב"ה ביציאת מצרים, ומדין הלל על הנס, ולא מדין חיוב אמירת הלל ביום טוב. ולכן נראה שצריך לומר הלל בליל הפסח בבית הכנסת ובברכה".

תירוץ הסוגיות על פי דברי הגר"ח

העולה מן המבואר דבליל פסח באמת אומרים פעמיים את ההלל, פעם אחת בבית הכנסת בתפילה, ופעם נוספת בתוך סדר ההגדה. ואמר הגר"ח כי גדריהם שונים, דההלל דבית הכנסת הוא מצד חיוב המועד, ואילו ההלל דהגדה, הוא מצד הודאה על הנס. ולכאורה על פי אלו הדברים מיושבת גם כן שאלת ה'טורי אבן', והיינו בשנאמר כי הגמ' במגילה ששואלת מהלל דליל פסח, שאלתה היא כלפי ההלל שנאמר בהגדה, דנתבאר כי יסוד חיובו הוא מצד הודאה על הנס, וחזינן דאומרים הלל על נס שבחו"ל. ואילו הגמרא בערכין שלומדת מהלל דפסח דאין אומרים הלל אלא בהתקדש חג, שנאסר במלאכה, היינו כלפי ההלל דבית הכנסת שיסוד חיובו הוא מצד המועד.

ראיה ממסכת סופרים דיש שני גדרי חיוב של הלל בליל יו"ט ראשון

ויש להביא ראיה ליסוד הנ"ל, שיש שני גדרים של חיוב אמירת הלל בליל יו"ט ראשון של פסח, מדברי המסכת סופרים הנ"ל, דהכי איתא התם: "שני לילות מצוה מן המובחר לקרות הלל בשני לילות של גלויות בבית הכנסת ולברך עליהן ולאומר בנעימה לקיים מה שנאמר (תהילים ל"ד) ונרוממה שמו יחדיו. וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים". והביא הר"ן בפסחים (דף כ"ו מדפי הרי"ף) דברי המסכת סופרים, והוכיח מכאן דצריך לברך ברכה על אמירת ההלל, וז"ל: "משמע דכשהוא קורא אותו טעון ברכה שהוא בכלל ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, אלא שאם קדם וקרא בבית הכנסת אינו צריך לברך בבית, שכבר בירך ברבים".

וב'ברכת אברהם' (פסחים דף קי"ז) תמה רבות על עיקר דבר זה המבואר במסכת סופרים דצריך לומר ההלל בבית הכנסת ושוב לאומרו בהגדה, וז"ל בתו"ד: "וצ"ע כיצד יתכן לומר הלל בביהכ"נ ואח"כ עוד פעם על שלחנו, הא כיון דראוי לומר על הסדר, לא היה לו להקדים ולצאת ידי חובתו בביהכ"נ שלא על הסדר. וצ"ע מהיכי תיתי לן לומר ב' פעמים. ובמסכת סופרים משמע נמי שראוי לומר ב' פעמים ורק לברך אין צריך", יעו"ש שהאריך בביאור שאלתו הן מצד עצם כפילות ההלל והן מצד סדר הברכות.

ומצאנו ביאורם של דברים ב'מועדים וזמנים' (סי' ר"ס), וז"ל: "לכאורה נראה לבאר הדברים דהלל מדין שירה, רק בכרס מלאה ועל היין בליל סדר, ואי אפשר לצאת האי חיובא כלל בבית הכנסת, רק [לדעת האריז"ל] יש בליל פסח חיוב גם מדין הלל בעלמא, שזמן הלל בליל פסח, ועל כן צריך לקרות פעמים דוקא, ומקיים כל פעם מצוה, בבית הכנסת מדין הלל בעלמא, ועל שולחנו מדין שירה. ובעצם בהלל כשירה יוצא נמי חובת דין קריאה, רק למי שאינו אומר שירה, שאינו בקי, תיקנו עכ"פ לצאת בבית הכנסת דין הלל. ואנן מקיימים מצוה מן המובחר, שקריין תרי פעמים, ומקיימין תרי פעמים מצוה, בבית הכנסת דין הלל בעלמא, בלי דין שירה, ואחר כך על שלחנו מדין שירה, וזהו הידור מצוה. וא"ש ודו"ק היטב בזה".

הרי מבואר עולה מדבריו ככל אשר נתבאר לעיל עפי"ד הגר"ח מברסק זצ"ל, דהלל הנאמר בבית הכנסת זהו בגדר הלל על היום, ויסוד חיובו הוא מדין המועד. ואילו ההלל הנאמר בליל הסדר, יסוד חיובו הוא הודאה ושירה על הנס. ואיה"נ דבאמת היה אפשר לצאת בהלל שבליל הסדר ידי שני החיובים ביחד, אבל איכא מעליותא והידור מצוה במה שיוצאים תחילה ידי מצות הלל על היום בבית הכנסת, ובליל הסדר יוצאים רק ידי הלל דהודאה על הנס, ולכן אין מברכים

בכה"ג על ההלל בהגדה, כי על הלל הנאמר על הנס לא תקנו לברך, אלא רק על הלל הנאמר מצד חיוב היום.

ראיה נוספת מהר"ן שיש שני גדרים של חיוב הלל

ראיה נוספת לכל האמור לעיל בהגדר שיש להלל דבית הכנסת, ולהלל דאמירת ההגדה, יש להביא מהמשך דברי הר"ן הנ"ל, דאחר שהאריך הר"ן להוכיח דצריך לברך על ההלל הנאמר בהגדה, כתב, וז"ל: "אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה שאין מברכין על הלל שבילי פסחים 'לגמור את ההלל', שאין קוראין אותו בתורת קורין, אלא בתורת אומר שירה, שכן שנינו ר"ג אומר וכו', ובסיפא 'לפיכך אנחנו חייבין להודות ולהלל, וכו'. לפיכך אם בא אדם לברך, משתקין אותו. אלו דברי הגאון ז"ל".

והוקשה להר"ן מדברי הירושלמי פ"ק דברכות שהביא לעיל שם, דאמרינן התם 'שניא היא, דאמר ר' יוחנן הלל אם שמעו בביהכ"נ יצא', והיינו דלכן כשהוא קורא בביתו אינו מברך עליו שכבר בירך ברבים. ומשמע דאם לא קרא בבית הכנסת צריך לברך על ההלל דהגדה. ועל זה הביא הר"ן דכבר תירץ זאת הרשב"א ז"ל לפי שיטה זו ד"הכי קאמר, שעיקר קריאת ההלל בלילי פסחים בבית הכנסת היתה ולא בביתו, ולפיכך בין שמעו בביהכ"נ בין לא שמעו, אינו מברך בביתו, שהשוו חכמים מדותיהם כדי שלא יהא מי שלא שמעו מברך ומי ששמעו אינו מברך".

ומתבאר מדברי הר"ן דאפילו להשיטה שאין מברכים על ההלל דהגדה, ומשום דהלל זה אינו הלל מצד היום, אלא הלל של שירה, ואין ברכה על שירה, אבל על ההלל דבית הכנסת לכו"ע מברכים. ועל כרחנו לומר דהלל של בית הכנסת אינו בגדר שירה, אלא מדין הלל על היום. וחזינן אם כן להדיא דהלל שבבית הכנסת זהו 'הלל על היום', ואילו ההלל דליל הסדר זהו 'הלל על הנס'. ועוד מבואר דאפשר לצאת בהלל של ליל הסדר גם החיוב של הלל מצד היום, ובכה"ג היה צריך לברך על ההלל דליל הסדר, אם לא בירך בבית הכנסת, רק מכיון שלא פלוג, תקנו שלעולם לא יברכו על ההלל דבבית.

כן העלה בספר 'שערי זבולון' (פסח סי' נ"ב אות ד') עפי"ד הר"ן הנ"ל, וז"ל: "מבואר בדברי הר"ן דאף דה"ג כתב דתקנת הלל בליל פסח הוא רק בתורת אמירת שירה, מ"מ יש בו גם תקנת קריאת הלל כשאר המועדים, וזש"כ שהיא עיקר התקנה ומצות הקריאה. זאת אומרת, דבתקנת קריאת הלל בליל הסדר יש ב' קיומים, אחד, מדין הלל על נס, דהוא בתורת שירה. ושני, מדין הלל של כל מועד. ולזה הקשה הירושלמי דהרי בקריאת הלל בסדר גם מתקיים דין קריאה של כל החגים

ואמאי לא מברך עליה, וע"ז תירץ דמאחר שאם שמעה בביהכ"נ יצא, יאמרו שנים בבית הלל, אחד קורא ומברך, וזה קורא ואינו מברך, לכך לא תקנו ברכה כלל".

ב.

גדר חיוב אמירת 'הלל' כהודאה על הנס



דברי ה'טורי אבן' דהלל בליל פסח הוא הודאה על הנס

לעיל הארכנו בהצעת שיטת האחרונים דיש באמירת הלל בליל פסח שני גדרים, דההלל דבית הכנסת הוא מצד המועד, ואילו ההלל דליל הסדר הוא מצד שירה והודאה על הנס. ברם, מדברי כמה מהאחרונים נראה לכאורה דאי אפשר לומר דיש חיוב מצד המועד לומר הלל בליל פסח, כי חיוב זה הוא לעולם ביום ולא בלילה, ולכן נקטו דיש בהלל דליל פסח רק הגדר של הודאה על הנס.

כשיטה זו כן נראה מדברי ה'טורי אבן' המובא לעיל בריש דברינו, דז"ל: "הלל שאומרים בליל יו"ט ראשון של פסח, לא משום לתא דרגל אמרינן ליה, אלא משום לתא דניסא הוא, דהא בשאר רגלים אין אומרים הלל בלילה אלא ביום לחוד, והכא אמרינן הלל כדתנן בפסחים דף צ"ה, שמע מינה משום לתא דניסא אמרינן ליה בלילה".

דברי החת"ס כשיטה זו דהלל דליל פסח הוא על הנס

וכן העלה ה'חתם סופר' בתשובות (או"ח סי' נ"א), וז"ל: "הלל, משמע דוקא ביום, ספ"ק דמגילה, מדכתיב 'ממזרח שמש עד מבואו', ו'זה היום עשה ה'', ע"ש, אלא דצריך יישוב הלל דליל פסח, אי נימא דלילה לאו זמן הלל הוא א"כ תיקשי מליל פסח, וצ"ל דוקא הלל שקורין בכל יו"ט, ויום גאולה שתיקנו לומר לכשיגאלו, כדאיתא בפסחים קי"ז ע"א, בהאי אמרינן 'ממזרח שמש עד מבואו', ולא בלילה כי כך תיקנו. אבל בליל פסח שהיא שעת הנס ממש, על זה נאמר 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג'".

מבואר מדברי ה'טורי אבן' וה'חתם סופר', דאין מקום לחייב לומר הלל בליל פסח מצד המועד, דחיוב זה הוא רק ביום ולא בלילה, ולכן נקטו דהאי הלל דליל פסח הוא רק מצד חיוב הודאה על הנס.

דברי תוס' כשיטה זו דהלל דליל הסדר הוא על הנס

בתוספות (סוכה דף ל"ח ע"א ד"ה מי שהיה) כתבו, וז"ל: "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות, וכן בעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אע"ג דבהלל בליל פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (דף ק"ח ע"א) דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה, שאני הלל דפסח דעל נס בא, ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור". מבואר מתוס' דהלל שנאמר בליל הסדר על הנס הוא בא, ולא מצד חיוב המועד, ולכן גם נשים חייבות בו. אבל אין מבואר בתוס' מה גדר החיוב של הלל הנאמר בבית הכנסת, האם גם הוא בא מצד הנס, או שהוא באמת מצד המועד. ובפשיטות אין לנו מדברי התוס', לא ראייה ולא סתירה, לשיטת האחרונים הנ"ל.

דברי הירושלמי שהלל זה על הנס

מקור לשיטה זו דהלל בליל הסדר הוא מגדר הודאה על הנס [ולא מצד המועד], יש בירושלמי (פסחים פ"ט ה"ג), וז"ל: "א"ר יוחנן בשם ר"ש בן יהוצדק כתיב 'השיר יהיה לכל כליל התקדש חג', בא ליל פסח ללמד על מפלתו של סנחריב ונמצא למד ממנו, מה זה טעון הלל אף זה טעון הלל". וכתב ב'קרבן העדה', 'מה זה מפלתו של סנחריב צריך הלל על הנס, אף ליל פסח צריכה הלל [על הנס]'. ומבואר בירושלמי שחיוב אמירת הלל בליל הסדר הוא מדינא דהודאה על הנס, כמו שבמפלתו של סנחריב היה חיוב לומר הלל לשם הודאה על הנס.

גדר חיוב אמירת הלל מצד שירה והודאה על הנס

העולה לנו מכל המבואר דיש לנו חבל אחרונים שנקטו כי הלל דליל פסח הוא רק מדין שירה והודאה על הנס, ולא מצד המועד כי לא מצאנו חיוב הלל בלילה מצד המועד. וגם האחרונים שנקטו דיש חיוב של אמירת הלל בליל פסח מצד המועד, גם הם מודו דחיוב זה מתקיים בהלל דבית הכנסת, ואילו ההלל הנאמר בסדר ההגדה הוא מצד הנס, ולא מצד המועד. ונתבאר כי כן מוכח קצת מדברי תוס' בסוכה הנ"ל. וכן איתא להדיא בירושלמי.

עוד הובאו לעיל דברי רב האי גאון הובאו בר"ן בפסחים, אשר בהם מבואר להדיא דהלל בהגדה הוא מצד שירה על הנס, וז"ל: "רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה שאין מברכין על הלל שבילילי פסחים לגמור את ההלל, שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין, אלא בתורת אומר שירה".

וכתב בספר 'שם דרך' (פסחים סי' נ"א) דיש הבדל גדול בין שני גדרי החיוב של הלל, דהיינו, החיוב מצד המועד שהוא בגדר 'קריאה', לבין החיוב מצד שירה והודאה על הנס, וז"ל: "ביאור דברי רב האי גאון דהלל מדין שירה, היינו שעיקר המצוה היא לשבח ולהודות להש"י על חסדיו, ועיקרה של מצוה זו היא בלב, והקריאה אינה אלא אמצעי, דאינו יכול לשבח ולהודות בלא להוציא מפיו דברי שירה, אך זה אינו עיקר המצוה. משא"כ ההלל שתיקנו מתורת קריאה, שם עיקר המצוה היא עצם הקריאה, וכמו קריאת הביכורים וכדומה. ומהאי טעמא ס"ל רב האי גאון דאין מברכין בתחילה על הלל בלילי פסחים, והיינו משום דלא תיקנו מטבע ברכה אלא על הלל שהוא מתורת קריאה [וכמו מצות ספירה וכדומה], אבל על שירה לא תיקנו ברכה, דעצם המצוה אינה הקריאה, והברכה שלאחר ההלל הוי חלק מהשיר עצמו, וכמו ברכת המצוות, ומש"ה קרי ליה ברכת השיר".

ראיה מהמהר"ל בטעם הדבר שאין מברכין על ההגדה

בספר 'משנת יעבץ' (סי' י"ט אות ו') הביא ראיה להסבר זה בדעת רב האי גאון, מדברי המהר"ל ב'גבורות ה' (פרק ס"ב), וז"ל: "ואם תאמר למה אין מברכין על הגדה, שהרי מצוה לספר ביציאת מצרים, והיה לנו לברך על המצוה זאת. ויראה כיון דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב, דצריך להבין מה שאמר, ואל"כ לא הוי מיד, וכיון שהעיקר הוא בלב, לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה, ומברך אשר קדשנו, כי המעשה הוא עיקר, ולפיכך אין מברכין על הגדה". מבואר מדברי המהר"ל דמצוה שעיקרה הוא לא המעשה, אין מברכים עליה. וממילא הוא הדין בהלל הנאמר בליל הסדר, דמכיון שגדר הלל זה הוא, שירה של ההודאה בשעת הנס, ועיקרה הוא לב, לכן לא תיקנו על אמירה זו ברכה.

וכתב ב'שם דרך' הנ"ל נפק"מ למעשה העולה מהגדר של ההלל, וז"ל: "ונראה דיש נפק"מ בזה, דהלל שהוא מתורת קריאה יוצא בו אף אם אינו מבין, וכדאיתא בתוס' ריש פ"ז דסוטה, והובא במג"א סי' ס"ב סק"א. אבל בהלל שהוא מתורת שירה, כל שאינו מבין, אין זה שבח ושיר. וכעין זה מצינו בק"ש, שאפילו למד"א מצוות אין צריכות כוונה, בלא כוונה לא יצא, משום דבעינן קבלת מלכות שמים".

דברי ה'עמק ברכה' דיש בהלל הודאה על הניסים שנעשו עמנו

ב'עמק ברכה' (עניני הגדה אות ג') הוסיף עומק נוסף בהאי מילתא, והוא, דודאי הלל דליל פסח בסדר הוא מדין הודאה לה', אבל לא הודאה על הניסים שנעשו

לאבותינו, אלא הודאה על הניסים שנעשו עמנו ממש, וז"ל: "התוס' בפ' ערבי פסחים דף קט"ז גבי הגדה של פסח כתבו דברכת 'לפיכך אנחנו חייבים להודות' שלפני הלל גרסינן ונאמר לפניו 'שירה' חדשה, ובברכת 'אשר גאלנו' שלאחר הלל גרסינן ונודה לך 'שיר' חדש על גאולתנו, דהכי תנא במכילתא, כל השירות לשון נקבה, חוץ משירה דלעתיד דלשון זכר, כלומר, שהנקבה יש לה צער לידה, אף כל הניסים יש אחריהם צער, חוץ מלעתיד שאין אחריה צער". ועיין בשל"ה שהקשה כיון שאומרים 'שירה' חדשה, ע"כ דקאי על גאולת מצרים שעברה, וא"כ למה אומרים 'ונאמר לפניו שירה חדשה' לישנא דלעתיד, וע"כ הגיה דצ"ל ונֶאֱמַר בניקוד סגול וכך הגיהו המהרש"ל, הב"ח, הט"ז והמג"א בסי' תע"ג. אך בכל סידורי נוסח ההגדות הגירסא ונאמר בחולם.

"ולענ"ד דבריהם תמוהים, דהרי הדבר פשוט ומוכן מאד דהנה הא דאנו אומרים 'ונאמר לפניו שירה חדשה', ולכאורה למה אותה השירה נקראת 'חדשה', והביאור הוא, דלא דמי אמירת הלל שאנו אומרים בפסח, לאמירת הלל שאנו אומרים בחנוכה, אף דשניהם הם הלל על הנס, משום דאמירת הלל בחנוכה אין הנס מחייב השתא לומר עליו הלל, כיון דהנס כבר עבר, וכבר אמרו אבותינו עליו הלל בשעתו, ומה שאנו אומרים השתא הלל, אינו אלא תקנת חכמים לזכרון על הנס ההוא שאמרו עליו אבותינו הלל, ונמצא דאמירתנו הלל השתא אינה שירה חדשה, אלא היא היא אותה השירה של אבותינו שאמרוהו בשעתו. אבל אמירת הלל בליל פסח אינו משום הנס של אבותינו, אלא משום הנס שלנו, וזהו שאנו אומרים 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שלא את אבותינו בלבד גאל, אלא אף אותנו גאל, שנאמר ואותנו הוציא משם' וגו'.

"וברמב"ם פ"ז מ"ה חו"מ ה"ו מבואר שחייב להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים באותו הלילה, ומסיים הרמב"ם שם שעל דבר זה ציוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר, כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. וזהו שאנו מסיימים 'לפיכך אנחנו חייבים להודות', פירוש, כיון שאנו בעצמנו יצאנו עתה לחירות, וכל הניסים של גאולת מצרים עשה גם לנו, לפיכך אנו חייבים לומר שירה על הנס שלנו, לפאר להלל לשבח ולרומם וכו' למי שעשה לנו את כל הניסים האלו, והוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה וכו', ולפיכך ונאמר השתא לפניו שירה חדשה, פי', השירה שלנו אינה על נס של אבותינו, אלא על גאולתנו ולפיכך היא חדשה על ניסים חדשים שלנו", עכ"ל ה'עמק ברכה'.

ג.

חיוב אמירת 'הלל' על המצה, וביאור שני חלקי ה'הלל' בהגש"פ



דברי הרמב"ן שהלל זה על אכילת מצה

עד כאן נתבארו שני גדרים בהלל הנאמר בליל יו"ט ראשון של פסח. האחד, דהוי מצד חובת המועד. השני, דהוי מצד הודאה על הנס. ועוד נתבאר כי יש שנקטו דשני הגדרים נכונים, דההלל הנאמר בבית הכנסת הוא מצד היום, וההלל הנאמר בהגדה הוא מדינא דהודאה על הנס.

אבל ברמב"ן מבואר שלמד צד שלישי בכל הענין של הלל בליל יו"ט שכתב הרמב"ן בפסחים (דף קי"ז ע"ב), וז"ל: "קבלתי מפי מורי רבי יהודה זצ"ל שקיבל מרבו רבי יצחק בר אברהם הצרפתי ז"ל שהלל בלילי פסחים טעון ברכה 'אשר קדשנו לגמור את ההלל'. וא"ת והא בגמרא דילן בפרק אין נערכין (ערכין י' ע"א) תני להאי דר' שמעון בן יהוצדק שמונה עשר יום יחיד גומר בהן את ההלל ולא קתני לילה של פסח, זו אינה סברא, דהתם הלל דעל עשיית מצוות לא קתני, תדע דהא לא מני נמי שבשחיטת פסחים דתני להו במתני' התם".

עוד כתב הרמב"ן בסוף דבריו שם, וז"ל: "וכן קריאת הלל על אכילת פסחים ומצה, חובה, ואין הפסקה של סעודה גורמת ברכה, לא בתחילה ולא בסוף, שכך תקנו אותה מתחילה בהפסקה זו, הלכך מברך בתחילת מצוה וסופה". מבואר מדברי הרמב"ן שההלל הנאמר בליל הסדר הוא בא על אכילת פסח, ובזמן הזה על אכילת מצה. והמקור לזה הוא, דכמו שאמרו הלל בשעת שחיטת הפסח, דהוי הלל על המצוה של שחיטת פסח, כמו כן אנו אומרים גם כן הלל על המצוה של אכילת מצה.

ביאור דברי הרמב"ן בספר המצוות

על פי דברי הרמב"ן יש לבאר את דברי הרמב"ן בספר המצוות להרמב"ם (מצוות ששכח הרב, מצוה ט"ו), וז"ל: "שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה, ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם קריאתה, כמו שמקרא בכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן, וספור יציאת מצרים עם אכילת הפסח".

ביאור דבריו, דהרמב"ן נקט דהמצוה של ברכת התורה היא מצוה בפנ"ע, ואין

למנות אותה כחלק מעצם מצות לימוד תורה. והביא הרמב"ן ראייה לדבריו מהא דמקרא ביכורים הוי מצה בפנ"ע, ועצם הבאת הביכורים היא מצוה בפנ"ע. ומהא דמצות סיפור יציאת מצרים נמנית כמצוה בפני עצמה, ומצות אכילת פסח נמנית כמצוה בפנ"ע. ולכאורה צריך להבין הדמיון וההשוואה בין ברכת התורה לסיפור יצי"מ, דברכת התורה הלא היא קשורה למצות תלמוד תורה, דמברכים על התורה שהולכים ללמוד, ואם כן יש לדון דהווי מצוה אחת. משא"כ מצות סיפור יציאת מצרים, לכאורה אין לה שייכות עצמית עם מצות אכילת קרבן פסח, ולכן שפיר הווי שתי מצוות.

ומהא דהרמב"ן לא חילק כזאת, אלא השווה בין הנדונים מוכח לכאורה דנקט דכל מצות סיפור יציאת מצרים הוי דין בפסח ובמצה, דהכי הוי מצות אכילת מתוך סיפור יצי"מ, והסיפור הוא כסניף ממצות אכילת מצה. ולכן הוכיח הרמב"ן דכשם שהחשיבו מצות סיפור יציאת מצרים כמצוה בפני עצמה, הוא הדין דגם מצות ברכת התורה יש להחשיבה למצוה בפני עצמה. וכל זה מוטעם יותר על פי דברי הרמב"ן בפסחים דמצות ההלל נתקנה להאמר על הפסח ועל המצוה, ואם כן הוא הדין שיש לומר דכל מצות סיפור יציאת מצרים קשורה היא לאכילת מצה.

גם מדברי רש"י יש להוכיח דסבירא ליה כשיטה זו, דההלל קשור הוא לאכילת המצה, דכתב (פסחים דף ל"ו ע"א) על הא דאיתא בגמ', אמר שמואל לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה: "שעונים עליו דברים. שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה". ומבואר דהן ההגדה והן ההלל תרומיהו מתייחסים אל המצה. והיינו, דמדין אכילת המצה, שיאמרו עליה הגדה של פסח והלל.

סימוכין לדברי הרמב"ן

והנה בפסחים (דף צ"ה ע"א) תנן, 'מה בין פסח הראשון לשני, הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו'. ואיתא התם בגמ': "מנא הני מילי, א"ר יוחנן משום רק שמעון בן יהוצדק, אמר קרא 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', לילה המקודש לחג טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל".

ונראה מלשון המשנה דענין אמירת הלל בפסח ראשון הוא בגדר ד'טעון הלל באכילתו', והיינו דקרבת הפסח הוא הטעון הלל באכילתו. וחזינן כגדר הדברים דלעיל, דמדיני הפסח יש חיוב לומר הלל. ואמנם אין לנו ראייה מהמשנה אלא על אכילת פסח, אבל לא על אכילת מצה. אכן אחר שמצאנו גדר כזה של אמירת הלל, שוב לא קשה לומר דהרמב"ן נקט דתקנו לאכול המצה כהגדרים שיש

בקרבת פסח, ולכן מדיני אכילת המצה הוא, שיאמרו עליו את ההלל, והוי כאמירה על המצה, ולא ככל אמירות ההלל במועדים. ועיין בדברי המהר"ל להלן בסמוך כי 'עכשיו לנו אכילת מצה במקום פסח', ושפיר יש ללמוד מדברי המשנה לענין הפסח, למצה דידן.

דברי המהר"ל למה מחלקים את ההלל בליל הסדר

כיסוד דבריו של הרמב"ן איתא גם בספר 'גבורות ה' למהר"ל (פרק ס"ב), וביאר על פי זה למה אומרים חלק מההלל קודם אכילת המצה, וחלק אחר אכילת המצה, וז"ל: "הלל זה נחלק לשנים, קודם הסעודה ואחר הסעודה. והטעם כדי שיהיה נאמר ההלל על פסח והמצה, ויהיה ההלל כולל האכילה לפנייה ולאחריה, ובזה ניכר שנאמר ההלל על הפסח. ואילו היה נאמר לפניו או לאחריו הכל, לא היה נראה שההלל הוא על הפסח, ועכשיו לנו אכילת מצה במקום פסח, ולפיכך יש לחלק ההלל קודם הסעודה ואחר הסעודה".

טעם הלבוש למה מחלקים את ההלל

בעיקר השאלה שעמד עליה המהר"ל, למה מחלקים את ההלל לשנים, מצאנו ישוב נוסף בלבוש (סי' ת"פ), וז"ל: "טעם חלוקת הלל, מפני דחצי הלל דקודם הסעודה מדבר הכל ביציאת מצרים, ושייך לכל ההגדה שקודם הסעודה, דאיירי כולה ביציאת מצרים. אבל חצי ההלל האחרון, וגם רוב סיפורי ההגדה שאחר הסעודה, מדברים בשאר הגאולות ובגאולה העתידה, לכך קבעוה יחד אחר הסעודה".

על פי דברי הלבוש יש שכתבו דאמנם רק החלק הראשון של ההלל קאי על המצה, אבל החלק השני של ההלל, אינו שייך למצה [ודלא כהמהר"ל], ועולה מזה נפק"מ, האם צריך לומר גם את החצי השני של ההלל קודם חצות, כמו שיש לאכול המצה קודם החצות, או לא, וכדיתבאר להלן בסמוך.

מחלוקת הפוסקים האם צריך לומר ההלל קודם חצות

נחלקו הראשונים בנדון הנ"ל, האם צריך לומר גם את החצי השני של ההלל קודם חצות, כמו שיש לאכול המצה קודם החצות, או לא. תוס' במגילה (דף כ"א ע"א ד"ה לאתויי) כתבו: "צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות, ואפילו מצה של אפיקומן, שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוה דאורייתא, אבל בהלל של אחר אפיקומן אין להחמיר כל כך, שהרי מדרבנן הוא".

אבל הר"ן במגילה (דף ז' ע"א מדפי הרי"ף. סו"פ הקורא את המגילה) כתב, וז"ל: "לפיכך צריך להזהר שלא לאכול מצת מצוה שבלילי פסחים אחר חצות, וכן בהלל שבלילי פסחים החמירו בתוס' שלא לקרותו אחר חצות".

לענין דינא, המחבר (סי' תע"ז ס"א) כתב דצריך להיות זהיר לאכול האפיקומן קודם חצות, ולא כתב זאת גם לענין ההלל. אבל הרמ"א הוסיף וכתב כי 'יקדים עצמו, שגם ההלל יקרא קודם חצות'. והמשנ"ב (ס"ק ז') הוסיף וכתב דיש לאמר ההלל עם ברכתו שמברך לאחריה לכתחילה קודם חצות, ע"כ. ונמצא לדינא אליבא דהרמ"א דלכתחילה יש לומר ההלל קודם חצות, ובדיעבד אפשר גם אחרי חצות. בספר 'ארחות רבינו' (חלק ב' עמוד ע"ח) כתב: "שאלתי את מו"ר [בעל ה'קהילות יעקב'] זצוק"ל אם יש להקפיד לקרות הלל בליל הסדר קודם חצות, כמבואר ברמ"א סי' תע"ז סעיף א'. וענה לי בזה"ל, ידוע אני רק כשמגיע סמוך לחצות מזדרזין וצועקים 'אפיקומן', ואוכלין אפיקומן לפני חצות, ועל הלל לא מקפידים". וצריך לדעת על מה סמכו העולם להקל בזה.

ישוב מנהג העולם שאומרים הלל אחר חצות

וכתב בזה הג"ר יצחק קוליץ זצ"ל (במכתב המודפס בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ח סי' כ"ח), דיש לבאר ולישב את מנהג העולם על פי דברי הלבוש הנ"ל, וז"ל: "הנה התוס' כתבו הטעם שבהלל לאחר אפיקומן אין להחמיר משום דהלל מדרבנן. ויתכן שאפשר לומר עוד לפי מש"כ הלבוש באו"ח סי' ת"פ, דעולה מדבריו שיש הבדל מהותי בין החלק הראשון של הלל, לבין החלק השני שאומרים לאחר הסעודה, שהחלק הראשון הוא ממש הגדה, ואילו החלק השני של הלל אינו ממש הגדה של יציאת מצרים, אלא על הגאולות והגאולה העתידה. ולפי"ז מובן למה אין להקפיד בהלל שלאחר הסעודה, ואפשר לאומרו גם לאחר חצות, כי בהגדה דין הוא שצריך לאומרה לפני חצות, כמבואר בתרומת הדשן סי' קל"ז, שההגדה היא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אך ההלל שלאחר הסעודה שאינו נכלל ממש בכלל ההגדה מותר לאומרו גם לאחר חצות".

ראיה מהמאירי לדברי הלבוש

בעל ה'ציץ אליעזר' (שם) כתב במכתב תשובה כי יש ראיה לדברי הלבוש מדברי המאירי בפסחים (דף קט"ו ע"ב ד"ה זה), דז"ל: "זה שקראה תורה לחם זה 'לחם עוני', רמז יש בו להרבה דברים, הוא שאמרו לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, ר"ל הגדה והתחלת הלל". מבואר שחילק בין תחילת הלל לסוף הלל, ורק תחילת הלל

נאמרת על המצה, ולא סוף ההלל. והביאור בזה הוא כדברי הלבוש, שתחילת ההלל היא על יציאת מצרים, ולכן היא קשורה לאכילת המצה, אבל סוף ההלל שייך להגאולה העתידה, ולכן אינו קשור למצה.

ד.

טעם הדבר שאין גומרים ה'הלל' בשביעי של פסח ובחזה"מ



שני טעמים למה אין גומרין ההלל בשביעי של פסח

בגמ' בערכין (דף י' ע"א) איתא: אמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, שמונה ימי החג ויום טוב הראשון של פסח וכו'. מאי שנא בחג דאמרין כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרין כל יומא, דחג חלוקין בקרבנותיהן, בפסח אין חלוקין בקרבנותיהן". ומתבאר מדברי הגמרא דפסח, מכיון שאין הימים חלוקים בקרבנותיהם, לכן אין גומרים בהם את ההלל, דמסתמכין בזה על יום הראשון שגמרו בו את ההלל.

ברם, בילקוט שמעוני (פרשת אמור רמז תרנ"ד) איתא טעם אחר למה שאין גומרים את ההלל רק בראשון של פסח, ולא בשאר ימים, ואף לא בשביעי של פסח, וז"ל: "וכן את מוצא שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו. למה, 'כנפול איביך אל תשמח ובהכשלו אל יגל לבך' (משלי כ"ב י"ז)". והובאו שני טעמים אלו בב"י (סי' ת"צ). וצריך לדעת למה הוצרכו חז"ל הק' לתת בזה שני טעמים.

שני גדרים לחיוב אמירת הלל - מועד ונס

בספר 'משנת רבי אהרן' (חלק ג' עמוד ג') ביאר הענין היטב, ודבריו מיוסדים על אשר נתבאר לעיל (ריש הסימן) דיש שני גדרים וטעמים לחיוב אמירת הלל, מצד הנס, ומצד המועד, וז"ל: "איתא במגילה (י' ב'), אמר רבי יוחנן מאי דכתיב 'ולא קרב זה אל זה כל הלילה', בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקב"ה מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה. והגדר דמעשי ידי טובעין בים, דהקב"ה מצטער כביכול באבדן רשעים, שהם ג"כ מעשי ידיו, וזה ממידת החסד, ואינו רוצה בשבח ושירה, והביא הב"י (או"ח ס' ת"צ) דמטעם זה אין גומרים את ההלל בשביעי של פסח.

"והנה בגמ' ערכין מפורש טעם ההבדל בין פסח לסוכות לענין לגמור את ההלל, דימי החג חלוקים בקרבנותיהם, והוי כל אחד כיו"ט בפני עצמו, ואילו בפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. וקאמר שם דלאמירת הלל צריך דוקא 'חג', דכתיב 'השיר יהיה להם כליל התקדש חג', ומקשה מחנוכה, ומתרץ משום ניסא. הרי שאמירת הלל הוא, או מטעם חג, או מטעם נס. ולפי"ז צריך ב' טעמים אהא דלא גומרין את ההלל בשביעי של פסח, דהא דאינן חלוקין בקרבנותיהן, הוא טעם מספיק על ענין החג, דמטעם חג אין צריך לגמור רק ביום ראשון, אבל מטעם נס של קריאת ים סוף, יגמרו את ההלל בז' של פסח, ועל זה צריך לטעם המדרש דמעשי ידי טובעין בים.

"והטעם של המדרש לבד, ג"כ אינו מספיק, לפי שמטעם מעשי ידי טובעין בים הוא רק שלא לומר בגלל נס, לפי שהנס היה ע"י פרענות, אבל אם צריך לומר מטעם חג, מאי איכפת לן דבזמן זה נזדמן פורענות לרשעים, ועל זה קאמר דאין חלוקין בקרבנותיהן. וממילא מיושב הא דבחוה"מ לא גומרין אף דלא שייך על זה טעם המדרש, לפי שבחוה"מ לא היה נס, אלא שמטעם חג יאמרו הלל, וע"ז מספיק טעם הגמ' דאין חלוקין בקרבנותיהן", עכ"ל ה'משנת רבי אהרן'.

דברי הישועות יעקב' למה צריך שני טעמים

ככל דברי הגר"א קוטלר זצ"ל, כתב הישועות יעקב' (סי' ת"צ), וז"ל: "כל הימים של חולו של מועד כו' קורין הלל בדילוג. עיין בט"ז, הביא הטעם דבשביעי של פסח אין גומרים הלל, משום דאמרו חז"ל דמעשה ידי טבעו בים ואתם אומרים שירה. ובש"ס מסכת ערכין דף י' קאמר הש"ס דלכך אין גומרים הלל בחול המועד פסח, ובחול המועד סוכות גומרים, משום דסוכות חלוק בקרבנות, דבפסח כל ימי חוה"מ שוין בענין הקרבנות. וכבר תמהו בזה על דברי הפוסקים שהביאו טעם זה מעשה ידי טובעים בים נגד הש"ס במסכת ערכין הנ"ל ועיין בשו"ת ב"י. ולי נראה דלק"מ, דבאמת ענין אמירת הלל בכל ימי הרגל לא מטעם שנעשה בו נס, אלא דענין ימי הרגל גורם לאמירת הלל, ובחג השבועות ובחג הסוכות אומרים הלל, ואף בר"ה ויוה"כ קאמר הש"ס דשאלו מה"ש לפני הקב"ה מפני מה אין ישראל אומרים הלל, ואמנם בימי חנוכה יש הלל אף שאין קרבן כלל מיוחד לימי חנוכה, מ"מ המה מימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, מפני הנס שנעשה בו. ובשביעי של פסח יש טעם כפול לגמור בו את ההלל, מצד היותו יום טוב לישראל, כמו שאר מועדים, וגם זכר להנס שנעשה בו בקריעת הים, וכמו שאמרו ישראל בעת ההוא שירה אף קודם מתן תורה והקרבת הקרבנות.

"והנה על מה שהיה ראוי לומר הלל משום כבוד המועד, קאמר הש"ס משום שאינו דומה לחג הסוכות, שאינן חלוקים בקרבנותיהם. ואמירת הלל משום שנעשה בו נס, כמו בימי חנוכה, על זה קאמר שבעת הנס בעצמו לא היה חביב לפני הקב"ה אמירת השיר משום מעשה ידי טבעו בים", עכ"ל הישועות יעקב'.

דברי הגנזי חיים' למה צריך שני טעמים

בספר 'גנזי חיים' (או"ח סי' ת"צ ס"א) כתב טעם אחר למה צריך שני טעמים, וז"ל: "עיינ טו"ז סק"ג הטעם דבשביעי של פסח אין גומרים, משום דאמר הקב"ה מעשי ידי טבעו בים ואתם אומרים שירה. ובחול המועד אין גומרין שלא יהא עדיף מימים טובים האחרונים. וראיתי כעת נדפס ספר בכורי אביב, ושם בפרשת בשלח תמה על הטו"ז, דמבואר בש"ס פרק ב' דערכין דף י' הטעם משום דאין חלוקין בקרבנותיהם. ואת השבלי הלקט שהביא הב"י הביא בשם המדרש משום שנטבעו המצרים, אולי יש ליישב דמ"מ ביו"ט לימא, אף דאין חלוקין, קאמר שנטבעו המצרים. אבל בחול המועד ודאי הטעם מבואר בש"ס".

מבואר בדבריו שאת הטעם של המדרש דמעשי ידי טובעים בים, צריכים אנו לענין שביעי של פסח, שעל זה אין מספיק הטעם דהש"ס, שאינם חלוקים בקרבנותיהם, דטעם זה מועיל לענין חול המועד דהם המשך של יו"ט הראשון של חג, אבל ביו"ט אחרון של חג היו צריכים לגמור ההלל, דהוא יו"ט לעצמו, ועל זה צריכים אנו להטעם דמעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה.

דברי ה'כל בו' בהא דאין גומרין ההלל בסוף הפסח

וכדברי התירוץ הנ"ל לכאורה מבואר ב'כל בו' (סי' נ"ב), וז"ל: "וצ"ע למה אין קורין בלי דילוג בימים אחרונים של פסח, כמו שעושין ימים ראשונים מפסח עצמו, ומה בין אלו מכל ימי החג שכל ימי החג קורין אותן בלי דילוג. ויש נותנים טעם בדבר, לפי שפסח כל הימים שוים בקרבנותיהם, ולפיכך אין מברכין אלא על יום ראשון ושני, שגם הוא ספק ראשון, אבל בשביעי אע"פ שהוא קודש, מפני שהוטבע פרעה וכל חילו בים בו ביום, על דרך שאמרו ז"ל בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה, השיב להם, מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני, לפיכך אין קורין אותו אלא בדילוג. אבל בחג שכל יום ויום חלוק קרבנות מברכין על כל אחד ואחד שאין יום זה דומה לשעבר".

הנה הרכיב ה'כל בו' בדבריו את שני הטעמים וכרך אותם ביחד, שפתח בטעם

הבבלי, שאין חלוקים בקרבנותיהם, והמשיך בטעם דמעשי ידי טובעים בים, ועל כרחנו לומר כדרך ה'גנזי חיים' הנ"ל דצריך טעם אחד לימי חול המועד, וטעם נוסף לשביעי של פסח וכהנ"ל. מזה שכותב שאת הטעם של 'מעשי ידי' צריך בשביל לא להגיד הלל "בשביעי אע"פ שהוא קודש" ודו"ק.

קושית ה'מנחת אליהו' על הט"ז

עד כה היו דברינו לבאר הצורך בשני הטעמים המבוארים בחז"ל לענין הא דאין גומרים את ההלל בפסח, רק בימים הראשונים, אבל עדיין יש מקום עיון בדברי הט"ז (סי' תצ"ס ק"ג) בזה, דז"ל: "הלל בדילוג. מפני שבשביעי של פסח נטבעו המצרים. אמר הקדוש ברוך הוא מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה. וכיון שבשביעי אין גומרין אותו, על כן גם בחול המועד אין גומרין אותו, שלא יהא עדיף מיום טוב האחרון".

ולכאורה שפיר הקשה בספר 'מנחת אליהו' (חלק ב' סי' ט"ו) על הט"ז, וז"ל: "בזה צ"ע, שהרי בגמרא אמרו הטעם, שאינן חלוקין בקרבנות, לכן אין גומרים את ההלל רק ביום הראשון של פסח ולא בשאר הימים, משום שכל שבעת הימים קרבנם שוה, א"כ בחול המועד אין צריכים לגמור את ההלל מטעם זה שאין חלוקין בקרבנותיהן, ואין צריכין לטעם נוסף. ורק בשביעי של פסח ביארנו שהיו צריכים לגמור את ההלל, מטעם אחר, משום שנעשה נס של קריעת ים סוף, וע"ז בא המדרש לבאר שאין אומרים הלל על נס של קריעת ים סוף משום מעשה ידי טובעין בים, אבל בחול המועד למה לי הטעם מכיון שאין אומרים בשביעי גם בחוה"מ אין אומרים, הרי די לנו בטעם שנאמר בגמרא משום שאין חלוקין בקרבנותיהן".

ברם, הגם כי צדקו דברי ה'מנחת אליהו' מצד חשבון הדברים, אכן לכאורה מהמדרש עצמו שהביא הט"ז משמע דבטעם זה נכלל טעם גם לענין חול המועד, דז"ל המדרש: "וכן אתה מוצא שבעת ימי החג, אנו קורין בהם את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו, למה בנפול אויבך אל תשמח". הרי דהמדרש מסתפק בטעם דבנפול אויבך אל תשמח, לא רק לשביעי של פסח, אלא לכל ימי החג, ומשמע כדברי הט"ז, דטעם המדרש מתייחס גם על חול המועד, ולא כדברי האחרונים הנ"ל, דדברי המדרש הם רק טעם לשביעי של פסח, אבל חול המועד צריכים אנו להטעם המבואר בגמ' שאינם חלוקים בבקרבנותיהם.

דברי המהרש"א דיש מחלוקת בין הגמ' להמדרש

מכח דברי הט"ז המיוסדים כאמור על דברי המדרש, יש לדון ולומר דבאמת לפנינו מחלוקת בין הטעם של הגמרא, להטעם המבואר במדרש, וכך אכן נראה דנקט המהרש"א (ברכות דף ט' ע"ב), דבגמרא שם איתא: "אמר ר' יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר 'הללויה' עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם, ברכי נפשי את ה' הללויה".

וכתב המהרש"א, וז"ל: "מכאן קשה למה שכתבו האחרונים בשם המדרש שאין אומרים הלל ביום אחרון של פסח משום שאמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, והרי הכא אמרו בהיפך, דלא אמר דוד הלל עד שראה במפלתן של רשעים. גם בפ"ב דערכין אמרינן טעם אחר, דלכך אין אומרים הלל ביום אחרון דפסח, משום דאין חלוקים בקרבנותיהן ודו"ק". מבואר מדבריו דאיה"נ לקושטא דמילתא איכא מחלוקת בחז"ל שהגמ' חולקת על הטעם של המדרש וסוברת שיש לשמוח במפלת הרשעים.

לא אמר הלל ביום ראשון, האם מברך בשאר ימים

משני הטעמים הנ"ל, למה אין אומרים בחול המועד פסח הלל שלם, עולה לכאורה נפק"מ לדינא, לענין מי שלא אמר הלל ביום ראשון של פסח וכדיבאר. הנה בהגדה של פסח 'מבית לוי' (חלק ב' עמוד קכ"ט) הובא מכתבי התלמידים בשם הגר"ח סלובייצ'יק זצ"ל, וז"ל: "יש לעיין במי ששכח לגמור את ההלל ביום הראשון של חג הפסח, אם נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל בחג הפסח, ואם צריך לגמרו באחד מימי חול. ונראה להוכיח שאכן יש לגמרו בחול המועד, מהא דאיתא במסכת ערכין (דף י' ע"א) א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל שמונה ימי החג ויום טוב הראשון של פסח וכו', ומקשינן בגמ', מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, ומשני דחג חלוקין בקרבנותיהן בפסח אין חלוקין בקרבנותיהם. וכתב רש"י במסכת תענית (כב, ד"ה יחיד), במסכת ערכין מפורש מאי שנא דגומר כל ימי החג ובפסח לא גומר אלא יום ראשון, משום דחג הסוכות חלוק בקרבנותיו וכל אחד ואחד כחג בפני עצמו דמי, עכ"ל רש"י.

"ומבואר דהשם מועד ויום טוב מצד עצמו טעון הלל, ומכיון דבחג הסוכות חלוקים הימים בקרבנותיהם, כל יום מן החג איקרי מועד ויום טוב מפני עצמו, ולכן אומרים בו בכל יום הלל שלם, מה שאין כן פסח דהושוו קרבנותיהם הוו כל

ימי הפסח ויום טוב אחד, ולכן צריך לגמור בו את ההלל רק פעם אחת, ויצא ידי חובת אמירת הלל בהלל של יום הראשון. ואם כן היכי ששכח לגמור את ההלל ביום טוב הראשון דפסח, הרי נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל ביום אחר מימי הפסח משום יו"ט, ע"כ תו"ד הגר"ח.

אבל בשו"ת 'שואל ומשיב' (מהדו"ת חלק ד' סי' קל"ה. הו"ד בדעת תורה סי' תפ"ח ס"ק א') כתב, וז"ל: "נשאלתי אם יש להלל תשלומים אם שכח יום אחד לומר ביום שני [של פסח] כמו דיש תשלומים לק"ש ותפילה. הדבר ברור דאין לו תשלומים, דהרי קיי"ל דתפילת המוספים אין לו תשלומים, והטעם בתלמידי הרר"י דתפילת המוספים דאינו רק שבח ושאר תפילות שהן רחמים אין בקשת רחמים עובר, ע"ש. וא"כ ה"ה הלל דאינו רק שבח, לא שייך תשלומים, וז"ב עכ"ל.

ביאור פלוגתת האחרונים עפ"י הטעמים הנ"ל

מבואר שנחלקו האחרונים בשכח ולא אמר הלל ביום טוב ראשון, האם יאמר בחול המועד הלל שלם. ואפשר לומר דהדבר תלוי בשני הטעמים המובאים לעיל, למה אין אומרים הלל בחול המועד. דלפי הגמ' בערכין שהוא מכיון שאין שינוי בקרבנות, ונחשבים כל הימים כיום טוב אחד, אזי בשכח ביום טוב ראשון, לכאורה צריך לומר בחול המועד. אבל להטעם המבואר במדרש, דיש סיבה חיובית שלא לומר הלל בחול המועד, מכיון ד'מעשה ידי טובעים בים', אזי גם בכה"ג שלא אמר הלל ביום ראשון, לא יאמר בחול המועד.

אכן בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל הובא בקונטרס 'ברכת הפסח' (עמוד קמ"א) דגם להטעם המבואר בגמ' שאינם חלוקים בקרבנותיהם, אין לומר הלל בחול המועד בשום אופן, וז"ל: "מרן הגרי"ש אלישיב אמר לי דלא נראה לו להלכה מה שאומרים בשם הגר"ח דמי שנעשה בר מצוה באמצע חוה"מ פסח, דצריך לומר הלל שלם, דלא מצינו שתיקנו הלל שלם בחוה"מ פסח רק ביו"ט ראשון".

סימן כט

האם יש לברך 'ברכה אחרונה' על כוס ראשון של פסח
והמסתעף לענין 'שיעור עיכול'

א.

שיטת הפוסקים שיש לברך 'ברכה אחרונה'
אחר כוס ראשון וטעמים



דיני ברכה אחרונה בעבר שיעור עיכול

כתב המחבר (סי' תע"ג ס"ב), 'שותה [כוס ראשון] בהסיבה ואינו מברך אחריו'. ולהלן (סי' תע"ד ס"א) כתב עוד המחבר ד'אין מברכין על הגפן, כי אם אחר כוס רביעי'. ומבואר מדברי המחבר בשני המקומות הנ"ל, כי אחר כוס ראשון, דהיינו, אחר הכוס של קידוש אין צריך לברך ברכה אחרונה. וכתב ה'משנה ברורה' (סי' תע"ג ס"ק י"א) בטעם הדבר שאין מברכין על הגפן אחר כוס ראשון: "ואינו מברך אחריו על הגפן וכו'. אפילו שתה רביעית, דסומך על מה שיברך ברכת המזון לבסוף. ועוד דהרי יברך ברכה אחרונה לסוף ארבע כוסות". והמקור לטעמים אלו הוא בטור (סי' תע"ד) בשם הראשונים, ובב"י וב"ח שם.

ברם, אלו שני הטעמים שהביא המשנ"ב אינם פשוטים כלל ועיקר, ונקדים לזה מדברי הפוסקים בהלכות ברכות הנהנין. המחבר (סי' קפ"ד סעיף ה') כתב: "עד אימתי יכול לברך, עד שיתעכל המזון שבמעיו, וכמה שיעורו, כל זמן שאינו רעב מחמת אותה אכילה. ומשעה שהתחיל להיות רעב, אף על פי שלא נתעכל עדיין לגמרי, כנתעכל לגמרי דיינינן ליה. וכן נמי לענין אכילת פירות ושתיית יין, אם אינו רעב ולא צמא ותאב לאותם פירות, יברך אם אינו יודע לשער אם נתעכלו".

וכתב עלה ה'משנה ברורה' (ס"ק י"ז): "כל זמן שאינו רעב. דלאחר כך כבר בטל אותה האכילה והפסיד ברכת המזון. ואם רוצה לאכול עתה מחדש, דעת המגן אברהם שיחזור ויברך המוציא אפילו לא הסיח דעתו עדיין, דכיון שנתעכל המזון הפסיד גם ברכה הראשונה. אבל הרבה אחרונים פליגי עליה וסברי דברכה הראשונה לא הפסיד כל שלא הסיח דעתו בינתיים". ומבואר דנחלקו הפוסקים כיצד הדין

בעבר שיעור עיכול אבל לא היה היסח הדעת, האם הברכה הראשונה שבירך על אכילה ראשונה פוטרת את האכילה השניה מכיון שלא הסיח דעתו, או שמא אינה פוטרת מכיון שעבר שיעור עיכול.

אכן, כל זה הוא לענין לברך ברכה ראשונה על אכילה שניה, בזה הוא דנחלקו הפוסקים כיצד הדין בעבר שיעור עיכול אבל לא היה היסח הדעת. אבל לענין ברכה אחרונה על אכילה ראשונה, לכו"ע אין ברכה שיברך לאחר זמן יכולה לפטור אותה, מכיון שעבר שיעור עיכול. וכן כתב זאת להדיא ה'ביאור הלכה' (סי' ק"צ ד"ה אחר), וז"ל: "נהי דאם שהה הרבה לא נתבטלה ברכה ראשונה, כיון שלא הסיח על כל פנים דעתו, מכל מקום מאן יאמר לן דרשאי לעשות כן, דהרי על כל פנים מפסיד ברכה אחרונה של אכילה ושתייה זו, ומה שיברך לבסוף לאחר אכילה ושתייה שניה, לא מהני כלל לזה, כיון שכבר נתעכל, והוי כמי שאינו".

הקושיא לענין כוס ראשון, על פי המבואר

ומעתה לענין נדון דידן, הרי לא מבעיא להשיטה שהביא המשנ"ב דאם עבר שיעור עיכול, אין מועיל כלל מה שלא הסיח דעתו, ואין הברכה של האכילה הראשונה יכולה לפטור את האכילה השניה, דכל שכן שאין הברכה אחרונה על האכילה השניה, יכולה לפטור את האכילה הראשונה. אלא אפילו להשיטה דמכיון שלא היה היסח הדעת אין צריך לברך על האכילה השניה, כל זה הוא לענין ברכה ראשונה על אכילה שניה, אבל לענין ברכה אחרונה על אכילה ראשונה, גם לשיטה זו אין מועיל מה שלא היה היסח הדעת, ואיבד ברכתו.

ומכיון שכן, צריך עיון למה מנהג העולם שאין מברכים ברכה אחרונה על כוס ראשון, והרי כפי הנהוג שמאריכים הרבה באמירת ההגדה, עובר זמן כשיעור עיכול בין כוס ראשון לברכת המזון, ואם כן אין ברכת המזון יכולה לפטור השתייה הראשונה. וכל שכן שאין הברכה אחרונה שמברכים על הכוס הרביעי יכולה לפטור את הכוס הראשון, וצ"ע מה שכתב המשנ"ב הנ"ל, ד'אינו מברך אחדיו על הגפן, דסומך על מה שיברך ברכת המזון לבסוף. ועוד דהרי יברך ברכה אחרונה לסוף ארבע כוסות, דאלו שני הטעמים שייכים רק אם לא עבר זמן עיכול, ולא כאשר עובר זמן רב וכמבואר לעיל.

הוראת הפוסקים שצריך לברך ברכה אחרונה אחר כוס ראשון

מכח ההלכות המבוארות לעיל, יש אכן פוסקים שנקטו, דצריך לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון, מכיון שעובר שיעור עיכול עד לברכת המזון, וכמובא בספר 'נמוקי אורח חיים' (סי' תע"ד), וז"ל: "הנה שמעתי בשם חו"ז הה"ק מה"ר יצחק אייזיק ז"ל מקאמרנא [בעל היכל הברכה] אשר דרכו היה לברך על הגפן מיד אחרי קידוש על כוס ראשון, וטעמיה היה כיון דמאריכין בהגדה [עד גאל ישראל]. ובפרט אצל הצדיקים בדברי תורה וסיפור יציאת מצרים יותר משעה וחומש דהוא שיעור עיכול לדברי רש"י, ואם כן לא מהני הברכה אחרונה בסוף הסדר על אלו הכוסות ובפרט של הכוס ראשון. עד כאן שמעתי".

וכך כתב ב'חוט שני' (הלכות פסח פרק י"ז סעיף י"ב סוף אות י"ד) אחר שהאריך הרבה בנדון זה, וז"ל: "אם רואה שעובר זמן עיכול משתיית היין, יברך ברכה אחרונה. ואם רואה שעובר בערך שעה וחומש שאפשר שזה שיעור עיכול, צריך לברך". על דרך זה מובא בהגדה של פסח של הגרי"ש אלישיב זצ"ל (עמוד כ"ג), וז"ל: "מי שיודע בבירור שלא יספיק לשתות כוס שני של ד' כוסות תוך שיעור זמן עיכול [מאכילת הכרפס], יברך ברכה אחרונה אחר כוס ראשון, או שישתה מים באמצע, ושתי האפשרויות שוות. ואם אינו עושה כן צריך לכתחילה להקפיד שלא תחלוף יותר משעה מאכילת הכרפס עד ששותה כוס שני". ויעוין עוד להלן בסוף סימן זה.

ראיה לשיטה זו מדברי מהר"ח אור זרוע

בספר 'שבות יצחק' (פסח פרק ח') הביא ראיה לשיטה זו, שיש לברך ברכה אחרונה אחר כוס ראשון, כל שיודע שיעבור זמן כשיעור עיכול עד לברכת המזון, מדברי המהר"ח אור זרוע (סי' רי"ג), וז"ל: "כתב בספר המצוות שכתב ר"י בתשובה אחת, שהוא ור"ת לא היו מברכין על הגפן בליל פסח עד אחר כוס רביעי, ולאחר טיבול ראשון אינו מברך בורא נפשות עכ"ל. ואני ראיתי את מורי רבינו מאיר זצוק"ל שבירך אחרי טיבול ראשון בורא נפשות, ואחר כוס ראשון ברכה אחת מעין שלש וכו'. ואני סבור שאפילו לפי דברי ספר המצוות שלא תחשב הגדה היסח הדעת, יש לברך אחר טיבול ראשון בורא נפשות. כי שמא ישהה בהגדה עד שיתעכל מהמאכל בטיבול ראשון במעיו, נמצא שלא ברך אחריו. וכך אחר הכוסות יברך מהאי טעמא, וכן אמרו התוס' סברא זו פרק ערבי פסחים".

ב.

דברי הפוסקים בטעם הדבר שאין לברך
'ברכה אחרונה' אחר כוס ראשון



דברי ה'נמוקי אורח חיים' ביישוב מנהג העולם

וחוזרים אנו עתה אל הראשונות, ליישב את מנהג העולם אשר לא נהגו לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון, אפילו כשיודעים שיעבור זמן כשיעור עיכול עד לברכת המזון. דבשלמא הני ראשונים שהביא הטור (סי' תע"ד) הנ"ל שהורו שאין לברך מחמת שנפטרים בברכת המזון, אולי נימא דבזמניהם לא היו מאריכים בהגדה כל כך [ואפשר שהאריכו בסיפור יציאת מצרים כל אותו הלילה, אבל לא בין כוס ראשון לברהמ"ז]. אבל מנהג העולם שאין מברכים על כוס ראשון הגם שיודעים כי יעבור זמן הרבה עד לברהמ"ז, הוא טעון ישוב. ונציע בס"ד מדברי הפוסקים בזה, כפי מה שעלה בקולמוס דרך הלימוד, ואין מוקדם ומאוחר בתורה.

ב'נימוקי אורח חיים' (סי' תע"ד) אחר שהביא העדות הנ"ל על בעל ה'היכל הברכה' שנהג לברך אחר כוס ראשון ברכה אחרונה, הוסיף וכתב, וז"ל: "אך כדי לתרץ מנהגינו מאבותינו ורבותינו הקדושים ז"ל שלא לברך על הגפן רק אחר כוס ד' [ובני ישראל יוצאים בזה ביד רמ"א ז"ל, רבינו הגדול זי"ע], יש לומר כיון דבשעת ישיבתן להגדה אחרי הקידוש לא ידעו אם יאריכו כל כך יותר משעה וחומש, וגם כמה פעמים אשר לא יאריכו באמת כל כך, כי ממהרים קצת בהגדה ובפרט בליל א' כדי לאכול הכזית מצה קודם חצות, בודאי על כן גם אם אירע שהאריכו, הרי זה ממש כדינו של המגן אברהם (סי' קפ"ד סוף ס"ק ט') דמי שרוצה לפטור ב' שתיות בברכה אחת, ושהה בינתיים כדי שיתעכל, צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה, וזה אנו עושים באמת שמברכין עוד הפעם על כוס ב' בורא פרי הגפן, אבל על הגפן על כוס ראשון לא מברכין כטעם הנזכר, וקשה לפנינו לשנות מנהג אבותינו כנזכר."

ולא זכינו בדבריו ליישוב המנהג רק באלו שהדבר נמצא אצלם בספק, אם ישתהו באמירת ההגדה והסעודה כל כך, או לא. אבל במקומות שידוע בודאי שיתעכבו לכל הפחות שעה ורבע בין כוס ראשון לברכת המזון, וכמו שמצוי בזמנינו ברוב בתי ישראל, חוזרת השאלה למקומה, למה לא נהגו לברך ברכה אחרונה.

דברי ה'אשל אברהם' ביישוב מנהג העולם

אבל כבר כתב ה'אשל אברהם' (סי' תע"ב), וז"ל: "המתרגמין ההגדה ויש בודאי שיעור עיכול דכוס ראשונה קודם סיום ההגדה, ורובא דרובא ששיעור עיכול תמיד גם בלי ההגדה, כי אם מיעוטא דמיעוטא דבריות שיש להם כוסות מופלגין בגידול וינים חזק הרבה, ואומרים בחיפזון עצום. נראה שאין על זה שום חשש לכולי עלמא, גם אם ברכה אחרונה דיין היא בדאורייתא, מכל מקום הרי מהתורה הקדושה בעינן 'ושבעת' כדי שביעה. וגם מדרבנן דבכזית וברביעית, מכל מקום נראה שאין זה כי אם כשעושה לעצמו רצון של הסתפקות, ואין בדעתו לשתות עוד בדרך קבע. מה שאין כן בארבע כוסות דפסח, דאין גם אחד מעם ישראל שיהיה לו היסח הדעת מלשתות עוד אחר כוס ראשונה, וידוע לכל שאין בזה גדר שביעה והסתפקות גם ברצון בשום צד, בזה לא תיקנו גם חז"ל לברך ברכה אחרונה כלל עד כלותו לשתות".

מבואר מדברי ה'אשל אברהם' דהשיעור של כדי עיכול נאמר במקום שהיה היסח דעת גמור מלשתות עוד, והיינו, גדר של 'שביעה והסתפקות', שבא לידי סיפוקו בשתיה זו, ומשך ידיו לגמרי מלשתות עוד, ובכה"ג הוא שהצריכו חז"ל לברך ברכה אחרונה תיכף אחר השתיה, או עכ"פ כל שלא עבר זמן בשיעור עיכול. אבל כאשר מצד מצוות היום אין האדם מושך ידו משתיה אחר כוס ראשון, ולא בא לידי 'הסתפקות' בכוס זה, שהרי מצוה עליו לשתות כוסות נוספים, בכה"ג הכל הוי מקשה אחת של שתיה, ואין חובה מוטלת עליו כלל לברך אחר כוס ראשון. ולהלן שם ביאר דאע"ג שלגבי ברכה ראשונה של הכוסות הבאים, צריך לברך על כל כוס וכוס, היינו, כי בעת ההגדה אין עולה בדעתו שישתה אז, ולגבי זה הוי כשתיה חדשה, 'מה שאין כן לגבי ברכה אחרונה, כיון שלא היה בו גדר שביעה והסתפקות וקביעות הדעת שלא ישתה עוד, לא חל עליו חיוב ברכה אחרונה'.

ראיה מהמשנ"ב דלא כמו ה'אשל אברהם'

והנה, מלבד מה שדברי ה'אשל אברהם' מחודשים, לומר דאע"ג שעבר זמן כשיעור עיכול אפשר עדיין לברך על אותה שתיה ראשונה, מטעם ד'לא תיקנו חז"ל לברך ברכה אחרונה כלל עד כלותו לשתות', נראה כי מדברי הביאור הלכה (סי' ק"צ ד"ה אחר) שהובא לעיל מוכח דלא סבירא ליה חידוש זה, דהביא שם את דברי המג"א לענין כוס של ברכת המזון, שלא יברך אחריו אם יש בדעתו לשתות עוד מיד, אבל יש בדעתו לשתות לאחר זמן, יברך אחר הכוס של ברהמ"ז, וביאר הבה"ל הטעם, וז"ל: "נהי דאם שהה הרבה לא נתבטלה ברכה ראשונה [לענין שלא יברך ברכה

ראשונה על שתיה שניה], כיון שלא הסיח על כל פנים דעתו, מכל מקום מאן יאמר לן דרשאי לעשות כן, דהרי על כל פנים מפסיד ברכה אחרונה של אכילה ושתיה זו, ומה שיברך לבסוף לאחר אכילה ושתיה שניה, לא מהני כלל לזה כיון שכבר נתעכל והוי כמי שאינו".

מתבאר מדברי ה'ביאור הלכה' שמי ששתה יין והיה בדעתו לשתות עוד, אבל עבר שיעור עיכול מהשתיה הראשונה, הפסיד הברכה על השתיה הראשונה, ולכאורה זהו דלא כה'אשל אברהם' שחידש כי לא תיקנו ברכה אחרונה בדעתו לשתות עוד. אם לא שנימא חידוש גדול לחלק בין מה שיש בדעת האדם לשתות עוד מה שכן רצונו, לבין נדון דידן, שהוא חיוב גמור לשתות ד' כוסות.

דברי השו"ע הרב ביישוב מנהג העולם

בשו"ע הרב (סי' תע"ג ס"י) כתב בזה"ל: "אחר כוס ראשון לא יברך ברכה אחרונה וכו', לפי שהכוס של קידוש הוא מצרכי הסעודה, והרי הוא כדברים הבאים מחמת הסעודה שאינם צריכים ברכה לאחריהם, לפי שהם טפלים לסעודה ונפטרים בברהמ"ז שלאחר הסעודה. ועוד שהוא נפטר בברכה אחרונה שבירך אחר כוס רביעי, ואע"פ ששהה הרבה בנתיים, אין בכך כלום, שהרי כל זמן שלא נתעכל במעיו יכול לברך עליו ברכה אחרונה, וכל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל, כמו שנתבאר בסימן קפ"ד".

וכתב בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חלק י"ב סי' א' אות י"ח) על דברי השו"ע הרב, וז"ל: "הרי השמיענו הגרש"ז בזה הסבר הגיוני, 'שכל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל', ולכן גם בשתיה מכיון שהאצטומכא פתוחה עדיין לשתות, זאת אומרת שפתוחה עדיין בהיות ומחשבתו לכך, אין השתיה מתעכלת במעיו אפילו בשוהה יותר משיעור עיכול. וזהו דבר מחודש, שהאצטומכא משועבדת למחשבתו של אדם, ושיעור העיכול שנאמר בזה הוא כל עוד שמחשבת האדם איננה אחרת בזה, אבל כשמחשבת האדם להמשיך בסעודתו זאת, ובהשתיה שבה זמן ממושך, אזי כל עוד ומחשבתו לכך, אפילו אם לוקח בין אכילה לאכילה, או בין שתיה לשתיה יותר מכדי שיעור, בכל זאת בגוונא דא האצטומכא לא מעכלת בהיות והנה פתוחה לאכול עדנה כפי מחשבתו".

דברי המג"א והפמ"ג בענין סעודות גדולות

והנה ב'מגן אברהם' (סי' קפ"ד ס"ק ט') נתקשה על מה שמצוי בסעודות גדולות דלפעמים יושבים ד' או ה' שעות קודם שמברכים, ואינו נכון לדעת רש"י [דאפילו באכילה מרובה שיעור עיכול הוא בכדי הליכת ד' מילין], כי כבר עבר שיעור עיכול. ובתחילה כתב המג"א דלכן יש לברך מיד. ושוב כתב כי יש לומר דמכיון שעוסקין בשתיה ובפרפראות כלא נתעכל דמי. וכתב הפמ"ג בביאור סוף דברי המג"א, וז"ל, 'או אפשר כל זמן שאין האיצטומכא נח, עדיין לא מתחיל העיכול, ואין איתנו יודע עד מה'.

והנה הנדון שם עדיף הוא מנדון דידן, שהרי שם המשיך האדם ואכל פרפראות ושתה משקין, ומחמת זה לא נח האיצטומכא, ומחדש המג"א דמחמת כך לא מתחיל העיכול. ואילו מדברי השו"ע הרב הנ"ל אנו למדים חידוש גדול יותר, דגם אם עובר זמן של שיעור עיכול, אם האדם מחמת דעתו לא נח מלאכול או לשתות, גם זה גורם שלא יתחיל העיכול, כי האצטומכא עדיין פתוחה מחמת מה שדעתו להמשיך ולשתות. ונראה כי על פי חידושו של השו"ע הרב בנדוד"ד, נקל לישב את מנהג העולם שהביא המג"א, כי כל עוד שבני האדם באמצע הסעודה, ודאי יש בדעתם על המשך אכילה ושתיה, ומחמת דבר זה גופא לא נסגרת האצטומכה, ומכיון שלא נסגרת האצטומכא ממילא לא מתחיל העיכול, ולכן אפשר לברך עדיין ברכה אחרונה אע"ג שעברו איזה שעות.

ראיה מהמשנ"ב דלא כמו השו"ע הרב

גם על דברי השו"ע הרב מקום עמנו לומר ככל אשר כתבנו על דברי האשל אברהם הנ"ל, והוא, דמלבד מה שדברי השו"ע הרב מחודשים, וכמו שהרגיש בזה ה'ציץ אליעזר' הנ"ל, ד'זהו דבר מחודש, שהאיצטומכא משועבדת למחשבתו של אדם', עוד זאת נראה כי מדברי הביאור הלכה (סי' ק"צ ד"ה אחר) שהובא לעיל מוכח דלא סבירא ליה חידוש זה, דהרי דבריו שם הם על אופן זה שיש בדעתו לשתות לאחר זמן, ובכל זאת כתב שיברך אחר הכוס של ברהמ"ז, מכיון שיעבור זמן כשיעור עיכול, וז"ל: "נהי דאם שהה הרבה לא נתבטלה ברכה ראשונה [לענין שלא יברך ברכה ראשונה על שתיה שניה], כיון שלא הסיח על כל פנים דעתו, מכל מקום מאן יאמר לן דרשאי לעשות כן, דהרי על כל פנים מפסיד ברכה אחרונה של אכילה ושתיה זו, ומה שיברך לבסוף לאחר אכילה ושתיה שניה, לא מהני כלל לזה כיון שכבר נתעכל והוי כמי שאינו".

וחזינן שלא עלה על דעת הבה"ל לומר שמכיון שיש בדעתו עתה לשתות לאחר זמן, דא גופא קא גרים שלא תתעכל השתיה הראשונה, מחמת שלא נסגרת האצטומכא. אם לא שנימא גם כן כמו שכתבנו לעיל, דמה שיש בדעת האדם בעלמא לשתות, אין זה גורם שלא יסגר האצטומכא, דהוי רצון בעלמא שמצוי שהאדם חוזר בו, וכדכתב הבה"ל בעצמו שם כי 'מה גם שמצוי כמה פעמים שבהמשך איזה זמן נשתנה רצונו, או מיטריד מאיזה דבר ואינו אוכל ושותה עוד'. אבל בנדון דידן דהוי חיוב גמור להמשיך ולשתות, יש בכח החיוב להמשיך ולשתות עוד בכדי לגרום שלא יסגר האצטומכא, וממילא לא מתחיל העיכול עדיין.

ג.

שיטת הפוסקים שאין לברך 'ברכה אחרונה'



דברי ה'מנחת שלמה' ביישוב מנהג העולם

ה'מנחת שלמה' (חלק א' סי' י"ח אות י') האריך גם כן בנדון דידן, ומתחילה כתב כעין המבואר לעיל, דבכה"ג לא הוי כלל הפסק ואין שייך כאן השיעור דעיכול, מכיון שהוא עדיין באמצע השתיה, אבל דחה דבריו אלו מכח דברי הבה"ל הנ"ל. ולחביבות הדברים נעתיק תחילה דבריו אלו, ולאחר מכן נציע את אשר כתב ליישב מנהג העולם.

וז"ל ה'מנחת שלמה' בריש דבריו: "היה נעלנ"ד לחדש דאין שום איסור לשהות באמצע הסעודה כדי שיעור עיכול, דכיון שאוכל עכ"פ בסוף הסעודה כזית אמרינן דהברהמ"ז שמברך על הכזית האחרון עולה גם על כל מה שאכל קודם, ולא אמרו דאין מברכין לאחר שיעור עיכול אלא כששכח ולא בירך ולא היה כלל בדעתו לאכול עוד, משא"כ בנד"ד כיון שהשלחן ערוך לפניו ויודע שיצטרך עדיין לאכול ולשתות, לכן אינו מתחייב כלל בברכה אחרונה. ואם בירך, חוץ ממה שגורם בכך ברכה שאינה צריכה, גם מראה בכך כאילו הקידוש לא היה כלל במקום סעודה".

הנה פשוט לכל רואה כי על פי חידוש זה אכן אין מקום כלל לכל נדון דידן, ואין קושיא כלל על מנהג העולם, אכן הרי הן מדברי המג"א (סי' קפ"ד ס"ק ט') הנ"ל, וכן מדברי ה'ביאור הלכה' הנ"ל, מוכח דלא סבירא להו יסוד זה, וכך כאמור לעיל טען ה'מנחת שלמה' על עצמו, וז"ל: "אולם במג"א סי' ק"צ סק"ג מבואר דאסור

לשהות באמצע, ודלא כדברינו. וגם עיי"ש במשנ"ב סק"ח ובבאה"ל שמפורש כתב דאף אם דעתו לשתות, מ"מ צריך לברך, משום דאל"כ מפסיד ברכה אחרונה של שתיה ראשונה, ומה שיברך לבסוף לא מהני כלל לזה, כיון שכבר נתעכל והוי כמי שאינו".

ומכיון שנדחו דבריו הראשונים של 'המנחת שלמה' כתב ליישב מנהג העולם באופן אחר, וז"ל: "ונראה דבנידון דידן כיון דמה ששוהה היינו על ידי זה שהוא עוסק בדבר שמחוייב בו, והוי נמי צורך הסעודה, אין זה חשיב הפסק אע"פ שעובר שיעור עיכול, והברכת המזון שבסוף שפיר עולה גם על כוס ראשון והכרפס, וכמו"ש שאי אפשר לחייב אותו תיכף בברכה אחרונה, דא"כ היה נראה כמסיח דעתו מן הסעודה וכמי שעושה קידוש שלא במקום סעודה, כיון דאין עושין כן בכל שבת ויום טוב".

בטעם הדבר דאין מברכים אחר שעבר שיעור עיכול

הנה הוראנו לדעת כי ה'מנחת שלמה' וכל חבל האחרונים שהובאו לעיל טרחו לבאר ולישב למה בליל הסדר אין גריעותא במה שעבר זמן בכדי שיעור עיכול ועוד יותר, בין כוס ראשון לבין הזמן שמברכים ברהמ"ז. כל אחד מהאחרונים הנ"ל נתן טעם אחר לדבר, אבל היסוד העולה מדברי המנח"ש הנ"ל, הוא, כי הגם שבפועל עבר זמן עיכול, יכול להיות שהברכה אחרונה תעלה גם על הכוס הראשון.

בכדי להבין את הדברים היטב, חובה עלינו להרחיב מעט הדיבור ביסוד הענין דשיעור עיכול, מה הטעם שאי אפשר לברך על המזון כשעבר שיעור זה של זמן. מדברי האחרונים בזה עולה כי יש לבאר הענין בשני אופנים. האחד, שמכיון שעבר זמן כשיעור עיכול הרי כליא הנאתו, דכבר כלתה ונגמרה הנאתו מהאכילה, ולכן אי אפשר לברך עליה. השני, דלעולם אין חסרון בכך שכלתה הנאתו, כי הברכה היא על האכילה ולא על ההנאה, אלא ההלכה היא שיש לברך על האכילה סמוך אליה, ושיעור עיכול הוא שיעור זמן לקבוע עד מתי נחשב שהוא עדיין סמוך לאכילתו.

בנדון זה האריך החזו"א (או"ח סי' כ"ח ס"ק ד'), וז"ל: "יש להסתפק הא דיכול לברך תוך שיעור עיכול, אי הוי הטעם משום שאין בה"מ באה דוקא על מעשה האכילה, אלא על מה שהספיקו הקב"ה מזונו, וכל זמן שהמזון לא נתעכל והמזון מזין אותו ומפרנסו הרי הוא כאכל בכל שעה. או דלמא שבאמת אין בה"מ אלא על עיקר האכילה, אלא שזמן הברכה עד שיתעכל. ונראה דאין ברכת המזון אלא על

אכילה, ועד שיתעכל הוא רק הזמן על אכילה ראשונה". ומבואר דנקט החזו"א לעיקר כי אנו מברכים לא על ענין המזון שזן אותו כל משך זמן העיכול, אלא על מעשה האכילה, ומכל מקום צריך לברך בתוך הזמן של שיעור עיכול, כי לאחר זמן זה, אין הברכה מתייחסת עוד אל האכילה.

אכן, גם לאחר שהוחלט להחזו"א כי הברכה היא על האכילה ולא על הנאת המזון, עדיין נסתפק וחקר בגדר השיעור שעיקול, וז"ל: "אלא שעדיין יש להסתפק אי מן הדין צריך בה"מ סמוך לאכילה תיכף בלי הפסק, כמו בכל ברכות הראשונות וברכות אחרונות של הקורא בתורה ובנביאים, אלא מפני שעדיין המזון בתוך מעיו, אין שהיה מפסקת ועדיין שם אכילה עליו, או דלמא מן הדין אין שהיה מפסקת בברכה שלאחריו, אלא שלאחר שנתעכל כבר כלתה טובתו ואינו ראוי שוב לברכה.

"והנה המ"א סי' רט"ז סק"א כתב בשם הכלבו דלכך אין מברכין ברכה לאחר הבושם, משום דדמי לנתעכל המזון. נראה מזה דלאחר שנתעכל שבטלה כבר טובתו, אינו ראוי לברכה. אבל צ"ע דהא אמר לעיל מ"ח ב' משה תיקן לישראל בה"ז בשעה שירד להם מן, הרי שעל המן מברכים בה"מ, ואמרין יומא ע"ה ב' שהיה נבלע באיברים כו', ומה אני מקיים ויתד תהיה לך כו' עיי"ש. ומבואר שהמן היה משקה ומרוה את האיברים בלי ענין של עיכול, והוא בבחינת ענין הבושם, ואיך יתכן עליו בה"מ. וע"כ שאין צריך תנאי שלא יתעכל אלא כשהפסיק, אבל כשמברכין תיכף לאחר אכילה לא אכפת לן בנתעכל, כמו ברכת התורה שלאחריו [הנלמד מבה"מ] וברכת ראיה וכיו"ב. אלא שבבה"מ יכול לברך אף שהפסיק משום שכ"ז שלא נתעכל נמשך האכילה לענין השהיה הפסק, ובמנ היו צריכין לברך תיכף בלא הפסק. ולפי"ז גם בבושם שייך לברך ברכה אחרונה. וצ"ל הטעם דלא מברכין כמש"כ רש"י משום דלא חשיב, לא תקנו בו חכמים ברכה אחרונה", עכ"ל החזו"א.

ומבואר שנסתפק האם ישנה הקפדה לברך תיכף אחר האכילה דוקא, כמו בשאר ברכות שיש להסמיך הברכה להנאה או להמצוה, והגדר של שיעור עיכול, דנחשב עדיין סמוך לאכילה, כי העיכול הוא בבחינת חלק מהאכילה. או שמא נאמר דלעולם אין כלל הקפדה לברך סמוך לאכילה, ומה שאי אפשר לברך אחר שעבר זמן עיכול, היינו כי כבר כלתה הנאתו. ופשט החזו"א הספק מהא דאיתא דברכו על המן, וגם איתא דבמן לא היה מציאות של עיכול, ואם כן הרי תמיד היה שם בחינה של כלתה הנאתו, ומהא דבכל זאת בירכו, על כרחך דשיעור עיכול הוא רק שיעור של זמן דהוי סמוך לאכילה, ואין קפידה כלל בהא דכלתה הנאתו.

ביאור הנדון דכוס ראשון דידן, עפ"י המבואר

על פי יסודי דברים אלו נשוב אל נדון כוס ראשון דידן. הנה הדבר נראה פשוט דאם אנו נוקטים דהענין של שיעור עיכול הוא מהטעם שהברכה היא על הנאת המזון שהאדם נזון מכח האכילה שאכל, ולכן אי אפשר לברך על האכילה אלא כל זמן שנמשכת הנאת האדם מאותה אכילה, ולאחר שכלתה הנאתו שוב אי אפשר לברך על האכילה או על השתיה, אזי קשה מאד ליישב השאלה בנדון דידן, דסוף סוף מציאות היא שעד ברכת המזון כבר כלתה הנאת השתיה ששתה האדם בכוס ראשון, וכיצד נימא דברכת המזון פוטרת זו השתיה.

אבל אי נימא דהברכה היא על מעשה האכילה, והשיעור של כדי עיכול הוא רק בכדי שתהיה שייכות בין הברכה לבין האכילה, או אז יש מקום לחדש כדברי ה"מנחת שלמה" הנ"ל, דכאשר כך היא סדר האכילה, וכך הוא סדר היום מדינא ולא מחמת רצון האדם, אזי הוי הכל כחלק מהסעודה, ושפיר יש שייכות וקשר בין כוס ראשון לבין ברהמ"ז שאחר הסעודה, אף שעבר זמן עיכול. דהרי זמן העיכול הוא רק שתהיה שייכות בין הברכה להאכילה, ובנדון דידן גם אחר זמן העיכול ישנה שייכות זו.

ואמנם, בספר 'מגילת ספר' (ברכות סי' ל"א) האריך הרבה בכל הצדדים הנ"ל בגדר שיעור עיכול, והביא דברי החזו"א הנ"ל, ושם (אות ג') כתב כי אף ה'מנחת שלמה' הנ"ל קאי בשיטה זו, וז"ל: "במנחת שלמה שם נקט דאין זה משום שכבר כלתה טובתו של אכילה ראשונה, ושלכן אי אפשר כבר לפטור אותה, אלא הטעם משום ששיעור הפסק כזה נחשב להפסק, גם כשהוא בתוך סעודתו והוא חושב להמשיך באכילתו ושתייתו. ורצה לחדש שבליל הסדר, כיון ששוהה באמירת ההגדה שהוא מחוייב בה, וזהו צורך הסעודה והסדר שתיקנו חז"ל, לכן אין זה נחשב להפסק, אף כשעובר שיעור עיכול, ורק כששוהה בדברים אחרים נחשב להפסק כיון ששהה זמן רב עד שנתעכל המזון הראשון". דוק ותשכח כי בדברים קצרים אלו כלל כל אשר נתבאר לעיל בביאור דברי המנח"ש.

דברי ה'טעמא דקרא' בישוב ראיית החזו"א מהמן

והנה מתוך דברי החזו"א עצמם עולה כי דבריו הם דלא כהמ"א בשם הכלבו, שאין מברכים אחרי הנאת ריח מבשמים מכיון דדמי לנתעכל המזון. וחזינן דאין מברכים ברהמ"ז אחרי האכילה אפילו מיד אם נתעכל המזון, ומוכח מהתם דלא כהחזו"א דהוי שיעור בהפסק, אלא הטעם בשיעור עיכול הוא מצד דכלתה

הנאתו. אלא דמעתה יקשה הא דהקשה החזו"א כיצד ברכו על המן, והרי לא היה שם עיכול והוי כמו הנאת הריח.

וכתב בספר 'טעמא דקרא' (פרשת בשלח) ליישב קושית החזו"א מברכת המזון על המן, וז"ל: "הוא הלחם אשר נתן ה'. בברכות מ"ח ב' מבואר שהיו מברכין אחריו ברהמ"ז והיינו משום שהיו לו תכונות לחם, היה מזין כלחם וקבעו עליו הסעודה, ולהכי קרי ליה לחם. ויל"ע אם זה דוקא כשנתכוונו לטעם לחם ואז היה לו כל תכונות לחם, אבל אם כיוונו לטעם פירות, היה לו תכונות פירות ולא היו צריכים לברך אחריו ברהמ"ז, כי אז לא היה מזין כפת, או רק הנפק"מ לענין הטעם, איזה טעם הרגישו בו.

"ויש להביא ראיה ממש"כ רש"י בפ' בהעלותך שהמן היה משתנה לכל הטעמים חוץ מה' מינים, הקישואין והאבטיחים כו', מפני שקשה למניקות. ואם נימא שהתכונה לא נשתנתה, והיה לו תמיד תכונת לחם, ורק בטעם הרגישו טעם אחר, א"כ למה היה קשה למניקות. ולכן נראה דכל מין שחשבו היה לו תכונת מין ההוא, ולכן לא נתלוננו אלא על הראיה 'בלתי אל המן עיינו'. ובזה י"ל קושית מרן החזו"א או"ח סי' כ"ח סק"ד איך ברכו על המן ברהמ"ז הא נבלע באיברים והו"ל כנתעכל מיד, דיש לומר דבאמת היה לו כל תכונת לחם ולא נבלע מיד באיברים עד שיעור עיכול ואז נבלע באיברים ולכן יכלו שפיר לברך עליו".

נפק"מ בין השיטות בגדר שיעור עיכול

יש לבאר כי מהצדדים השונים שנאמרו לעיל בגדר השיעור דכדי עיכול, עולה נפק"מ לדינא וכדלהלן.

א. החזו"א (סי' כ"ח ס"ק ה') כתב, וז"ל: "אם התחיל לברך תוך הזמן, נראה דיכול לגמור אחר הזמן, דשפיר נגרר סוף בה"מ אחר תחילתו, ותחילתו אחר האכילה ואין כאן הפסק, וכיון שאין כאן הפסקה שפיר שייך לברוכי גם לאחר שנתעכל כמו שפירשתי. ובספר יד אליהו מהגר"א מקאליש זצ"ל לא כתב כך, וצ"ע".

מבואר שנחלקו החזו"א וה"יד אליהו כיצד הדין כאשר תחילת ברכת המזון היה בתוך זמן עיכול, אבל באמצע הברכה עבר זמן עיכול, האם אפשר להמשיך ולברך. החזו"א סבירא ליה דיכול לברך, ואילו לה"יד אליהו אינו יכול לברך. ויש לומר כי מחלוקת זו תלויה בשני הצדדים הנ"ל, דאי נימא דהברכה היא על האכילה, ולא על הנאת המזון, והענין של שיעור עיכול הוא בכדי שיהיה שייכות לברכה עם מעשה אכילה, אזי נראה שפיר כדכתב החזו"א [וקאי בזה לשיטתו], דמכיון שהתחיל בתוך שיעור עיכול, יש שייכות לראשית הברכה על האכילה, וסוף

הברכה יש לו קשר עם תחילת הברכה, ולכן הכל קשור ואגוד עם האכילה. אבל אי נימא דהברכה היא על הנאת המזון, וכל משך זמן העיכול הוא זמן ההנאה מהאכילה, ומרגע שכלתה הנאתו תו אין על מה לברך, אזי שפיר נראה דגם אם התחיל בתוך שיעור עיכול, אינו יכול להמשיך אחר שעבר זמן העיכול. והבן.

ב. נדון נוסף אשר יש לתלותו בהני שני צדדים הוא, באופן שאכל אדם והקיא כל אשר אכל, האם יכול לברך ברכת המזון, דה'ברכי יוסף' (סי' ר"ח ס"ק א') כתב דלא לברך כי לא גרע מנתעכל המזון. ונראה דשיטה זו מובנת יותר אי נימא דהברכה היא על הנאת המזון, ולא על מעשה האכילה, שלכן גם אם בא לברך סמוך לאכילה, אינו יכול לברך כי אין לו הנאת המזון. אבל על פי החזו"א דהברכה היא על מעשה האכילה, והשיעור עיכול הוא רק שתהא שייכות בין הברכה לאכילה, אם כן יש לדון דאם בא אדם לברך מיד אחרי האכילה, אזי שפיר יכול לברך אף שהקיא מאכלו, דלא גרע מהמן שברכו עליו אפילו שהרי הוא כנתעכל המזון. ובספרי האחרונים האריכו בזה. ועיין ב"מעדני אשר" ברכות ס' מ"ח בכל הנ"ל ולהלן.

ראיה מהמשנ"ב לגדר של שיעור עיכול

ויש להביא ראיה מדברי המשנ"ב להיסוד המבואר לעיל, דמה שאי אפשר לברך אחר שעבר שיעור עיכול, אין זה מחמת שכלתה הנאתו, אלא משום דלאחר זמן אין הברכה מתייחסת עוד אל האכילה, דהנה לעיל הובאו דברי ה'מגן אברהם' (סי' קפ"ד ס"ק ט') דנתקשה על מה שמצוי בסעודות גדולות דלפעמים יושבים ד' או ה' שעות קודם שמברכים, ואינו נכון לדעת רש"י [דאפילו באכילה מרובה שיעור עיכול הוא בכדי הליכת ד' מילין], כי כבר עבר שיעור עיכול. ובתחילה כתב המג"א דלכן יש לברך מיד. ושוב כתב כי יש לומר דמכיון שעוסקין בשתיה ובפרפראות כלא נתעכל דמי. וכתב הפמ"ג בביאור סוף דברי המג"א, וז"ל, 'או אפשר כל זמן שאין האיציטומכא נח, עדיין לא מתחיל העיכול, ואין איתנו יודע עד מה'.

אבל המשנ"ב (שם ס"ק י"ח) הביא דברי המג"א וביאר סוף דבריו באופן אחר מדרכו של הפמ"ג, וז"ל: "אבל אם היה הכל במשך סעודה אחת, כגון מה שרגילין בסעודות גדולות שיושבין כמה וכמה שעות ולפעמים יש שיעור עיכול מאכילת פת שאכלו בתחילה, אף על פי כן יוכלו לברך לבסוף ברכת המזון, כיון דבתוך משך הזמן הזה אוכלין פרפראות וכיסנין ושותין, הכל סעודה אחת היא וכלא נתעכל מזון הראשון דמי". וב'שער הציון' כתב כי 'הפרי מגדים' אסבר לן דברי המגן אברהם בפנים אחרים, ולעניות דעתי הטעם כמו שכתבתי'.

וההבדל בין ביאורו של הפמ"ג, לבין ביאורו של המשנ"ב, הוא גדול מאד, דהפמ"ג

נקט דמחמת אכילת הפרפראות כך היא המציאות שלא מתחיל העיכול. אבל המשנ"ב נקט דלעולם איכא למימר שמתעכל המזון הראשון שאכל, ועכ"ז אפשר לברך ברהמ"ז מכיון שהכל הוא סעודה אחת. ודברי המשנ"ב מתבארים ביותר להדרך הנ"ל דעיכול המזון אינו סיבה מחמת עצמה שאי אפשר עוד לברך, אלא דהוי שיעור להיות הפסק חשוב בין האכילה לבין הברכה. ומעתה יש לומר כי בתוך סעודה אחת ליכא הפסק כלל ולכן 'כלא נתעכל מזון הראשון דמי'.

ומעתה הן הן הדברים אשר נתבארו לעיל בדברי ה'מנחת שלמה', דאפשר לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון אפילו אחרי שעבר שיעור עיכול, מכיון שבלייל הסדר הכל נעשה על פי סדר קבוע וידוע, וכך הוא סדר קיום המצוות, והכל קשור זה לזה, ולכן נקרא הכל כמו סעודה אחת שיכולים לברך על אכילה ראשונה גם אחרי שיעור עיכול, דבאופן זה על אף ההפסק הגדול בזמן, אין זה נחשב להפסק, ועדיין הברכה מתייחסת גם לשתייה הראשונה.

ישוב דברי המשנ"ב על פי המבואר

ולכאורה יסוד הדברים דלעיל, דליל הסדר שאני מכל מקום, הוא הדרך והוא המבוא ליישב את דברי המשנ"ב שלא יסתרו דבריו אהדדי, [וקאי בזה המשנ"ב לשיטתו הנ"ל בענין סעודות גדולות]. דהנה לגבי ליל הסדר כתב (סי' תע"ד) כמה פעמים (ס"ק אג"ה) היסוד דלכן אין מברכים ברכה אחרונה על כל כוס וכוס, מטעם 'שאין היסח הדעת מחייב לברך תיכף ברכה אחרונה, ויכול להמתין עד שישתה כל הכוסות, ואז יפטור בברכה אחרונה את כל הכוסות ביחד'. ומבואר כי נקט דאפילו אם נחשב הדבר שיש היסח הדעת בין הכוסות [כגון מחמת ברהמ"ז, יעו"ש], אין בזה טעם לחייב לברך ברכה אחרונה על כל כוס וכוס.

ולכאורה צ"ע גדול שהלא כבר הובאו לעיל דברי ה'ביאור הלכה' (סי' ק"צ ד"ה אחר) דאפילו אם לא היה היסח הדעת בכל זאת אי אפשר לפטור שתיה ראשונה בברכה אחרונה אחר שיעור עיכול, וז"ל: "נהי דאם שהה הרבה לא נתבטלה ברכה ראשונה [לענין שלא יברך ברכה ראשונה על שתיה שניה], כיון שלא הסיח על כל פנים דעתו, מכל מקום מאן יאמר לן דרשאי לעשות כן, דהרי על כל פנים מפסיד ברכה אחרונה של אכילה ושתיה זו, ומה שיברך לבסוף לאחר אכילה ושתיה שניה, לא מהני כלל לזה כיון שכבר נתעכל והוי כמי שאינו". ומעתה צ"ע למה בלייל הסדר לא הצריך המשנ"ב לברך אחר כוס ראשון מטעם דיש הפסק של זמן הרבה, ועל כרחנו לומר ככל הנ"ל, דליל הסדר שאני. ודו"ק.

דברי ה'גינת ורדים' שאין חיוב להסמיק הסעודה לקידוש

יש להוכיח כהסברא המבוארת לעיל, דבליל הסדר, על אף שיש הפסק גדול בין הקידוש לסעודה ולברכת המזון, אין כל זה נחשב להפסק, מנדון אחר אשר דנו בו הפוסקים. דהנה הרמ"א (סי' רע"ג סעיף ג') כתב: "וצריך לאכול במקום הקידוש לאלתר, או שיהא בדעתו לאכול שם מיד, אבל בלאו הכי אפילו אכל במקום קידוש, אינו יוצא". ובספר 'גינת ורדים' (כלל ג' סי' כ') דן הרבה בהלכה זו שכתב הרמ"א דצריך להסמיק הסעודה אל הקידוש, וכתב להביא ראיה דאין צריך להקפיד על זאת מליל הסדר, וז"ל:

"ולענ"ד נראה שאין לחוש בזה בענין קידוש, וקידוש דליל פסח יוכיח, שכששתה כוס שני ומתחיל לסעוד, כבר עברה הנאתו דכוס של קידוש בשיהוי שמשיתה בקריאת ההגדה, וכשגומר ההגדה צמא הוא לשתות עוד. וכן כשמקדש על הפת, שכתבו הרי"ף (פסחים דף כ"ז מדפי הרי"ף) והרמב"ם ז"ל (חמץ ומצה ח"ב) שמי שאין לו יין בליל פסח מקדש על הפת כדרך שעושה בשבת, עושה כל הסדר ואחר גמר ההגדה מברך על המרור ואוכל, ואח"כ כורך מצה ומרור ואוכל ומשלים סעודתו, והדבר מוכח טובא, שאם אדם אכל כזית פת ונשתהה עליו כל זה השיהוי שעושה בליל פסח, פשיטא שאינו יכול לברך אחריו, שכבר נתעכל במעיו אותו מזון שאכל. ואם היה קפידא בזה, היה להם להתנות שימהר ויחיש בעשיית הסדר, וכל שכן אם הוא ת"ח שדורש על כל דבר ודבר תלי תלים, שכל המרבה לספר ביציאת מצרים ה"ז משובח. מה גם הטור שכתבו לדין זה, ומנהגו לפרש ולהטיל תנאי בדברי הראשונים, דמשמע שפיר דאין קפידא בזה".

דברי ה'ציץ אליעזר' ביישוב דעת הרמ"א

הנה ראיית ה'גנת ורדים' מליל הסדר הוא בסגנון אחד עם קושית הפוסקים בנדון דידן, כיצד פוטרים את הכוס של קידוש בברכת המזון, והרי יש הפסק גדול בנתיים ורצונו לדחות את דברי הרמ"א מכח ראיה זו. ומכיון שכן, יש מקום לדחות ראיית הגו"ר מליל הסדר, בסגנון הישוב שנתבאר לעיל, דליל הסדר שאני, כי הגם שיש הפסק גדול בזמן בין הקידוש לבין הסעודה, אין זה נחשב להפסק, ושפיר הוי בגדר קידוש במקום סעודה.

ואמנם, כן כתב ב'ציץ אליעזר' (חלק י"א סי' כ"ו אות ו'), וז"ל: "יש לדחות הראיה מההיא דליל הסדר, כי יש לומר דשם שאני, בהיות ומיד יושבים לסידור הסדר שכולל הסעודה, ומה ששוהה עד האכילה, זה ג"כ מתכונת סעודת לילה זה, וכך מצותה של סעודה זו". הנה מבואר הסברא הנ"ל, דבליל הסדר הכל נעשה בסדר ונחשב

לדבר אחד, ולכן נחשב דהוי הקידוש במקום סעודה, אע"ג שעובר זמן רב, ומהאי טעמא אפשר גם לפטור את היין של קידוש בברכת המזון על אף שעבר זמן בשיעור עיכול, וכמו בסעודות גדולות הנ"ל.

הוראת הגרי"ש אלישיב זצ"ל

אחר כל הדברים הנ"ל, יובנו אל נכון הדברים אשר נכתבו בקונטרס 'ברכת הפסח' לרבי אליהו ברוך פינקל זצ"ל (עמוד פ"ז), וז"ל: "לאחר זמן הצעתי הדברים להגרי"ש אלישיב, דלפי החזו"א יש לקיים המנהג שלא לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון, ואע"ג דמאריך בסיפור יצי"מ יותר מזמן עיכול, כיון דאין כאן היסח הדעת. ואמר לי הגרי"ש אלישיב שדברי החזון איש אינם נראים לו להלכה, ובודאי שיעור עיכול אין לו שייכות להיסח הדעת, ולכן פסק שאלו שמאריכין בהגדה צריכין לברך ברכה אחרונה מיד לאחר כוס ראשון.

"ושאלתי לו, דאין זה קידוש במקום סעודה [כטענת המנח"ש הנ"ל], ואמר לי דאין בזה חסרון של קידוש במקום סעודה, כיון דמעיקרא כן תכניתו לקדש לספר ולאכול, ואף כשמברך ברכה אחרונה אי"ז מנתק לקידוש, וגם היסח הדעת אין כאן. והוכיח זאת מדברי הגהות מיימוניות (סוף הל' חר"מ אות ב') שהביא שיטות ראשונים שהיו מברכים ברכת 'על הגפן' לאחר כל כוס וכוס, וע"כ דאין זה מונע הדין של קידוש במקום סעודה. ולכן הכריע למעשה לברך ברכת 'על הגפן' מיד לאחר שתיית כוס ראשון".

והדברים מבוארים היטב, כי על פי החזו"א דשיעור עיכול אינו תנאי מוכרח לברכה אחרונה, אלא עיקר הטעם משום דהוי הפסק, אם כן בליל הסדר יש לדון ככל דברי הפוסקים הנ"ל, דליכא הפסק. אבל הגרי"ש זצ"ל טען דלא כהחזו"א, דשיעור עיכול אינו ענין של הפסק והיסח הדעת, אלא תנאי בברכה אחרונה, שאי אפשר לברך על אכילה ושתייה אחר שכלתה ההנאה, ולכן הורה בנדון דידן שיש לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון אם יודעים שיעובר זמן כדי עיכול עד לברכת המזון.

ולענין מעשה, הרי הראנו פנים לכאן ולכאן, כי יש מהפוסקים שהורו ונהגו כך למעשה, לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון, ויש מהפוסקים שטרחו הרבה לישב מנהג העולם, ועולה מדבריהם כי יש מקום שלא לברך ברכה אחרונה אחר כוס ראשון. ועל כגון דא נאמר 'נהרא נהרא ופשטיה', וכל אחד ינהג כהמקובל אצלו מרבתי.

סימן ל

בטעם פטור תלמיד בהסיבה בגלל דין מורא או מציאות המורא

א.

בגדר הפטור מהסיבה בתלמיד אצל רבו, וכיצד הדין בנתן לו רשות



חקירה בגדר הדין דתלמיד בפני רבו פטור מהסיבה

בפסחים (דף ק"ח ע"א) איתא: "בן אצל אביו בעי הסיבה. איבעיא להו, תלמיד אצל רבו מאי, ת"ש דאמר אביי כי הוינן בי מר [רבה], זגינן אבירכי דהדדי [כל אחד נשען על ברכי חברו]. כי אתינן לבי רב יוסף, אמר לן, לא צריכתו מורא רבך כמורא שמים". וכך נפסק בשו"ע (סי' תע"ב ס"ה), וז"ל: "בן אצל אביו צריך הסיבה אפילו הוא רבו מובהק. תלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה, אפילו אינו רבו מובהק, אלא אם כן יתן לו רבו רשות".

ויש לחקור בגדר הדין דתלמיד אצל רבו פטור מלהסב, האם זהו דין העולה מהלכתא ד'מורא רבך' ואינו נוגע לעצם דיני הסיבה, או דהוי דין בהלכתא דהסיבה. ביאור הספק, דמפשיטות לשון הגמרא נראה דמצד עיקר דיני וגדרי הסיבה אין מניעה שהתלמיד יסב בפני רבו, אלא שאינו יכול לקיים מצות הסבה, מחמת דינא ד'מורא רבך'. ואם עבר והיסב, הרי שעבר על המצוה ד'מורא רבך' אבל יתכן שקיים עכ"פ המצוה דהסיבה, כי אין החיוב ד'מורא רבך' פוגע או פוגם במצות ההסיבה.

אבל יש לדון ולומר דמחמת שיש חיוב על התלמיד להיות במורא לפני רבו, הרי זה פוגם בעיקר המצוה דהסיבה, שהרי כל תכלית ההסיבה הוא להרגיש בן חורין, ולאכול המצה ולשתות הד' כוסות דרך חירות, ותלמיד אצל רבו, גם אם אכל והיסב לא הרגיש בזה דרך חירות, שהרי מורא רבו עליו. ונמצא כי גם אם עבר והיסב, לא רק שעבר על דינא ד'מורא רבו', אלא גם מצות הסיבה לא קיים. בהמשך הדברים בכל סימן זה יתבאר כי חקירה זו נוגעת לפרטים רבים בדיני הסבה.

בנתן הרב רשות לתלמידו להסב, האם הוא חייב להסב, או דהוי רשות

כדי לבוא לבירור חקירה זו, נקדים מחלוקת יסודית בדין הסבת תלמיד אצל רבו כאשר הרב נתן לו רשות. הנה הרמב"ם (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ח) כתב, 'תלמיד בפני רבו אינו מיסב אלא אם כן נתן לו רבו רשות'. וכן פסק המחבר בשו"ע הנ"ל. וכתב הבית יוסף כי המקור לדברי הרמב"ם הוא מהא דאיתא בגמרא הנ"ל, אמר אביי כי הוינן בי מר זגין אבירכי דהדדי, "אלמא דכל שנתן לו רבו רשות להסב, רשאי דאם לא כן היכי הוה שביק להו רבה למיעבד איסורא, אלא ודאי על ידי נתינת רשות שרי".

וכתב בזה הב"ח, וז"ל: "בי רבה שנתן להם רשות להסב, היו סבורים שמחוייבין להסב, ועל זה קאמר רב יוסף לא צריכיתו, דאף ע"פ שנתן לכם רשות, מכל מקום אם אתם רוצים אינכם צריכין להסב מאחר שיש לכם התנצלות, דאינכם רוצים להסב מחמת יראה דמורא רבך כמורא שמים". מבואר מדברי הב"ח דבאופן שנתן הרב לתלמידו רשות להסב, אין התלמיד חייב להסב, אלא הרשות בידו להסב, ואם רוצה אינו מיסב.

אבל בשו"ע הרב (שם סעיף י"א) כתב, וז"ל: "אבל תלמיד האוכל לפני רבו, אפילו אינו רבו מובהק אינו רשאי להסב בפניו משום מורא וכבוד הרב, אלא א"כ נתן לו הרב רשות להסב בפניו, שאז חייב הוא להסב". ומבואר להדיא דבאופן שנתן הרב רשות לתלמידו להסב, הרי הוא חייב להסב. והפר"ח נסתפק בזה והעלה לעיקר כשיטה זו, ד'כל שהרב מוחל על כבודו דבעי הסיבה'. והרי לפנינו מחלוקת הפוסקים בהאי הלכתא דהסבת תלמיד בפני רבו, כיצד הדין בנתן לו הרב רשות להסב, האם בכה"ג הוא חייב להסב, או דהרשות בידו להסב, אבל אינו חייב בזה. וצריך לדעת מה הוא שורש המחלוקת ומה הם טעמי השיטות.

דברי הפוסקים בביאור לשון הגמרא 'לא צריכיתו'

נקדים לזה מה שעמדו הפוסקים על לשון הגמרא הנ"ל דאמר רב יוסף לתלמידו 'לא צריכתו', דלכאורה היה לו לומר דאסור להם להסב, ולא רק שאינם צריכים להסב. והרגישו בזה הב"י והב"ח יעו"ב. והמהר"ל ב'גבורות ה'" (פרק מ"ח) למד מדקדוק זה כדברי הב"ח הנ"ל, וז"ל: "מה שפסק הרמב"ם תלמיד עם רבו אינו מסב ואם נתן לו רשות מסב, אינו רוצה לומר שצריך להסב אם נתן לו רבו רשות, אלא שרשות להסב, לאפוקי אם לא נתן לו רבו רשות אינו יכול להסב. וכן יש להוכיח דקאמר בגמרא תלמיד עם רבו אין צריך הסיבה, במה אמרו, אם כשלא נתן לו רשות, הוי ליה למימר אינו מסב, שאין לו להסב, ולמה אמר אין צריך

להסב, אלא איירי כשנתן לו רשות ואפילו הכי אינו צריך".

וב'דרישה' (ס"ק ו') כתב, וז"ל: "תלמיד לפני רבו אין צריך להסב. ז"ל מהרש"ל, לאו דוקא אלא לישנא דגמרא נקט, דמסיק אמר אביי כי הוינן בי מר הוי זגינן אברכי אהדדי, כי אתינן לבי רב יוסף אמר לן לא צריכיתו, מורא רבך כמורא שמים. ושם אמר לא צריכיתו לאפוקי ממה שהיו נוהגים בבי מר, אבל באמת אסור מפני מורא רבו [עכ"ל מהרש"ל]. ונראה לי דזה בזה תליא, כשאין צריך לקיים מצות הסיבה, ממילא אסור משום מורא רבך וכו'. ולכך לא אמר רב יוסף אלא לא צריכיתו וכו' ולא אמר אסור".

על פי דברי ה'דרישה' נראה כי אין ראייה מלשון הגמרא 'לא צריכיתו' לשיטת המהר"ל והב"ח, דלעולם איכא למימר דלשון זה עולה על אופן שלא נתן הרב רשות לתלמיד להסב, והטעם שאין הגמרא אומרת בלשון איסור, הוא מפני שהאיסור נובע מהא דאינם צריכים להסב. והיינו, דיסוד ההלכה בתלמיד מתחיל בהא שלא חייבו חז"ל את התלמיד להסב בפני רבו, ומכיון שלא חייבוהו בזה הרי ממילא יש גם איסור להסב מדינא ד'מורא רבו'. ומכיון שאין ראייה מלשון הגמרא לשיטת המהר"ל והב"ח תו אפשר לן לומר דלעולם כאשר נתן הרב רשות לתלמיד להסב, הוי חיוב גמור ולא רק שרשות בידו להסב. ברם, צריכים אנו להבין עיקר דבריו של ה'דרישה' למה זה פטרו את התלמיד להסב בפני רבו, אם לא מטעמא דמורא רבו.

האם תלמיד פטור מהסיבה גם בלא חיובא ד'מורא רבו'

והנה ה'משנה ברורה' (ס"ק ט"ז) נקט לעיקר כהשיטה דבנתן הרב רשות חייב התלמיד להסב, וב'שער הציון' (ס"ק כ') ציין לדברי ה'פרי חדש' הנ"ל, והביא את לשון הרי"ף גיאות שכתב, 'אף על גב דהסיבה מצוה, כבוד רבו נמי מצוה, ומצוה דכבוד תורה עדיף'. ועפ"ז כתב השעה"צ ד'ממילא כיון דהרב מחל לו איכא מצוה דהסיבה'. ולכאורה כן הדעת נותנת, דהרי חיוב הסיבה רמיא על התלמיד כמו שהוא מוטל על כל אדם, אלא שמחמת שהוא אצל רבו, מורא רבו מעכב בעדו מלקיים חיוב זה. ועתה שנתן לו רבו רשות, לכאורה חוזר החיוב דהסיבה למקומו. וצריך אם כן להבין טעמם של הפוסקים הנ"ל שכתבו כי עדיין הוא רק רשות ולא חיוב גמור.

ובחדא מחתא צריך להבין גם כן את העולה מדברי ה'דרישה' הנ"ל, דהאי 'לא צריכיתו' הוא פטור עצמי, שהרי כתב ד'כשאין צריך לקיים מצות הסיבה, ממילא אסור', ומשמע דבריש כל מילין הוא מה שאינו צריך לקיים המצוה דהסיבה, וממילא יש גם איסור. וכתבנו לעיל דצריך להבין מאיזה טעם התלמיד אין צריך

לקיים מצות הסיבה, עד שנעשה מזה איסור מדינא דמורא רבו.

בישוב שאלתנו הראשונה, דצריך להבין טעמם של הפוסקים דבנתן הרב רשות לתלמיד רשות בידו להסב ולא חובה, כתב בספר 'שערי שמועות' מהגאון רבי משה שמואל שפירא זצ"ל (פסחים דף ק"ח ע"א), וז"ל: "הנה בגמ' איתא דאשה אינה צריכה הסיבה. ועיין רשב"ם שכתב, משום דאימת בעלה עליה וכפופה לו. ובאשה אצל בעלה הא ליכא כלל חיובא דמורא. הרי מדברי רשב"ם דגם משום מורא הפשוטה, בלי שום דינים, כיון דמוראו עליה וכפופה לו, לא נצטוו בהסיבה, ולא שייך בה החפצא דהסיבה דרך חירות ע"י שאימתו עליה וכפופה לו. ולשון המאירי, אין חירות לאשה אצל בעלה. וכן יעויי"ש ברשב"ם שכתב דבן אצל אביו צריך הסיבה משום דאינו כפוף כל כך, הרי דלא דן כלל מדין מוראו, רק משום המורא הפשוטה, דכיון שאינו כפוף כל כך אינו דמי לאשה וחייב בהסיבה וכו'.

"וזהו גם דעת הב"י דאף ברבו מובהק שנתן רשות וליכא איסורא להסב בפניו, מ"מ לא עדיף מרבו דאינו מובהק דג"כ ליכא איסורא דהסיבה, הא מיהא דעל ידי דיש דין מורא לפניו, הוי זהו היכי תימצוי שיחשב לפני גברא דאימתו עליו וכפוף לו, וזהו הפוסטרו מחיובא דהסיבה", עכ"ל ה'שערי שמועות'.

העולה מדבריו הוא, דבאמת בכדי לפטור תלמיד מחיוב הסבה אצל רבו, אין אנו צריכים לדינא והלכתא ד'מורא רבו', אלא עיקר הפטור בזה הוא מכח המציאות שהתלמיד אין יכול להרגיש חירות אצל רבו. וכלשון הרשב"ם והמאירי לגבי אשה. ואמנם, אחר שנפטר התלמיד מהסבה ממילא יש עליו איסור להסב, מחמת דינא ד'מורא רבו'. ובזה יש להבין דנקטו הני פוסקים שגם בנתן הרב רשות לתלמיד להסב, לא נעשה הדבר עליו בחיוב גמור, דהלא סוף סוף יתכן מאד כי קיימת אצל התלמיד המציאות של אימה גם אחר שנתן הרב רשות, ולכן אין להתלמיד הרגשת חירות, וזה הפוסטרו אותו מהסיבה, ולא עיקר הדין של מורא רבו. אבל אם רצונו להסב, הרי אות הדבר שעל ידי קבלת הרשות מסוגל הוא להרגיש חירות ומקיים המצוה במה שמיסב. ובזה מבוארים היטב גם דברי ה'דרישה', והבן.

על פי דרך זו עולה דנקודת המחלוקת בין הפוסקים בנדון רב שנתן רשות לתלמידו להסב, האם הוי חיוב או רק רשות, היא בחקירה שכתבנו בריש דברינו, מה הוא עיקר הטעם הפוסטרו תלמיד מחיוב הסיבה אצל רבו, האם זהו מדינא ד'מורא רבו', שחיוב המורא מעכב בעדו מלקיים המצוה דהסיבה, וממילא אם הרב מחל ונתן לו רשות, נתבטל דינא וחיובא דמורא, ולכן הוא חייב להסב, ולא רק רשות בידו, אלא חיוב גמור מוטל עליו. או דעיקר הפטור הוא מכח המציאות, כי מורא הרב שיש עליו הוא היפך הגדר והמציאות של הסבה דרך חירות. דאליכא דצד זה יש

לומר כי גם אחר שנתן הרב רשות לתלמיד להסב, לא נעשה הדבר חיוב גמור, דעדיין מציאות המורא יכולה להיות קיימת.

ביאור מחלוקת הפוסקים בנתן הרב רשות להסב, באופן נוסף

הגם דהדברים הנ"ל מיישבים שתי השאלות שנשאלו לעיל, הנה באמת יש לעיין קצת בעיקר מהלך הדברים, דנמצא לפי כל המבואר דההלכה לענין מעשה באופן שנתן הרב רשות לתלמידו להסב, נתונה לכל אחד בידו, לפי רגשי לבו, להשיטה דאינו מחוייב להסב. והיינו, דתלמיד שמרגיש בנפשו כי אחר קבלת הרשות יכול הוא להסב דרך חירות, הרי הוא צריך להסב. ואילו תלמיד אחר שאינו מרגיש בעצמו יכולת להסב דרך חירות, כי עדיין אימת רבו עליו, הוא פטור מלהסב. וקצת קשה לקבל זאת, שההלכה תהיה מסורה לרגשי הלב, כל אחד כפי נטיית לבו. וממנ"פ אי נקטינן דאחר נתינת רשות, ראוי לתלמיד להסב, צריכה להיות כך ההלכה לכולם, ואי אמרינן דעדיין המציאות היא דאין התלמיד מרגיש חירות אצל רבו, צריך להיות כך לכל התלמידים, ולומר כי נתנו הדבר להכרעת כל אחד, קצת קשה לומר.

ולכן אמינא לבאר הענין באופן אחר, והוא, דכולי עלמא מודו דעיקר הפטור מלהסב אצל הרב הוא מדינא וחיובא דמורא רבו, ובזה מובנת היטב שיטת הפוסקים הנ"ל הסוברים שאם נתן הרב רשות לתלמיד להסב, הרי הוא חייב להסב, דפקע הטעם האוסר את ההסיבה, וחזר החיוב הראשון למקומו. ומה דהב"ח ודעימיה סוברים דגם בנתן הרב רשות, אין חייב התלמיד להסב, היינו מפני דכך היא ההלכה בדיני מורא וכבוד רבו, דגם אחר נתינת רשות, ומחילת הרב על כבודו, עדיין מקיים התלמיד מצוה אם הוא נוהג דרך כבוד ומורא.

וכהא דאיתא לענין מצות כיבוד אב (שו"ע יו"ד סי' ר"מ סעי' י"ט) דהאב שמחל על כבודו, כבודו מחול. ובהגהות רעק"א כתב וז"ל, "עיין תשובת הרדב"ז ח"א סי' תקכ"ד בשם הרמ"ה בזה, לענין דאין הבן נענש אם אינו מכבדו, אבל אם מכבדו עושה מצות כיבוד ע"ש". ויש לומר דהוא הדין הכא, גם אם הרב מחל על כבודו, לא נתחייב התלמיד במוחלט להסב, מכיון שאם לא יסב יקיים בזה מצות מורא, ונתנו חכמים ההחלטה ביד התלמיד, האם לקיים מצות מורא הרב, או לקיים מצות הסיבה. ונמצא לדרך זו דאין הדבר מסור לרגשי הלב, אם מרגיש התלמיד חירות או לא, אלא דשתי מצוות לפניו, ויש בידו היכולת להחליט איזו מצוה הוא בוחר לקיים. כך יש לומר בביאור דעת הב"ח ודעמיה.

ראיית הפר"ח דבנתן הרב רשות, חייבים להסב ודחייתה

ה'פרי חדש' (סי' תע"ב סעי' ה') כתב, וז"ל: "ומיהו מההיא דבן אצל אביו משמע שכל שהרב מוחל על כבודו דבעי הסבה ודו"ק". ולכאורה כוונתו היא, דמהא דחזינן דבן אצל אביו חייב להסב, והטעם בזה משום דמסתמא האב מוחל לבניו, כדהביא המשנ"ב (שם ס"ק י"ח) מהשאלות ואבודרהם, הרי מוכח שכל שיש מחילה חייבים להסב, ואם כן הוא בדין בתלמיד אצל רבו, אם הרב מחל חייב התלמיד להסב.

ונראה כי הגם שעל פי דברי השאלות הוי ראייה טובא, אכן ב'גבורות ה' (שם) כתב טעם אחר למה הבן מיסב אצל אביו, ועולה דאין זה מחמת מחילת האב, וממילא ליכא ראייה כלל לנדון דידן, וז"ל: "אמרינן שם בן אצל אב צריך הסבה, ואף על גב דכתיב 'איש אמו ואביו תיראו', הך יראה מפורש בקידושין, איזהו יראה, אינו עומד במקומו ואינו יושב במקומו ואינו מכריע דבריו, כל הדברים שם אם היה עושה נראה כמקל בכבוד אב, אבל להסב דרך כבוד שרי. אבל בפני רבו אין צריך להסב, דמורא רבך כמורא שמים ואינו נוהג בשררה לפניו".

מבואר בדבריו שאין איסור כלל לבן להסב לפני אביו, ולכן אין להוכיח מהא דבן אצל אביו חייב להסב דאחרי מחילה יש חיוב גמור להסב, שהרי אצל האב לא צריך להגיע לטעם דמחילה, כי אין איסור כלל להסב. אכן הפר"ח כפי הנראה נקט דיש איסור לבן להסב לפני אביו ובעינן למחילת האב, ולכן הוכיח דאחרי מחילה יש חיוב להסב, וממילא כך הוא הדין גם בתלמיד לפני רבו.

דין הסבה בבן אצל אביו שהוא רבו

מהמשך דברי הגבורות ה' הנ"ל יש ללמוד נפק"מ בין שני הטעמים הנ"ל, למה בן מיסב אצל אביו, דז"ל: "מזה נראה שאם הוא אביו ורבו, אין צריך הסיבה, דהא ודאי השתא נמי מורא רבך כמורא שמים. איכא אבל הרא"ש (פסחים פ"י סי' כ') והטור פסקו דאם אביו הוא רבו, צריך הסבה. ונראה שדעת הרא"ש דסתם אב כאילו נתן לו רשות, וסבר שאם רבו נתן לו רשות צריך הסבה".

ביאור הדברים, דאם הטעם שכן מיסב אצל אביו הוא מחמת שאין בזה סתירה לכבוד האב, אזי אם האב הוא גם רבו, פשוט שאסור לבן להסב, ואם כן, מהא דכתב הרא"ש דבן אצל אביו שהוא גם רבו חייב להסב, מוכח דנקט דאפילו בן בעלמא אצל אביו אינו מותר להסב רק מחמת שהאב מוחל לבנו, וכיון דעלינו לבוא לכח של מחילה, אזי אפילו אם האב הוא גם רבו, עליו להסב דמחל לו. ומוכח אם כן לפי זה דסבירא ליה להרא"ש דאם רב מחל לתלמידו, הרי הוא חייב

להסב ולא רק שהרשות בידו להסב, דאי נימא דהוי רשות ולא חובה למה כתב הרא"ש דבן אצל אביו שהוא רבו חייב להסב, הא הוי רק רשות ולא חובה.

קושיא על הב"ח מדין בן אצל אביו שהוא רבו וישובה

על פי כל המבואר בדין בן אצל אביו, צריך עיון לכאורה בדעת הב"ח והפוסקים הנ"ל הנ"ל, שכתבו דכאשר הרב נתן רשות לתלמיד להסב, אינו חייב להסב, אלא הרשות בידו של להסב, כמבואר לעיל, דהלא ברא"ש הנ"ל מבואר דאביו שהוא רבו, הרי הוא חייב להסב, והוכיח זאת הרא"ש מהא דכל אב בסתמא הוא גם רבו שמלמדו תורה, ואפילו הכי אמרינן בגמרא דהבן חייב להסב אצל אביו, ומוכח אם כן מהגמרא גופא דגם בן אצל אביו שהוא רבו חייב בהסיבה. ומעתה צ"ע דאליבא דהב"ח צריך להיות דבן אצל אביו שהוא רבו לא יהיה חייב בהסיבה אלא רק הרשות בידו להסב, כמו שכך הדין בכל תלמיד אצל רבו שנתן לו רשות, שאינו חייב להסב.

ונראה ליישב דסבירא ליה להב"ח כי הדין של בן אצל אביו חמור הוא יותר מדין תלמיד אצל רבו, גם כאשר האב הוא רבו, והביאור בזה על פי המבואר לעיל [בצד אחד של החקירה בריש דברינו], דיסוד הפטור מהסיבה בתלמיד הוא מכיון שאינו מרגיש חירות אצל הרב, וגם אם יעשה מעשה של הסיבה, אין כאן הכונה הפנימית של דרך חירות. ואשר על כן נקל לן להבין דבן אצל אביו מרגיש נח יותר מתלמיד אצל רבו, אפילו שהאב הוא רבו, דסוף סוף הוא גם אביו, ומטעם זה בן אצל אביו חייב להסב דאמרינן שהאבא מוחל לבנו, ומכיון שמחל לו מרגיש הבן דרך חירות אצל אביו, אע"ג שהוא רבו. אבל לא כן הוא הדבר בתלמיד אצל רבו, שמכיון שאין הוא אביו, גם אחר נתינת רשות להסב, אין התלמיד מרגיש בהכרח דרך חירות בהסיבה אצלו. להלן (אות אות ה') יתבאר ביתר אריכות דין הסיבה בבן אצל אביו שהוא רבו, יעו"ש.

ב.

בן שאביו אינו מוחל על כבודו, האם הוא צריך להסב



מחלוקת הפוסקים בבן שאביו אינו מוחל על כבודו, האם הוא צריך להסב

בגמ' פסחים (דף ק"ח ע"א) איתא, ד'בן אצל אביו בעי הסיבה'. ואיתא בשאלתות רבי אחאי גאון (פרשת צו סימן ע"ז) בטעמא דמילתא, ד'סתמא דמילתא לא קפיד עליה'.

והובא טעם זה בראשונים ובפוסקים. על פי טעם זה דנו הפוסקים כיצד הדין באב שמגלה דעתו להדיא דאינו מוחל על כבודו, האם בכה"ג גם כן מותר וחובה על הבן להסב, או לא, דמכיון שכל טעם ההיתר הוא מחמת דבסתמא לא קפיד עליה, אם כן בגילה דעתו דקפיד, בטל טעם ההיתר.

ב'חק יעקב' על השו"ע (סי' תע"ב ס"ק ט') נסתפק בזה ולא הכריע, וז"ל: "אפילו הוא רבו. הטעם כתבו הכלבו ואבודרהם דסתם אב מוחל לבנו, עכ"ל. ולפי זה נראה היכא דידענו שאב אינו רוצה למחול, אין להסב. אך יש לומר דבטלה דעתו אצל כל אדם".

אבל הנצי"ב ב'העמק שאלה' (שם אות ו') כתב בתו"ד בפשיטות דחייב הבן להסב גם בכה"ג שהאב אינו מוחל, וז"ל: "משום הכי קאמר דאב שדרכו שלא להקפיד, נמצא במה שהוא מיסב לפניו בפסח, אינו בזיון, ויכול למחול. ולהכי אף שהוא אינו מוחל, מצוה דהסיבה עדיפא, ובע"כ בטלה דעתו והוי מחול, כמו שכופין בעל כרחו על כל המצוות לומר רוצה אני".

ומאידך, ב'קובץ הערות' (סי' י"ז אות ב') כתב: "בהא דבן אצל אביו חייב בהסיבה, כתבו הטעם משום דסתם אב מחיל ליקריה גבי בנו. אבל אם אינו מוחל, אסור לבן להסב". ומבואר דפשיטא ליה הדבר דאם האב אינו מוחל אסור להבן להסב.

הסבר בטעמי השיטות ודחייתן

וצריך להבין במה תלויה מחלוקת זו של הפוסקים. ומתחילה היה נראה לומר בזה על פי דברי הרשב"ם בטעם הדבר שבן צריך להסב, 'דלא הוי כפוף כל כך'. ונראה מלשון זה דלאו משום מחילת האב מחייבין את הבן להסב, אלא מטעם דבן אצל אביו יכול להרגיש דרך חירות בהסבתו, כי אינו כפוף אליו כל כך. ומעתה יש לומר דהני פוסקים שכתבו כי בלא מחל האב, אסור להבן להסב, היינו מחמת טעם השאלות, וכמבואר בדבריהם. אכן הני פוסקים שמחייבים את הבן להסב גם כשלא מחל האב, היינו על פי דברי הרשב"ם, דסוף סוף ירדו חז"ל לעומק דעתם והרגשתם של בני אדם, והורו כי אצל בן שייכא המציאות של הסבה. וממילא אין זה תלוי כלל במחילת האב.

וכך כתב ב'ברכת אברהם' (פסחים שם), וז"ל: "הרשב"ם כתב בבן אצל אביו שלא היה כפוף כל כך, והיינו ענין מציאות. ומשמע ברשב"ם דלא מחמת שהאב מוחל לו, אלא מחמת שכן הדרך, ושוב נראה דגם אם מקפיד האב יתכן דחייב בהסיבה". אכן, באמת אין די בזה לבאר השיטות בהאי פלוגתא, שהרי ה'עמק שאלה' קאי

בשיטת השאלות, ועל הא הוא דכתב שיטתו דגם בלא מחל האב, חייב הבן להסב, וחזינן דאין זה רק אליבא דשיטת הרשב"ם, אלא גם אליבא דהשאלות דהבן פטור מלהסב מחמת מחילת האב, איכא למינקט כשיטת המחמירים דאפילו בלא מחל חייב הבן להסב. ושוב צריך להבין טעמי השיטות בזה.

ביאור אחר בטעמי השיטות

ומחמת כן נראה לומר דגם להשיטה דהטעם שחייב הבן להסב אצל אביו, הוא בגלל דבסתמא האב מוחל, יש לבאר טעם השיטה דבלא מחל גם חייב הבן להסב, והוא, דמחמת כך שבסתמא האב מוחל קבעו חז"ל ותיקנו דתמיד חייב בן להסב. ואין זה כמו דנתבאר לעיל לענין תלמיד אצל רבו שלא תיקנו עליו מעיקרא חיוב הסיבה מחמת שיש עליו חיוב מורא, כי אצל רבו לא אמרינן דבסתמא מחיל, ולכן גם אם מחל יש שיטות שאין התלמיד חייב להסב, אלא רק רשות בידו להסב. אבל בבן אצל אביו תקנו חכמים וחייבוהו להסב, כי בסתמא האב מוחל, ומכיון שנעשה הדבר בתקנה וחוב גמור, שוב אין מועיל מה שיגיד האב שאינו מוחל, דלאחר התקנה שחז"ל תיקנו, בכך שהאב לא מוחל הוי כמו שמצווה אותו לעבור על דברי תורה, שאין שומעין לו.

ונראה כי זו כוונת ה'עמק שאלה' הנ"ל, שאחרי שתיקנו שהבן חייב להסב מחמת שעל פי רוב בסתמא האב מוחל, אזי הבן נעשה חייב בדבר, ושוב אין הדבר תלוי בהסכמת האב. ונראה דגם בשיטת החולקים בזה, יש לומר דמודים לעיקר הדברים, אלא דנקטו דמעיקרא כך היתה התקנה אצל הבן, שהוא חייב להסב רק אם האב מחל, אבל במקום שהאב לא ימחול חז"ל לא תיקנו חיוב הסיבה, כמו שלא תיקנו חיוב הסיבה לתלמיד אצל רבו. ויעוין להלן בסמוך.

קושית ה'קובץ הערות' למה כשהאב לא מחל אין הבן מיסב

ב'קובץ הערות' (שם) אחר שכתב דבריו הנ"ל, ד"סתם אב מחיל ליקריה גבי בנו, אבל אם אינו מוחל, אסור לבן להסב", הוקשה לו בזה, וז"ל: "וקשה מאי שנא הסיבה מכל המצוות, דאפילו מצוה דרבנן אינה נדחית מפני כיבוד אב. ואי נימא דהסיבה הוי קלון לאביו, וזה לא הותר בשביל מצוה, א"כ לא מהניא מחילת האב, כמ"ש הריב"ש סי' ר"כ בשם הראב"ד, דדוקא כיבוד אב ניתן למחילה ולא בזיונו". והיינו, דהוקשה לו על הא דנקט דבלא מחל האב, אסור להבן להסב, דהלא לגבי כל התורה כולה קיי"ל דאם האב צוה הבן לעבור על דברי תורה אין שומעין לו.

ומאי שנא הכא דשומעין להאב, ואוסרים על הבן להסב. וכן יש להקשות בתלמיד לפני רבו שלא מיסב הרי אם רבו אומר לו לעבור על דברי תורה אין שומעין לו.

ישוב קושית ה'קובץ הערות'

בש"ת 'שבט הקהתי' (חלק ד' סי' קל"ז) כתב לישב קושית ה'קובץ הערות', וז"ל: "דלעולם להסב בפני אביו לא הוי זלזול, ואף על פי כן אם לא היה האב מוחל, אינו מיסב, ע"פ דאיתא ברשב"ם דאשה בפני בעלה אינה מסיבה, מפני דמורא של בעלה עליה. ופירשו המפרשים דענין הסיבה הוא דמראה על עניני חירות, וכשמוראו של בעלה עליה אין כאן חירות בהסיבה. וא"כ י"ל דאם אין האב מוחל לבנו שיסיב, ודאי לא הוה שם הסיבה על זה, דכיון דאינו מרשהו להסב לא הוי הסיבה שיש בה חירות. ומ"מ יש נפק"מ בין בן לאשה, דבבן כשהאב מוחל שפיר הוי הסיבה, משא"כ באשה לגבי בעלה אע"ג שבעלה מוחל לה מ"מ לא הוי הסיבה, דהבעל כלפי האשה מוראה עליה טפי ממורא האב על הבן, דהיא טפילה לו, משא"כ בבן כלפי האב ודוק".

ונראה בביאור הדברים, דמשום הכי כשאין האב מוחל לא הוי כאומר לו לעבור על דברי תורה, דיסוד הדברים בענין הסבת הבן והתלמיד הוא, דצריך להסב דרך חירות, ומה שתלמיד לפני רבו אינו מיסב, אין זה מדין חיוב מורא, אלא מכיון שמחמת המורא שיש לו אין ההסבה דרך חירות. וכך הוא בבן אצל אביו, כשהאב לא מחל, שמכיון שלא מחל ממילא אי אפשר לקיים מצות הסיבה מכח המציאות, שאין כאן הסבה דרך חירות. ונמצא שהאב אינו אומר לבן לבטל החיוב המוטל עליו, אלא שהוא גורם לו לכך שלא תהיה לו האפשרות לקיים המצוה. כך נראה בביאור הדברים.

ועל פי מה שכתבנו לעיל בסמוך יש לישב שאלת ה'קובץ הערות' באופן נוסף, והוא, דלעולם איכא למימר דכל דין הסבה תלוי רק בדין כבוד ומורא, ולא משום שחסר בגדר של הסבה דרך חירות, ומה דבלא מחל האב אסור על הבן להסב, דלא כמו בכל התורה, דאם האב ציוה הבן לעבור על דברי תורה אין שומעין לו, זהו על דרך שכתבנו לעיל דכך היתה מעיקרא תקנת חכמים, שהבן חייב להסב כאשר האב מוחל, כמו שהוא בדרך כלל, אבל לא חייבו אותו להסב כאשר האב אינו מוחל, ולכן אין זה נחשב שהאב אומר לבנו לעבור על איסור. וכן תלמיד אצל רבו לא חייבו אותו להסב.

הוכחה לדברינו הנ"ל

ונראה להוכיח כדברינו, דכשאב אינו מוחל אזי מעיקרא לא תקנו חיוב הסבה, דהנה יש להתבונן בהא דתלמיד אצל רבו אינו מיסב, דהלא נפסק להלכה שמי שאכל מצה בלי הסיבה צריך לחזור ולאכול, והוכיח הגרי"ז בספרו (הלכות חמץ ומצה) מהלכה זו שחז"ל קבעו שאין יוצאים ידי חובת מצות מצה בלי הסיבה. ומעתה לכאורה יקשה כיצד יוצא התלמיד ידי חובת אכילת מצה והלא אינו מיסב. ואפילו אם נאמר שיוצא ידי מצות מצה מדאורייתא, אבל סוף סוף אינו מקיים המצוה מדרבנן שחייבו לאכול המצב בהסבה דוקא. ויקשה לן למה לא חייבו את התלמיד מדרבנן לאכול אחרי הסדר עוד כזית מצה בהסבה שלא בפני רבו. והפשוט בזה הוא דרך מי שחייבו אותו בהסבה, הוא אינו יוצא באכילת מצה שלא בהסיבה. אבל מי שפטרו אותו מעיקר דין הסבה, הוא יוצא באכילת מצה גם שלא בהסבה. ומעתה הוא הדין והוא הטעם גם בבן אצל אביו, דלהשיטות שאם האב לא מחל אסור לו להסב, אי אפשר לנו לומר שהוא חייב בהסבה, אלא שאינו יכול לקיים חיוב זה מחמת חיוב כיבוד אב, דאי הכי אינו מקיים מצות אכילת מצה, ועל כרחך דמעיקרא לא חייבו את הבן להסב בכה"ג שהאב לא מחל לו.

דברי הרי"ף גיאות ומה שיש לדון מדבריו

אבל לכאורה עומדים כנגדנו דברי הרי"ף גיאות שהביא ה'שער הציון' (סי' תע"ב ס"ק כ'), וז"ל, 'אף על גב דהסיבה מצוה, כבוד רבו נמי מצוה, ומצוה דכבוד תורה עדיף'. דנראה לכאורה מדבריו דלעולם קיימת ועומדת המצוה להסב בתלמיד אצל רבו, אלא שיש כנגדה מצוה דכבוד הרב, ומצוה זו עדיפא. ומעתה קשיא הקושיא הנ"ל, דאי הכי לא קיים מצות מצה, מכיון שלא אכל אותה בהסיבה. ודוחק גדול לומר שדעתו של הרי"ף גיאות כי מי שאכל בלי הסיבה, אינו צריך לחזור ולאכול, שלא כדברי השו"ע.

ולכן נראה דהרי"ף גיאות נתן טעם לדברי חז"ל, למה העדיפו המצוה דכבוד רבו למצוה דהסיבה, אבל לאחר טעם זה אזי הפקיעו לגמרי חיוב הסבה מתלמיד אצל רבו וכמש"כ לעיל. והדעת נותנת לומר כן, דבלא זה יקשה כנ"ל, למה לא הורו חכמים שלכתחילה לא יאכל תלמיד לפני רבו, שהרי אם יאכל לפני רבו יצטרך לבטל דין הסיבה, וחסר לו בקיום המצוה דאכילת מצה. ומהא דלכתחילה מותר לאכול לפני הרב, מוכח לכאורה דאין דין הסיבה לפני רבו כלל, דחז"ל לא תיקנו ולא חייבו להסב לפני הרב. וזוהי כוונת הרי"ף גיאות לתת סיבה למה חז"ל לא תיקנו להסב לפני הרב, מכיון שכבוד התורה עדיף על מצות הסיבה, ולכן

חז"ל העדיפו את כבוד התורה ממצות הסיבה, ולכן לא צריך להסב ומקיים מצות אכילת מצה כדת וכדין בלא שהוא מיסב.

ישוב נוסף על קושית הקובץ הערות הנ"ל

ואם נלמד במהרי"ץ גאות הנ"ל כפשוטו, שהתכוון שכבוד הרב דוחה מצוות הסיבה, אז קשה שאלת הקובץ הערות הנ"ל למה דוחה "אפילו מצוה דרבנן לא נדחית מפני כיבוד אב". וכן כבוד רב. ויש לישב כמו שכתב בשו"ת 'שבט הקהתי' (חלק ד' סי' קל"ז) הנ"ל, וז"ל, 'ונלע"ד דלהסב בפני אביו הוי זלזול רק כשאין אביו מרשהו, אבל כשמרשהו להסב לא הוי זלזול ודוק היטב'.

וכוונתו לומר דהאיסור להסב לפני אביו כשאינו מרשהו לו, זהו מכיון שאם מיסב הוי בזיון לאביו, ובכה"ג לא נאמר הדין שצריך לעבור על דברי אביו, דזה נאמר רק בכבוד ולא בבזיון. אלא שעל זה שאל ה'קובץ הערות' דא"כ איך מועילה מחילה של האב, הרי על בזיון אין מועילה מחילה. ועל זה תירץ דאם האב מוחל אזי אין זה בגדר בזיון ולכן מועילה המחילה, אבל אם אינו מוחל אזי הוי באמת בזיון. ותירוץ זה מתרץ גם על תלמיד לרבו ודו"ק.

ג.

תלמיד אצל רבו שאינו מובהק, האם יש אסור הסיבה בפניו



דברי הראשונים והשו"ע וקושית המהר"ל עליהם

בשו"ע (סי' תע"ב ס"ה) איתא: "תלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה, אפילו אינו רבו מובהק, אלא אם כן נתן לו רבו רשות". המקור לאיסור הסבה אפילו בפני רבו שאינו מובהק, הוא ברא"ש (פרק ערבי פסחים סימן כ'), וז"ל: "תלמיד אצל רבו מאי, ת"ש דאמר אב"י כי הוינן בי מר מזגינן אבירכי דהדדי. כי הוינן בי רב יוסף אמר לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים. ואפילו אינו רבו מובהק, מדלא משכח לאוקמי ברייתא דאפילו תלמיד בפני רבו אלא בשוליא דנגרי".

המהר"ל ב'גבורות ה'" (פרק מ"ח ד"ה אשה) הביא את דברי הרא"ש הנ"ל, דאפילו בפני רבו שאינו מובהק אסור להסב, ונתקשה בזה טובא, וז"ל: "וקשיא לי מנ"ל למקשה דבר זה דלמה לא יהיה חילוק בין רבו מובהק לשאינו מובהק, דהא אשכחן בדוכתי

אחריני לענין קימה דבפני רבו מובהק מלא עיניו, ואילו ברבו שאינו מובהק אין צריך לעמוד רק ד' אמות. ועוד דהא קאמרינן טעמא שאין צריך להסב מפני שמורא רבן כמורא שמים, וזה לא שייך רק ברבו מובהק, דברבו שאינו מובהק לא שייך טעמא דמורא רבן כמורא שמים, שאם היה שייך האי טעמא היה צריך לעמוד מפניו גם כן כמלא עיניו, דהא מורא רבן כמורא שמים. ואי משום דלא מצי אשכח דמצי למיסב רק בתלמיד דהוא שוליא דנגרא, בודאי נוכל לומר משום דסתם רבו הוא רבו מובהק אבל שאינו מובהק רבו אינו מובהק קרי ליה, ולפיכך נראה שהדבר צריך עיון ולכך יתן לו רבו רשות ואז צריך הסיבה".

מבואר מדברי המהר"ל דהאי מימרא דמורא רבו כמורא שמים נאמר רק ברבו מובהק, וממילא צריך להיות הדין דמותר וממילא חובה לתלמיד להסב בפני רבו שאינו מובהק.

סתירה בדברי השו"ע בין הלכות הסיבה להלכות כבוד רבו

בספר 'ברכת רפאל' (פסח סי' ס"ח) תמה על דרך דברי המהר"ל וביתר שאת, דלכאורה יש בזה סתירה בדברי השו"ע, וז"ל: "יש להעיר דהנה השו"ע ביו"ד סי' רמ"ב סעיף ט"ז כתב לא יתן שלום לרבו וכו' ולא יחלוץ תפילין בפני רבו ולא יסב לפניו אלא יושב כיושב לפני מלך וכו'. ובסעיף ל' כתב כל אלו דברים שאמרנו שצריך לכבד בהם את רבו, לא אמרו אלא ברבו מובהק, דהיינו שרוב חכמתו ממנו. אבל אם לא למד רוב חכמתו ממנו, אינו חייב לכבדו בכל אלו הדברים, אבל עומד בפניו וכו', עיי"ש. מבואר דכל הני דינים שכתב לפני כן נוהגים רק ברבו מובהק, וא"כ צ"ע בדברי השו"ע סתרי אהדדי, דהתם משמע דהא דלא יסב בפני רבו, איירי ברבו מובהק, אבל ברבו שאינו מובהק מותר להסב לפניו, ובסי' תע"ב פסק דאין ליסב אפילו בפני רבו שאינו מובהק".

קושית ה'עמק ברכה' על פסק השו"ע

בספר 'עמק ברכה' (סדר ליל פסח אות ב') נתקשה גם כן בדברי המחבר על דרך התמיהות הנ"ל, וז"ל: "בשו"ע סי' תע"ב סעיף ה' תלמיד לפני רבו אין צריך הסיבה אפילו אינו רבו מובהק. הא דאין צריך הסיבה מבואר בפסחים דף ק"ח משום דמורא רבן כמורא שמים. ודקדק שם הרא"ש מהסוגיא דגם ברבו שאינו מובהק אין צריך הסיבה, דגם עליו מצווה ביראתו כמורא שמים. אך מהרמב"ם בפ"ה מתלמוד תורה מוכח דמצות מורא ליכא ברבו שאינו מובהק, אלא מצות כיבוד גרידא, שהרי כתב שם בריש הפרק כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו כן הוא חייב

בכבוד רבו ויראתו. ובהלכה ט' שם מסיים דזה דוקא ברבו מובהק. וכן התוס' בב"ק דף מ"א כתבו דהא דמרבינן מאת ה' אלוקיך תירא לרבות תלמידי חכמים דוקא ברבו מובהק. וא"כ לפי דבריהם ודאי דברבו שאינו מובהק צריך הסיבה כיון דאינו מצווה ביראתו. וא"כ קשה על פסק השו"ע למה סתם כדעת הרא"ש, היה לו לפסוק שיטול רשות מרבו, משום ספיקא שמא צריך הסיבה וצ"ע".

תירוץ ה'שערי שמועות' על כל השאלות הנ"ל

ב'שערי שמועות' (פסחים שם) הביא תמיהת המהר"ל הנ"ל, וגם הוסיף לתמוה כהאחרונים הנ"ל, וכתב ליישב ולבאר את שיטת הרא"ש והמחבר, וז"ל: "הנה בגמ' אשה אינה צריכה הסיבה, ועי' ברשב"ם שכתב משום דאימת בעלה עליה וכפופה לו, ובאשה אצל בעלה הא ליכא כלל חיובא דמורא, הרי מבואר מדברי רשב"ם דגם משום מורא הפשוטה בלי שום דינים, כיון שמוראו עליה וכפופה לו לא נצטוו בהיסבה ולא שייך בה חפצא דהסיבה דרך חירות ע"י שאימתו עליה וכפופה לו. ובלשון המאירי אין חירות לאשה אצל בעלה. וכן יעו"ש ברשב"ם שכתב דבן אצל אביו צריך הסיבה, משום דאינו כפוף כל כך. הרי דלא דן כלל מדין מוראו רק משום המורא הפשוטה, דכיון שאינו כפוף כ"כ אינו דומה לאשה וחייב בהסיבה.

"אשר לפי"ז מבואר היטב סברתם דפטרי גם ברבו שאינו מובהק, דאף דעל ההסיבה גופה ליכא שום איסורא, ולא שייך טעם הפטור דברבו מובהק, הא מיהא דע"י דין דמורא רבו הנאמר גם ברבו שאינו מובהק יש כאן ההיכר תמצי דאימתו עליו וכפוף לו וע"כ פטור מהסיבה, דומיא דאשה אצל בעלה לפירוש רשב"ם", עכ"ל ה'שערי שמועות' [וכבר הובאו דבריו אלו לעיל לענין רבו מובהק שנתן לו רשות, יעו"ש].

מבואר מדבריו בביאור הפוטרים מלהסב אפילו ברבו שאינו מובהק, שאין זה מחמת דינא וחיובא דמורא, אלא מחמת המציאות, דעל ידי שיש לתלמיד מורא מרבו אינו יכול לקיים מצות הסבה דרך חירות. ומורא זה המפקיע המציאות של דרך חירות, קיים גם ברבו שאינו מובהק.

על פי כל זה עולה דנקודת המחלוקת בין הרא"ש לבין המהר"ל היא, באותה חקירה שחקרנו בריש דברינו, בטעם הפטור בתלמיד אצל רבו, האם זהו מחמת מציאות המורא, ואין צריך לחיובא דמורא, דלא ההלכה היא האוסרת ההסבה, אלא עצם המורא הוא המפקיע חיובא דהסבה. או דהפטור מהסבה הוא רק מכח דינא וחיובא דמורא.

דברי הגרי"ז ככל הנ"ל

ככל המראה הנ"ל, הן בקושיות על השו"ע, והן בישוב הדברים מובא ב'הגדה מבית לוי' (עמוד צ"ד) בשמו של הגרי"ז מבריסק זצ"ל, וז"ל: "הנה בפסחים אמרין דתלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה משום מורא רבך כמורא שמים. וכתב ע"ז הרא"ש דאפילו ברבו שאינו מובהק הדין כך, וכך פסק בשו"ע בסי' תע"ב ס"ה. וכן משמע מלשון הרמב"ם פ"ז מהלכות חו"מ ה"ח, וז"ל, תלמיד לפני רבו אינו מיסב אא"כ נתן לו בפירוש רשות. ומדלא חילק בין רבו מובהק לשאינו מובהק, משמע דאף לפני רבו שאינו מובהק אינו מיסב. וצ"ב לפי מש"כ דדין מורא רבו אינו אלא ברבו מובהק, א"כ למה אינו מיסב לפני רבו שאינו מובהק, והלא אינו חייב אלא בכבודו ולא במוראו. וביותר צ"ע על פסק השו"ע דהא בהלכות כבוד רבו פסק ביו"ד ס' רמ"ב סט"ז דלא יסב לפניו כל השנה אלא יושב כיושב לפני המלך, ושם מיירי דוקא ברבו מובהק, וא"כ למה בהלכות פסח לא חילק בין רבו מובהק לרבו שאינו מובהק.

"ונראה דהא דתלמיד לפני רבו אינו מיסב בליל פסח, אינו בגלל הדין של מורא רבו, אלא הטעם הוא משום שכל דין הסיבה הוא ענין של חירות, וכשיושב לפני רבו שמוראו עליו אין הסיבתו הסיבה של חירות. וטעם זה שייך גם כיושב לפני רבו שאינו מובהק כי הואיל והוא חייב בכבודו אין הסיבתו הסיבה של חירות. ודבר זה מוכח ממה שאמרו בגמ' שם דאשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה משום דאימת בעלה עליה, הרי דלא מדין מורא פטרינן לה, דהרי באשה אין לה כלל דין מורא לבעלה. וכן מוכח גם מהא דאמרין שם דאף שוליא דנגרי בעי הסיבה. ומאי חידוש יש בזה, וכי בשוליא דנגרי יש איזשהו דין מורא למלמדו, אלא מוכח כמש"נ דכל שמיסב לפני מי שאימתו עליו אין הסיבתו הסיבת חירות, ולכן היה סלקא אדעתין דאף שוליא דנגרי אינו מיסב, קמ"ל דלא משום דאין אימתו עליו אלא בשעה שמלמדו האומנות ולא דעת אחרת", עכ"ל.

ברבו שאינו מובהק האם יש איסור להסב, או רק פטור מלהסב

בשו"ת 'אז נדברו' (חלק י"א סי' ל"א) הלך גם כן בביאור הלכתא דידן כהמבואר לעיל, והוסיף בזה מילין לענין דינא, וז"ל: "להאמור יוצא שיש הבדל בין רבו מובהק לשאינו מובהק אף שבשניהם פטור מהסיבה, אבל אחר שפטור ממילא הסיבה שלו הוי כהסיבת רשות, וברבו מובהק אסור, אבל ברבו שאינו מובהק אפילו שפטור אבל אין איסור בהסיבה. ומה שכתבו הפוסקים שגם ברבו שאינו מובהק מדובר בסוגיא, היינו לענין דפטור מהסיבה כאשר נתבאר".

מבואר מדבריו דאיה"נ הן רבו מובהק והן ברבו שאינו מובהק פטור התלמיד מלהסב, אבל יש נפק"מ גדולה ביניהם, כי ברבו מובהק מחמת הפטור נעשה אסור גמור להסב פניו, דמכיון שנפטר מהסבה של מצוה, שוב חוזר עליו האיסור להסב כמו בהסיבה שאינה של מצוה שאסורה, וכדברי השו"ע ביו"ד הנ"ל. אבל ברבו שאינו מובהק, הגם שהוא פטור מחיוב הסיבה מהטעם שנתבאר שאינו מרגיש חירות בהסיבה זו, אבל אין עליו איסור להסב, כמו בהסיבה שאינה של מצוה שאין איסור להסב לפני רבו שאינו מובהק. ודבריו נראים מסברא.

ברם, בשו"ע הרב (שם סעי' י"א) כתב בזה"ל, 'אבל תלמיד האוכל לפני רבו, אפילו אינו רבו מובהק, אינו רשאי להסב בפניו משום מורא וכבוד הרב'. משמע שגם ברבו שאינו מובהק אסור להסב. וכך משמע מדברי המשנ"ב (ס"ק ט"ו) בשם האחרונים, שכתב על דברי השו"ע ד'תלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה אפילו אינו רבו מובהק', וז"ל, 'אינו צריך הסבה. משום דברישא אמר 'צריך', נקט הכא אינו צריך, אבל באמת אסורא נמי איכא להסב בפניו דמורא רבו כמורא שמים'. ומשמע מסתימת לשונו שגם ברבו שאינו מובהק אסור להסב. אבל ה'אז נדברו' נדחק לפרש דבריו דלצדדים קאי, יעו"ש.

ולכאורה הלא צדקו דברי ה'אז נדברו', שהרי ביו"ד כתב השו"ע שאין איסור להסב בפני רבו שאינו מובהק, ולמה כאן יהי איסור להסב. בשלמא הא דהוא פטור, ניחא, דאין זו הסבה דרך חירות, אבל מאיזה טעם יתחדש כאן איסור להסב. ואולי נימא דמכיון דההסבה כאן כל יסודה וענינה הוא להיות דרך חירות, דבר זה חמור יותר מהסבה בעלמא, ולכן אסור לתלמיד להסב בליל הסדר אפילו ברבו שאינו מובהק, וצריך עוד עיון.

ד.

דין הסיבה בתלמיד אצל רבו בשלחן אחר



דברי הרמ"א ושאלת הפר"ח עליו

כתב בדרכי משה' (סי' תע"ב ס"ק ג'), וז"ל "כתב מהרי"ב דוקא כשאוכל התלמיד עם הרב על השולחן, אבל כשאוכל על שולחן אחר, אע"פ שהוא בפני רבו אפילו הכי צריך להסב". וכך פסק ברמ"א על השו"ע (שם סעיף ה'), 'תלמיד אצל רבו אינו צריך

הסיבה. הגה. ודוקא כשאוכלים על שלחן אחד, אבל אם אוכל על שולחן בפני עצמו צריך הסיבה".

וכתב על דברי הרמ"א האלו ה'פרי חדש', וז"ל: "ומה שכתב אבל אם אוכל על שלחן כו' זה מנין, דמשמע ודאי דכל שרואהו רבו, משום מורא לא מצי להסב". ונראה דכוונת ה'פרי חדש' לשאול על פי הא דאיתא בשו"ע (יו"ד סי' רמ"ב סעי' ט"ז), 'ולא יסב לפניו, אלא יושב כיושב לפני מלך'. משמע דכל שנמצא לפניו, אסור לו להסב, אפילו לא בשלחן אחד, וקשיא למה כתב הרמ"א דכל האיסור הכא להסב לפני רבו, היינו דוקא בשלחן אחד.

ביאור מחלוקת הרמ"א והפר"ח

וצריך לבאר במה נחלקו הרמ"א והפר"ח, ומה יענה הרמ"א על שאלת הפר"ח. ונראה לומר על פי כל המבואר לעיל בשורש הפטור מהסיבה בתלמיד אצל רבו. דהרמ"א סבירא ליה כי יסוד הפטור הוא לא מדינא וחיובא דמורא, אלא יסוד הפטור הוא מחמת דתלמיד אצל רבו אינו יכול להסב דרך חירות. זהו יסוד הפטור, ומכיון שפטרו תלמיד מהסבה, ממילא האיסור חוזר למקומו, וכדהובא לעיל מלשון ה'דרישה' ד'כשאינן צריך לקיים מצות הסיבה, ממילא אסור משום מורא רבך'.

ומכיון שיסוד הפטור הוא מחמת הרגשת התלמיד שאינו יכול להסב דרך חירות, נקט הרמ"א דבשולחן אחר אין התלמיד במורא כל כך מרבו, ושפיר יכול להסב דרך חירות, ולכן חייבו אותו בהסבה, ומחמת מצות הסבה אינו עובר על איסור מורא רבו.

אבל הפר"ח יש לומר דנקט כי יסוד הפטור מהסבת תלמיד אצל רבו, אינו מתחיל מהא דאינו יכול להסב דרך חירות, אלא מחמת חיובא דמורא הוא שנפטר. ומכיון דעל פי דיני מורא הרב אסור להסב גם בשולחן אחר, כלשון השו"ע ביו"ד הנ"ל, לכן גם בליל הסדר אסור לתלמיד להסב אפילו בשולחן אחר.

ביאור נוסף במה נחלקו הרמ"א והפר"ח

מדברי ה'משנה ברורה' (סק"ח) נראה ללמוד ביאור אחר במחלוקת זו, דז"ל: "על שלחן בפני עצמו וכו'. אע"פ שהוא בפני רבו. וטעמו, כיון דהוא בשלחן בפני עצמו, אין הסיבה שלו זלזול לכבוד הרב. ופרי חדש חולק בזה, ולדידיה כל שרואהו רבו אינו יכול להסב משום מוראו".

ונראה מדבריו דיסוד מחלוקת הרמ"א והפר"ח אינו בדינא דהסבה בליל הסדר, אלא בכל השנה, דנחלקו האם יש איסור להסב בשולחן אחר בפני רבו, דהאם מכיון דהוי בפני רבו יש בהסבה משום זלזול גם כשהתלמיד יושב בשולחן אחר, או לא.

לדרך זו עולה דגם הרמ"א יכול לסבור דיסוד הפטור מהסבה בליל הסדר הוא רק מחמת דינא וחיובא דמורא, ולא משום שאינו יכול להסב דרך חירות, ועכ"ז התייר הרמ"א להסב בשולחן אחר משום דסבירא ליה כי כל השנה מותר להסב באופן זה. וצריך לדעת לדרך זו האם דעת הרמ"א לפרש כך גם בדעת המחבר בשו"ע יו"ד הנ"ל, דהמחבר כתב, 'ולא יסב לפניו, אלא יושב כיושב לפני מלך'. ומשמע לכאורה כהפר"ח דכל שנמצא לפניו, אסור לו להסב, ואין זה תלוי בשולחן אחד, או לא. ואם דעת הרמ"א לחלוק על המחבר, אזי קצת קשה למה הרמ"א ביו"ד לא השיג על השו"ע וכתב דבשולחן אחר מותר, וצ"ע.

עוד יש לעיין קצת במה שכתב המשנ"ב ב'שער הציון' (ס"ק כ"ב), וז"ל: "דרכי משה בשם מהר"י ברונא. ועיין שם עוד מה שהביא בשמו שדעתו דתלמיד אצל רבו אינו צריך אבל רשאי. והשיג עליו הדרכי משה עיין שם. ואפשר דמשום זה הקל מהר"י ברונא גם בסמוך על שולחן אחר, מה שאין כן לדידן דאיסורא איכא, אי אפשר להקל בזה וכהפרי חדש". וצריך להבין כיצד הדברים תלויים זה בזה, דלכאורה ממנ"פ, אם אנו נוקטים דגם בשולחן אחר איכא דינא דמורא רבו, למה אליבא דמהר"י ברונא יכול להסב. ואם אנו נוקטים דאין דינא דמורא רבו בשולחן אחר, אזי גם לדידן צריך להיות חייבים בהסבה, וצ"ע.

ה.

בטעם הדבר שכן אצל אביו חייב בהסיבה



מחלוקת המפרשים למה בן אצל אביו חייב להסב

לעיל (אות א') נתבאר כי מצאנו בפוסקים מחלוקת בטעם הדבר שכן אצל אביו חייב בהסיבה. דהמאירי (פסחים ק"ח ע"א) כתב, וז"ל, 'בן אצל אביו צריך הסיבה שאע"פ שהוא בעול יראה, מ"מ אף האב נוח לו בכך ומוחל על כבודו'. וכך איתא להדיא בשאלתות (פרשת צו שאילתא ע"ז), וז"ל, 'בן אצל אביו צריך הסיבה סתמא דמילתא לא

קפיד עליה'. ומבואר דמעיקר הדין אסור להבן להסב לפני אביו, אלא דבסתמא האב מוחל לבנו על כבודו, ולכן מותר לו להסב.

אבל המהר"ל ב'גבורות ה' (פרק מ"ח ד"ה אשה) כתב, וז"ל: "ואמרין שם בן אצל אב צריך הסיבה, ואף על גב דכתיב איש אמו ואביו תיראו, הך יראה מפרש בקידושין איזהו יראה אינו עומד במקומו ואינו יושב במקומו ואינו מכריע דבריו, כל דברים שאם היה עושה אותם נראה כמיקל בכבוד אב. אבל להסב דרך כבוד שרי". ומבואר דאין איסור כלל על הבן להסב לפני אביו גם שלא במקום מצוה.

ביאור דברי תוס' על פי שיטת המהר"ל

ולכאורה יש להביא סימוכין לדרכו של המהר"ל מדברי תוס' (שם ד"ה בפני רבו), וז"ל: "נראה דאביו והוא רבו, נמי אין צריך הסיבה דלא גרע מרבו אחר. מיהו סתם אב מלמד לבנו תורה, כדאמרין בפ"ק דקידושין שהבן ירא מאביו יותר מאמו מפני שמלמדו תורה, ואפילו הכי קאמר בפני אביו צריך להסב". ומבואר דמתחילה סברו תוס' מסברא כי אביו שהוא גם רבו אסור לבן להסב, דלא גרע מרבו אחר. ורק מחמת הראיה מהגמרא כתבו תוס' דצריך הבן להסב בפני אביו שהוא רבו. והשתא אי נימא דבן אצל אביו, אף שאינו רבו, אסור לו להסב בפניו, דהוי סתירה לדין מורא וכיבוד האב, וצריכים אנו לבוא לכח של מחילה מצד האב, אם כן למה אם הוא רבו אסור לו להסב, והרי איכא למחילת האב, והוי כמחילת רבו גם כן, וממילא הוא חייב להסב. אטו נימא שמכיון שהוא רבו, לכן אין האב מוחל לו, אלא הדעת נותנת שתמיד האב מוחל על כבודו לבנו גם כשהוא רבו, וצ"ב דעתם של תוס' בהו"א.

ומכאן נראה סימוכין לשיטת המהר"ל, והיינו דתוס' נקטו דבן לפני אביו אין לו איסור להסב כלל, ולא בעינן לכח של מחילה, כי אין בהסבה סתירה לדין מורא הבן מאביו, ולכן שפיר דנו תוס' דאם אביו הוא גם רבו, אז נתחדש בו דין מורא ולכן יהיה אסור לו להסב, דמנלן לומר בפשיטות כי דרך האב למחול על כבודו. אבל הוכיחו תוס' מהגמרא שצריך להסב גם אם אביו הוא רבו, ומכיון דאיכא ראייה מהגמרא שוב עלינו לומר דאיכא אומדנא שמוחל האב על כבודו. או דנימא דבבן אצל אביו הוי ההסבה דרך חירות, וגם אם האב הוא רבו, עדיין הוי הסבה דרך חירות וכמש"כ בזה לעיל.

ראיה מה'כל בו' לדברי המהר"ל

כשיטת המהר"ל נראה להוכיח גם מדברי ה'כל בו' (פסח סי' נ), דז"ל: "בן אצל אביו ושמש אצל רב, צריך הסיבה. וכן תלמיד אצל רבו שלמדו אומנות. אבל בתלמוד תורה אינו מיסב, אלא אם כן נטל רשות מרבו ונתן לו. ובן אצל אביו, אף על פי שהוא רבו צריך הסיבה, ואין צריך רשות על זה, לפי שדרך האב למחול כבודו לבנו".

וכשנדקדק היטב בלשון ה'כל בו' נראה כי בריש דבריו כתב ההלכה דבן אצל אביו צריך הסבה, מבלי להזכיר כלל הטעם של מחילה, ורק בהמשך דבריו אצל אביו שהוא רבו שם כתב דחייב להסב כי דרך האב למחול. ולכאורה מוכח מדבריו דבאביו שאינו רבו, אין צריך לבוא להיתר מדין מחילה, ומשום דאין איסור כלל על הבן להסב לפני אביו, וכמו שכתב המהר"ל, אבל אביו שהוא רבו שאסור לו להסב מדין מורא רבו, שם כתב ה'כל בו' הסברה של מחילה.

שיטת ה'פנים מאירות' באביו שהוא רבו

בעיקר דברי תוס' והרא"ש והמחבר בשו"ע, דבן אצל אביו צריך להסב גם אם הוא רבו מובהק, כתב בתשובות 'פנים מאירות' (סי' צ"ג) דנראה לו דלא כשיטה זו, אלא 'נראה ברור היכא דהאב הוא רבו מובהק, פשיטא שמורא אב ומורא רבו איכא' שאינו צריך הסיבה. וכתב כי כן נראה מפשיטות לשון הרי"ף והרמב"ם שלא כתבו דין זה, משום דסמכו שזה דבר פשוט שאין צריך הסיבה.

קושית ה'יד אהרן' על ה'פנים מאירות' וישובה על פי המהר"ל

בספר 'יד אהרן' (סי' תע"ב) דחה דברי הפמ"א, וכתב להוכיח שלא כדבריו, וז"ל: "ונראה לי להביא ראיה דבאביו אפילו שהוא רבו צריך הסיבה, שמסתמא בן אצל אביו אחולי מחל ליה, דהא כשהוא רבו נתנו טעם בגמ' משום מורא רבו כמורא שמים, והא באביו נמי אמרו בפ"ק דקידושין נאמר איש אמו ואביו תיראו, ונאמר את ה' אלוקיך תירא ואותו תעבוד, השווה הכתוב מורא אב ואם למורא המקום, ע"כ. הרי דבאביו נמי איכא האי טעמא, וא"כ איך אמרו דבאביו צריך הסיבה, הא כולה חד טעמא אית להו, וכי היכי דברבו אמרו דאינו צריך הסיבה משום מורא רבן כמורא שמים, ה"ה נמי באביו נימא דאינו צריך הסיבה מהאי טעמא גופיה, אלא דבאביו ליכא האי טעמא גופיה, דבסתמא אחולי מחל ליה, והשתא דאתינן להכי, אפילו שיהיה רבו מובהק נמי צריך הסבה, כיון שהוא אביו אחולי מחל ליה, ה"ה כשהוא רבו מובהק".

וכל הרואה נכוחה יראה קושט דברי אמת, דראיית ה'יד אהרן' יש לה מקום נאמן על פי השיטה דבן אצל אביו שאינו רבו צריך להיתר של מחילה, וממילא עולה כמש"כ לעיל דגם באביו והוא רבו צריך להיות חייב להסב מחמת דאיכא למחילת האב. אבל על פי דרכו של המהר"ל לא קשיא מידי על הפמ"א, ומשום דבבן אצל אביו אין צריך למחילה כלל, דמותר לבן להסב אצל אביו, וממילא שפיר יש לומר דאם הוא גם רבו, אזי מתחדש איסור הסבה מכח דין רבו, ואין לנו מקור לכך דבסתמא מוחל האב.

ישוב ה'ברכי יוסף' קושית ה'יד אהרן'

וכבר כתב כל זאת ה'ברכי יוסף' (סי' תע"ב ס"ק ה'), לאחר שהביא דברי ה'יד אהרן', וז"ל: "מוכח מדבריו דבהא דמורא רבך כמורא שמים, אין חילוק כלל בין אביו לרבו, וזהו תוקף ראייתו. וראיתי להרב פרישה ביו"ד סי' רמ"ב שעמד על מה שכתב הטור שם 'ואין לך כבוד ככבוד רבו, ומורא כמוראו, ואמרו חכמים מורא רבך כמורא שמים', וכתב וז"ל, איכא למידק דגם באביו כתב דכבוד ומוראו ככבוד ומורא ה', יש לומר, דכל המוקש אינו שווה לגמרי אל אשר נקש לו, משא"כ מורא רבך כמורא שמים דדרשו רז"ל מאת ה' אלוקיך תירא, הרי נכתבו שני מוראות במקרא אחד להודיע שהם שוים לגמרי, עכ"ל. ומשתמעין מילוהי דהרב פרישה דלא כהרב יד אהרן, שאין היקש מורא אב ואם לגמרי כהיקש מורא רבו. ומפרש הפרישה דברי הטור שם בהכי. ולפי"ז ממילא אדחיה לה הכרעת הרב יד אהרן דגם אם אביו רבו מובהק צריך הסיבה".

ודברי הרב חיד"א מבוארים ומוטעמים היטב, והולכים הם בשיטת המהר"ל הנ"ל, וייסד דבריו על דברי הפרישה דכבוד הרב הוא גדול יותר מכבוד האב, ולכן אפשר לומר דאפילו שלפני רבו אסור להסב, לפני אביו אין איסור להסב, וגם בלי מחילה. וממילא אין להוכיח מכך שחייבים להסב לפני האב, דמוחל לו, ולבנות על זה בנין דגם אביו שהוא רבו מובהק יהיה צריך להסב מכיון שמוחל, דלעולם איכא למימר שאין האב מוחל, ומה שלפני האב חייבים להסב זהו בלא כח של מחילה, אלא מצד שאין איסור כלל בזה. וממילא אם האב גם רבו מובהק שפיר יש לומר כהפמ"א דאסור להסב, מחמת דין מורא רבו.

ו.

דיני הסבה באשה אצל בעלה, באלמנה ובאשה חשובה**מחלוקת מה טעם הדבר שאשה פטורה מהסיבה**

בגמ' פסחים (דף ק"ח ע"א) איתא, 'אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה, ואם אשה חשובה היא, צריכה הסיבה'. וכתב רשב"ם: "אשה אינה צריכה הסיבה. מפני אימת בעלה וכפופה לו. ומפרש בשאלתות דרב אחאי, לאו דרכייהו דנשי למיזגא". ומבואר דיש שתי שיטות בטעם הדבר שאשה פטורה מהסיבה, לפי הרשב"ם הטעם הוא מכיון שאימת בעלה עליה, ולהשאילתות הטעם הוא מכיון שאין דרך נשים להסב. וכתב הרא"ש (פסחים פ"י סי' כ') דנפק"מ בין הטעמים יש באשה אלמנה, דלהרשב"ם צריכה להסב, ולהשאילתות אינה צריכה.

קושיות הב"ח על ביאור הרשב"ם

וכתב הב"ח (סי' תע"ב ד"ה אשה חשובה צריכה הסיבה), וז"ל: "לפירוש השאלתות נחא, דאשה חשובה אורחא למיזגא, אבל לפירוש רשב"ם קשיא, דאף אשה חשובה צריך שתהיה עליה אימת בעלה. ועוד דאימת בעלה ודאי אינו כל כך כאימת האב על בנו, ואף על פי כן חייב להסב, הלכך נראה עיקר כפירוש השאלתות".

ונראה מתוך דברי הב"ח דנקט כי הביאור בדברי הרשב"ם הוא, שאשה לא תסב לפני בעלה מכיון שהיא חייבת בכבוד בעלה, וכמו שכתב הרמב"ם (פרק ט"ו מהלכות אישות הל' כ'), וז"ל, "וכן ציוו חכמים על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי, ויהיה לו עליה מורא, ותעשה כל מעשיה על פיו ויהיה בעיניה כמו שר או מלך, מהלכת בתאוות לבו ומרחקת כל שישנא". ומכיון דנקט כי מטעם זה האשה פטורה מהסיבה, לכן הוקשה לו שפיר דגם אשה חשובה צריכה לכבד את בעלה. ועוד הוקשה לו, דהחיוב כבוד של בן לאביו הוא יותר מהחיוב של אשה לבעלה, ואפילו הכי בן חייב להסב, ואם כן גם אשה צריכה להיות חייבת להסב.

ביאור דברי הרשב"ם וישוב שאלות הב"ח

ולבאר דברי הרשב"ם, וליישב קושיות הב"ח הנ"ל, כתב בשו"ת 'אז נדברו' (חלק י"א סי' ל"א), וז"ל: "נראה דאין הפירוש שיש איסור בהסיבה, דאם כן למה אשה חשובה כן צריכה הסיבה, אלא מצד המציאות דדרך אשה שאינה חשובה שאימת בעלה עליה וזה היפך מהסיבה דענינה חירות. ורבינו הב"ח כתב שלרשב"ם קשה

דאף אשה חשובה צריך שתהא אימת בעלה עליה ועוד דאימת בעלה ודאי אינו כ"כ כאימת האב על בנו. ולפי האמור לא קשיא, דאין זה מצד דין יראה ואימה אלא מצד המציאות דדרך לאשה שאינה חשובה שאימת בעלה עליה וזה ההיפך מהסיבה דענינה חירות והמנעות מכל פחד ומורא מאף אחד זולת מהבורא יתברך.

והיינו, דהביאור בדברי הרשב"ם הוא, דהפטור באשה שאינה חשובה מהסיבה, אין זה מחמת הדין של מורא שחייבת לבעלה, אלא מחמת המציאות של מורא שיש לאשה כלפי בעלה, שאינה מרגישה בנח להסב לפני בעלה. ולכן אשה חשובה שמרגישה בנח ודרך חירות, היא צריכה להסב אצל בעלה, ומהאי טעמא בן אצל אביו חייב להסב מכיון שמרגיש דרך חירות.

והעולה על פי המבואר דיש לנו שני טעמים למה אשה פטורה מהסיבה אצל בעלה. הרשב"ם כתב דהוא 'מפני אימת בעלה וכפופה לו'. ונתבאר ב'אז נדברו' דהיינו, שאין זו הסיבה דרך חירות, שאינה מרגישה בנח להסב אצל בעלה. ומדברי הב"ח נראה שהבין דהיינו מצד דין המורא שיש לאשה מבעלה. ואליבא דהשאלות אין הטעם בזה כלל מצד הבעל, אלא מצד האשה, שאין דרכה להסב.

דברי ה'מחזיק ברכה' ב'שוב שאלות הב"ח

והנה החיד"א ב'מחזיק ברכה' (סוף ס"ק ג') כתב בתו"ד, וז"ל: "איכו השתא מאחר דאשה חייבת מדינא בכבוד ויראת בעלה, להכי אינה צריכה הסבה, לא כן שוליא דנגרי דכפוף מצד שמלמדו אומנות. אמנם הו"ל להרב פרי חדש לדקדק דהא בן אצל אביו מחויב בכבודו ויראתו של אביו מדאוריתא ומסב, וכמו שהקשה הרב בית חדש, אלא דדעת רשב"ם דהאב לא קפיד על הבן, וקפיד על האשה. והבן אינו כפוף כל כך, וכמו שפירש ז"ל, וכן הרוקח כתב, ואם אשה חשובה היא שאינו מקפיד עליה, וכמ"ש הרב מלכי בקדש, ואין להאריך".

הנה כלל ה'מחזיק ברכה' בדבריו ישוב לשתי השאלות של הב"ח על הרשב"ם, והיסוד בדבריו הוא, דאשה אינה מסיבה אצל בעלה מחמת ההקפדה של הבעל על אשתו. ועלינו לומר כי יותר מקפיד הבעל על אשתו, מאשר האב על בנו. ועוד עלינו לומר כי כך הוא דרך הבעלים שהם מקפידים על נשותיהם, אבל אינם מקפידים על נשותיהם אם הן חשובות. וכל זה ידעו חז"ל בעומק חכמתם ובהכרת כוחות הנפש שבאדם. לפי הבנת המחזיק ברכה, אפשר לומר בדעת הרשב"ם שאישה לא מסיבה בגלל דין המורא ולא בגלל מציאות המורא. אבל הבעל לא מוחל לאשתו אבל אב מוחל לבנו.

סימן לא

בגדרי מצות הסיבה האם חלק ממצות מצה או מצוה בפני עצמה

א.

מי שאכל מצה בלא הסיבה, האם חייב לאכול פעם נוספת בהסיבה



דברי הגרי"ז דנחלקו הרמב"ם והרא"ש בגדר מצות הסיבה

כתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ז), וז"ל: "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו'. ואימתי צריכין הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח". וכתב בחידושי הגרי"ז הלוי על הרמב"ם (שם), וז"ל: "מדברי הרמב"ם האלו מבואר דמצות הסיבה היא מצוה בפני עצמה, שיאכל וישתה בלילה הזה והוא מיסב דרך חירות, אלא דחכמים קבעו למצוה זו בשעת אכילת המצה ושתיית הארבע כוסות, אבל עכ"פ מצוה בפ"ע היא, ולא מדיני המצוה של מצה וארבע כוסות. וכדחזינן דגם בשאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח, דהיינו דמיקריא קיום מצוה של הסיבה, הרי דמעשה ההסיבה הוא מצוה בפ"ע ושייכא גם בשאר אכילתו ושתייתו, אלא דאינו מחוייב בה רק בשעת אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות. אבל בעיקר דינה אין לה ענין עם מצות אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות כלל.

"ולפי זה אם אכל מצה או שתה ארבע כוסות בלא הסיבה, אין כאן שום גריעותא בהמצוה של אכילת מצה או ארבע כוסות, רק דלא קיים מצות הסיבה שהיא מצוה נפרדת לגמרי. והנה בתוס' פסחים דף ק"ח נסתפקו אם שכח ולא היסב, אם יחזור וישתה. וברא"ש שם מבואר דאם אכל כזית מצה בלא הסיבה לא יצא. ולכאורה מבואר להיפוך, דסבירא להו דדין הסיבה הוא דין בקיום המצוה של מצה וד' כוסות, דאי לא"ה אמאי לא יצא. ועוד דלפמש"כ הרי לכאורה לא שייך כלל שיחזור ויאכל בהסיבה, כיון דכבר קיים מצות אכילת מצה בשלימות, ואין בה שום גריעותא במה שאכלה בלא הסיבה, וא"כ המצה שאוכל אח"כ היא כשאר

אכילה ושתייה, כיון שכבר יצא יד"ח מצה, ובעל כרחך דסבירא להו דבעיקר דין אכילת מצה נאמר דין שצריך לאכלה בהסיבה ודלא כמו שהוכחנו מדברי הרמב"ם, עכ"ל הגרי"ז.

העולה מדברי הגרי"ז דנחלקו הרמב"ם והרא"ש בעיקר גדר החיוב של הסיבה בליל הסדר. דלהרמב"ם הוי מצוה בפני עצמה, ולכן יש מעלה במה שאוכלים כל הסעודה בהסיבה. אלא דמכל מקום לא חייבו להסב אלא רק בשעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, אבל אין זה אלא בגדר קביעת זמן לקיום מצות הסיבה, ולא תנאי בקיום מצוות אלו, ומהאי טעמא צריך להיות שאם אכל מצה או שתה ד' כוסות בלא הסיבה, שאין צריך לחזור ולאכול ולשתות. ולהרא"ש המצוה דהסיבה היא מדיני וצורת קיום מצות מצה וד' כוסות, ולכן אם קיים מצוות אלו בלא הסיבה, צריך לחזור ולקיימן שוב. ומצד שני, אין מעלה במה שאוכלים כל הסעודה בהסיבה.

ביאור הגמרא אליבא דשתי השיטות

על פי אלו שתי השיטות צריכים אנו לבאר הא דאיתא בפסחים (דף ק"ח ע"א), 'אמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא' דהנה הרא"ש (סי' כ') למד ממימרא זו של ריב"ל מקור לדבריו דבלא הסיבה לא יצא ידי מצות מצה, וז"ל: "ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלא הסיבה לא יצא, כדאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, משמע מיסב אין לא מיסב לא, ואם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה".

אבל לפי הרמב"ם שהסיבה אינה מעכבת במצות אכילת מצה, צריך לבאר הגמרא באופן אחר מהרא"ש, וכתב הגרי"ז לבארה, וז"ל: "ולכאורה היה אפשר לומר דריב"ל לא מיירי כלל מדין מצות אכילת מצה, רק מדין מצות הסיבה, וקאמר דאם אכל כזית מצה כשהוא מיסב כבר יצא יד"ח הסיבה, אף שלא אכל כל אכילתו בהסבה. והן הן דברי הרמב"ם שכתב דשאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח, ואם לאו אינו צריך, עכ"ל. ומקורו הוא מדברי ריב"ל, דמדנקט לישנא דיצא הרי משמע דשייכא הסיבה גם בשאר אכילתו מלבד כזית מצה, אלא דאינו מחוייב בזה. אבל אה"נ דלא מיירי כלל מדין המצוה של אכילת מצה דזה יצא גם בלא הסיבה. כמו שהוכחנו מדברי הרמב"ם וצ"ע בזה".

ומבואר מדברי הגרי"ז דנחלקו הרא"ש והרמב"ם כיצד להסביר המימרא של ריב"ל ד'השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא', דלפי הרא"ש הוי הלכה בדיני מצה, דרך אם השמש אכל כזית בהסיבה יצא יד"ח אכילת מצה, ומוכח שאם לא היסב

לא יצא יד"ח מצה. אבל להרמב"ם יש לפרש המימרא דהיא הלכה בדיני הסיבה, דסגי במה שאוכלים המצה בלבד בהסבה, ואין חיוב לאכול כל הסעודה בהסיבה, ומהא גופא למד הרמב"ם דמכל מקום יש מעלה להסב בכל הסעודה.

הערה על ביאור הגרי"ז מדברי הרמ"א

בקובץ 'ארח המועדים' (עמ' ע"ו) העיר הגר"א גרבוז שליט"א על דברי הגרי"ז מדברי הרמ"א בהאי הלכתא, וז"ל: "והנה בשו"ע סי' תע"ב סעיף ז' פסק כדברי הרא"ש, דאם אכל כזית מצה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור ולאכול בהסיבה. ומבואר דהדין הסיבה הוי דין בקיום מצות מצה, דאין יוצא בלא הסיבה. ויש להעיר דהרמ"א השיג ע"ד המחבר וכתב די"א דבזה"ז דאין דרך להסב כדאי הוא הראב"ה לסמוך עליו שבדיעבד יוצא בלא הסיבה. הרי דמעיקר הדבר פסק כדעת הרא"ש, דהסיבה מעכבת בקיום מצות מצה וצריך לחזור ולאכול בהסיבה, ובהמשך דבריו כתב הרמ"א דלכתחילה יסב כל הסעודה, והמקור הוא בדרכי משה ממנהר"י ברונא. ומוכח מזה דהדין הסיבה הוי דין בפ"ע. אך אפשר דלהלכה חיישינן כשתי השיטות".

והערתו מבוארת היטב, דהלא אליבא דהגרי"ז עולה כי אי אפשר לסבור דהסיבה מעכבת במצות אכילת מצה, וגם לסבור כי לכתחילה יסב כל הסעודה, דהוי תרתי דסתרי, דאם ההסבה מעכבת במצות מצה, על כרחך שהיא דין באכילת המצה, ואם כן מה טעם יש להסב כל הסעודה. ואם יש מעלה להסב כל הסעודה, על כרחך דמצות הסבה היא מצוה בפנ"ע, ואם כן אין היא מעכבת במצות אכילת מצה. וכיצד זה הרמ"א הרכיב שתי השיטות יחד. ועל זאת כתב לישב, דאיה"נ שתי ההלכות הנ"ל סותרות זו את זו, אלא דמספק אנו חוששין לשתי השיטות, ולכן חיישינן שלא קיימו מצות מצה בלא הסבה, וחיישינן נמי לכתחלה לאכול כל הסעודה בהסבה.

קושיא על ביאור הגרי"ז מדברי המהרי"ל

אלא דאם עלה בידנו ליישב את דברי הגרי"ז מדברי הרמ"א, עדיין עומדים כנגדנו דברי המהרי"ל (סדר ההגדה אות י"ט), דז"ל: "אמר מהר"ש דאם לא אכל או לא שתה בהסיבה, צריך לאכול ולשתות שנית בהסיבה, והאוכל כל סעודתו בהסיבה הרי זה משובח". ולכאורה מדברים אלו נסתרים להדיא דבריו של הגרי"ז, דהלא המהרי"ל פסק בחדא מחתא את שתי ההלכות גם יחד. והיינו, מצד אחד כתב כי אם אכל מצה בלא הסיבה, חייב לאכול פעם נוספת בהסיבה. ולדרכו של

הגרי"ז הרי זה מוכיח כי חיוב ההסיבה הוא מדיני אכילת מצה. ומצד שני כתב המהרי"ל ד'האוכל כל סעודתו בהסיבה, הרי זה משובח', ולדרכו של הגרי"ז הרי זה מוכיח דחיוב ההסיבה הוא לא מדינא דאכילת מצה. ובדברי המהרי"ל קשה לומר שהחמיר כשתי השיטות, דכתב זאת כשיטה אחת, ולא נראה דצירף כאן שתי שיטות.

קושיא נוספת על דברי הגרי"ז מדברי הרמ"א

בקובץ 'ארח המועדים' הנ"ל הוסיף עוד להעיר על דברי הגרי"ז, דהלא אליבא דהגרי"ז עולה כי לשיטת הרמב"ם אין הסיבה מעכבת במצות אכילת מצה, ואם אכל בלא להסב, אינו צריך לחזור ולהסב, ומעתה יל"ע למה כתב הרמ"א הנ"ל, ד'יש אומרים דבזמן הזה דאין דרך להסב, כדאי הוא הראב"ה לסמוך עליו דבדיעבד יצא בלא הסיבה', והרי היה להרמ"א להתלות בשיטת הרמב"ם ומהר"י ברונא שכתבו דיש מצוה להסב כל הסעודה, וממילא עולה מדבריהם [לשיטת הגרי"ז] דאין הסיבה מעכבת באכילת מצה.

קושיא נוספת מדברי ה'לקט יושר'

והנה בספר 'לקט יושר' (עמוד 87) כתב, וז"ל: "אם שתה כוס אחת בלא הסיבה, כתבו אשרי ומרדכי דצריך לחזור ולשתות בהסיבה. ושמעתי בשם גדול דהוה בעי למידחי ההיא דאשרי ומרדכי, מהא דכתבו הגאונים שאם שכח לאכול אפיקומן עד לאחר ברהמ"ז, דיכול לסמוך על אכילת המצות שאכל בסוף הסעודה, דכלהו בשימור נעשו, ואע"ג דמסתמא אכלינהו בלא הסיבה אפ"ה נפיק בהו בדיעבד".

והיינו, דאותו גדול טען כי יש ראייה מדברי הגאונים דאם אכלו מצה או שתו הכוסות בלא הסיבה, אין צריך לחזור ולאכול ולשתות, שהרי הגאונים כתבו כי בדיעבד אפשר לסמוך על המצה שאכלו בתוך הסעודה, לקיום מצות אפיקומן, והרי האכילה בתוך הסעודה היתה בסתמא שלא בהסיבה, ועם כל זה הורו הגאונים שאפשר לצאת בה ידי חיוב אכילת אפיקומן.

על טענה זו הוסיף וכתב ה'לקט יושר', וז"ל: "ויראה דאין לדחות מהא דברי הגאונים, דמצאתי ב'פרישת אלוקי הרוחות' דמוכח מהכא דצריכים ליזהר ולאכול כל מצות בהסיבה, שאם ישכח אפיקומן שיצא י"ח בראשונות. וכן כתב הרמב"ם וסמ"ג, דהאוכל שאר הסעודה בהסיבה ה"ז משובח, אם כן ליכא למימר דמסתמא לא אכלינהו בהסיבה".

ומבואר דה'לקט יושר' מעמיד את שיטת הראשונים שאין יוצאים באכילת מצה בלא הסיבה, וצריך לחזור ולאכול שוב כזית מצה בהסיבה, על פי דברי הרמב"ם שהמיסב בשאר אכילתו ושתייתו ה"ז משובח. והרי כי הרכיב שני הדינים אהדדי, וזהו דלא כהגרי"ז הנ"ל, דאם אנו סוברים דהסיבה הוי לעיכובא במצה, אין מצוה להסב כל הסעודה, ואם אנו סוברים דיש מצוה להסב כל הסעודה, בהכרח אין ההסיבה מעכבת באכילת מצה. [קושיא זו בשם ר' משה ליבנה שליט"א]

קושיא נוספת מלשון הרמב"ם גופא, וישובה

בעיקר הדבר אשר אמר הגרי"ז כי אליבא דהרמב"ם אין הסיבה מעכבת באכילת מצה, יש לדון מלשון הרמב"ם הנ"ל, 'ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח, ואם לאו, אינו צריך'. דבקונטרס 'ברכת הפסח' (עמוד ס"ג) נקט בביאור סוף דברי הרמב"ם, ד"אם אכל שאר סעודתו בלא הסיבה אינו צריך לחזור ולאכול עם הסיבה, ומשמע מינה דבמצה אינו כן, וצריך לחזור ולאכול עם הסיבה". ואם אנו מפרשים כך לשון הרמב"ם הרי דהוי סתירה לכל דרכו של הגרי"ז בשיטת הרמב"ם.

אכן, שאלה זו יש ליישב על פי הא דכתב בספר 'מאורי המועדים' (עמוד מ"ג), וז"ל: "העיר ח"א לפני מו"ר הגרמ"ד שליט"א, מה ביאור הלשון 'אינו צריך', דבשלמא לגבי אכילת מצה וד' כוסות דחייב באכילתם, שייך לומר דאע"פ דחייב להסב באכילתן, מ"מ אם לא היסב יצא יד"ח ואינו צריך לחזור ולאכול. אבל מה שייך לומר לגבי שאר אכילתו ושתייתו, דאינו צריך, דהא ליכא חיוב כלל לאכול ולשתות. ואמר לו דיתכן דהך הלכה ד'אינו צריך' קאי אדלעיל מיניה, שכתב הרמב"ם ז"ל, ואימתי צריכים הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ושתיית ארבע כוסות האלו, ע"כ, וע"ז קאי דאם לא היסב א"צ לחזור ויצא יד"ח בזה, ולאפוקי משיטת הראשונים שכתבו דצריך לחזור ולאכול". ולדרך זו בביאור לשון הרמב"ם לא רק דליכא קושיא על דברי הגרי"ז מדברי הרמב"ם, אלא אדרבה הוי ראייה לשיטתו, דנמצא כי הרמב"ם עצמו כתב את דעתו להדיא, דאין מצות הסיבה מעכבת בארבע כוסות וכזית מצה.

ישוב כל השאלות הנ"ל

ועדיין עומדות לפנינו כל השאלות הנ"ל, מלשון המהרי"ל, ה'לקט יושר' והרמ"א, אשר מכולם נראה כי אין סתירה בין ההלכה דהסיבה מעכבת במצות אכילת מצה

וד' כוסות, לבין ההלכה דיש מצוה לאכול כל הסעודה בהסיבה, ואליבא דהגרי"ז
הוי תרתי דסתרי, כמבואר לעיל.

וליישב כל זאת על כרחנו לומר על דרך שכתב בהגדה של פסח 'רינת יצחק'
(בענין הסיבה) דבאמת תרומתו איתנייהו, וז"ל: "והנראה מוכרח מזה דבאמת תרתי
איתנייהו במצות הסיבה, חדא מצוה בפ"ע של הסיבה, שאין לה ענין עם מצות ד'
כוסות ואכילת מצה, וכמש"כ הרמב"ם בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו
כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים וכו'. ועל דבר זה ציוה הקב"ה בתורה וזכרת כי
עבד היית וגו', לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות, והוא מיסב
דרך חירות, וכל אחד ואחד חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין וכו',
הרי דכדי שיראה עצמו דרך חירות תיקנו רבנן תרי מצוות נפרדות, חדא מצות
הסיבה, ושנית מצות ד' כוסות.

"אולם מלבד זאת תיקנו רבנן עוד דין הסיבה מדיני המצוה של מצה וד' כוסות,
דבהנך מצוות שיסודן זכר לחירות בעינן דיאכלם בהסיבה דרך חירות, ואי לא
אכלן בהסיבה דרך חירות, לא יצא ידי הנך מצות. ולפי המבואר אתי שפיר דאע"ג
דמצות הסיבה הוי מצוה בפ"ע ששייך לכל סעודתו, מ"מ ס"ל דיש עוד דין הסיבה
מדיני מצות אכילת מצה וד' כוסות. ומשו"ה אם אכל בלא הסיבה לא יצא".

ב.

אכל מצה בלא הסיבה, גדר החיוב לחזור ולאכול פעם נוספת בהסיבה



אכל מצה בלי הסיבה, האם קיים המצוה מדאורייתא

כתב הרא"ש (פסחים סי' כ'), וז"ל: "ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן,
ואם אכל בלא הסיבה לא יצא, כדאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא
מיסב יצא, משמע מיסב אין לא מיסב לא, ואם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל
בהסיבה". וכך נפסק בשו"ע (סי' תע"ב סעיף ז'), וז"ל: "כל מי שצריך הסיבה, אם אכל
או שתה בלא הסיבה, לא יצא וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה". ונחלקו
הפוסקים האם מה שלא יצא ידי חובת מצה, היינו רק מדרבנן, אבל ידי אכילת
מצה מן התורה יצא, דהלוא מן התורה אין חיוב להסב באכילת המצה, או דגם מן
התורה לא יצא ידי חובתו.

הפמ"ג (סי' תפ"ה א"א ס"ק א') כתב, וז"ל: "והנה אם נשבע שלא להיסב במצה, למאן דאמר לא יצא אפילו הכי יש לומר דהשבועה חלה אף דעבר אדרבנן ולא יצא מן התורה, מכל מקום אין מושבע על זה מהר סיני וכחצי שיעור". מבואר מדברי הפמ"ג דאחר שחייבו חכמים לאכול מצה בהסיבה, אזי אם אכלו מצה בלי הסיבה, לא יצאו ידי חובה גם מדאורייתא, ומכל מקום הנשבע שלא להיסב באכילת מצה, אין זה נחשב שנשבע לבטל מצוה, דומיא דחצי שיעור.

אבל בספר 'מקראי קודש' (פסח חלק ב' סי' ל"א) מובא דהגאון הגר"י אברמסקי זצ"ל סבר ד"הא דהסיבה מעכבת וצריך לחזור ולאכול אינו אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא יצא גם בלי הסיבה".

ראיית הגר"י אברמסקי לשיטתו ודחייתה

והנה איתא בגמרא ברכות (דף ל"ז ע"ב) לקט מכולן [מפתיית המנחות. רש"י] כזית ואכלן, אם חמץ הוא עונש כרת, ואם מצה הוא אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. והקשו התוס' היכי קאמר אם חמץ הוא, הא כל המנחות באות מצה. והקשה ב'מקראי קודש' הנ"ל, דלכאורה יש לקשות אליבא דרש"י לא רק מחמץ, אלא גם מהא דאמרין דאם אכל מהן כזית מצה יוצא ידי חובה, דהרי מצה בעי הסיבה ואף בדיעבד מעכב, וכמ"ש הרא"ש ונפסק בשו"ע, והרי אין ישיבה בעזרה. ולמה התוס' הקשו רק מחמץ ולא הקשו גם ממצה.

ועל שאלה זו הוא דאמר הגר"י אברמסקי את דבריו הנ"ל, דיש לתרץ דעכ"פ יצא החיוב דאורייתא דאכילת מצה. ומעתה אליבא דהפמ"ג דבאכילה בלא הסיבה אין מקיימים אפילו המצוה דאורייתא, הדרא קושיא לדוכתא. וכתב ב'מקראי קודש' ליישב השאלה באופן אחר, וז"ל: "בפשוטו יש לומר שהאיסור של ישיבה בעזרה פועל שלא יהא צריך שם הסיבה, ושבועה יהיו יוצאים ידי חובת אכילת מצה בעמידה שלא בהסיבה, דאכילת מצה במקדש הוי כאכילת תלמיד לפני רבו, שיוצא ידי חובה בלא הסיבה, ובשניהם ההסבה נדחית מפני כבוד שמים".

ספק הרא"ש בשתה בלי הסיבה, ושאלת הפר"ח

יש שכתבו מהלך שלישי בהאי דינא דמי שאכל מצה בלא הסיבה, או שתה ד' כוסות בלא הסיבה, והוא, דלעולם יצא ידי חובת אלו המצוות אפילו מדרבנן, אלא דחיובא רמיא עליה לקיים שוב אלו המצוות כדינן ותקונן בהסיבה. ונבאר ההכרח לומר דרך זו. דהנה הרא"ש (שם) כתב, וז"ל: "אם אכל בלא הסיבה יחזור

ויאכל בהסיבה וכן בכוס ראשון ושני אם לא שתה בהסיבה יחזור וישתה בהסיבה, אבל בכוס שלישי או רביעי אם ישתה יותר נראה כמוסיף על הכוסות, ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות היה ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה". ומבואר דנסתפק הרא"ש האם איכא למיחש לנראה כמוסיף על הכוסות לגבי אותם כוסות ששתה שלא בהסבה.

וכתב הפר"ח (סי' תע"ב ס"ק ז') להביא ראיה לפשוט הספק של הרא"ש, וז"ל: "הטור בסי' תע"ט הסכים לדבריו האחרונים [של הרא"ש], וכן פסק המחבר לקמן בסי' ת"פ, והכי נקטינן. ונראה לי ראיה מדין שתאן בבת אחת, דמידי ד' כוסות לא יצא, וצריך לחזור ולשתותן כסדרן, כדלקמן בסעיף ח', דלא הוה כמוסיף על הכוסות כיון ששתאן שלא כתקנת חכמים, והכא נמי דכוותיה, כיון ששתאו בלא הסיבה לא קיים מצות חכמים, וכשחוזר ושותה בהסיבה לא הוי כמוסיף על הכוסות".

וצריך לדעת למה אם כן נסתפק הרא"ש בשתה בלא הסיבה, אי איכא למיחש לנראה כמוסיף על הכוסות, והרי בשתאן בבת אחת מודה שחוזר ושותה, ואין זה נקרא מוסיף על הכוסות.

ישוב ה'מאורי המועדים' על שאלת הפר"ח

והנה תוס' בפסחים (ק"ח ע"א ד"ה כולהו) נסתפקו גם כן על דרך הספק של הרא"ש, וז"ל: "צריך עיון אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה. וכן אם בכוס שלישי לא היסב, אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה, אע"ג שבין שלישי ורביעי לא ישתה". וכתב בספר 'מאורי המועדים' להגאון רבי דוד סולוביצ'יק שליט"א (עמוד ל"ט), וז"ל: "לכאורה קשה דהא אם לא יצא ידי חובת ד' כוסות, א"כ מדוע שלא יוכל לחזור ולשתות, הא לא קיים המצוה כלל ולא הוי כוס שלישי. ומכאן מוכח דבאמת מצות ד' כוסות קיים, וצריך לחזור ולשתות רק כדי לקיים את המצוה כתיקונה. ולכן הסתפקו התוס' בזה דכיון דנראה כמוסיף על הכוסות לא יוכל לחזור ולשתות בהסיבה".

ביאור הדברים ביתר הרחבה

בקובץ 'ארח המועדים' הנ"ל (עמ' ע"ח) הלך הגר"א גרבוז שליט"א גם כן בדרך זו, וביאר הדברים ביתר ביאור, וז"ל: "ולכאורה צ"ע הרי כיון דתיקנו רבנן דבעי הסיבה, א"כ בשתה בלא הסיבה לא קיים כלל המצוה, ואמאי חשיב מוסיף על הכוסות. ומבואר בזה בדעת תוס' והרא"ש דאע"ג דתיקנו רבנן דבעי הסיבה, אין

הפירוש דבלא הסיבה חשיב כאילו לא קיים מצות מצה וד' כוסות מדרבנן, אלא דאיכא חיוב נוסף לאכול מצה בהסיבה, ואיכא חיוב לשתות ד' כוסות בהסיבה, אבל שפיר איכא קיום ד' כוסות ומצה גם מדרבנן, ולכן חשיב שפיר מוסיף על הכוסות.

"לפי זה נמצא דאין הביאור כשאכל מצה בלא הסיבה דלא קיים מצות מצה מדרבנן, אלא הוי חיוב נוסף לאכול מצה בהסיבה. ודוגמא לדבר דמצינו בראשונים ר"פ תפילת השחר דדנו בהתפלל וחסר הזכרה, אם חשיב כאילו לא התפלל, או דחשיב להתפלל אלא דצריך לחזור ולהתפלל תפילה עם הזכרה. ונפק"מ בשכח להזכיר במנחה של ר"ח יע"ו, אם צריך לחזור ולהתפלל במוצאי ר"ח ב' פעמים מעריב, דאם חשיב כלא התפלל צריך לחזור ולהתפלל, ואם הוי רק חיוב תפילה עם הזכרה, אין צריך. והכי נמי הכא יש לומר דלא היסב חשיב כאילו לא אכל מצה, אלא הוי חיוב נוסף מדרבנן לאכול מצה בהסיבה".

על פי כל זה צריך לומר בישוב שאלת הפר"ח על הרא"ש, דבאופן ששתה ד' כוסות בבת אחת, הגדר הוא שחסר בכל צורת קיום המצוה, ולכן צריך לחזור ולשתות ואין כאן חשש דנראה כמוסיף על הכוסות, דכוסות ראשונים אינם נחשבים כלל. אבל בשתה בלא הסיבה, שפיר קיים גוף המצוה דד' כוסות, אלא דחסר לו החיוב הנוסף שחייבו חכמים לשתות בהסבה, ולכן נסתפקו תוס' והרא"ש האם יש לחשוש לנראה כמוסיף על הכוסות.

אכל בלי הסיבה, וכשבא לאכול בהסיבה נכנס רבו

והוסיף בקובץ 'ארח המועדים' חקירה יפה על פי הנ"ל, וז"ל: "דנו בבי מדרשא ספק בהא דמבואר בפסחים ק"ח ע"א דבפני רבו אין צריך הסיבה משום כבוד רבו, ודנו מה הדין באכל בלא הסיבה, אם כשחוזר ואוכל נכנס רבו, אם צריך לחזור ולאכול בלי הסיבה. ויסוד הנידון, דאם חשיב כאילו מדרבנן לא אכל מצה, הרי חייב לחזור ולאכול, אע"פ דבלא"ה לא יאכל בהסיבה. אבל אם קיים המצוה מדרבנן, אלא דחסר לו קיום הסיבה מדרבנן, א"כ כאן דבלא"ה לא יהא קיום הסיבה, א"צ לחזור ולאכול. ומדברי התוס' מוכח דהוי שפיר קיום מצות מצה מדרבנן, אלא דחייב לאכול עוד פעם מצה בהסיבה.

"ויש לדון לפי זה במה שכתב הבה"ל שם דאם אכל בלא הסיבה וחוזר ואוכל דצריך עוד פעם לברך על אכילת מצה. ולפי הנ"ל יתכן דא"צ לחזור ולברך, כיון דכבר חשיב דקיים מצות מצה מדרבנן, אלא דחסר לו מצות הסיבה, ובזה יתכן דלא תיקנו ברכה, דלא הוי מצות אכילת מצה מדרבנן, אלא מצות הסיבה ובזה לא מצינו דתיקנו ברכה".

סיכום הדברים - שלש שיטות באכל בלי הסיבה, למה צריך לחזור ולאכול בהסיבה

העולה מכל המבואר דישנן שלש שיטות בביאור דברי הרא"ש דבאכל מצה או שתה ד' כוסות בלא הסיבה, צריך לחזור ולאכול מצה ולשתות ד' כוסות. א. דעת הפמ"ג דלא יצא בלי הסיבה גם המצוה דאורייתא דאכילת מצה, דחכמים הפקיעו קיום המצוה לגמרי אם אוכל בלא הסיבה. ב. דעת הגר"י אברמסקי דאת המצוה דאורייתא מקיימים גם בלא הסיבה, ורק מדרבנן לא יצא. ג. דעת האחרונים הנ"ל, דאפילו מדרבנן נחשב שקיים את המצוה דמצה וד' כוסות, אלא שחייבוהו לקיים המצוה דמצה וד' כוסות פעם נוספת כתיקונה בהסבה.

קושית האדר"ת דבאכל בלא הסיבה, ייצא יד"ח בכורך

על פי אלו הדרכים בגדר החיוב לאכול מצה פעם נוספת במי שאכל בלא הסיבה, נבוא בס"ד לדון בקושיא חריפה שהביא בשו"ת מהרש"ם (חלק ו' סי' ל"ח) מהאדר"ת, וז"ל: "הקשה הדר"ג בהא דסי' תע"ב ס"ז דבאכל בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, דהא כל טעמא דאין יוצאין בכזית של כורך, משום דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, א"כ הרי כל החיוב הסיבה רק דרבנן, ובאכל כזית אחד בלא הסיבה כבר יצא י"ח של תורה, ושוב יוכל לצאת בכזית כורך. ואולי אין חיוב דרבנן של הסיבה שוה כחיוב של אכילת מרור בעצמו".

וביאור שאלתו כך הוא, למה נפסק בשו"ע דאם אכל הכזית מצה בלי הסיבה, צריך לחזור ולאכול כזית בהסיבה, והלא הוא אוכל בלאו הכי עוד כזית מצה בהסיבה, בכורך, ויכול הוא לצאת ידי מצות מצה באכילה זו, דהלא בפסחים (דף קט"ו ע"א) מבואר דמה שבעלמא אין יוצאים ידי מצות מצה בכורך, הוא, משום דאתי דרבנן דאכילת מרור ומבטל אכילת המצה שהיא מדאורייתא. ומעתה בנדון דידן, שאכל כבר כזית מצה אלא שהיה זה בלי הסיבה, הרי כבר יצא ידי חובת אכילה דאורייתא, ורק חייב לאכול עוד כזית לקיים החיוב מדרבנן דהסיבה, ואם כן לגבי חיוב זה שהוא מדרבנן שפיר יכול לקיים באכילת הכורך, דתרווייהו החיוב מדרבנן, ולא אתי דרבנן ומבטל דרבנן.

והנה הדבר פשוט כי כל קושיא זו היא אך ורק לפי השיטה דבלא הסיבה מקיימים המצוה דאורייתא, ורק מדרבנן לא יצא ידי חובתו. אבל לפי הפמ"ג דבאכל בלי הסיבה לא קיים גם המצוה דאורייתא, דרבנן עקרו את המצוה של אכילת מצה בלא הסיבה, אם כן לא קשיא מידי, כי גם על אופן זה שכבר אכל כזית מצה בלא הסיבה, הוי האכילה השניה בגדר אכילה דאורייתא, ושוב הדרינן להאי כלל דאתי דרבנן ומבטל דאורייתא. אבל האדר"ת הוי פשיטא ליה כהגר"י אברמסקי הנ"ל, ידי מצוה דאורייתא מקיימים גם בלא הסבה.

יישוב קושית האדר"ת לפי מהלך האחרונים הנ"ל

ובקובץ 'ארח המועדים' יישב שאלת האדר"ת גם לפי דרכו הנ"ל, דבאכילה בלא הסיבה מקיימים גם המצוה מדרבנן, אלא דיש עליו חיוב לאכול שוב בהסיבה, וז"ל: "ולפי"ז יש ליישב היטב קו' האדר"ת, דכיון דנתבאר דמצות מצה יצא מדרבנן, אלא הוי חיוב נוסף לאכול מצה בהסיבה, א"כ יתכן דהרי מצינו במילי דרבנן, דחלוק חד דרבנן מתרי דרבנן, עיין תוס' במגילה דף י"ט דתרי דרבנן אין מוציא חד דרבנן, ומצינו עוד בתוס' מנחות דף ל"א דבחיובי תרומ"ע בדרבנן מה דיותר קרוב לחיוב אי אפשר להפריש מדרבנן אחר עליו, דחשיב מן הפטור על החיוב. וא"כ יתכן דמרור הוי חיוב גמור מדרבנן ומברכים ע"ז, משא"כ הא דחייב לחזור ולאכול בהסיבה, כיון דגם מדרבנן אין הביאור דחשיב כאילו לא אכל מצה, אלא יש לו חיוב נוסף לאכול המצה בהסיבה, הוי כמו חלק ממצוה, א"כ חשיב חיוב פחות, והרי יתכן דלא תיקנו ברכה ע"ז, דל"ה מצוה גמורה, וממילא חשיב רשות לגבי מצות מרור".

דעת ה'בנין שלמה' דאפשר לצאת בכזית דכוורך אם לא אכל עדיין מרור

העולה מכל האמור דקושית האדר"ת אינה קשה אליבא דהפמ"ג, דלשיטתו עדיין הוי חיוב אכילה מדאורייתא וכמבואר לעיל. גם לדרך האחרונים הנ"ל, דבאכל בלא הסיבה מקיימים המצוה אפילו מדרבנן, נמי לא קשיא, וכמבואר לעיל בסמוך. אבל לשיטת הגאון רבי יחזקאל אברמסקי דבאכל מצה בלא הסיבה, יצא ידי חובה מן התורה, וצריך לאכול פעם נוספת מדרבנן, והוי חיוב גמור של אכילת מצה בהסיבה מדרבנן, אם כן שוב חוזרת שאלת האדר"ת למקומה, למה אינו יכול לצאת ידי חובתו באכילת כוורך, דהן אכילת המרור והן אכילת המצה הוי חיובא דרבנן.

ואפשר דאיה"נ אליבא דשיטה זו מעיקר הדין אפשר לצאת בכורך ידי מצות מצה, אלא שמכיון שאכל כבר מרור קודם לכן, איכא למיחש דאכילת המרור בכורך הוי רשות בעלמא, ואתי אכילה דרשות ומבטל אכילת המצה דרבנן. ומצאנו שיטה זו להדיא ב'בנין שלמה' (חלק ב' סי' ל"ג) שהרגיש גם כן בקושית האדר"ת הנ"ל, ונדחק לומר כמש"כ, וז"ל: "ודע דהא דמחייב לאכול מצה בהסיבה היינו מדרבנן, דחז"ל תקנו שיאכל בהסיבה, ולפיכך אני תמה על מה שכתב השו"ע דכל מי שצריך הסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא וצריך לחזור ולשתות בהסיבה, ומשמע דאף אם אכל כזית מצה הראשון בלא הסיבה, צריך לחזור ולאכול בהסיבה, ואמאי הא יכול לצאת בכזית מצה דכוורך, דהטעם דאין יוצאין במצה

דכורך לחוד, משום דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה מדאורייתא, אבל בנד"ד הרי יצא ידי דאורייתא, וא"כ יכול לצאת בכורך דלדידיה שניהם דרבנן וכו'.

"ולכן נראה לי דמה שכתב השו"ע דאם אכל בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול, מיירי שנזכר לאחר שכבר אכל מרור בפני עצמו, [דכיון דאכל מרור בפ"ע בתחלה חיישינן שמא הלכה כרבנן דאפילו בפ"ע יצא, ונמצא שכבר יצא ידי חובת מרור, ואתי מרור דרשות דכורך ומבטל למצה דרבנן], או דמיירי בכזית מצה דאפיקומן, אבל בכזית מצה הראשון נראה לי כמש"כ בעז"ה דלא יאכל מרור בפני עצמו כלל, רק שלא יאכל מרור לחוד. ובזה יהיה יוצא הכל ומ"מ צ"ע להלכה בזה", עכ"ל ה'בנין שלמה'.

העולה מדבריו חידוש גדול לדינא, דמי שאכל כזית מצה ראשונה בלי הסיבה, יכול לצאת ידי חבותו במה שיאכל כורך, ובלבד שלא יאכל מרור קודם לכן. אבל סיים דמכל המקום הדבר צ"ע לענין מעשה, ובאמת מפשטות דברי השו"ע אין משמע כך, ושוב צריך ליישוב לשאלתו ושאלת האדר"ת.

יישוב ה'ציץ אליעזר' על קושית האדר"ת

בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חלק י"ח סי' כ"ז) הביא דברי ה'בנין שלמה' הנ"ל ויישב שאלתו באופן אחר, דבאמת אינה דומה החיוב דרבנן באכל מצה בלא הסיבה, להחויב דרבנן דמרור בזמן הזה, וז"ל: "אלא דיש לי מקום עיון בעצם חידושיו של הגרש"ה ז"ל בזה, דיש לומר דהחיוב מדרבנן של חזרת אכילת מצה בהסיבה, הוא חמור יותר מאכילת הכזית מרור מדרבנן בזה"ז, והוא ע"פ דברי הרמב"ם בפ"ז ממצה הלכה ו' ובהלכה ז', דבהלכה ו' פוסק דבכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו'. ובהלכה ז' ממשיך ופוסק בזה"ל לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, עכ"ל. ומהך לישנא של 'לפיכך' שכותב הרמב"ם, משמע דס"ל דענין חיוב ההסיבה הוא פועל יוצא ממה שחייבה תורה להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, וחכמים קבעו את הדפוס לזה באיזה צורה שיבצענו. ואם כן כל עוד קיים בכזאת, חסר לו עדנה החיוב דאורייתא. וכן ראיתי בחידושי הגרי"ז הלוי ז"ל על הרמב"ם.

"והוספתי להסביר זה ע"פ מה שמצינו כיוצא בזה בשו"ת חתם סופר חאו"ח סי' ר"ח שכותב בנוגע לעשיית זכרון לניסים כחנוכה ופורים, דלעשות זכרון לנס הוא דאורייתא, אבל איכות וכמות הזכרון ההוא, כגון קריאת המגילה ומשלוח מנות והדלקת הנרות בחנוכה הוא מדרבנן עיי"ש. וכאן הוא עוד חמור משם, שהרי

התורה צייתה לנו על זאת במפורש, לשון 'וזכרת כי עבד היית' ככתוב ברמב"ם שם, ואם כן תו יש לומר גם בזה דאתי מרור שהוא מדרבנן לגמרי בזה"ז, ומבטל למצה שיש לו עיקר מה"ת גם בזה"ז לאוכלו עוד פעם דרך חירות, ולא יועיל מה שאכל כבר כזית מצה שלא בהסיבה, מפני שהגם שנפיק כבר החיוב אכילת מצה מה"ת, אבל לא קיים בזה עדיין ה'וזכרת כי עבד היית', להראות ג"כ ע"כ את יציאתו לחירות שהוא זה על ידי הסיבה". והנה דבריו הם היפך דברי ה'ארח המועדים' הנ"ל, לדבריו החיוב דמרור גדול יותר מהחיוב דמצה אחר שכבר אכל בלא הסיבה, יעו"ש. אבל עדיין דבריו צריכים ביאור. שהדין של אתי דאורייתא ומבטל דרבנן נאמר באכילה, שאכילה של מצוה דאורייתא מבטלת אכילת דרבנן. אבל בהסיבה מקיים מצוה דאורייתא ולא באכילה ולכן לא מבטל את המרור דרבנן.

ג.

בדין מי שאכל מצה או שתה ד' כוסות בלא הסיבה, ובגדר החיוב לחזור ולקיים המצוה פעם נוספת בהסיבה



ספק בדעת התוס' במי שאכל מצה בלא הסיבה, אם חוזר ואוכל בהסיבה

כתבו תוס' בפסחים (דף ק"ח ע"א ד"ה כולהו), 'כל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתיה, וצ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה'. ומבואר דתוס' מסופקים לענין ד' כוסות, כיצד הדין בלא היסב, אם צריך לחזור ולשתות בהסיבה. והנה ברא"ש (סימן כ) כתב, וז"ל: "מצה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלא הסיבה לא יצא, כדאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, משמע מיסב אין, לא מיסב לא. ואם אכל בלא הסיבה, יחזור ויאכל בהסיבה. וכן בכוס ראשון ושני אם לא שתה בהסיבה יחזור וישתה בהסיבה". ולמדנו מדברי הרא"ש תרתי. חדא, דאכל מצה בלא הסיבה, צריך לחזור ולאכול בהסיבה. ועוד, דגם בכוסות כך הוא הדין. ובכוס ראשון ושני, פשיטא ליה להרא"ש כך, ואילו בכוסות שני ושלישי מספקא להו, יעו"ש ברא"ש וגם בתוס' הנ"ל.

והנה תוס' לא הזכירו כלל כיצד הדין באכל מצה בלא הסיבה. וגם לענין ד' כוסות, נסתפקו בדבר, ולא כתבו באופן מוכרע כהרא"ש. ומעתה צריך להבין כיצד היא דעת תוס' לענין האוכל מצה בלא הסיבה, האם מודו בזה להרא"ש שיחזור ויאכל בהסיבה, או דגם בזה הוי ספק.

דברי הפר"ח דלתוס' אם אכל מצה בלי הסיבה, חוזר ואוכל בהסיבה

ומצאנו הכרעת הספק ב'פרי חדש' (סי' תע"ב סע' ז'), דאחרי שהביא דברי תוס', כתב, וז"ל: "אע"ג דאמרינן התם השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין, לא מיסב לא, דמוכח בהדיא דכל שלא היסב לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור לאכול בהסיבה, ההיא בכזית מצה של חיוב, אבל התוס' נסתפקו ביה". ומבואר דנקט בפשיטות בדעת תוס' דבמצה פשיטא להו לתוס' שצריך לחזור ולהסב, ורק לענין ארבע כוסות מספקא להו.

דברי המרדכי בביאור החילוק בין מצה לד' כוסות

וצריך להבין עפי"ד הפר"ח מאי שנא כזית מצה דפשיטא להו לתוס' דצריך לחזור ולאכול בהסיבה, לבין ארבע כוסות דמספקא להו. ולכאורה היה אפשר לבאר הענין לפי מה שכתב במרדכי, וז"ל: "לענין מצה אם אכל בלא הסיבה פשיטא דלא יצא, דהא אמרינן לקמן השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין, לא מיסב לא. אבל הא מבעיא לן, אם שתה בלא הסיבה מהו, לכאורה נראה דבדיעבד יצא, מדקאמר כולהו צריכי הסיבה, משמע דוקא לכתחילה אבל בדיעבד אם לא היסב יצא, דהאיך יתקן המעוות, דבשלמא כשאכל מצה בלא הסיבה, היה יכול לתקן שיחזור ויאכל ויסב, אבל כששתה יין בלא הסיבה, אם יחזור וישתה ויסב, יהיה נראה כמוסיף על ארבע כוסות, או שמא כיון שלא היסב כששתה הוי כאילו לא שתה מעולם".

ונראה מדברי המרדכי דלעולם איכא למימר דשווים הם מצה וד' כוסות, ומעיקר הדין בתרווייהו היה צריך להיות שאם לא היסב כשאכל המצה ושתה הכוסות, שיחזור ויאכל וישתה בהסיבה, אלא דבמצה פשיטא ליה הכי, אבל בארבע כוסות מספקא ליה מכיון דאולי יש לחשוש לכך דנראה כמוסיף על הכוסות. ונמצא כי אין הבדל בעיקר הדין, אלא שמטעם אחר אינו יכול לחזור ולשתות.

בתוס' מבואר דלא כהמרדכי, וצ"ב טעם החילוק בין מצה לד' כוסות

ולכאורה על פי דברי המרדכי יכולים אנו לפרש כן גם בדעת תוס' אליבא דהפר"ח, אכן מהמשך דברי התוס' מוכח דלא סבירא להו הכי, שהרי אחר שנסתפקו תוס' בכל הכוסות כיצד הדין בשתה בלא הסיבה, המשיכו תוס' וכתבו 'וכן אם בכוס שלישי לא היסב, אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה, אע"ג דבין שלישי לרביעי לא ישתה'.

ונראה מדברי תוס' כי הספק שכתבו בתחילת דבריהם אינו מחמת חששא דמוסיף על הכוסות, כי זאת נסתפקו רק בכוס שלישי. ומבואר אם כן דבלא הטעם שמוסיף על הכוסות נסתפקו תוס' כיצד הדין בלא היסב בד' כוסות, ושוב צריך לדעת למה במצה לא נסתפקו ופשיטא להו דיחזור ויאכל בהסיבה, ואילו לגבי ד' כוסות נסתפקו.

הן אמנם דהמרדכי כלל בתוך דבריו טעם לספק זה, על פי לשון הגמרא, ד'מדקאמר כולו צריכי הסיבה, משמע דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם לא היסב יצא. ונמצא אם כן דלגבי מצה יש לנו מקור מלשון הגמרא שלא יצא בלא הסיבה, דאמרין 'השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא', ומשמע 'מיסב אין, לא מיסב לא'. ואילו לגבי ד' כוסות יש לנו ראיה מלשון הגמרא דיצא גם בלא הסיבה. אלא דהא גופא טעון ביאור, מה טעם יש לחלק בזה בין מצה לד' כוסות, והרי שניהם חייבים בהסיבה מדרבנן, ולמה יהיו חלוקים בדיניהם בלא היסב.

חידוש הגבורות ה" דבכל אכילת מצה בליל הסדר הוי מצוה

כדי לענות על שאלה זו נקדים יסוד גדול בענין מצות אכילת מצה בליל הסדר. כתב ב'גבורות ה' (פרק מ"ח), וז"ל: "ומהא דקאמר ר' יהושע בן לוי השמש שאכל כזית מצה בהסבה יצא יש לי ללמוד מדקאמר בדיעבד יצא, שכל מה שאוכל מצה בליל פסח, לכתחילה צריך הסיבה, דאף על גב דיוצא בכזית אחד, אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת, ויותר עדיף שיהיה כל אכילתו במצוה, ולפיכך יש לו לאכול כל האכילה של מצה בהסיבה שהוא דרך חירות, דאם לא כן למה נקט השמש שאכל כזית מצה בהסבה יצא, אלא דוקא שמש שמשמש לבני סעודה ואי אפשר לו להסב, אבל שאר כל אדם יסב כל זמן שאכל מצה, כי אכילת מצה כזית שאמרו חכמים בכל מקום היינו לענין זה שיוצא בו, אבל אם אכל יותר הכל נחשב אכילת מצה של מצוה, ולפיכך למה יבטל עצמו מן המצוה וכן פירש הרמב"ם ז"ל".

מבואר בדבריו חידוש גדול, דבליל הסדר כל אכילה של מצה הוי מצוה, ואיה"נ דבכזית מקיימים עיקר החיוב של אכילת מצה, אכן, אם מוסיפים ואוכלים עוד מצה, הכל הוי אכילה של מצוה, ולכן ראוי להסב בכל זמן שאוכלים מצה בליל הסדר.

ראיית המועדים וזמנים' לזה מהרמב"ם

מה שכתב המהר"ל כי כן פירש הרמב"ם, אפשר דכוונתנו היא על דרך שכתב בספר 'מועדים וזמנים' (חלק ג' סי' רנ"ב) כתב, וז"ל: "הרמב"ם ריש פ"ו דחמץ ומצה

פוסק וז"ל מ"ע מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר, שנאמר בערב תאכלו מצות, בכל מקום ובכל זמן וכו', ומשאכל כזית יצא ידי חובתו עכ"ל. הרי כשביאר לכתחילה עיקר מצות אכילת מצה בליל חמישה עשר לא פירש שיעור כזית, ומשמע דבכל מה שאוכל בליל הסדר מקיים מ"ע דהמצוה לאכול בליל ט"ו מצה, ואין בתורה שיעור ובכל מה שאוכל מקיים המצוה, ומסיק דבכזית יצא ידי חיובו, והיינו שיצא דוקא וקיים מצותו, אבל אם אוכל עוד מקיים המצוה בטפי".

ראיית ה'עמק שאלה' ליסוד זה מהשאלות

כדברים האלו כתב גם כן הנצי"ב ב'העמק שאלה' על השאלות (שאלתא ע"ו), דאיתם התם בענין החיוב לאכול מצה שמורה דוקא: "ואי לית ליה למיכל כולה סעודתא מהאיך למנטר, אכיל ברישא מהאיך דלא מינטר, והדר אכיל כזית מהאיך דמנטר". וכתב ה'עמק שאלה' (אות ה'), וז"ל: "מזה יש ללמוד דמצוה שיהא כל הסעודה במצת מצוה. וכ"כ באו"ז הגדול בפירוש הפייט והשמש שאכל כזית די, דמצוה לאכול כל הסעודה בהסיבה, ורק השמש שצריך לעמוד מן השלחן, די בכזית והיינו מן הטעם שכתבנו לעיל סי' נ"ג אות ד' דכל זמן שעוסק במצוה מיקרי הכל מצוה אפילו יותר מן החיוב".

ראיית ה'מקראי קודש' ליסוד זה מהגמ'

וב'מקראי קודש' (סי' מ"ח) כתב להביא ראיה לדין זה מהגמ', וז"ל: "במקום אחר הבאתי ראיה לדברי הנצי"ב מההיא דפסחים, רבא הוי שתי חמרא כולא מעלי דפסחא, כי היכי דנגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא. ולכאורה תמוה, מה תועלת יוצא מזה שיאכל טפי, מכיון דמקיים המצוה בשיעור דכזית, מה מעלה איכא באכילת מצה טפי, אלא משמע דכשאוכל טפי גם התוספת על השיעור נכנס בכלל מצות עשה דאכילת מצה".

ביאור החלוק בין מצה לד' כוסות, בלא היסב, על פי היסוד הנ"ל

על פי יסוד זה כתב ב'מועדים וזמנים' (ח"ג סי' רנ"ז) לבאר החלוק בין מצה לד' כוסות במי שקיים אותם לא בהסיבה, דנתבאר לעיל בשיטת תוס' דלגבי מצה הוי פשיטא להו דצריכים לאכול פעם נוספת בהסיבה, ואילו לגבי ד' כוסות נסתפקו, וצריך להבין טעם החלוק, וז"ל: "ואילולא דברי הראשונים מסברא אמינא לחלק בין מצה וד' כוסות, דהא ודאי אם לא היסב לא אמרינן שלא יצא עיקר המצוה כלל, רק במצה כבר הוכחנו במק"א שבכל כזית וכזית מקיימין המ"ע בליל פסח

ע"ש, וא"כ בלא היסב אוכל עוד כזית והוה שפיר עדיין הסיבה בקיום מצות מצה. אבל בד' כוסות לאחר שיצא, מסתברא שאין בזה עוד קיום מצוה דד' כוסות, וא"כ אם יצא בלי הסיבה ביטל חלק ממצות הסיבה שלא היסב בשתיית הכוס ואין לזה תקנה.

"שוב מצאתי שבתוס' כאן ספוקי מספקא להו בד' כוסות בשכח ולא היסב אם יחזור וישתה והניחו בצ"ע, וקשה למה לא נסתפקו גם במצה אם לא היסב אם צריך לחזור ולאכול בהסיבה. ולדברינו דבריהם מאירים, שבמצה ודאי חייב להסב, דהוה אז ג"כ קיום דמצות מצה בהסיבה, אבל בד' כוסות אם שותה עוד פעם אין בזה קיום מצוה, והספק אם לא יצא גוף המצוה שפיר שותה ומיסב, או נימא דחסר לו במצות הסיבה כמ"ש, וא"כ במצה חוזר ואוכל ומיסב וא"ש משא"כ בד' כוסות והניחו בצ"ע", עכ"ל ה'מועדים וזמנים'.

העולה מכל האמור, דהספק של תוס' הוא, האם רבנן תקנו שאין יוצאים ידי חובה כלל בשתיית ד' כוסות בלא הסיבה, וא"כ יחזור וישתה. או שלא הפקיעו עצם קיום המצוה דד' כוסות אם שתו אותם בלא הסיבה, דאם כן הוא אזי אין מעלה שיחזור וישתה, דהרי שתיה זו היא בגדר שתיה של רשות, דכבר קיים עיקרה של מצוה, אלא שהחסיר שלימות המצוה מחמת שלא היסב. אבל במצה גם אם לא תיקנו שיעכב בגוף המצה, מכל מקום הא בעלמא איכא נמי מעלה בכל מה שאוכלים מצה בלילה זה, ולכן ודאי יש מעלה שיחזור ויאכל עוד כזית מצה בהסיבה.

דרך נוספת לבאר החלוק בין מצה לד' כוסות, בלא היסב

בספר 'דבר שמואל' (פסחים שם) עמד גם כן בדברי תוס' הנ"ל, למה חילקו בין דינא דד' כוסות לדינא דמצה, וכתבו לבאר על פי הא דהוקשה להר"ן (דף כ"ג ע"א מדפי הרי"ף ד"ה והשתא) על הא דאיתא בגמ' התם דיש ספק אם צריך להסב בב' כוסות ראשונות, או בב' אחרונות, ומספק מסיבים בכל ארבע הכוסות, וז"ל: "אע"ג דבעלמא קיימא לן איפכא, דכל ספיקא דרבנן לקולא, הכא כיון דלאו מילתא דטריחא הוא, עבדינן לרווחא דמילתא. כך פירשו ז"ל. ולי נראה דעל כרחך בעי למיעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזל לקולא, אמאי נקיל בהני טפי מהני, ואי נקיל בתרוויהו, מעיקרא מצות הסיבה לגמרי".

וכתב ה'דבר שמואל' דלפי התירוץ הראשון שמסיבים בכולהו ד' כוסות לרווחא דמילתא, דלא טירחא הוא, אזי סברא זו אינה אלא להצריכו הסיבה לכתחילה, אבל בדיעבד אמרינן תו ספק דרבנן לקולא. אבל לפי התירוץ של הר"ן דבכה"ג

לא אמריןן ספק דרבנן לקולא, א"כ אף בדיעבד לא יצא וצריך לחזור ולשתות. ובזה אפשר להסביר דתוס' נסתפקו בב' תירוצי הר"ן, וכל ספק זה שייך רק בד' כוסות, משא"כ גבי מצה שאין בזה ספק, אף בדיעבד לא יצא.

שאלה על ביאור זה עפי"ד ה'בית הלוי'

ויש לדון בדרכו זו של ה'דבר שמואל', כי מדבריו נראה דהבין בשאלה של הר"ן, דאין צריך להסב כלל בד' כוסות מחמת הספק, אבל לכאורה נראה דהביאור בשאלת הר"ן הוא, לא דלא יסב כלל מכיון דהוי ספק דרבנן לקולא, אלא שלא יסב בכל ד' הכוסות, אלא רק בשתי כוסות. וכך משמע בתירוצו השני, שכתב דמאי אולמא שתי הכוסות הראשונים מהאחרונים, ואחרי זה הוסיף, ומה תאמר שבכלל לא יסב, אזי מעיקרא המצוה. ומשמע דלענין זה גם התירוץ הראשון מודה, רק רצה שיסב בשתי כוסות ולא בארבע כוסות.

וכך כתב לפרש בדעת הר"ן ב'בית הלוי' (חלק ג' סי' א'), וז"ל: "גם עוד נראה דגם תירוץ הראשון שבר"ן שהוא מפרש", שכתב הטעם דלאו מילתא דטירחא הוא, אין הכוונה דבלא"ה היה לנו לפוטרו לגמרי מהסיבה בודאי, דאין שום סברא לומר כן. רק קושייתו היה במה דאמר והשתא דלא איתמר הלכתא כולהו בעי הסיבה, וע"ז הוקשה לו כיון שכבר היסב בתרי קמאי, לא יהיה צריך בביתראי, משום דהוא ספק דרבנן. ועל זה תירץ כיון דאינו טירחא כו'. והר"ן מתרץ דאין לנו לקבוע הלכה להקל בביתראי יותר מבקמאי, וע"כ חייבוהו בשניהם כדי שלא תעקר המצוה לגמרי".

ואי נימא הכי בביאור דברי הר"ן הרי דשוב אי אפשר לנו לבאר בדעת תוס' במה שנסתפקו אם לא היסב בד' כוסות, שלא יחזור ויסב מחמת התירוץ הראשון של הר"ן, דבכה"ג הוי כבר טירחא לחזור ולשתות שוב, דהרי גם לפי התירוץ הראשון של הר"ן שתי כוסות עכ"פ צריך בודאי להסב, ואילו בתוס' משמע שהסתפקו בלא היסב בכל הד' כוסות אם יחזור ויסב.

ביאור נוסף למה לגבי מצה לא נסתפקו תוס' כמו בד' כוסות

הסבר נוסף, למה נסתפקו תוס' בד' כוסות אם צריך לחזור ולהסב, ולא נסתפקו במצה, ישנו בספר 'זכרון תורת משה' להגר"מ קופשיץ זצ"ל (סי' כ"ג), בהקדם דברי תוס' (ריש ערבי פסחים), וז"ל: "מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנים לבניו לפני ביתו כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו, וסברא הוא דמאי שנא מקידוש

דכל השנה, שאחד מוציא את כולם. ונראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד. מבואר בתוס' דלענין קידוש הוה פשיטא להו שאחד מוציא את כולם, אבל לענין ד' כוסות מספקא להו וכתבו דצריך להחמיר מספק שלכל אחד יהיה ארבע כוסות. וצריך להבין טעם הספק של תוס'.

וכתב ב'זכרון תורת משה', וז"ל: "ומבואר מזה דלדינא מצדדים התוס' דדין ד' כוסות אינו כדין קידוש בעלמא, ועל כרחק היינו משום דקידוש אינו אלא דין כוס של ברכה, ומש"ה שפיר סגי בכוס אחד שלפני המקדש. משא"כ בד' כוסות יש להחמיר ולהצריך כוס לפני כאו"א, דיתכן שבד' כוסות תיקנו גם שתיה. ועכ"פ נתבאר לן דדעת התוס' במסקנתם דיתכן שתיקנו גם דין שתיה בד' כוסות. ומעתה נראה לבאר היטב עיקרי דברי התוס', דהנה זה נראה פשוט דלא שייך לומר דהסיבה מעכבת בשתיית ד' כוסות רק את"ל שתיקנו בהם מצות שתיה, שבזה שפיר שייך לומר דשתיה דרך חירות אינו אלא בהסיבה, וכל שלא היסב כמאן דלא שתה דמי. אמנם את"ל דאין בהם רק דין כוס של ברכה, לא שייך כלל לומר דאם שתה בלא הסיבה יצטרך לחזור ולשתות, שהרי הברכה על הכוס בירך כדת וכדין, ואין בעיקר מצות ד' כוסות דין שתיה כלל.

"ואם כנים הדברים נוכל לומר דמה שנסתפקו התוס' לענין ד' כוסות אם צריך לחזור ולשתות, היינו שנסתפקו בזה גופא, אם תיקנו מצות שתיה בד' כוסות, או שכל עיקרו אינו אלא כדין כוס של ברכה, דאת"ל שתיקנו בהם מצות שתיה, שפיר מסתבר שצריך לחזור ולשתות כמו שצריך לחזור ולאכול מצה אם אכלו בלי הסיבה. אמנם את"ל שלא תיקנו בהם מצות שתיה, וכל עיקרו אינו אלא דין כוס של ברכה, לא שייך לומר שיצטרך לחזור ולשתות, דסוף סוף גוף ד' כוסות קיים בלי שום גריעותא וכמשנ"ת", עכ"ל ה'זכרון תורת משה'.

כדבריו בביאור הספק של תוס' בריש פרק ע"פ הנ"ל, כתב גם ה'חזון יחזקאל' (מסכת פסחים שם), וז"ל: "ונראה שהספיקא הוא אם העיקר של ארבע כוסות הוא לשתות כנגד ארבע לשונות של גאולה, לשתות כוס לאות שמחה על כל גאולה וגאולה שעשה הקב"ה עם אבותינו ועמנו, ואחר כך סידרו ברכה על כל כוס וכוס, וכיון שעיקר היא שתיית הכוס הרי זה כמו אכילת מצה, שאין אחד מוציא את כולם. או העיקר הן הברכות הנאמרות על כל כוס, והרי זה כמו קידוש שאחד מוציא את כולם". ושפיר מבואר כי על פי מהלך זה בביאור הספק של תוס' בריש הפרק, ניחא לבאר על פי זה גם כן הספק שנסתפקו תוס' במי ששתה ד' כוסות בלא הסיבה, ויבואר היטב על פי זה למה לא נסתפקו תוס' גם כן במצה וכנ"ל.

ביאור זה אינו אליבא דהגר"ח מבריסק

ביאור זה בתוס' בריש הפרק, אינו עולה בקנה אחד עם דברי הגר"ח מבריסק, שהביא בנו הגרי"ז בספרו על הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז הל"ט), וז"ל: "וכבר שמעתי מאאמו"ר הגאון זצ"ל שתמה על דברי התוס' אלו, דמאי ענין ארבע כוסות לקידוש דכל השנה, דהתם המצוה היא הברכה וזהו עיקר הקידוש, ובזה הוי דינא דשומע כעונה. אבל בארבע כוסות הלא עיקר המצוה היא השתיה של ד' כוסות, ומאי שייך להוציא בזה. והוכיח מזה דס"ל להתוס' דגם בארבע כוסות אין עיקר המצוה בשתיית הכוסות, רק בהברכות שעל הכוסות, והוי ממש דוגמת קידוש דכל השנה וכל כוסות של ברכה".

על פי דבריו שוב צריך להבין תרתי. חדא, למה החמירו תוס' במסקנה בד' כוסות יותר מקידוש. ועוד, למה נסתפקו תוס' לומר שאם שתה בלי הסיבה, שצריך לחזור ולשתות, הרי הברכה נעשתה כדין, ולא מסתבר שאם לא היסב, אזי גם ידי ברכה לא יצא, וצ"ע.

שיטה חדשה בדעת התוס' דבמצה ודאי לא יחזור ויאכל בהסיבה

עד כה טרחנו לבאר וליישב למה חילקו תוס' בין ד' כוסות לבין מצה, על פי ההנחה דבמצה הוי פשיטא להו לתוס' דבודאי צריך לחזור ולאכול בהסיבה, וכפי המבואר במרדכי הנ"ל.

אבל בספר 'מאורי המועדים' (בענין הסיבה) יצא לחדש ולומר איפכא בדעת תוס', דלגבי מצה היה פשוט לתוס' שלא יחזור ויאכל בהסיבה, ורק לגבי ד' כוסות נסתפקו בזה. וז"ל: "נראה דיש לומר דהתוס' לא סבירא להו כדעת הרא"ש לגמרי, ורק גבי שתיית ד' כוסות נסתפקו אם צריך לחזור ולשתות, אבל לגבי אכילת מצה יש לומר דאין צריך לחזור ולאכול, דחלוק חיוב הסיבה דמצה מחיובא דד' כוסות, דהנה מן הגרי"ז בספרו (פ"ז מחמץ ומצה ה"ט) הביא דברי הרמב"ם (שם ה"ו), וז"ל, בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו', ועל דבר זה ציוה הקב"ה בתורה וזכרתי כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית ובה"ז כתב לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו', עכ"ל [של הרמב"ם]. הרי דזהו יסוד הנך תרתי מצות דהסיבה וד' כוסות, בכדי שיראה עצמו דרך חירות כאילו הוא בעצמו יצא עתה ממצרים, עכ"ל [של הגרי"ז]. ואם כן יש לומר דסבירא להו להתוס' דדוקא חיוב הסיבה בד' כוסות הוא תנאי בעיקר המצוה, דכיון דתרווייהו יסוד חיובן הוא כדי להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, ולכן

אם לא היסב אין זה מצוה כתיקנה. אבל לענין מצות אכילת מצה דאין חיוב אכילתה משום דינא דחייב אדם להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, יש לומר דסבירא להו להתוס' כדעת הרמב"ם שכך היתה התקנה דבאכילת המצה יסב וממילא אם לא היסב א"צ לחזור ולאכול".

סימן לב

האם נשים חייבות בהגדה, מדאורייתא או מדרבנן

א.

דין הנשים בהגדה מכח הסברא ד'אף הן היו באותו הנס'



שלוש שיטות בדין חיוב נשים בהגדה

כתב ה'חינוך' (מצוה כ"א): "לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן, כל אחד כפי צחות לשונו, ונוהגת בזכרים ונקבות". מבואר מדבריו דבנשים חייבות מן התורה לספר בליל ט"ו ביציאת מצרים.

אבל בשו"ע הרב (סי' תע"ב סעי' כ"ה) כתב, וז"ל: "וכן בשאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים, שאף שנשים פטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמן, בין של תורה בין של דברי סופרים, אף על פי כן חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה, לפי שאף הן היו באותו הנס של יציאת מצרים". מבואר מדבריו דנשים אמנם חייבות בסיפור יציאת מצרים, אבל לא מן התורה אלא רק מדרבנן.

וב'אשל אברהם' (לרבי אברהם אופנייהם זצ"ל. סי' תע"ג סעיף ו') כתב, וז"ל: "באמת אין הנשים חייבות באמירת ההגדה שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, אף שהיו באותו הנס, דטעם זה לא שייך במצוה דאורייתא, ולא יהא אלא סוכה אף שהם היו ג"כ מכוסים בענן. אלא חיובא דידן הוא להגיד להם ניסים ונפלאות ה', עיין תשובות בית דוד סי' רנ"ו".

מבואר מדבריו שהנשים עצמן פטורות מסיפור יציאת מצרים גם מדרבנן. כשיטה זו יש ללמוד מדברי תלמיד הרשב"א (דף ק"ח ע"א), וז"ל: "וא"ת אפילו אשה שאינה חשובה, מי גרעה משמש. אפשר לומר, שאני שמש שישנו בתורת קריאת אגדתא והלילה, והרי הוא קורא ויוציאנו ה' אלוקינו משם ביד חזקה, וכיון שהוא משנן בפיו דברי חירות, אף הוא צריך להסב כדרך בני חורין". ונראה מדבריו כי הנשים אינן בתורת קריאת ההגדה.

הרי נתבאר כי ישנן שלש שיטות בענין דין הנשים באמירת הגדה של פסח בליל הסדר. א. לשיטה אחת, נשים חייבות בזה, וחיובן הוא מן התורה כמו האנשים. ב. לשיטה שניה, נשים חייבות בזה, אבל לא מדאורייתא אלא רק מדרבנן. ג. לשיטה שלישית, נשים פטורות מאמירת ההגדה. וצריך להבין על אדני מה נוסדה מחלוקת זו, ומה טעם כל שיטה ושיטה.

שתי שיטות בתוס' האם מכח ש'היו באותו הנס' חייבות נשים מה"ת

תוס' במגילה (דף ד' ע"א ד"ה שאף הן) כתבו, וז"ל: "גבי מצה יש מקשה, למה לי היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס. ויש לומר, שמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן, אי לא מהיקשא. ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דסלקא דעתך למיפטרא מגזירא שוה דט"ו ט"ז דחג הסוכות".

והנה כל המעיין יראה דלכאורה נחלקו בעלי התוס' האם הסברא של 'היו באותו הנס' מועילה לחייב מן התורה או רק מדרבנן. לתירוץ ראשון הוי רק מדרבנן, אבל להתירוץ השני נראה דהוי חיוב מן התורה, ולכן הוצרך רבינו יוסף לתרץ באופן אחר. ובזה מתבארות שיטות החינוך והשו"ע הרב, דהחינוך סבירא ליה כהתירוץ השני, ואילו שו"ע הרב נקט כהתירוץ הראשון בתוס'.

וכן העלה ה'ברכי יוסף' (סי' תע"ג ס"ק ט"ו), וז"ל: "הרי דלשינויא קמא דהתוס' גם במצוות דאורייתא מחייב מדרבנן מטעם שאף הן. ולפ"ז בהגדה נמי אף שהוא מצות עשה מדאורייתא ופטורות הנשים מטעם דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום מחייבי מדרבנן מטעם שאף הן. ועוד דמתירוץ רבינו יוסף איש ירושלים שתירץ דאיצטריך הקישא משום גזירא שוה דט"ו ט"ז, משמע שגם מדאורייתא מחייבין להו מטעם שאף הן. ולפ"ז חייבים הנשים גם באגדה מדאורייתא. וכן ראיתי להרב החינוך פרשת בא מצות כ"א שבמצות ההגדה כתב ונוהגת בזכרים ובנקבות בכל מקום ובכל זמן, ועובר עליה ביטל עשה עכ"ל. ומשמע מדבריו שחייבות הנשים בהגדה מדאורייתא".

שיטת תוס' בפסחים דבמצוה מה"ת לא אמרינן 'אף הן היו באותו הנס'

אבל בפסחים (דף ק"ח ע"ב ד"ה היו באותו) כתבו תוס', וז"ל: "והא דאמרינן דפטורות מסוכה, אע"ג דאף הן היו באותו הנס, 'כי בסוכות הושבת', התם בעשה דאורייתא, אבל בארבע כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס".

ומבואר מתוס' דכלפי מצוה מן התורה לא אמרין כלל דנשים חייבות במ"ע שהז"ג מכח סברא זו ד'היו באותו הנס', ורק במצוה דרבנן חייבו רבנן גם את הנשים מכח סברא זו. ואם כן, מצות הגדה בליל הסדר, שהיא מה"ת, אין לחייב הנשים כלל, לא מן התורה מחמת דהוי מ"ע שהז"ג, ואף לא מדרבנן. וכן כתב ה'ברכי יוסף' בקצרה, ד'איברא דפשט דברי התוס' בפסחים דף ק"ח הכי משמע, דבמילי דאורייתא לא אתמר דאף הן'.

ביאור שלש השיטות הנ"ל עפ"י דברי התוספות

על פי צירוף שני דברי התוס' הנ"ל, במגילה ובפסחים, זכינו להצעת ביאור בכל אחת משלש השיטות הנ"ל בענין חיוב נשים בהגדה. א. שיטת ה'חינוך' דנשים חייבות מה"ת, היא על פי תוס' במגילה בתירוץ השני, דגם במצוה דאורייתא אמרין האי סברא ד'אף הן היו באותו הנס'. ועוד, דהוי סברא לחיוב מן התורה ממש. ב. השו"ע הרב קאי כשיטת התירוץ הראשון בתוס' במגילה, דגם במצוה דאורייתא אמרין האי סברא. ברם, הוי סברא לחייב רק מדרבנן ולא מה"ת. ג. דעת ה'אשל אברהם' כהתוס' בפסחים, דבמצוות דאורייתא לא אמרין כלל להאי סברא, וממילא הן פטורות לגמרי ממ"ע שהז"ג.

וכן כתב להדיא בתשובות 'בית דוד' (סי' רנ"ו. ציין אליו ה'אשל אברהם' הנ"ל) בביאור שיטתו דנשים פטורות לגמרי ממצות הגדה, וז"ל: "כתב מור"ם וז"ל, ויאמרו ההגדה בלשון שמבינים הנשים והקטנים או יפרש להם הענין, וכן עשה ר"י מלונדריש כל ההגדה בלשון לעז כדי שיבינו הנשים והקטנים, ע"כ. נראה דאין הטעם מפני שהנשים חייבות בקריאת הגדה, שהרי מ"ע שהזמן גרמא היא, וגם הרמב"ם ז"ל בפ"ז מה' חמץ כתב סתם מ"ע של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן, ולא כתב אחד אנשים ואחד נשים, משמע דאינו חיוב לנשים. ואף ע"ג דאמרין פרק ערבי פסחים דף ק"ח אריב"ל נשים חייבות בד' כוסות דאף הן היו באותו הנס. ועוד אמר שם בסמוך ת"ר הכל חייבים בד' כוסות הללו אחד נשים ואחד תינוקות, ופירשב"ם ואחד תינוקות שגם הם נגאלו, היינו דוקא במצוה דרבנן כמ"ש התוס' שם, אבל במצוה דאורייתא כיון שהיא מ"ע שהזמן גרמא, אין לחייב הנשים בשביל שהיו באותו הנס, שהרי מצות סוכה, אף הן היו באותו הנס, כי בסוכות הושבתי ועכ"ז פטורות. והכא מצות קריאת ההגדה כיון שהיא של תורה כמ"ש הרמב"ם, אין לחייב בטעם דהיו באותו הנס".

ב.

דין הנשים בהגדה מכח חיובן בארבע כוסות



דברי תוס' בסוכה דנשים חייבות בהגדה מהא דהן חייבות בד' כוסות

מדברי תוס' בסוכה (דף ל"ח ע"א ד"ה מי שהיה) יש ללמוד ביאור נוסף, למה נשים חייבות בהגדה מדרבנן, דז"ל: "אע"ג דבהלל דליל פסחים משמע בפרק ערבי פסחים דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, שאני הלל דפסח, דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור".

מדברי תוס' יש ללמוד דהא דנשים חייבות באגדה הוא סניף וסעיף מהא דהן חייבות בד' כוסות, דתוס' הלא הכריחו דהן חייבות בהלל ואגדה מהא דהן חייבות בד' כוסות, ד'מסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה'.

ביאור דברי תוס' עפי"ד הגר"ח בביאור התוס' בפסחים

ונראה לבאר את דברי התוס' על פי דברי הגר"ח המובאים בחידושי הגרי"ז הלוי על הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז הל"ט), בביאור דברי תוס' בריש פרק ערבי פסחים על הא דתנן, ולא יפחתו לו מארבע כוסות, וז"ל: "מתוס' הלשון משמע קצת שאין נותנים לבניו ולבני ביתו כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו, וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם וכו' עכ"ל. וכבר שמעתי מאמור"ר הגאון זצ"ל שתמה על דברי התוס' אלו, דמאי ענין ארבע כוסות לקידוש דכל השנה, דהתם המצוה היא הברכה וזהו עיקר הקידוש, ובזה הוי דינא דשומע כעונה. אבל בארבע כוסות הלא עיקר המצוה היא השתיה של הד' כוסות, ומאי שייך להוציא בזה. והוכיח מזה דס"ל להתוס' דגם בארבע כוסות אין עיקר המצוה בשתיית הכוסות, רק בהברכות שעל הכוסות, והוי ממש דוגמת קידוש דכל השנה וכל כוסות של ברכה".

הרי דנקט הגר"ח בשיטת תוס' בפסחים, דכל ד' הכוסות הוו בגדר 'כוס של ברכה', כמו קידוש. ולפי זה אתו שפיר גם דברי התוס' בסוכה, דכתבו שאם הנשים חייבות בד' כוסות, על כרחך שחייבות גם בהגדה והלל, דהיינו משום שכל ענין הכוסות הוא, שהם כוסות של ברכה הנאמרות על ההגדה וההלל. ואם אינן חייבות באלו האמירות, חסר בכל גדר וצורת המצוה דד' כוסות, ונמצא דהא בהא תליא. ועכ"פ

זכיננו לגדר חדש בחיוב הנשים בהגדה, דהוי חלק מחיובן במצות ד' כוסות. כך נראה לומר בס"ד בביאור דברי התוס' בסוכה הנ"ל, דהם מיוסדים על פי דבריהם בפסחים, וכביאורו של הגר"ח זצ"ל.

ביאורו של ה'חיי אדם' בדברי תוס' בסוכה

מדברי ה'חיי אדם' (כלל ק"ל סעי' י"ב) יש ללמוד ביאור אחר בדברי התוס' בסוכה הנ"ל, וז"ל: "מלשון הטור משמע דנשים פטורות מלומר הגדה, שכתב 'נשים חייבות בד' כוסות ובכל המצוות הנוהגות בלילה זה, כגון מצה ומרור', משמע דוקא באלו ולמעוטי הגדה. וכן משמע לכאורה בפסחים דף ק"ח ע"ב בתוס' ד"ה דאף הן ע"ש. אבל אי אפשר לומר כן, דנהי דפטורות מן התורה כיון דהא מ"ע שהזמ"ג, מכל מקום כיון דמחוייבות בד' כוסות וקיי"ל דאם שתאן דלא על הסדר לא יצא, כדאיתא בגמ' שם ובשו"ע, ואם כן על כרחך חייבות בהגדה כדי שתשתה על הסדר. וכך כתבו תוס' להדיא בסוכה ל"ח ד"ה מי שהיה, ואם כן מה שכתב הטור כגון מצה ומרור, ר"ל כמו מצה ומרור".

למדנו מדברי החי"א תרתי. חדא, שיש טעם וסיבה לחייב נשים בהגדה מצד חיובן לקיים המצוה דד' כוסות, דכיון שנשים חייבות במצוה דד' כוסות, הרי נכלל בזה חיוב לומר ההגדה, דאל"כ אינן יכולות לקיים המצוה דד' כוסות כדת וכדין, שהרי ההלכה היא שאם שתו הכוסות שלא על סדר ההגדה, לא יצאו ידי חובה. ועוד למדנו מדבר החי"א, דלזה גופא כוונתו תוס' בסוכה הנ"ל.

הערת ה'קהילות יעקב' על ה'חיי אדם'

אכן, ה'קהילות יעקב' (חלק י' סיי"ג) הביא את דברי החיי אדם, ונחלק עליו, ומשום דבאמת מלשון תוס' אין מוזכר כלל הענין של שתאן על הסדר, וז"ל: "בתוס' סוכה הנ"ל משמע דמהא דשתאן שלא על הסדר לא יצא, אין הכרח כל כך שחייבות בהגדה, שז"ל התוס', שבהלל דלילי פסחים משמע בפ' ע"פ דמחייבי בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה, עכ"ל. הנה כתבו מסברא דמסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר הלל והגדה, ולא מכח הכרח דשתאן שלא על הסדר, והיינו משום דיש לומר דהסדר מעכב דוקא באנשים המחוייבים בהלל והגדה. אבל בנשים את"ל דפטורות מהלל והגדה, אין זה מעכב לד' כוסות שלהם, אלא דמסתמא עיקר תקנת ד' כוסות הוא לומר עליו הגדה".

ומבואר דנקט ה'קהילות יעקב' על דרך שכתבנו לעיל, דמתוספות בסוכה מוכח

דמהא גופא שנשים חייבות בד' כוסות יש לנו להוכיח דחייבות הן גם כן באמירת ההגדה, ולא מחמת דינא דצריך לשתות הכוסות על הסדר, אלא דצורת וגדר השתיה דד' כוסות הוא על סדר הברכות והאמירות שתקנו בלילה זה. והדברים מוטעמים ומבוארים ביותר על פי דברי הגר"ח שהובאו לעיל.

ביאור ה'חיי אדם' בתוס', תלוי לכאורה במחלוקת הב"י והפר"ח

בעיקר דברי ה'חיי אדם' בביאור התוס', דנשים חייבות בהגדה דאל"כ לא יצאו ידי חובת ד' כוסות, מכיון דאם ששתאן שלא על הסדר, לא יצא ידי חובתו, הנה גם אם נקבל כי דבריו מתיישבים בלשון התוס', עדיין יש להעיר כי דבריו תלויים במחלוקת הראשונים, ובמחלוקת הפוסקים. בדפסחים (דף ק"ח ע"ב) איתא להאי הלכתא ד'שתאן בבת אחת, רב אמר ידי יין יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא'. ונחלקו הראשונים על איזה אופן אמר רב את דבריו. רש"י פירש, 'בבת אחת. עירה ארבעתן לתוך כוס אחת'. נמצא לפי רש"י כי רק באופן זה ששתה כוס אחת גדולה שיש בה ארבע כוסות, בכה"ג לא יצא. אבל אם שתה ארבע כוסות נפרדות, אפילו אחת אחרי השניה ממש, יצא ידי חובתו. לפי שיטה זו לכאורה אין להכריח שנשים חייבות באמירת ההגדה, כי גם בלא זה יכולות לקיים דינא דד' כוסות כדין.

אכן, דברי ה'חיי אדם' מיוסדים הם על דברי הרשב"ם, דפירש באופן אחר מרש"י, וכתב, 'נראה לי דהכי פירושו, בבת אחת שלא על סדר משנתנו, אלא שתאן רצופין'. וכך נפסק בשו"ע (סי' תע"ב סעי' ח'), וז"ל, 'צריך לשתות ארבע כוסות על הסדר, ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר, לא יצא'. ומבואר דגם בשתה ארבע כוסות נפרדות, אם היה זה שלא על הסדר, אלא ששתה כוס אחת אחרי השניה, לא יצא ידי חובת ארבע כוסות. ועל פי שיטה זו מבוארים לכאורה היטב דברי החי"א.

אכן, באמת עדיין דברי של החי"א בביאור התוס' בסוכה, תלויים הם במחלוקת הפוסקים. דהנה ה'ביאור הלכה' (שם ד"ה שלא כסדר) כתב, וז"ל: 'עיי'ן מגן אברהם שכתב דכסדר מקרי כשאומר ההגדה בינתיים, והוא מדברי הרשב"ם. ומשמע לכאורה דכשלא אמר ההגדה בינתיים, אפילו שהיה בין כוס לכוס מקרי שלא כסדר ולא יצא. אכן מלשון הש"ס משמע דליכא קפידא רק כששתה אותן בבת אחת, והיינו או כפירוש רש"י, בפעם אחת, או על כל פנים כפירוש שארי מפרשים, אפילו בזה אחר זה רצופין, אבל אם שהה בינתיים אף דודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס, כמו שתקנו חכמים, מכל מקום בדיעבד לא הפסיד הכוסות. ומצאתי פלגתא בזה בין הבית יוסף להפרי חדש, עיי' בבית יוסף בסי'

תפ"ד לענין ברכת המזון, ודעתו שם דבדיעבד יצא וכמו שכתבנו. ובפרי חדש חולק שם עליו מהא דכיון דכשלא אמר על הסדר לא יצא".

העולה מן הדברים, דנחלקו הפוסקים כיצד הדין במי ששתה ארבע כוסות שלא על סדר ההגדה, אבל לא שתה אותן בבת אחת, אלא שעשה שהפסיק בשהות של זמן בין כוס לכוס, דלפי הבית יוסף יצא ידי חובת ד' כוסות, ואילו לפי הפר"ח, לא יצא.

ומעתה לכאורה דברי ה'חיי אדם' יש להם מקום וביאור רק אליבא דהפר"ח, דמכיון שצריך לשתות הכוסות על סדר ההגדה דוקא, אז שפיר אפשר להוכיח דאם נשים חייבות בארבע כוסות אזי על כרחן שחייבו אותן גם בהגדה, דאל"כ אי אפשר להן לקיים המצוה דד' כוסות כדין. אבל אם נאמר כהב"י שאפשר לקיים המצוה של ארבע כוסות גם בלי קריאת ההגדה באמצע, ובלבד שיהיה הפסק של זמן בין כוס לכוס, אזי לכאורה אין הכרח שחייבו אותן באמירת ההגדה.

ביאור דברי ה'חיי אדם' אליבא דכל השיטות בראשונים ובפוסקים

ברם, באמת נראה כי גם אליבא דהב"י יש לבאר את דברי ה'חיי אדם', ומשום דאיה"נ דבדיעבד אפשר לקיים המצוה דד' כוסות גם שלא על סדר ההגדה, אכן, הוי רק בדיעבד, וכמו שכתב להדיא ה'ביאור הלכה' הנ"ל, ד'אפילו לדעת הבית יוסף שלא הפסידו בדיעבד המצוה דארבע כוסות, מכל מקום תקנת חכמים הוא לשתותן על הסדר'. ואם כן עדיין יש לומר דכונת תוס' להוכיח מהא דנשים חייבות בד' כוסות, דחייבות הן גם בהגדה, כי מסתמא תקנו להן לקיים המצוה כהלכתה לכתחילה.

וכך מצאתי בספר 'מנחת אליהו' (חלק ג' סי' י"ט), דכוון שם מדעתו לדרכו של החיי"א הנ"ל, ועל זה הוסיף וכתב, וז"ל: "לשיטת הפרי חדש מבואר הדבר שנשים הואיל וחייבות בארבע כוסות ממילא חייבות בהגדה שדין ארבע כוסות הוא לשתותם לפי סדר ההגדה וכמש"כ. ולשיטת הבית יוסף שבדיעבד יצא אם לא אמר הגדה בינתים, גם כן יש לומר, הואיל ותקנת חכמים היא לשתותן על הסדר, ממילא הן חייבות בהגדה. ויש עוד לעיין לפי פירוש רש"י בפסחים שם ששתאן בבת אחת היינו שעירה ארבעתן לכוס אחת לא יצא ידי ארבע כוסות, ולשיטתו אם לא עירה כולן בכוס אחת אלא שתאן בזה אחר זה ברציפות יצא אפילו בלי לומר הגדה. אבל אפשר לומר הואיל ומ"מ תקנת חכמים הוא לשתות לפי סדר ההגדה, כפי שכתוב במשנה, חייבות הן בהגדה אחרי שחייבות בארבע כוסות".

ומבואר מדבריו דבאמת יש מקום לביאורו של החי"א בתוספות אליבא דכו"ע, ולא מבעיא דגם אליבא דהב"י יש מקום לביאור זה, אלא אפילו לבאורו של רש"י, ומשום דכולי עלמא מודו כי לכתחילה הצורה של קיום מצות ד' כוסות הוא בכוסות נפרדים ובזמנים נפרדים, והיינו, על סדר ההגדה. ולכן מסתבר דרבנן תיקנו לנשים לקיים המצוה דארבע כוסות באופן דלכתחילה, ולכן נכלל בזה שחייבו אותן גם באמירת ההגדה, שאל"כ לא יצאו דינא דד' כוסות באופן דכתחילה.

ביאור מחלוקת הב"י והפר"ח הנ"ל

בעיקר מחלוקת ה'בית יוסף' וה'פרי חדש' הנ"ל, כיצד הדין במי ששתה ארבע כוסות על הפסקה בין כוס לכוס, אבל שלא על סדר ההגדה, צריך לדעת במה נחלקו. והפשוט בזה לכאורה הוא, דהב"י סבר כי באמת המצוה לשתות ד' כוסות היא מצוה בפני עצמה, ויש בזה מעלה מצד מה ששותים ד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה, ושאר טעמים המבוארים במדרשים. ואיה"נ דשלימות המצוה היא כאשר שותים אותם על סדר ההגדה, אכן מקיימים עיקר צורת המצוה גם בלא זה. אבל הפר"ח כפי הנראה סבר דכל עיקר צורת קיום המצוה של ד' כוסות היא, כאשר שותים הכוסות על סדר הברכות שתקנו, והוי חלק מצורת המצוה.

וכך כתב ב'חזון יחזקאל' (פסחים דף צ"ט ע"ב), וז"ל: "איתא להלן שתאן בבת אחת, רב אמר ידי יין יצא ידי ארבע כוסות לא יצא. ושם בתוספות, בבת אחת נראה כפירוש רשב"ם ששתאן רצופים, ולא כמו שפירש רש"י שעירה ארבעתן בתוך כוס אחת, דשתאן משמע הרבה כוסות. אולי יש לומר שבהכי פליגי, רש"י סובר שעיקר ארבע כוסות הוא שתייתם כנגד ארבע לשונות של גאולה. ואילו היה שותה ארבע כוסות רצופות ולא היה מגיד את הברכות הסדורות עליהן, היה יוצא ידי ארבע כוסות, רק כיון ששתאן ארבעתן מתוך כוס אחת לא יצא. ורשב"ם סובר שהעיקר הוא הברכות הנאמרות על כל כוס, וכיון ששתאן רצופות מבלי הגדת הברכות הסדורות עליהן לא יצא".

ג.

דין הנשים בהגדה מכח חיובן באכילת מצה



דברי ה'קהילות יעקב' דנשים חייבות בהגדה מכיון שחייבות במצה

ה'קהילות יעקב' (חלק י' סי' נ"ה) הנ"ל סלל דרך חדשה בביאור הטעם דנשים חייבות במצות הגדה, וז"ל: "היותר נראה בשיטת החינוך [הנ"ל (ריש הסימן) דסבירא ליה דנשים חייבות באמירת הגש"פ מה"ת], דסובר דעיקר מצות סיפור יציאת מצרים הוא סניף ממצות אכילת מצה, ומישך שייכי בהדדי, וכיון דנשים מחויבות במצה ממילא חייבות בהגדה ג"כ. ויסוד לזה מהא דאמר שמואל בדף קט"ו ע"ב, ותניא נמי כוותיה, 'לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה', והכי סבר רע"ק בדף ל"ו. ופירש"י ז"ל שם, שעונים עליו דברים הרבה, שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה. וא"כ חזינן דההגדה שייכא למצות מצה, דמתנאי דמצות מצה הוא לענות עליו דברים, לומר הלל והגדה. וכיון דנשים איתרבו למצות מצה, איתרבו למצותה בכל גדרה, דהיינו שיהיה לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, ושפיר פסק החינוך דחייבות ג"כ בהגדה מדאורייתא.

"ועוד יש להוכיח דמצה והגדה מישך שייכי זה בזה מפסחים קט"ז ע"ב דאמר ראב"י דסומא פטור מלומר הגדה כתיב הכא בעבור זה כו', איני והאמר מרימר דרב יוסף ורב ששת אמרו אגדתא להוציא את בני ביתם, ואי סומא פטור מדאורייתא, האיך מוציאים את ב"ב המחויבים מדאורייתא, ומשני קסברי רבנן [רב יוסף ורב ששת] מצה בזה"ז דרבנן ע"ש. והשתא מצה מאן דכר שמה, הלא במצות הגדה אנן עסקינן, ומה בכך שקסברי מצה דרבנן, מדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, בזמן דאיכא פסח כו' לקמן דף ק"כ, מ"מ מצות הגדה ליחייבי מדאורייתא, דבמצות הגדה לא כתיב שתלוי בזמן דאיכא פסח. אלא ע"כ דפשוט להגמ' דמצה והגדה שייכי אהדדי, ואי מצה דרבנן בזה"ז ממילא גם הגדה דרבנן.

"ומכל מקום, ראייה גמורה אין מכאן דמי דמחוייב במצה מחוייב ג"כ בהגדה מדאורייתא, דאין ראייה מסוגיא זו אלא דמי שפטור מה"ת ממצה, פטור נמי מהגדה, שהגדה מצוה נוספת למצה, כדאמרין בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך, ובדליכא חיוב מצה ליכא חיוב הגדה. אבל מכל מקום יש לומר דמצה אינה קשורה למצות הגדה, וממה שנשים חייבות במצה אין הכרח דמחויבות ג"כ בהגדה. אבל מ"מ פשטות הסוגיא ודאי משמע דהני שתי מצוות מצה והגדה קשורים ותלויים זב"ז, דאיתא בהא איתיה בהא, ודליתא בהא ליתיה בהא", עכ"ל ה'קהילות יעקב'.

ראיה לדברי הקה"י מדברי הגרי"פ

הנה כחידושו הגדול של הקה"י דמצות מצה ומצות הגדה תלויים זה בזה, וכראייתו מהא דגמרא פסחים הנ"ל, כן כתב באריכות הגר"י פערלא בביאורו על הרס"ג. דהנה כתב הרמב"ן בספר המצוות להרמב"ם (שכחת העשין, מצוה ט"ו) לענין המצוה דברכות התורה, וז"ל: "הוא שנצטוינו להודות לשמו הגדול בכל עת שנקרא בתורה, ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה, כמו שמקרא בכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן, וסיפור יציאת מצרים [אינו נמנה למצוה אחת] עם אכילת הפסח".

מבואר ברמב"ן דצריך למנות המצוה דברכות התורה למצוה בפני עצמה, ואין לומר דהוי חלק ממצות ת"ת ולכן לא מנאה הרמב"ם למצוה בפ"ע, שהרי מקרא ביכורים הוי מצוה בפני עצמה, ואינה נחשבת לחלק ממצות הבאת ביכורים, וכן מצות סיפור יציאת מצרים הוי מצוה בפני עצמה, ואינה נחשבת כחלק ממצות קרבן פסח.

ותמה בזה הגר"י פערלא (ספר המצוות לרס"ג, מצוה ל"ג, ד"ה איברא), וז"ל: "מה שהביא עוד ראיה ממצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח שאינה נמנית אחת עם אכילת הפסח, דבריו ז"ל תמוהים בעיני, מה ענין זה לכאן, והיכן ראה הרמב"ן ז"ל דמצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח תליא באכילת הפסח, והרי פשוט ומבואר בכל הפוסקים דמצות סיפור יציאת מצרים אפילו בזמן הזה דאורייתא היא, אע"ג דהאידינא ליכא פסח, וכן מבואר להדיא בסוגיא דגמרא פרק ערבי פסחים עיי"ש. ואולי אפשר לומר דט"ס היא בדברי הרמב"ן ז"ל, ובמקום 'אכילת הפסח', צריך לומר 'אכילת מצה'. וכוונתו להמבואר (בסוגיא דפסחים שם) דלמ"ד מצה בזה"ז דרבנן, הכי נמי מצות סיפור יציאת מצרים בזה"ז דרבנן, ע"ש. ובודאי דטעמא משום דדרשינן במכילתא מדכתיב והגדת לבנך וגו' בעבור זה וגו', לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, והילכך למ"ד מצה בזה"ז לאו מדאורייתא הוא, גם ספור יצי"מ דרבנן, דהא הו"ל שעה שאין מצה ומרור מונחים לפניך, דהא מה"ת ליכא חובת מצה האידנא, להך מ"ד. וא"כ לפי"ז ספור יצי"מ תלוי באכילת מצה, ומזה נראה דס"ל להרמב"ן ז"ל, דכשאנו אוכל מצה וכגון דלית ליה, גם בסיפור יצי"מ לא מחייב, וכן מתבאר מדברי הרשב"ץ בפ"י ההגדה ע"ש.

"ובאמת שכן משמע לכאורה מפשטות ברייתא דמכילתא (פרשת בא פ"ז), דגרסינן התם והגדת לבנך, שומע אני מר"ח, ת"ל ביום ההוא, ואי ביום ההוא, יכול מבעו"י, ת"ל בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחן, עיי"ש. ולזה הביא הרמב"ן ז"ל ראיה לברכת התורה, דאע"ג דאין ברכת התורה בלא לימוד

תורה, מכל מקום, שפיר נמנה מצוה בפני עצמה, כסיפור יצי"מ, דאע"פ שאין סיפור יצי"מ בפ"ע בלא אכילת מצה, מכל מקום נמנה ספור יצי"מ בפ"ע ומצה בפ"ע, עכ"ל הגרי"פ.

ומבואר מכל דבריו דנקט כדרכו של הקה"י הנ"ל, דמצות הגדה היא כחלק ממצות אכילת מצה, עד כדי כך דנקט דמי שאין לו מצה אינו חייב בהגדה. ואם כן, מובן היטב דנשים מכיון שהן חייבות במצה, חייבות הן ממילא גם במצות הגדה.

עוד המשיך הגרי"פ לבאר יסוד זה, להלן שם (ד"ה אמנם זה), וז"ל: "ונראה בזה על פי מש"כ הבה"ג בהלכות פסח וז"ל, מי שאין לו יין בלילי פסחים ולא בשר חייב לומר הלכות הפסח ואומר הללויה עכ"ל. עיי"ש. וכוונתו דאע"פ שאין לו יין לארבע כוסות שתקנו חכמים, וכן אין לו בשר שאמרו חכמים שצריך להביא לפניו שני מיני בשר צלי לפסח ומבושל זכר לחגיגה, וזה כתב הבה"ג דאע"פ שאין לו ארבע כוסות שתקנו לומר עליהם סיפור יצי"מ וגם אין לו בשר זכר לפסח, והוא מעיקר הסיפור דתנן ר"ג אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, פסח מצה ומרור וכו', מ"מ אין זה מעכב מצות סיפור יצי"מ והלל. ומעתה מדנקט רק יין ובשר, נראה דס"ל דוקא יין ובשר שעיקרן אינו אלא מדבריהם בעלמא, אבל מצה דאורייתא ומרור דעכ"פ עיקרו דאורייתא אע"פ דבזה"ז אינו אלא מדבריהם, מעכבין סיפור יצי"מ, וכל שאין לו מצה ומרור שוב אינו חייב בסיפור יצי"מ.

"ונראה שטעמו ממה שאמרו במכילתא בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, על שולחן, וס"ל שהדברים כפשוטן וכמשמען, ומזה ס"ל להבה"ג דמדנקט במכילתא רק מצה ומרור, משמע דדוקא מצה ומרור מעכבין, אבל יין ובשר אין מעכבין. ומעתה עפ"ז נראה דהבה"ג לטעמיה אזיל, דלכך לא מנה עשה דוהגדת לבנך וגו' במנין העשין, משום דכיון דמצה מעכבת סיפור יצי"מ, וכשאיין לו מצה מיפטר נמי מסיפור יצי"מ, א"כ יצי"מ טפלה למצות מצה ואינה נמנית מצוה בפני עצמה", עכ"ל הגרי"פ.

והנה כל אלו הדברים של הגרי"פ הם חיזוק גדול לדרכו של הקה"י הנ"ל, ומתבאר היטב המקור לחייב נשים במצות הגדה מן התורה. אבל באמת אחר כל הדברים הנ"ל, כתב הגרי"פ דבאמת העיקר הוא דסיפור יצי"מ לא תלי מידי, לא באכילת פסח, ולא באכילת מצה ומרור, אלא חובה באנפי נפשיה הוא, ומאי דאמרינן לא אמרתי לך אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, אין זה אלא לומר בשעה שיש חובה עליך שיהיו מונחים לפניך."

דברי הגרי"ז כהיסוד הנ"ל, דמצות הגדה קשורה למצה

בהגדה של פסח 'מבית לוי' לבית בריסק (עמ' קכ"ד) מובא בשם הגרי"ז לדון גם כן כהיסוד הנ"ל, דמצות מצה ומצות הגדה תלויים זה בזה, וז"ל: "בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. יל"ע אם דרשה זו היא רק ילפותא על זמן החיוב, דזמן חובת סיפור הוא בלילה, או שהוא דין בעצם הסיפור, דהסיפור צריך להיות על מצה ומרור. ונפקא מינה באם כבר קיים חובת אכילת מצה, וסילק ממנו את המצה והמרור, אם יש עליו עדיין חיוב לספר ביצי"מ. ונראה להוכיח זאת מהא דאיתא בגמ' פסחים דף ל"ו, מאי לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה, הרי הוא דין בעצם חובת הסיפור שיהיה על מצות ומרורים, ולא רק ילפותא על זמן החיוב.

"ובמכילתא מפורש יותר, בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחןך, היינו שהמצה והמרור היו מונחים על השלחן במציאות. ובזה יבואר נמי מה דאיתא בתוספתא סוף פסחים מעשה בר"ג וזקנים שהיו מסובים וכו' והיו עוסקים בהל' הפסח כל הלילה וכו', כיון שעלה עמוד השחר הגביהו מלפניהם וכו' ע"ש. וצ"ב מהו הגביהו מלפניהם, ולפי דברינו יש לומר, דכיון שהיו עוסקים בסיפור יצי"מ, ובמצות סיפור יש דין מסויים שצריך להיות על מצות ומרורים, לכן היה השלחן ערוך לפניהם כדי שיהיה הסיפור על מצות ומרורים, וכיון שעלה עמוה"ש ועבר זמן חובת הסיפור הגביהו מלפניהם את השלחן. אמנם הדבר צ"ע אי מיקרי סיפור על מצות ומרורים אחרי שכבר קיים המצוה של מצה ומרור אך עדיין הם מונחים על שלחנו", עכ"ל הגרי"ז.

מבואר מדבריו על דרך כל האמור לעיל בקה"י ובהגרי"פ, דהמצה מעכבת במצות סיפור יצי"מ, ואם אין מצה אין מקיימים גם כן המצוה דסיפור יצי"מ.

ה'מנחת חינוך' כתב דלא כהגרי"ז

על עיקר דברי הגרי"ז דצריך שתהיה מצה לפני המספר, וביאורו לפי זה הא דאיתא בתוספתא במעשה דר"ג וכו', מצאנו ב'מנחת חינוך' (מצוה כ"א אות ב') דכתב להדיא דלא כדבריו, וז"ל: "והנה להר"מ כאן פ"ו ה"א דפוסק דאכילת מצה כל הלילה, ודאי מצוה זו כל הלילה, דקרינן בזמן שיש מצה ומרור מונחים, היינו בזמן שמצוים על מצה ומרור, דזה פשוט דמצה ומרור אינם מעכבים הסיפור, ולא מצינו זה דמצוה זו תהיה תלויה במצה ומרור, אך דהתורה קבעה זמן ליל ט"ו, דמצוים על מצה, א"כ כל הלילה מחוייב במצוה זו דסיפור יציאת מצרים". ומבואר מדבריו דאמנם זמן קיום מצות סיפור יצי"מ הוא כל הלילה, לשיטה זו,

אבל לא אמרין דמצה מעכבת בסיפור יציאת מצרים.

ומה שהוקשה להגרי"ז בלשון התוספתא 'כיון שעלה עמוד השחר הגביהו מלפניהם', ונקט דקאי על השלחן, הנה ב'חזון יחזקאל' כתב שהגביהו התריסים הסותמים את החלונות וראו שעלה כבר עמוד השחר. ונמצא דאין מדובר כאן כלל מהגבהת השלחן, ואין אנו צריכים לחדש דמצות סיפור ומצה תלויים זה בזה. והבן.

ראיה מה'תרומת הדשן' דמצות הגדה תליא במצות מצה

ונראה להביא ראיה ליסוד האחרונים הנ"ל, דמצות הגדה היא סניף וסעיף מחיוב אכילת מצה, ותליא הא בהא, מדברי ה'תרומת הדשן' (סי' קכ"ה), וז"ל: "שאלה: קטן בערב פסח שרי להאכילו מצות או לא. תשובה: יראה שאם לא הגיע הקטן לכלל דעת כל כך שיודע ומבין מה שמספרים לו מניסים ונפלאות ביציאת מצרים, שרי להאכילו. אמנם אם הגיע הקטן שיוכל להבין כדלעיל, נראה דאין להאכילו מצה. דדרשינן והגדת לבנך וכו' ובעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואם ימלא הבן כבר כריסו מן המצות, האיך שייך 'בעבור זה', כיון דאין המצה חידוש לו לקטן".

מבואר בתרוה"ד, דמכיון שצריך לומר 'בעבור זה' לבנים, והיינו, בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, לכן אין לאכול מצה בערב פסח, דאם יאכל בערב פסח מצה יהיה חסרון ב'מונחים לפניך'. וצריך להבין, דהלא המנ"ח הנ"ל נקט דהאי 'מונחים לפניך' אינו תנאי בצורת קיום המצוה דהגדה, אלא הוי רק גילוי על הזמן של חיוב מצה, ולכן גם מי שאין לו מצה חייב בהגדה. ואם כן, למה נקט התרוה"ד דהוי חסרון בסיפור במה שיאכל מצה קודם לכן. והנראה לכאורה מוכח אם כן מדברי ה'תרומת הדשן' דנקט בפשיטות ככל המבואר לעיל, דמצות ההגדה הוי חלק ממצות אכילת המצה, ואם חסר באכילת מצה חסר במצות הגדה.

דברי ה'חסד לאברהם' ככל היסוד הנ"ל וראייתו מהתרוה"ד

ובשו"ת 'חסד לאברהם' (תנינא סי' נ"ד) נקט גם כן בפשיטות גמורה דמצות הגדה תליא במצות מצה, ואם אין לו מצה, הרי הוא פטור ממצות הגדה, ואף הוא הביא ראיה לדבריו מדברי התרוה"ד הנ"ל, וז"ל: "אלא שעדיין לא הונח מסיפור יציאת מצרים בליל פסח דבעי דיבור, דכתיב והגדת, מאי טעמא לא תיקנו בו ברכה. ונפלע"ד בזה דזהו כלל גדול בדין דכל מצוה שהיא נסמכת למצוה אחרת, ואי

אפשר לקיים השניה בלתי הראשונה, לא תיקנו עוד לברך שנית על השניה, אחר שכבר בירך על הראשונה. כמו בהפרשת תרומ"ע, שכתב הרמב"ן ז"ל בסה"מ שרש י"ב שהן שתי מצוות, ההפרשה והנתינה, ואינו מברך רק על ההפרשה ולא על הנתינה. וכמו כן אנו נאמר בזה, כיון דמצות סיפור יציאת מצרים באותו לילה, היא רק בסמוך למצות מצה, כמו שדרשו 'בעבור זה', לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור. ופשיטא דבאין לו מצה ומרור, פטור ממ"ע דסיפור י"מ באותו הלילה.

"וכן נראה מדברי שו"ת תרומת הדשן סי' קכ"ה שכתב שם לענין קטן, שאם יודע ומבין מה שמספרים לו ביצי"מ, אינו רשאי לאכול מצה ביום כדי שיאכל מצה לתיאבון, דבעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור. וכיון שעיקר המצוה היא אכילת מצה ומרור, והתורה ציותה שבשעת אכילת מצה יספר סיפור יציאת מצרים, וכיון שמצוה זו תלויה במצוה אחרת הקודמת לה, כיון שבירך על מצוה העיקרית דמצה ומרור, לא חייבו לברך עוד על סיפור יציאת מצרים, שהוא נספח לה, ומה"ט ניחא ג"כ שלא תיקנו ברכה על מצות שתיית ארבע כוסות כיון שהוא נסמך למצות אכילת מצה", עכ"ל ה'חסד לאברהם'.

ראיה מה'תורת חסד' לכך שהגדה תלויה במצה

גם מדברי ה'תורת חסד' (סי' ח' אות ב') מבואר דנקט דמצות הגדה ומצות מצה תליא הא בהא, דדן שם האם סומא פטור רק ממ"ע, או גם ממצות ל"ת, והביא הגמרא בפסחים (קטז, א) דילפינן מקרא לפטור סומא ממצות הגדה, ועלה כתב בתו"ד: "ואם נימא דר"י אינו פטור סומא רק ממ"ע אבל לא ממל"ת ניחא הכא, דכמו דאמרין בפסחים דמ"ג ע"ב לענין נשים דפטורות ממ"ע שהז"ג, דמ"מ חייבות באכילת מצה דבר תורה מהיקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה כו', ה"נ גבי סומא לר"י אע"ג דפטור מכל מ"ע, מ"מ חייב באכילת מצה מחמת היקשא דכל שישנו בב"ת חמץ וכו'. וכיון דחייב באכילת מצה, שפיר איצטרך קרא דבעבור זה לפוטרו מהגדה, אע"ג דאמירת הגדה תליא בחיוב אכילת מצה, כדאיתא התם, ומשום הכי נקרא מצה לחם עני שעונים".

העולה מדבריו דאע"ג דבעלמא ידעינן דסומא פטור ממצות עשה, אבל אי נימא דסומא חייב במצות ל"ת, אז היה מקום לחייב סומא במצוה, מהיקש לחמץ, וממילא הוי מחייבין את הסומא גם בסיפור יציאת מצרים, כי מצוה זו תלויה במצות המצוה, ולכן צריך מיעוט שלא יהיה הסומא חייב בהגדה. ועכ"פ חזינן מדבריו כי מי שחייב במצוה הרי הוא חייב גם בסיפור יציאת מצרים מכח חיובו במצוה.

שני ביאורים במאמר ר"ג 'כל שלא אמר' וכו'

על פי יסודם של האחרונים הנ"ל, אשר צדדו לומר כי מצות הגדה ומצות מצה תלויים זו בזו, נבוא לבאר הא דתנן בפסחים (קטז,א), 'רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן, פסח, מצה ומרור' וכו'. ומצאנו בראשונים שני פירושים במשנה זו, מה לא יצא ידי חובתו. מלשון הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז' הלכה ה') משמע שלא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים, שכתב, 'מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות בליל חמשה עשר', ועל זה הוסיף וכתב כי 'כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל ט"ו, לא יצא ידי חובתו', משמע דקאי אמצות סיפור דלעיל. והיינו, דאמירה זו היא לעיכובא במצות סיפור יצי"מ, שאם החסיר קטעים אחרים, אין זה מעכב המצוה, אבל אם לא אמר זאת, לא קיים המצוה.

אבל ב'כל בו' (סי' נ"א) כתב בזה"ל: "רבן גמליאל אומר כלי מי שלא אמר ג', כלומר אף על פי שיאכל פסח מצה ומרור, לא יצא ידי חובתו בלתי באמירה ובהגדה". ומבואר דאמירה זו מעכבת במצות אכילת פסח מצה ומרור, ולא בדין של סיפור יצי"מ.

נפק"מ לדינא האם צריך לומר לבנו דברי ר"ג

בהגדת 'מועדים וזמנים' (עמוד פ"ה) העלה כי במחלוקת הרמב"ם וה'כל בו' הנ"ל, האם האמירה היא מדין המצוות דפסח מצה ומרור, או מדינא דהגדה, נחלקו גם הראשונים ותוס', וכתב כי יש נפק"מ בין שתי השיטות לענין צורת אמירה זו, האם יש בה הדין של 'והגדת לבנך'.

וז"ל: "לכאורה נראה שיש נפק"מ, הלכה למעשה, בין הני תרי שיטות, דלשיטת הראשונים [הר"ן והריטב"א בסוכה שם] כל זה בכלל מצות הגדה, דלכתחילה המצוה לספר נמי ממצות הלילה, וע"כ החובה לספר כל זה לבנו. משא"כ לשיטת התוס' שיסודה מדין ואמרתם, עיקרה קשור למצות הלילה, שלא יקיים מצוותיה אלא עם אמירה בפה, אבל אינה חובה להגיד לבנו, שאינה בכלל מצות והגדת לבנך, רק בכלל גוף המצוה דפסח מצה ומרור, וע"כ יוצא במה שאומר טעמי המצוות לעצמו, שזהו ממצות הלילה לקיים מצוותיה עם אמירת טעמיה דוקא, ואין צריך להגיד לבנו".

נפק"מ נוספת לענין פסח שני

בשו"ת 'בנין ציון' (סי' ל') נתעורר לדון האם צריך לקיים את דברי רבן גמליאל גם בפסח שני, ותלה זאת בשתי השיטות הנ"ל, האם הוא דין בקרבן פסח, או דין במצות הגדה, וז"ל: "אמנם יש לחקור במה שאמר ר"ג בדף קט"ו שצריך לפרש טעם פסח ומצה ומרור, אם היה זה גם בפסח שני, שלפי מה שכתבו התוספות שם ילפינו כן מדכתיב 'ואמרתם זבח פסח הוא', פי' באמירה, שצריך לומר 'פסח זה שאנו אוכלים', ואתקש מצה ומרור לפסח, עכ"ל, ולפי"ז הוא זה מצוה שבגופו, או עכ"פ על גופו של פסח, שנוהג גם בשני. ונלע"ד שמה שאמר ר"ג לא יצא י"ח לא לענין פסח מצה ומרור קאמר, אלא לענין מצות סיפור יציאת מצרים. ולפי"ז לא שייך רק בפסח ראשון ולא בפסח שני".

ביאור השיטה דמאמר ר"ג הוא לעיכובא בקיום אלו המצוות

ועתה נתבונן נא בשתי השיטות הנ"ל, דלכאורה בשלמא להשיטה דהוי דין בהגדה, ואם לא אמר זאת לא יצא ידי חובת מצות סיפור יצי"מ, נחא לן להבין זאת, דדברים אלו הם עיקרה של הגדה, ונכלל בזה עיקרי הסיפור כולו. אבל לשיטת ה'כל בו', ולשיטת תוס', כפי שביאר אותה ה'מועדים וזמנים' וה'בנין ציון', דאמירה זו היא לעיכובא בקיום המצוה דפסח, מצה ומרור, לכאורה צריך להבין למה אמירת שלשה דברים הללו הוא לעיכובא, דלא מצאנו בדרך כלל בקיום מצוות, שתהיה איזו אמירה לעיכובא בקיום מעשה המצוה.

אכן, על פי אשר הוראנו לעיל דנקטו כמה מהאחרונים כי מצות הגדה היא סניף מקיום מצות מצה, והוכיחו זאת בכמה ראיות מהגמרא בפסחים, והעלו על פי זה כי מי שחייב במצה ממילא חייב בהגדה, ממילא נקל לן להבין דבלילה זה צורת קיום מצוות היום כרוכה היא במצות הגדה וסיפור יצי"מ, וכך קבעה התורה מראשית הדבר, שיקיימו אלו המצוות ביחד עם קיום המצוה דהגדה, ואם החסירו בהגדה הוא חסרון בצורת קיום המצוות. ועד"ז כתב גם בספר 'שם דרך' (פסחים סי' מ"ח), יעו"ש.

מו"מ בין ה'קהילות יעקב' והגרי"ש אלישיב בנידון הנ"ל

והנה נתבאר לעיל כי נקטו חלק מהאחרונים הנ"ל חידוש גדול לדינא, והוא, דמי שאין לו מצה בליל פסח, פטור הוא גם ממצות הגדה. כן כתב הגרי"פ הנ"ל בתו"ד, ד'כל שאין לו מצה ומרור, שוב אינו חייב בסיפור יצי"מ'. וכן כתב ה'חסד לאברהם' הנ"ל, ד'פשיטא דבאין לו מצה ומרור, פטור ממ"ע דסיפור י"מ באותו

הלילה'. והנה זה הוא חידוש גדול מאד. ואמנם הגרי"ש אלישיב זצ"ל העיר כזאת על דברי ה'קהלות יעקב' הנ"ל, מכח קושיא זו.

והדברים מבוארים ב'קובץ תשובות' (חלק א' סי' נ"ב), דבעל ה'קהילות יעקב' כתב כדבריו הנ"ל בספרו, אל הגרי"ש זצ"ל, וז"ל: "בחינוך מצוה כ"א במצות סיפור יצי"מ סיים ונוהג בזכרים ובנקבות היינו דגם נשים חייבות במצוה זו. ובמנ"ח תמה שהוא הוה ליה מצות עשה שהזמ"ג ולא אשכחן בפסחים מ"ג דאתרבו אלא למצה מקרא דכל שישנו בבל תאכל חמץ וכו' ומנה ליה לרבות סיפור יצי"מ ואם משום דאף הן היו באותו הנס ז"א אלא מדרבנן ע"כ.

"וצריך לומר דדעת החינוך דמצות סיפור יצי"מ מישך שייכא במצות מצה דמתנאי וגדרי מצה הוא לספר ביציאת מצרים ומקור לזה מקרא דלחם עוני דדרשינן בדף ל"ו לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה. וברש"י ז"ל שאומרים עליו הגדה והלל וא"כ כיון שנשים איתרבו למצה איתרבו לכל פרטי דיני מצה ובכללם שיהיה לחם עוני שהיינו סיפור יצי"מ".

ועל אלו הדברים השיב הגרי"ש זצ"ל בקצרה: "בדבר קושית המנ"ח מ' כ"א, הנה לפי תירוצו של פ"ג נ"י, לכאורה כשאין בידו לקיים מצות אכילת מצה, תהיה פטורה ממצות עשה של סיפור יצי"מ, ואכמ"ל". הרי דמכח חידוש זה גופא נתכוון הגרי"ש זצ"ל לדחות עיקר היסוד הנ"ל של האחרונים.

תוספת הסבר בשייכות בין מצות מצה למצות הגדה

ב'משנת יעבץ' (סי' י"ח אות ד ד"ה אכן נראה) כתב לחדש דע"י אכילת מצה ומרור, ושתיית ד' כוסות, מקיימים גם את המצוה של סיפור יציאת מצרים, וביאר דבזה חלוקה מצות הלילה ממצות זכירת יצי"מ כל השנה, בלילה זה יש לספר גם על ידי מעשה. וז"ל: "אכן נראה דאע"פ ששתיית ד' כוסות ואכילת מרור בזמן הזה הם מצות מדרבנן, היינו שהחייב בהן הוא רק מדרבנן, אבל מקיימין בהן מצות עשה מה"ת, והיא מצות סיפור יציאת מצרים, שהרי כשאוכלין מרור על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, ושותין ד' כוסות כנגד ארבע לשונות של גאולה, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי, א"כ זה גופיה הוי מצות סיפור יציאת מצרים. והיינו שמצות סיפור הוא לא רק בפה, באמירת האגדה, אלא גם במעשה וכו'. ונראה דבכל לילה המצוה היא להזכיר יציאת מצרים בפה, אבל בליל פסח מצות סיפור הוא גם במעשה, והיינו שכל הלכות הסדר, אכילת מצה ומרור ושתיית ד' כוסות בהסיבה דרך חירות, הכל הוא קיום מצות סיפור יציאת מצרים".

על פי דבריו יש לדון ולומר בכלליות הענין, דלעולם נתחייבנו מן התורה במצות אכילת מצה, ובמצות סיפור יציאת מצרים. ואין אנו תולים אלו שתי המצוות לענין מעשה הא בהא, עד שנאמר כי מי שאין לו מצה ממילא אינו חייב בסיפור יצי"מ. אבל בפנימיות הענין קשורים אלו המצוות הא בהא, והיינו, שעל ידי המצה מוסיפים משנה חוזק במצות הסיפור, כי הוי סיפור על ידי מעשה. ולהיפך, על ידי הסיפור משלימים את מצות המצה, כי הוי 'לחם עוני' שענו עליו דברים הרבה. ועכ"פ לענין נשים, אפשר שנאמר שמכיון שהן חייבות במצה, נכלל בזה חיובן בסיפור יצי"מ, כי על עיקר ענין המצה הוא, לספר ביצי"מ, ולכן אם נתחייבן במצה, הרי נכלל בזה חיובן בסיפור יצי"מ כדברי הקה"י הנ"ל. אבל מי אין לו מצה, אין זה טעם וסיבה לפטור אותו גם ממצות סיפור, דסוף סוף הוי מצוה בפני עצמה.

ד.

מצות סיפור יצי"מ - האם היא מ"ע שהזמן גרמא



סתירה בדברי הרמב"ם האם נשים חייבות בהגדה

לעיל (ריש הסימן) נתבאר כי הפוסקים נחלקו בדין נשים במצות סיפור יצי"מ, האם הן חייבות בזה או לא, והאם חיובן מן התורה או רק מדרבנן. והנה, בדברי הרמב"ם בענין זה ישנה לכאורה סתירה, דבהלכותיו (הלכות עבודה זרה פרק י"ב הלכה ג'), כתב: "כל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה, נשים פטורות, חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח ואכילת הפסח ושחיטתו והקהל ושמחה, שהנשים חייבות". ומדלא הזכיר גם כן את מצות סיפור יצי"מ בליל ט"ו, משמע דסבירא ליה שהנשים פטורות ממצוה זו.

אבל בספר המצוות (מצוה רמ"ח) מונה הרמב"ם את כל המצוות עשה שהז"ג ואין הנשים חייבות בהן, ולא מנה בכללן את מצוה קנ"ז, 'שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר מניסן', וממילא מוכח דסבירא ליה להרמב"ם דנשים חייבות במצוה זו של סיפור יציאת מצרים. וזהו דלא כפי הנראה מדבריו בהלכות.

ישוב הסתירה ע"פ היסוד דמצות תלויה במצה ולא בזמן

בישוב סתירה זו כתב הגאון ר' יהודה ליב בוגץ זצ"ל ב'קובץ המועדים' (מוריה, פסח חלק ג' עמ' רל"ט), וז"ל: "הנה מצוה זו של סיפור יצי"מ נלמדת מהמקרא והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. ובמכילתא שם איתא, שומע אני מראש חודש, תלמוד לומר ביום ההוא. אי ביום ההוא, יכול מבעוד יום, ת"ל בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך. וראיתי בהגדה מבית לוי שהגרי"ז מבריסק זצ"ל נוטה לומר שכוונת התנא בזה הוא, דאין מצות סיפור יציאת מצרים תלויה בזמן של ט"ו בניסן, אלא דהוא דין בעצם חובת הסיפור, שיהיה על מצות ומרורים, ולא רק ילפותא על זמן החיוב. ולפ"ז פשוט הוא דאין מצות סיפור יצי"מ נחשבת למ"ע שהז"ג כלל, דהרי אין הזמן גרמא, אלא מצות פסח מצה ומרור, ואף שהמצוות שהיא תלויה בהן, הזמן גורמן וכו'.

"ונראה דגם אי נפרש דברי התנא במכילתא כפשוטם, וכדברי המנ"ח, דהא דקרינן בזמן שיש מצה ומרור מונחים היינו בזמן שמצווים על מצה ומרור, גם כן נמצא דאין הזמן של ליל ט"ו בניסן גורם גופה של מצות סיפור יצי"מ, אלא גורם הוא למצות מצה ומרור, וזמן קיום מצות מצה ומרור גורם לזמן מצות סיפור יצי"מ באותו זמן, ושפיר י"ל דכיון דאין הזמן גורם לן מצות סיפור יצי"מ עצמה, אין היא נחשבת למ"ע שהזמן גרמא. ואף שסו"ס ודאי זמנה הוא בליל ט"ו, אבל מ"מ לא הזמן הזה גורם אותה, אלא הוא מהווה גורם לקיום מצות מצה ומרור. ולהאמור פשוט הוא שלא היה להרמב"ם להזכיר מצות יצי"מ בין המ"ע שהז"ג שהנשים חייבות בה, שהרי באמת אינם בכלל המצוות המנויות שם, שהרי זו היא מ"ע שלא הז"ג, ואין כל חידוש במה שהנשים חייבות בה", עכ"ל.

דברי הרמב"ן דספירת העומר אינה מ"ע שהז"ג

העולה מדבריו לחדש דבאמת המצוה דסיפור יצי"מ אינה כלל בגדר מ"ע שהז"ג, כי המצוה איננה תלויה בזמן דוקא, אלא היא תלויה במצוות אחרות אשר הן תלויות באותו זמן. והנה דבר זה דמצוה שאינה תלויה בזמן מסויים מצד התאריך, אלא מצד שהיא תלויה במצוה אחרת או דבר אחר, אין זה נקרא מצות עשה שהזמן גרמא, הוא חידוש גדול, אבל הביא שם ראיה לזה מדברי הרמב"ן בקידושין (דף ל"ג ע"ב), וז"ל: "במצות עשה שאין הזמן גרמא שייר טובא, מורא וכבוד, ביכורים, חלה, כיסוי הדם, ראשית הגז, מתנות, ספירת העומר, פריקה, טעינה, פדיון פטר חמור, ורוב המצוות כן, אלא לא לפרש בא ולמנות את כולן". הנה נקט

הרמב"ן בפשיטות כי מצות ספירת העומר אינה בגדר מצות עשה שהזמן גרמא, וצריך ביאור בטעם הדבר, דעל פי פשוטו הרי המצוה תלויה היא בזמן.

ביאור ה'דברי יחזקאל' בשיטת הרמב"ן

וכתב ב'דברי יחזקאל' (סי' מ"ה אות ד') לבאר את שיטת הרמב"ן, וז"ל: "דבריו לכאורה תמוהין, דהרי ספירת העומר הו"ל מ"ע שהז"ג, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ז מתו"מ הל' כ"ד, וכ"כ החינוך מצוה ש"ו. ולפי מ"ש יש לומר דס"ל להרמב"ן דהא דמונין מיום ט"ז בניסן, אינו מצד עצם הזמן שהוא המחייב במצוה דספירת העומר, כמו ט"ו בניסן דמחייב במצה, אלא משום דכתיב בקרא 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר' וגו'. ואילו היה זמן הבאת העומר ביום אחר, ג"כ היו מחייבין בהספירה. נמצא דמה דספירת העומר יש לה זמן קבוע, אינו אלא מצד ההכרח, ולא מצד זמנו במצותו, ובכה"ג לא חשיב זמ"ג".

דברי ה'חזון יחזקאל' בביאור שיטת הרמב"ן

כדרכו של ה'דברי יחזקאל' בשיטת הרמב"ן כתב גם ב'חזון יחזקאל' (קידושין פרק א' חידושים אות ח'), ובתוספת ביאור, וז"ל: "והנה הרמב"ן בחידושו במסכתין כתב ובמצות עשה שאין הזמן גרמא שייר טובא מתנות, ספירת העומר, פריקה וטעינה, ואילו הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין כתב מצוה זו על כל אחד מישראל ומכל מקום ובכל זמן ונשים ועבדים פטורים ממנה, משום דמצות עשה שהזמן גרמא הוא. ודברי הרמב"ן שכלל ספירת העומר במצוה שלא הזמן גרמא צריכין עיון, ואולי יש לומר שפלוגתייהו תליא בהא, הלא הרמב"ם סובר שספירת העומר בזמן הזה מן התורה, ולדידיה ספירת העומר לא תליא בהבאת העומר, והיום ט"ז בניסן גורם חיובה, והוה מצוה שהזמן הוא גרמא בחיובה ונשים פטורות.

"אבל דעת הרמב"ן היא כמו שכתב הר"ן בשלהי מסכת פסחים, שרוב מפרשים מסכימים שספירת העומר עכשיו דליכא הבאה ולא קרבן אינה אלא מדרבנן בעלמא זכר למקדש, כדאמר אמימר במנחות דף ס"ו זכר למקדש בעלמא הוא, ולדידיהו אין הזמן גורם את המצוה של ספירת העומר, אך יום הבאת העומר הוא מעצם עשיית המצוה של ספירת העומר, שתחילת ספירתה היא מיום הבאת העומר. נמצא דהא דמנינן מיום הבאת העומר היינו שבהכי הוא אופן הספירה שהיא עשיית מעשה המצוה, ואינה ככל שאר מצוות שהזמן גרמא, שהזמן אינו מעצם עשיית מעשה המצוה אך הזמן הוא גורם את חיובה".

וכבר נמצא כביאור האחרונים הנ"ל בדעת הרמב"ן באחד מהראשונים בתשובת מהר"ם חלאווה [הובאו דברין בכנסת הראשונים מנחות סו ע"א אות נ']: "והרמב"ן כתב בספירת העומר נשים חייבות בו וכן עיקר, דלא ממעטין אלא שהזמן גרמא וספירת העומר אין גורם לה הזמן אלא המעשה דהיינו הקרבת העומר, ואע"פ שהעומר תלוי בזמן מ"מ המספר אינו תלוי אלא במעשה ההקרבה ולא הזמן גרמא".

דברי ה'טורי אבן' כיסוד האחרונים הנ"ל

לכאורה יש למצוא מקור לסברת האחרונים הנ"ל, דאם יש גורם מסוים לכך שאין המצוה נוהגת אלא בזמנים מסוימים, אין זה בגדר מצוה שהזמן גרמא, מדברי ה'טורי אבן' (מגילה דף כ' ע"ב) לענין מצות ביכורים, וז"ל: "תקשי למה קרא לפטור אשה ועבד מביכורים מ'אשר נתת לי', הא מכל מקום הוה ליה מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות, דהא תנן בפרק קמא דביכורים מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא, לא קשיא מידי, דולטעמך הא מן חנוכה ואילך אינו מביא לגמרי, כדתניא בספרי ומייתי לה בפרק ב' דפסחים, מקרא דכתיב אשר תביא מארצך, כל זמן שמצוין על פני ארצך, שלא כלו לחיה מן השדה, ואמאי אשה ועבד מביאין, הא הוה ליה מצות עשה שהזמן גרמא.

"אלא מאי אית לך למימר דלא מיקרי מצות עשה שהזמן גרמא אלא מצוה שאינה נוהג בכל זמן מצד עצמו, כמצוה שיש ימים מיוחדים למצות, אי נמי שאינו נוהג בלילות אלא בימים לחוד מגזירת הכתוב, אבל הא דמן חנוכה ואילך אינו זמן הבאה אינו מצד עצמן של הימים שגורמין שאינן בני הבאה אלא דבר אחר גורם להם שאין מצויין על פני השדה, ולא פוטרן הכתוב מן הבאה מצד עצמן של ימים, אלא מפני דבר אחר, ואילו היו מצויין עוד על פני השדה היו הימים בני הבאה. והכי נמי הא דמן החג אינו זמן קריה אינו מצד עצמן של ימים, אלא דבר אחר גורם להם, שרחמנא אמר 'ושמחת בכל הטוב', דהיינו בזמן שמחה כדאמר בפרק ג' דפסחים, וזה אינו אלא בזמן קצירה ולקיטה שאדם שמח במעשיו, ואילו היו זמן קצירה ולקיטה אחר החג נמי היו הימים מצד עצמן בני קריה הלכך לאו במצות עשה שהזמן גרמא הוא", עכ"ל ה'טורי אבן'.

דברי הרמב"ן דמילה אינה מ"ע שהז"ג, וביאור ה'קהילות יעקב' ע"ד הנ"ל

על דרך דברי ה'טורי אבן', ה'דברי יחזקאל' וה'חזון יחזקאל' בגדר מ"ע שהז"ג, ואמאי ספירת העומר אינה מ"ע שהז"ג להרמב"ן, כן כתב ה'קהילות יעקב' (קידושין

ס' ל"ב אות ב') בביאור דברי הרמב"ן בקידושין (דף כ"ט) לתרץ למה צריך פסוק לפטור נשים ממילה, הרי זו מצות עשה שהזמן גרמא, דמילה אינה נוהגת בלילות, וז"ל הרמב"ן: "איצטריך סד"א כי פטרי נשים ממ"ע שהזמ"ג, ה"מ במצוות גופייהו, כגון תפילין דמהתם גמרינן, אבל במצות מילה דלאחריני והיא לא שייכא ביה, אימא תתחייב מידי דהוה אב"ד שחייבים למולו, קמ"ל". וצריך להבין עומק דברי הרמב"ן, למה מילה אינה מ"ע שהז"ג.

וכתב לבאר זאת ה'קהלות יעקב', וז"ל: "ואפשר דכוונתם ז"ל הוא, דענין חיוב האב הוא, שאחריות מצות הבן מוטל על האב והגורם לחיוב האב הוא חיובא של הבן, דאע"פ שהבן קטן ואינו בחיוב מצוות, מ"מ החפצא דבן הוא מחוייב במילה, ואחריות קיום המצוה מוטל על האב, וענין הזמן המיוחד למילה דוקא ביום הוא מפאת לתא דבן, שיסוד קיומה וכשרותה הוא דוקא ביום, וממילא לא שייך בהאב קיום המצוה דרמיא עליה אלא ביום, אבל לא שהיום גורם חיובא דאב, דחיוב האב נובע ממה שהבן מחוייב, וחיוב הבן אינו אלא ביום.

"דוגמא לזה הא דלדעת תוס' עירובין דפ"ב אשה מחוייבת בחינוך בניה, וכדמשמע פשטות הסוגיא דריש סוכה, שהלני המלכה היתה מחוייבת מדרבנן לחנך הבנים במצות סוכה, והרי מצות סוכה היא מ"ע שהזמ"ג ונשים פטורות, מ"מ לגבי חינוך הבנים לא מיפטרא מטעם מ"ע שהז"ג, משום שאין הזמ"ג לחיוב דאשה, דהאשה מחוייבת דרך כלל להשגיח שהבנים יקיימו מצות דידהו, ומכיון שהבנים אינם חייבים בסוכה אלא בימי החג, ממילא גם האשה אינה שייכא במצות חינוך אלא בימים אלו, אבל לגבי דידה אין זה זמ"ג, אלא לגבי הבנים הוא זמ"ג ונתחייבו בהם, וממילא כל שחל בהם המצוה הדר חיובא עליה לחנכם, דלגבי דידה אין הזמן מחייבתה אלא חיוב הבנים מחייב אותה להשלים חיובא דידהו, שאחריות חיובם על זה שמחוייב לחנכם", עכ"ל הקה"י. דוק ותשכח כי דבריו הבהירים עולים בקנה אחד עם דברי האחרונים הנ"ל בענין מצות סיפור יצי"מ ומצות ספירת העומר.

ביאורו של המקנה בדברי הרמב"ן

המקנה (קידושין דף כ"ט תוד"ה אותו) ביאר את דברי הרמב"ן באופן אחר, ולדרכו אין מהרמב"ן ראייה ליסוד של האחרונים הנ"ל, וז"ל: "הרמב"ן והריטב"א כתבו לתרץ קושית התוס' דנהי שמצות מילה אינה אלא ביום, אבל מצות האב להתעסק למולו, והעסק ההוא אין לו זמן, הילכך הו"א דגם אשה חייבת. ויש להטעים דבריהם לפמ"ש התוס' בע"ז דף כ"ז ע"א בד"ה אשה לאו בת מילה היא וכו', דלרב

דאמר אשה אינה כשירה למול צריך לומר דבפרק קמא דקידושין דמצריך אותו ולא אותה למדרש שאינה חייבת למול את בנה, היינו לבקש למולו.

"פירוש דבריהם, כיון דהיא אינה יכולה למול ליכא למימר דה"א שתעשה שליח למול, דכיון דהיא לא מצי עבדי לא מצי משווייה שליח, כדאיתא לעיל בדף כ"ג ע"ב, וע"כ הא דה"א דאשה מחוייבת למול את בנה, היינו שצריכה להדר ולבקש איזה איש שימול את בנה, ולא מדין שליחות כלל. ובזה אתי שפיר דברי הרמב"ן והריטב"א ז"ל שזה אינו תלוי בזמן, דאי הוי מדין שליחות אכתי הוי מצות עשה שהזמן גרמא, דאינה יכולה לעשות שליח קודם זמנה, וכן בלילה כדאיתא בנזיר דף י"ב, דכל דלא מצי עביד השתא לא מצי עביד שליח, ואם כן גם השליחות תלוי בזמן, אבל כיון דאינה מדין שליחות אלא להדר אחר איש שיעשה המצוה זה בודאי אינו תלוי כלל בזמן", עכ"ל המקנה.

מבואר במקנה דנקט דהביאור בתירוץ הרמב"ן הוא, דהמצוה המוטלת על האב במילת בנו, אין זה רק עצם מעשה המילה, אלא כל ההתעסקות הנצרכת לצורך קיום הברית, ודבר זה אפשר לעשות גם בלילה.

הערת ה'קהילות יעקב' על המקנה

אכן ה'קהילות יעקב' הנ"ל לא הוה ניחא ליה בדברי המקנה, וז"ל: "קצת קשה לומר שלזה נתכוונו הרמב"ן ודעמיה, לומר דלגבי האב אינו זמ"ג, דריהטת לשונם ז"ל משמע לכאורה דאע"פ שהוא זמ"ג מ"מ כיון שאינו מצות בגופייהו, אלא מצוה שעל הבן, הוא שחייבת, אע"פ שהוא זמן גרמא". וקושייתו היא דמהרמב"ן משמע דלעולם אמת נכון הדבר דמילה הוי מ"ע שהז"ג, אלא דאעפ"כ היה מקום לחייב נשים במצוה זו. ואילו אליבא דהמקנה עולה דבאמת אין זו מצוה עשה שהזמן גרמא, ואם כן היה לו להרמב"ן לכתוב זאת להדיא.

הסבר נוסף בדברי הרמב"ן

ואפשר לומר ביאור נוסף בדברי הרמב"ן, והוא, דהחיוב שיש על האב הוא לעשות מעשה המילה, ולא רק להתעסק למולו, אבל החיוב שיש על ב"ד, הוא, להתעסק בכל הנצרך לקיום מצות המילה. והנה לגבי אשה, אין צריך למעט אותה מחיוב גמור למול הבן, כמו שיש חיוב על האב, דחיוב זה הוא בגדר מצוה עשה שהזמן גרמא, אבל צריך למעט אותה מגדר החיוב שיש על ב"ד, דהיינו ההתעסקות בהכנות למצות המילה, דחיוב זה לא הזמן גרמא.

ובזה מדוקדק לשון הרמב"ן, דאמנם לא כתב דמילה אינה מצות עשה שהזמן גרמא, מכיון שהחיוב שעל האב הוי זמן גרמא, אלא שיש חיוב נוסף שהיה צריך להיות מוטל על האם, והוא להתעסק בהכנות למילה, דחיוב זה אין הזמן גרמא. ובזה אתי שפיר לשון הרמב"ן שכתב שנשים אינן פטורות מידי דהוה אב"ד שחייבים, ולפי דברי הקה"י צריך להבין מה השייכות בין עצם התירוץ לבי"ד, הרי עיקר התירוץ שהחיוב שעל האב זה להשלים את החיוב המוטל על הבן, ולכן אין זה נחשב לזמן גרמא. אבל לפי דרכנו ניחא טפי, דכוונת הרמב"ן היא, שהיה צריך להיות חיוב נוסף אל האם כמו שיש חיוב על בי"ד, להתעסק בברית, וקמ"ל קרא כי גם מחיוב זה שאין הזמן גרמא, בכל זאת נשים פטורות.

סימן לג

**'ספירת העומר' האם היא מצוה אחת, או מצוות רבות
והמסתעף מזה לפרטים רבים בדיני 'ספירת העומר'**

א.

מי שלא ספר יום אחד, האם ימשיך לספור בברכה



מחלוקת הראשונים במי ששכח לספור יום אחד, אם ימשיך לספור

כתבו תוס' במנחות (דף ס"ו ע"א סוף ד"ה זכר למקדש): "פסק בהלכות גדולות שאם הפסיק יום אחד ולא ספר, שוב אינו סופר, משום דבעיא 'תמימות'. ותימה גדולה הוא, ולא יתכן".

והרא"ש בפסחים (פרק ערבי פסחים סוף סימן מ"א) כתב, וז"ל: "כתב בה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא ספר, שוב אינו סופר, דבעינן 'תמימות'. ואין נראה לר"י, דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא". מבואר שנחלקו הראשונים כיצד הדין במי שלא ספר יום אחד מימי הספירה, האם ימשיך לספור או שבטלה המצוה לגמרי ממנו.

ספירת העומר - האם היא מצוה אחת, או כל יום הוי מצוה בפני עצמה

מתוך דברי ר"י שהביא הרא"ש יש ללמוד לכאורה טעמי השיטות של הראשונים הנ"ל, דר"י טען על הבה"ג, 'דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה'. ונראה לכאורה דהבה"ג סבירא ליה דכל ספירת העומר הוי בגדר מצוה אחת, היינו, מצוה אחת שענינה לספור מ"ט יום, ולכן אם החסיר לספור יום אחד, כבר בטלה המצוה כולה, ואין תועלת במה שימשיך לספור בשאר הימים. אבל ר"י נקט שכל לילה ולילה הוי מצוה בפני עצמה, ולכן אם החסיר לספור יום אחד, יכול וחייב להמשיך לספור בימים הבאים.

לשון ה'חינוך' בביאור שיטת בה"ג

כדברינו הנ"ל כן יש ללמוד מלשון ה'חינוך' (מצוה ש"ו) בהביאו את שיטת הבה"ג, שבחיסר יום אחד הפסיד את המשך הספירה, וז"ל: "יש שאמרו שמי ששכח ולא מנה יום אחד, שאין יכול למנות עוד באותה שנה, לפי שכולן מצוה אחת היא, ומכיון ששכח מהן יום אחד, הרי כל החשבון בטל ממנו".

דברי ה'מנחת חינוך' בהרחבת הביאור

ביותר הדברים מבוארים, באר היטב ב'מנחת חינוך' (שם אות ו'), וז"ל: "הנה נראה פשוט לשיטות הראשונים הסוברים דאם לא מנה בלילה יספור ביום, או אם דלג כל היום יספור אחר כך, דלא הפסיד המצוה, אין חילוק בין אם שכח או הזיד ולא מנה, או שלא היה מחויב למנות, כגון קטן שנתגדל בימי הספירה, או עבד שנשתחרר ביום, מכל מקום חייב למנות, כי זה אינו מהשלמה, שנאמר דאם לא היה חייב אין צריך להשלים, כמו במס' חגיגה דף ט' ע"א, גבי חגור, כי דין זה דמונה עם כל ישראל, כך המצוה, דאין יום אחד תלוי בחבירו. וגם אם שכח בלילה ומונה ביום, לשיטה זו לאו השלמה היא, אלא המצוה נמשכת וכו'. ולשיטת הראשונים דסבירא להו דאם לא מנה יום אחד הפסיד המנין, והטעם כמו שכתב הרב המחבר, דהם מצוה אחת, ומכיון דלא מנה יום אחד בטל ממנו החשבון, נראה גם כן בפשיטות דאין חילוק בין אם לא מנה, ששכח או הזיד, או שלא מנה שהיה קטן עד אמצע הספירה או נשתחרר, כיון שלא מנה, בטל החשבון ממנו, וגם זה פשוט".

ביאור הגרי"ז הלוי כהדרך הנ"ל

ככל המבואר עד כה בביאור מחלוקת בה"ג ותוס', כך כתב לבאר הגרי"ז הלוי זצ"ל (מנחות שם), וז"ל: "ונראה בכוונת הבה"ג דסבירא ליה דמצות ספירה, הכל מצוה אחת היא, דהיינו חמישים יום ושבע שבתות, וזהו דילפינן מ'תמימות', דהיא מצוה אחת. והא דמברכין בכל יום, משום דכן הדין בכל המצוות, כל זמן שלא קיים את כולה, דמברכין גם על חלק ממנה, ועל כן אם שכח יום אחד, שוב אינו סופר. ותוס' שכתבו דתימה גדולה לומר כן, משום דסבירא להו דכל יום הוה מצוה בפני עצמה".

ביאור ה'חסד לאברהם' בשיטת הבה"ג

לצד האחרונים הנ"ל שנקטו בביאור שיטת הבה"ג דמצות ספירת העומר הוי מצוה אחת, מצאנו לחבל אחרונים דנקטו דאין הדבר מוכרח לומר כך בשיטת הבה"ג, אלא לעולם אפשר לומר כי גם הבה"ג סבירא ליה דכל יום היא מצוה בפני עצמה, ואעפ"כ סבירא ליה שאם ביטלו ספירה של יום אחד, אי אפשר עוד להמשיך ולספור.

דרך זו מבוארת באריכות בשו"ת 'חסד לאברהם' (תנינא תשובה נ"ו). בתחילה האריך להוכיח דאי אפשר לומר דספירת העומר הוי מצוה אחת, דאם כן הוא, לא היו מברכים בכל יום, ואפילו פעם אחת לא היה צריך לברך על מצוה כגון זו, ז"ל: "אחר התבוננות נראה דאף בה"ג על כרחך דס"ל דכל יומא מצוה בפ"ע, היא דאל"כ תיקשי אמאי תקנו ברכה לכל יום. וגם פעם אחת לא הוה להם לתקן ברכה, לפימ"ש באו"ז הלכות ברכת המוציא סי' ק"מ דהיינו טעמא דלא תיקנו ברכה על אכילת ג' סעודות בשבת, משום דאינו אוכלן בבת אחת, מידי דהוי אד' כוסות בליל פסח, דאינו מברך על מצותן, הואיל ואינו שותם בבת אחת. ואף לשיטת הסוברים דגם בכה"ג שייך לתקן ברכה, היה להם לתקן ברכה ביום אחרון קודם גמר המצוה, ובזה הו"ל עובר לעשייתן, משא"כ כשהוא מברך תחלה, דאיכא ספיקא טובא שמא תתבטל המצוה ע"י שכחה יום אחד, או שמא ימות תוך ימי הספירה. ובברכת אירוסין כתב הראב"ד ז"ל לברך אחר אירוסין, משום שמא תחזור בה ותהיה ברכתו לבטלה, וק"ו בזה דאיכא שהות טובא."

לאחר שהוכיח ה'חסד לאברהם' דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, הוסיף לבאר שיטת הבה"ג, וז"ל: "לכן נראה ברור דגם לבה"ג פשיטא דכל יומא מצוה בפ"ע היא, ואפ"ה כשלא ספר יום אחד אינו סופר עוד, דכן גזרה תורה שלא יחסר מימי הספירה שהוא מתחייב בהם, משום דבעינן 'תמימות'".

ביאור ה'אור לציון' בדעת הבה"ג כה'חסד לאברהם'

בשו"ת 'אור לציון' (חלק א' סי' ל"ו) כתב כי אין הכרח לנקוט דהבה"ג סבירא ליה דכל ספירת העומר הוי מצוה אחת, אלא לעולם יש לומר דסבירא ליה דכל יום הוא מצוה בפנ"ע, ואעפ"כ נקט דבהחסיר יום אחד אי אפשר עוד להמשיך ולספור, וז"ל: "נראה בס"ד ליישב שיטת בה"ג, דלעולם גם הוא ז"ל סובר דכל יום ויום מצוה בפני עצמה, אלא דמפרש ל'תמימות' דקרא באופן אחר, וס"ל דכוונת תמימות היינו שיהיו כל המ"ט יום ברצף אחד. וכגון אדם שנמצא בליל ה' לספירה, ונזכר שאמש בליל ד' וביומו לא ספר, כיצד ימנה ברצף: אם ימנה היום ה', חסר

ברציפות, שהרי אחרי ג' שמנה שלשום צריך לספור ד' ולא ה'. ימנה היום ד', גם זה אי אפשר, דמשקר בספירתו, ועל כן סובר בה"ג שבכה"ג הפסיד הספירה". לדרך זו עולה דנקודת המחלוקת בין הבה"ג ותוס' היא, האם מכיון שכל יום הוא מצוה בפני עצמה, אזי אפשר לספור אפילו אם החסירו יום אחד, או שלא, מכיון שחסר ברצף של המנין, ולשיטת הבה"ג ילפינן מדינא ד'תמימות' שצריך לספור באופן של רציפות בספירה.

דברי ה'חתן סופר' בשיטת הבה"ג

בשו"ת 'חתן סופר' (סימן פ'), כתב, וז"ל: "יש ליישב שיטת בה"ג ולומר דבאמת כל יום מצוה בפני עצמה, מכל מקום הקפידה תורה על 'תמימות כל הימים', ומשום הכי כתבה התורה 'שבע שבתות תמימות תהיין', וגם 'תספרו חמישים יום', לומר לספור כל יום ויום בפני עצמו, אעפ"י שתמימות תהיין, ושייכי להדדי". וכוונתו לכאורה היא ממש כדרכו של ה'חסד לאברהם' וה'אור לציון' הנ"ל, דיש תנאי במצות ספירת העומר שלא תחסר ספירת יום אחד, ואם חסר יום אחד, הוי חסרון במצוה, אף דכל יום הוא מצוה בפני עצמה, דמכל מקום צורת המצוה היא, שתהא ספירת כל יום באופן רצוף, 'תמימות', ולא באופן חסר.

סימוכין מדברי ה'אור זרוע' לביאור זה בשיטת הבה"ג

יש להביא סימוכין וקצת ראיה לדרך זו של האחרונים בביאור שיטת הבה"ג, דמה שאינו סופר אחר יום של דילוג, אין זה משום דהוי מצוה אחת, אלא משום דחסר ב'תמימות', מדברי ה'אור זרוע' (סימן שכ"ט), וז"ל: "צריך להזהר שלא ידלג אפילו יום אחד מלספור, כדי שתהיינה תמימות. ואם תמימות לעיכובא ולא למצוה, היכא שחיסר יום אחד ולא מנה, שוב אינו מברך וסופר, דה"ל ברכה לבטלה. אבל אם תמימות למצוה ולא לעיכובא, נראה שמברך וסופר. מיהו בין כך ובין כך, אם ירצה סופר בלא ברכה. והדעת מכרעת דהיכא שחיסר יום אחד, דאינו מברך אחר, כך דהא אין כאן חמישים יום, ואין כאן תמימות. אבל ספירה בלא ברכה סופר ולית לך בה".

מבואר מדבריו דהנדון בחיסור יום אחד, האם ממשיך לספור או לא, הרי זה תלוי האם 'תמימות' הוי לעיכובא, או רק למצוה לכתחילה. ונראה מכאן דהא פשיטא שכל יום הוי מצוה בפני עצמה, אלא דמ"מ הא כתיב בקרא 'תמימות', וילפינן מהכא שצריך למנות את כל הימים, ולכן הספק בזה הוא, האם הוי רק מצוה

לכתחילה, ולכן אם חיסר יום אחד, אזי איה"נ שאינו יכול לקיים את המצוה של 'תמימות', אבל עדיין יכול לקיים את המצוה שיש לספור בכל לילה. או שמא ה'תמימות' הוא לעיכובא, שאי אפשר לקיים את המצוה כלל, אם לא ישלים את כל הספירה. ועכ"פ מתוך דברי האו"ז נראה בעליל דלא סבירא ליה דהמחלוקת בזה היא, האם ספירת העומר היא מצוה אחת, או מצוות נפרדות, שהרי כתב דהנידון הוא רק בענינא ד'תמימות'.

שיטת הראשונים דבשכח יום אחד יאמר למחרת, אתמול היה כך, והיום כך

ה'חינוך' (מצוה ש"ו) כתב, וז"ל: "ויש שאמרו שמי ששכח ולא מנה יום אחד, שאין יכול למנות עוד באותה שנה, ולא הודו מורינו שבדורינו לסברא זו, אלא מי ששכח יום אחד יאמר אמש היו כך בלא ברכה, ומונה האחרים עם כל ישראל". וכך כתב הרי"ף גיאות בספר 'שערי שמחה' (הלכות חדש וספה"ע) בשם רב האי גאון ז"ל, וז"ל: "ואמר בשניה איתמל חד יומא בעומרא והאידינא תרי יומי בעומרא, מאי חוסרנא איכא במנינה". והובאו דבריו ב'ביאור הלכה' (סי' תפ"ט ד"ה סופר בשאר ימים). וזוהי שיטה מחודשת, דמי ששכח לספור יום אחד, אז למחרת יכול להשלים הספירה על ידי שיאמר כי אתמול היה כך, והיום הוא כך, ויכול להמשיך ולברך בברכה.

'מעשה ספירה' בלא קיום מצות ספירה

בספר 'מאורי המועדים' להגאון רבי דוד סולוביצ'יק שליט"א כתב לבאר שיטה זו, וז"ל: "מבואר מדבריו ג"כ כיסוד הבה"ג דשייך חלות דין של ספירה אף בלא קיום המצוה דספירה, שהרי זה פשוט דכה"ג שסופר יום של אתמול בודאי לא קיים מצות ספירה של יום אתמול, ומ"מ יש על ספירה זו שם ספירה, כדי שיהיה על כל הספירה שם 'תמימות', והוא חידוש יתר על דעת הבה"ג. ובדעת השו"ע מבואר דרק אם שכח בלילה יכול לספור ביום, וטעמו דאף דאין זה זמן קיום המצוה, מ"מ יש על זה שם ספירה בכדי שיהיה על כל הספירה שם תמימות וע"כ סופר בשאר הימים בברכה".

ביאור הדברים, דלעולם איכא למימר בדעת ראשונים אלו שכל יום הוי מצוה בפני עצמה, אבל אין די בזה בכדי שיהיה אפשר להמשיך ולספור אחר יום הדילוג, כהמבואר לעיל בדעת הבה"ג, דבעינן עכ"פ ספירה של תמימות, ולכן בשביל שיהיה אפשר להמשיך את הספירה ביום הבא, צריך לספור גם את היום של אתמול, ולכן אם שכח צריך להגיד 'אתמול היה כך וכך', ואפילו שאינו מקיים

בזה המצוה של אתמול, בכל זאת מועיל הדבר לגבי המשך הספירות, שלא יחשב לו שלא ספר יום האתמול, אלא נחשב שעשה מעשה של ספירה בלי קיום מצוה.

ב.

שיטות הפוסקים במי שמתפלל מבעוד יום, כיצד ינהג



מחלוקת הראשונים כיצד ינהג מי שמתפלל מבעוד יום

על פי היסוד המבואר לעיל דיש בספירת העומר גדר מסוים שאפשר לספור בכדי לקיים הענין של 'תמימות' גם כשאין מקיימים בזה את המצוה, נבוא בס"ד להציע ביאור בשיטה המחודשת של המחזור ויטרי שהביא האבודרהם (סדר ימי העומר, עמ' רמ"ב. הובאו דבריו בב"י סי' תפ"ט), וז"ל: "כתוב במחזור ויטרי המתפלל עם הציבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה, מימר אמר, אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין, ונמצא שלא ברכתי לבטלה. ואם אשכח, הרי מניתי ימים ושבעות למצוה. אבל הרמב"ם כתב אם מנה ולא בירך יצא. וכן עיקר. ולפיכך צריך להזהר מי ששואל אותו חבירו כמה ימי הספירה שיאמר לו אתמול היו כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך נמצא שכבר מנה, ואינו יכול למנות בברכה".

מבואר מדברי האבודרהם דאיכא מחלוקת ראשונים האם יוצאים ידי מצות ספירת העומר בלי ברכה, או לא. דעת המחזור ויטרי שאין יוצאים ידי ספירה בלי ברכה, ולכן כתב שאפשר לספור מבעוד יום בלי ברכה, ואם יזכור בערב יספור עם ברכה, ואין זו ברכה לבטלה. אבל הרמב"ם כתב דמקיימים המצוה גם בלא ברכה, ולכן אין לספור בלי ברכה מבעוד יום ושוב לספור בלילה בברכה, דאיכא חשש ברכה לבטלה.

קושית הרשב"א על המחזור ויטרי

ברם, באמת דברי האבודרהם בשם המחזור ויטרי לכאורה קשים הם מאד, וכדתמה כבר רבות בזה הרשב"א בתשובות (חלק א' סי' רל"ה), וז"ל: "מה שאמרת משם רש"י בענין ספירת העומר כשממהרין הצבור להתפלל תפלת הערב מבעוד יום שמונה עם הצבור ימים ושבעות בלא ברכה, דמימר אמר, אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך ונמצא שלא ברכתי ברכה לבטלה קודם שקיעת החמה, ואם אשכח

הרי מניתי ימים ושבועות למצוה, לא ידעתי אנה כתב רש"י ז"ל, ואני תמה אם אמרה הרב ז"ל, ואם אמרה אחר משמו, אומר אני שתלה בוקי סריקי ברבנו ז"ל, דכל שמנה מבעוד יום לא עשה ולא כלום, אלא הרי הוא עומד ביום ראשון ומונה יום שני, ואדרבה כמעיד מה שאינו. ואם שמא יצא בספירה ויסמוך בספירה זו כמו בקריאת שמע של ערב, אם כן כבר יצא ידי ספירה, וכשחוזר ומברך בלילה נמצאת ברכה לבטלה. סוף דבר לא ידעתי לזה ענין ואין הרב ז"ל חתום עליו".

הקושיא של הרשב"א מבוארת היטב, דהרי מדברי האבודרהם נראה דנקט בדעת המחזור ויטרי שאין מקיימים המצוה בלא ברכה, ולכן העמיד את דברי הרמב"ם כמי שחולק על המחזור ויטרי, ואם כן הוא, אזי קשה מה טעם יש במה שיספור מבעוד יום, חדא, שלא מקיים המצוה כלל כי לא בירך. ועוד, שאין זו ספירה נכונה, כי סופר היום כמנין היום הבא. ועוד תמה הרשב"א על עצם הדבר לומר שאין מקיימים המצוה בלא ברכה, ונקט בפשיטות שמקיימים המצוה בלא ברכה, ואם כן ממנ"פ אי נימא דקיים המצוה מבעוד יום, כמו שאפשר לקרוא קר"ש מבערב, אם כן שפיר הוי הברכה שיברך אחר כך, ברכה לבטלה. סוף דבר דברי המחזור ויטרי לכאורה קשים מאד, דמנ"פ אין מובן, אם לא יצא בספירת היום, למה יספור אז. ואם יצא בספירת היום, הוי ברכה לבטלה מה שיברך בלילה. להלן נציע מדברי הפוסקים בישוב שיטה זו.

ישוב שיטת המחזור ויטרי על דרך היסוד הנ"ל

ושמעתי לומר בישוב דברי המחזור ויטרי על דרך היסוד המבואר לעיל בשיטת הראשונים שאפשר לומר 'אתמול היה כך', והיינו, דלעולם ודאי שאין מקיימים המצוה בספירה שספר מבעוד יום, מכיון שהספירה היתה בלי ברכה, וכמו שמשמע מהאבודרהם, ולכן אם נזכר בלילה יכול לספור בברכה, שהרי לא יצא ידי חובתו בספירה שספר מבעוד יום. אבל מה שבכל זאת סופר מבעוד יום, זהו בשביל הימים הבאים, שלא יהיה חסרון ב'תמימות', כי אע"ג שכל יום בספירה הוי מצוה בפני עצמה, מכל מקום יש דין שאי אפשר להמשיך ולספור אם חסר יום אחד שלא ספר אותו.

וכבר נתבאר לעיל כי בכדי לקיים תנאי זה די במה שיש מעשה של ספירה, אף שאין קיום המצוה של ספירה, ולכן גם אם ספר מבעוד יום, אע"ג שלא קיים בזה המצוה, מכל מקום מועיל הדבר להחשב שהיום הזה הוא ספור, לענין זה שבהמשך הימים יוכל לספור. וזהו שכתב המחזור ויטרי שיש לספור מבעוד יום בלי ברכה, אע"ג שאינו יוצא ידי"ח בספירה בלי ברכה, דמכל מקום על ידי זה

נחשב שהיום הוא ספור, לענין זה שיוכל להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה. ובזה מיושב הכל, דניחא למה סופר מבעוד יום אע"ג שאינו מקיים בזה מצוה, וניחא גם כן איך סופר בלילה בברכה אע"ג שכבר ספר מבעוד יום.

כך שמעתי לבאר בזה, ומלבד מה שהדברים מצד עצמם מחודשים מאד, הנה גם קשה להעמיס כל זאת באבודרהם, שהרי כתב בתו"ד שלכן סופר מבעוד יום, ד'אם אשכח, הרי מניתי ימים ושבועות למצוה', ולהביאור הנ"ל בספירה מבעוד יום בלי לברכה לא מנה כלל למצוה, שלא קיים כלל מצוה בזה, ואין הדבר מועיל לו רק לענין שיוכל להמשיך בספירה.

ביאורו של הגר"א בשיטת המחזור ויטרי

מדברי הגר"א על השו"ע (סי' תפ"ט ס"ג) יש ללמוד ביאור אחר בדברי המחזור ויטרי והאבודרהם הנ"ל, דשו"ע שם איתא: "המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה, ואם יזכור בלילה יברך ויספור". ובתחילה כתב הגר"א דמיירי הכא בבין השמשות, שיוצא בדיעבד מכיון דהוי ספק בין השמשות. ולאחר מכן כתב הגר"א, וז"ל: "וסבירא ליה דברכה מעכב לענין זה שיחזור ויברך וכו'. אבל הר"ד אבודרהם עצמו חזר בו וכתב, אבל הרמב"ם כתב אם מנה ולא בירך יצא וכן עיקר ולפיכך וכו'. ואפשר דסבירא ליה לשו"ע כדעתו הראשונה, דמרמב"ם אין ראייה, דשם איירי שיוצא ידי ספירה".

ונראה בביאור דבריו הקצרים של הגר"א, דמה שהביא האבודרהם מהמחזור ויטרי דיש למנות מבעוד יום, זהו בגלל שיוצאים ידי ספירת העומר גם בלי ברכה, אבל בכל זאת אפשר לחזור ולספור עם ברכה, כי כך הוא הגדר בזה, ד'ברכה מעכב לענין זה שיחזור ויברך'. ולכן מתחילה יש לספור מבעוד יום, מכיון שיוצאים עכ"פ מספק דביה"ש ידי ספירה אפילו בלי ברכה, אבל אחרי זה אפשר וצריך לחזור ולספור בברכה, כי מכיון שספר קודם לכן בלא ברכה, אפשר לחזור ולספור שוב בברכה. ועל חידוש זה שאפשר לברך אחר שכבר ספרו בלי ברכה, הביא האבודרהם שהרמב"ם כתב שיצא גם בלי ברכה, ומשמע שיצא לגמרי, ולכן אם ספר מבעוד יום אינו יכול לחזור ולספור בברכה.

והוקשה להגר"א למה פסק השו"ע כדברי רש"י, והרי האבודרהם כתב שהרמב"ם חולק עליו בזה, ומיישב הגר"א שהשו"ע סובר שאין ראייה מהרמב"ם שהוא חולק על רש"י, כי מה שכתב שיצא גם בלי ברכה, היינו לענין עיקר קיום מצות ספירה, אבל עדיין אפשר לומר דמודה הרמב"ם לרש"י שאחרי זה אפשר לספור עם ברכה. אלא שעדיין מקשה הגר"א על השו"ע, כי להלן בסמוך (סעיף ד') כתב

השו"ע את מסקנתו של האבודרהם אליבא דהרמב"ם, שאם שאל חברו כמה היום, יגיד לו 'אתמול היה כך', וזהו רק להשיטה שיוצאים ידי המצוה לגמרי גם בלי ברכה, אבל לפי רש"י יכול לענות כמה היום בלי ברכה, ולחזור ולספור שוב ולברך, ונמצא דהשו"ע סתר משנתו, שבסעיף ג' פסק כתחילת דברי האבודרהם בשם רש"י, ובסעיף ד' פסק כסוף דברי האבודרהם עפ"י הרמב"ם.

החידוש הגדול שיש בדברי הגר"א

הגם כי על פי דברי הגר"א מבוארים היטב דברי המחזור ויטרי, אכן, עצם הדבר שכתב הגר"א קשה לענ"ד להבינו על בוריו, דכל תירוצו של הגר"א מיוסד על היסוד ד'ברכה מעכב לענין זה שיחזור ויברך', ודבר זה צריך ביאור, דממנ"פ, אם קיים המצוה בספירה בלא ברכה, כיצד יתכן שיצא ידי ספירה בלי ברכה, ובכל זאת יחזור ויברך, הרי קיים כבר את המצוה בספירה ראשונה, וספירה זו שאומר עתה היא כדיבור בעלמא, וכהא דקיי"ל לענין לולב, שאם נטל אדם לולב בלי ברכה, ואחרי זה נוטל שוב, אינו יכול לברך, מכיון שכבר קיים המצוה, וא"כ למה בספירת העומר אפשר לנהוג אחרת. והיכן מצאנו קיום מצוה לחצאין, דאת המצוה קיים, אבל הברכה מעכבת לענין שיחזור ויברך. דבר זה טעון ביאור לקוצר המשיג ועומק המושג.

ביאורו של הפמ"ג בשיטת המחזור ויטרי

הפמ"ג (משב"ז ס"ק ו') כתב ביאור נוסף בשיטת המחזור ויטרי, וז"ל: "הנה סובר הט"ז דאבודרהם כתב די"ל אם מונה בלא ברכה יצא מן התורה, ומדרבנן לא יצא בספירה אלא א"כ בירך תחלה, שכך תקנו לברך על המצוות, ואתי שפיר שקורא עם הציבור בין השמשות בלא ברכה, ושמא ישכח בלילה יצא עכ"פ מן התורה, ואם יזכור יספור בלילה בברכה. ולמה שכתב אח"כ להרמב"ם, יצא אף מדרבנן בלא ברכה, וכן הלכה בכל המצוות, דברכות אין מעכבות".

גם בדברי הפמ"ג יש חידוש גדול, דעולה מדבריו בשיטת רש"י דמצות ספירת העומר שונה מכל המצות, דכאן תקנו רבנן שאינו מקיים המצוה מדרבנן בלא ברכה, ולכן אף שמנה בלי ברכה מבעוד יום, ויצא בזה את הספירה מדאורייתא, מדרבנן לא יצא בלי ברכה, ולכן בלילה יכול לספור שוב בברכה מחמת החיוב דרבנן שעדיין נשאר עליו. אבל ברמב"ם משמע שבלי ברכה יוצא גם את החיוב מדרבנן. ואפשר דאף הגר"א נתכוון לדרך זו, וצ"ע.

ביאורו של הט"ז במחזור ויטרי

הפמ"ג הנ"ל העמיס את דבריו בשיטת הט"ז, אכן בתוך דברי הט"ז יש ללמוד לכאורה ביאור אחר בדברי המחזור ויטרי, דז"ל: "בשלמא למה שכתב ב"י בשם אבודרהם תחלה שפיר, דהיינו שמימר אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין, ונמצא שלא ברכתי לבטלה, ואם אשכח הרי מניתי כבר. אבל הוא עצמו כתב על זה דמדברי הרמב"ם משמע דאם מנה בלא ברכה יצא, וכן עיקר, ממילא משמע דתנאי זה אינו נכון, דאין להתנות בתנאי שזכר תחלה, דאין נמנה למצוה מספק".

ולכאורה מבואר מדברי הט"ז ענין חדש, דנקט בכוונת רש"י שיספור מבעוד יום בלי ברכה, אבל יהיה זה בדרך תנאי, דמתנה ואומר, אם לא אזכור בלילה לספור שוב בברכה, אזי רצוני לצאת עתה בספירה בלי ברכה, ואם אזכור בלילה, אזי אין רצוני לצאת בספירה עתה בלי ברכה. ולכאורה היא דרך מרווחת, ועל דרך דאיתא בפוסקים לענין קר"ש, שאפשר להתנות כשקורא קודם הזמן הראשון בלי טו"ת ולא בתוך התפילה, ושוב קורא קודם הזמן השני עם טו"ת ובתוך התפילה, שיתנה דאם העיקר הוא כהזמן השני, אינו רוצה לצאת ידי"ח בקריאה הראשונה. ברם, הקושי בביאור זה, דלכאורה לענין זה אין לנו כלל ראיה מהרמב"ם, דאיה"נ הרמב"ם כתב כי מקיימים המצוה בלי ברכה, אבל מנין לנו ראיה מדבריו דאין מועיל התנאי הנ"ל, וצ"ב.

ג.

בהא דמי שלא ספר בלילה, יספור ביום בלי ברכה



דברי המרדכי דמי שלא ספר בלילה בברכה, מונה ביום בלי ברכה

על פי היסוד המבואר לעיל (סוף אות א' ואות ב') די ש בספירת העומר גדר מסוים שאפשר לספור בכדי לקיים הענין של 'תמימות' גם כשאין מקיימים בזה את המצוה, ודבר זה מועיל שיהיה אפשר להמשיך ולקיים המצוה בברכה, יש מקום לבאר הא דכתב המרדכי (מגילה פרק ב' אות תת"ג) וז"ל: "ראבי"ה אומר דודאי כי לא בירך בלילה, לא יברך ביום משום ברכה לבטלה אבל מונה בלא ברכה".

וצריך להבין דברי הראבי"ה, דלכאורה ממנ"פ, אם אמירת ברכה על ספירה ביום

הוי ברכה לבטלה, הרי מוכח שאין מקיימים המצוה בספירת היום, ואם כן קשיא למה ימנה כלל ואפילו בלי ברכה. ואם מורה הראב"ה דמונה ביום מוכח דיש בזה מצוה, ואם כן קשיא למה לא יברך על ספירה זו.

ביאור דעת המרדכי על פי היסוד הנ"ל

ואפשר להסביר הענין על פי היסוד דלעיל, דלעולם אין בספירה שסופרים ביום קיום מצוה כלל, ולכן אין מברכים על ספירה זו, ומה שבכל זאת מורין ליה לספור ביום בלי ברכה, זהו בשביל שיוכל מחר לחזור ולמנות, דעל ידי כך שספר ביום יש בזה הענין של 'תמימות', שלא החסיר ממעשה הספירה של כל יום ויום. והביאור בזה הוא על פי האמור לעיל דנקטינן שכל לילה הוי מצוה בפני עצמה, ואעפ"כ אי אפשר להמשיך ולספור אחר דילוג של יום, כי חסר ב'תמימות', ולענין חלק זה בלבד מועילה ספירת היום, דאע"ג שלא היתה זו ספירה של מצוה, יכול עי"ז להמשיך ולספור בברכה.

וכל זה הוא על דרך שנתבאר לעיל על פי יסוד זה דברי החינוך שאפשר לומר 'אתמול היה כך', דגם בספירה זו אין קיום מצוה של ספירה, אבל מועיל הדבר לענין התנאי של 'תמימות'. ועל דרך שנתבאר לעיל בשיטת המחזור ויטרי במי שמתפלל קודם שחשכה, יעו"ש. ועל דרך זה איכא למימר הכא נמי, והבן. ולהלן יובא ענין זה גם על דברי התוס' שהביאו מהבה"ג כדברי הראב"ה שהביא המרדכי, יעו"ש היטב.

ביאור דברי המרדכי באופן אחר

אכן נראה דאין הכרח לומר חידוש גדול זה במרדכי, דישנה ספירה אפילו בלא קיום מצוה כלל, אלא אפשר להסביר דברי המרדכי על פי הא דאיתא במנחות (דף ס"ו ע"א): "יכול יקצור ויספור ויביא ביום, ת"ל 'שבע שבתות תמימות תהיינה', אימתי אתה מוצא 'שבע שבתות תמימות', בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב".

ומבואר כי רק מדינא ד'תמימות' צריך למנות מבערב דוקא, ולכן יש לומר דלעולם גם בספירת היום מקיימים את עצם המצוה דספירה, אלא דבכה"ג חסרה המעלה של 'תמימות', דה'תמימות' אינו תנאי בעצם קיום המצוה, אלא מעלה בלבד, ולכן בספירת היום מקיימים עיקר המצוה, אבל את המעלה של תמימות אין מקיימים, ומטעם זה הורה הראב"ה שספור ביום בלא ברכה, דכל שמקיימים מצוה שלא בשלמות אין מברכים, וכדכתב הגר"ח על הרמב"ם בהלכות שחיטה,

וז"ל: "כמו שפסק כן גם בדין נולד מהול וגר שנתגייר כשהוא מהול, דאין מברכין על הטפת דם ברית, ואע"ג דלדעת הרמב"ם שם חיובו ודאי ולא מספק, אלא דכל שאין המצוה בשלימות אין מברכין עליה". ולפ"ז אתי שפיר הכא נמי, דאע"ג שמקיימים את המצוה בספירה ביום, יספור ביום בלי ברכה, מכיון שעכ"פ אין זו מצוה בשלימות.

ראיה להסבר הנ"ל מדברי המרדכי

ויש קצת ראיה לביאור זה במרדכי, דקודם שהביא דברי ראבי"ה הנ"ל, כתב, וז"ל: "כבר שאלו לרבינו יעקב בר' יקר, מי שלא בירך כלילה, מהו שיברך ביום. והשיב שכר ספירה יהבינן ליה, שכר ספירה בזמנו לא יהבינן ליה. ואין הדבר ידוע אם אמר להם לספור למחר ולברך או לספור בלא ברכה". ותיכף בסמוך המשיך וכתב, 'וראבי"ה אומר' וכו'.

והנה מרהיטת לשון המרדכי אין נראה דנקט כי נחלקו השיטות בזה, אלא הוי המשך אחד. ואם כן נראה בביאור הראבי"ה על דרך שענה רבינו יעקב, דהגם שמקיימים המצוה גם בספירת היום, ו'שכר ספירה יהבינן ליה', מכל מקום חסר בשלימות של המצוה שאין הספירה בזמן הראוי לכתחילה. ועלה הדבר בספק אם הורה לברך על ספירה זו מכיון שקיים עיקר המצוה, או לא יברך מחמת שחיסר בשלימות המצוה. ועכ"פ הא מיהא מבואר דלא כהיסוד דלעיל, שכל ספירת היום היא בשביל שיוכל להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה, ומבלי שקיים מצוה כלל בספירת היום, שעל זה אין שכר.

ראיה מהרמב"ם שיש מצוה בספירת היום ואעפ"כ אין מברכים

כדברינו הנ"ל יש להוכיח מלשון הרמב"ם (הלכות תמידין ומספין פ"ז הל' כ"ב), וז"ל: "מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת ומתחילת היום מונין לפיכך מונה כלילה מליל ששה עשר בניסן שכח ולא מנה כלילה מונה ביום וצריך לברך בכל לילה אשר קדשנו במצוותיו".

וכתב ב'אור לציון' (ח"א סי' ל"ו), וז"ל: "ממה שכתב הרמב"ם דצריך לברך בכל לילה וכו', ולא קאמר וכשסופר מברך, סתמא, משמע דהברכה מברכין דוקא כלילה אבל ביום לא. ויש להבין בדעת הרמב"ם, דמאחר דס"ל דספירת יום מהני, כמש"כ כאן, וכך פסק גבי קצירת העומר, וז"ל, מצוותו להקצר כלילה וכו' וכל הלילה כשר לקצירת העומר ואם קצרוהו ביום כשר, ומקורו ממתניתין מנחות דף ע"א, אם

כן מאי טעמא סובר הר"מ דעל ספירת יום אינו מברך. ואין לומר דמטעם ספק פסק דלא יברך וכו'. ונוכל להבין את פסק הר"מ, דאפשר לומר דהרמב"ם ס"ל דלכתחילה סופר בלילה דוקא, אלא שאם לא ספר בלילה סופר ביום, ומה שסובר שביום אינו מברך, צ"ל דהיינו טעמא דאמנם ס"ל דתמימות קאי אכל היום כולו, אבל מ"מ המצוה דתמימות בשלמותה, היינו דוקא היכא דסופר בלילה, משא"כ הסופר ביום, חסר לו בשלמות מצות התמימות, וכה"ג לא תקנו חכמים ברכה, ומשו"ה פסק דסופר ביום בלא ברכה". ומבואר ככל אשר כתבנו בס"ד.

ביאור דברי הבה"ג שביום ימנה בלי ברכה

ככל המבואר עד כה בשיטת הראב"ה שהביא המרדכי, כך צריכים אנו לומר בשיטת הבה"ג שהביאו תוס' במגילה (דף כ' ע"ב ד"ה כל הלילה), וז"ל: "בה"ג כתב דהיכא דאינשי מלברך בלילה ימנה למחר בלא ברכה וכן הלכה אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה דבעינן תמימות וליכא". והקושיא בזה היא כדלעיל, דאי מקיימים מצוה בספירת היום, למה אל יברכו, ואי אין מקיימים מצוה ביום, למה ימנו כלל.

ונתקשה בזה בספר 'מאורי המועדים' הנ"ל, וז"ל: "עיקר דברי הבה"ג צ"ב, דממ"נ אם ספירת יום חשיבא ספירה למה לא ימנה ביום עם ברכה, ואי לא חשיבא ספירה, מה יועיל לגבי זה שיוכל לספור מכאן ולהבא עם ברכה, והרי ליכא תמימות, וצ"ע. והנה בתוס' במנחות דף ס"ו ע"א בד"ה זכר הביאו דעת הבה"ג דס"ל דאם חיסר יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר כלל, עיי"ש. א"כ מבואר דמה שסופר בשאר הימים בברכה, אין הטעם משום ספק ספיקא, דהרי הבה"ג עצמו דס"ל דספירת כל הימים מעכבין זה את זה, ומ"מ ס"ל דאם ספר ביום סופר בשאר הימים בברכה, והא לדידיה ליכא ס"ס בזה וצ"ע".

וכתב לבאר שיטת הבה"ג על פי היסוד שהובא לעיל בשמו [וכדכתבנו נמי לומר כן בשיטת המרדכי בשם הראב"ה], וז"ל: "נראה מוכח ומבואר דמלבד דין ספירה שהוא משום קיום המצוה דוספרתם לכם יש בזה עוד הלכה וחלות דין של ספירה בלא קיום מצוה, ונפק"מ שלא יגרע לענין תמימות, ואף דלא קיים המצוה, מ"מ סגי בזה כדי שיחשב תמימות. וא"כ י"ל דאע"פ שזמן קיום המצוה אינו אלא בלילה, ואם ספר ביום לא קיים המצוה, מ"מ כיון שעדיין עומד באותו היום, שייך בו מעשה וחלות דין של ספירה, דהזמן של לילה הוא רק הלכה בקיום המצוה דזמנה הוא רק בלילה, אבל עצם הספירה שייך שתהיה אף ביום, ואף בלא קיום המצוה, ולא חסר ממנין הימים. ולכן בשאר הימים שפיר יכול לספור בברכה,

כיון דאין כאן חסרון דתמימות. ומבואר היטב דעת הבה"ג דאע"פ דס"ל דהימים מעכבין זה את זה, מ"מ כיון שספר ביום לא חשיב כלל כמו שחיסר יום אחד, וע"כ סופר בשאר הימים בברכה, ודו"ק".

ביאור נוסף בדעת הבה"ג

כבר כתבנו לעיל כי הגם שעל פי היסוד הנ"ל מבוארים דברי הבה"ג, וכן דברי הראבי"ה, אכן הדברים מצד עצמם מחודשים, דאפשר לקיים התנאי ד'תמימות' גם בלא ספירה שיש בה מצוה, אלא ספירה בעלמא. ובאמת אפשר לבאר דברי הבה"ג גם בלא חידוש גדול זה, אלא כהמבואר לעיל בשיטת הראבי"ה, דלעולם מקיימים מצוה בספירת היום, אלא דחסר המעלה של 'תמימות', ואין מברכים על מצוה שאינה בשלימות

וכן כתב בקונטרס 'ברכת הפסח' לרבי אליהו ברוך פינקל זצ"ל, וז"ל: "ונראה לפרש בדעת הבה"ג שמונה ביום אבל אינו מברך, דאין כוונתו דהוי ספירה בלי מצווה, אלא לעולם הוי ספירה של מצוה, ומ"מ אינו מברך כיון שאין המצוה מתקיימת בשלימות, ובזה מבואר טפי איך זה מהני לקיום דין תמימות, דהא מ"מ קיים מצוה בספירה שביום". ומבואר מדבריו שבספירת היום יש קיום ממש של מצות ספירת העומר, ולכן יכול להמשיך לספור מחר בברכה, ומה שאינו מברך על הספירה ביום היינו מכיון שאין עושים ברכה על קיום מצוה שאינה בשלימות.

ביאור ה'ראש יוסף' בהא דסופרים ביום בלי ברכה

ה'ראש יוסף' לבעל הפמ"ג (מגילה שם) כתבו לבאר השיטה דסופרים בלי ברכה באופן אחר מכל הנ"ל, וז"ל: "מה שכתבו התוספות עוד דאם לא ספר לילה ויום שוב לא ימנה בברכה דבעינן תמימות, קשה א"כ בשכח בלילה וסופר ביום איך ימנה שאר הימים בברכה, הא בעינן תמימות. ואי דהוה תמימות, א"כ יספור ביום בברכה. ויש לומר דהוה ספק ספיקא, שמא ספירה כשר ביום, ואם תמצי לומר אין כשר ביום, אפילו הכי סופר שאר הימים בברכה, כי יש אומרים כן, דמה בכך ששכח יום אחד. מה שאין כן באותו יום ליכא אלא חד ספק".

הרי לנו ביאור מחודש ומפולפל מהפמ"ג בביאור השיטה שסופרים ביום בלי ברכה, וממשיכים לספור כל לילה בברכה, דזהו מכיון דלענין המשך הספירה יש שני ספקות, ספק אחד, אולי מקיימים גם ביום המצוה, ואם לא מקיימים המצוה ביום עדיין איכא ספק אולי העיקר כהשיטה שבהחסיר יום אחד אפשר להמשיך

ולברך בברכה. ומחמת דהוי ספק ספיקא אפשר לספור בברכה. אבל לענין ספירת היום עצמה הוי רק ספק אחד, ולכן סופר בלא לברך.

קושיית ה'בית יצחק' על ביאור הפרמ"ג וביאורו של הבית יצחק בתוס'

בספר 'בית יצחק' (מגילה שם) כתב להקשות על דברי הפרמ"ג הנ"ל, וז"ל: "אמנם דבריו יתכנו על פי ההלכה לדידן דאיכא לספוקי אם הלכה כבה"ג דכולה ספירה חדא מצוה היא, או כדעת ר"י בעל התוס' שחולק על הבה"ג, וס"ל דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא כמש"כ הרא"ש ז"ל בשמו בסוף פסחים. אבל בדעת הבה"ג עצמו אי אפשר להעמיס כן, דהרי הוא ז"ל לאו משום ספיקא אתי עלה, אלא מילתא פסיקתא אית ליה דכולה ספירה חדא מצוה היא, דהרי לשון התוס' במנחות בד"ה זכר למקדש כן הוא עוד פסק בה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר עכ"ל. וכן הביאו הרא"ש והר"ן ז"ל בשלהי פסחים בשמו. משמע מזה דלדעת בה"ג אינו סופר כלל בשאר ימים ואפילו בלא ברכה א"צ לספור עוד. ומתבאר מזה דהבה"ג איננו מסתפק כלל בהא אי כל יומא דספירה מצוה בפני עצמה או לא, אלא ודאי מיפשט פשיטא ליה שכולהו מ"ט יומי דספירה חדא מצוה נינהו, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, כיון דדעת בה"ג דאם שכח לספור בלילה סופר ביום בלא ברכה, וע"כ מספקא ליה דדילמא ספירא דיממא לאו ספירה הוא, ואם כן הך ספיקא גופיה איכא לספוקי נמי בשאר יומי, ומדוע אם כן יספור בשאר לילות בברכה". והערה זו נכללה גם בדברי ה'מאורי המועדים', יעו"ש.

ומחמת קושי זה בדברי הבה"ג כתב ה'בית יצחק' דבאמת יש שגרסו בבה"ג דלא כהמובא בתוס', אלא דלעולם סופר ביום בברכה, וז"ל: "אמנם בחידושי הריטב"א ז"ל, ראיתי שכתב בשם בה"ג שאם לא בירך בלילה מברך ביום, וכן הר"ן ז"ל בסוגיין, ובסוף מסכת פסחים הביא כן משם בה"ג, וכן הביא גם כן הרא"ש ז"ל בשמו בסוף מסכת פסחים. ע"כ נלע"ד ברור שיש ט"ס בכאן בדברי התוס', וכצ"ל, ובה"ג כתב דהיכי דאינשי לברך ימנה למחר בברכה ואין כן הלכה, וזה ברור".

ד.

מי שמסופק אולי לא ספר יום אחד, האם ימשיך לספור בברכה



דברי ה'תרומת הדשן' במי שמסופק אולי שכח יום אחד לספור

נמשיך את יריעת דברינו בס"ד, ונציע מדברי האחרונים לבאר את דברי ה'תרומת הדשן' המוקשים, על פי היסוד המבואר לעיל דיש בספירת העומר גדר מסוים שאפשר לספור בכדי לקיים הענין של 'תמימות' גם כשאין מקיימים בזה את המצוה, ודבר זה מועיל שיהיה אפשר להמשיך ולקיים המצוה בברכה.

כתב ה'תרומת הדשן' (סימן ל"ז): "שאלה אם ספק לאחד אם ספר לילה אחת או לאו, האין יעשה מכאן ואילך, יספור בברכה או לאו. תשובה יראה דיספור בברכה מכאן והלאה, ולא מבעיא אם נזכר ספיקתו ביום ההוא, שאז ודאי צריך לספור ביום בלא ברכה מתוך הספק, ושוב יספור בשאר הלילות בברכה. והכי נהגין אפילו בודאי שכח בלילה לספור וסופר ביום בלא ברכה, סופר שוב בברכה דמיקרי שפיר תמימות, הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי. אלא אפילו אם לא נזכר הספק עד לילה השניה, אעפ"כ סופר בברכה מתוך הספק, ואע"ג דבודאי שכח יום אחד נהגין כבה"ג דכתב שכח יום אחד שוב אינו סופר, פירוש, בברכה, דבלא ברכה מאי נפקא מינה, ודלא כתוס' במנחות פרק ר' ישמעאל דכתבו דאין נראה, ולא יתכן פסק הלכות גדולות, ודלא כאשרי נמי דכתב שילהי פסחים בשם ר"י דכל לילה מצוה בפני עצמה, ואם לא ספר באחת, מצוה לספור באחרות.

"מכל מקום, אע"ג דלא נהגין כותיהו בודאי לא ספר, אלא כבה"ג, בספק מצינו למיסמך עליהו, דמצאתי בספר א"ז הגדול דראבי"ה סבר דספירה בזמן הזה דאורייתא, ופסק מתוך כך דהבעיות דלא איפשיטא בתלמודא אזלינן בה לחומרא לגבי ספירה, וצריך לחזור ולספור, כל זה כתב ראבי"ה. וא"כ בנידון דידן מצוה הוא לספור מתוך הספק שלא ספר הלילה שעבר. ואע"ג דהתוס' במנחות ואשרי בשם ר"י דלעיל פליגי בהדיא בהא וסבירא להו דספירה בזמן הזה אינו אלא מדרבנן, זכר למקדש, הא אינהו נמי סבירא דכל לילה מצוה בפני עצמה, וא"כ שפיר סופר בברכה", עכ"ל ה'תרומת הדשן'.

מבואר מדברי התורה ד"ד שני ענינים. האחד, שמי שלא ספר בלילה אבל ספר ביום בלי ברכה, יכול להמשיך ולספור בכל הלילות בברכה, מכיון דחשיב ספירה של 'תמימות', שלא חיסר יום אחד לגמרי, ובזה אין אנו צריכים לסברות דלהלן. השני, כתב התורה ד"ד דמי שהוא מסופק אם ספר יום אחד, או שביטל הספירה לגמרי,

שגם הוא יכול להמשיך ולספור בברכה, והטעם בזה הוא, מכיון דשיטת הראב"ה שספירה גם בזמן הזה היא דאורייתא, ומספק אפשר לספור בברכה. וגם אי נימא כשיטת תוס' והרא"ש דספירה בזמן הזה היא מדרבנן, הלא לדידהו כל יום הוי מצוה בפנ"ע ואפשר מטעם זה להמשיך ולספור בכל יום בברכה.

קושית הפר"ח על ה'תרומת הדשן' מה ההבדל בין ספק ספר לבין ספר ביום

וצריך להבין למה כתב התרוה"ד דבספר ביום אין צריך להגיע לסברות שכתב לענין מי שמסופק דאולי לא ספר כלל, והרי גם במי שלא ספר בלילה אלא רק ביום, הוי ספק כי יש שיטות בפוסקים שלא יוצאים בספירה דיום. וכן הקשה ה'פרי חדש' (סי' תפ"ט ס"ק ז'), וז"ל: "מצאתי לבעל תרומת הדשן בסימן ל"ז שכתב וז"ל, אפילו בודאי שכח בלילה לספור וסופר ביום בלא ברכה, סופר שוב בברכה, דמקרי שפיר תמימות הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי, ע"כ. ואין זה מוכרח, דהא מאי דסופר ביום בלא ברכה, הוא מחמת ספק דדילמא מכאן ואילך לאו בר ספירה הוא כלל, וא"כ היכי קאמר דקרינן שפיר תמימות, הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי, הרי למאן דאמר שמי שלא ספר בלילה שוב אינו סופר נמצא שדילג יום אחד לגמרי".

ביאור ה'מועדים וזמנים' ב'תרומת הדשן', על פי היסוד דלעיל

וכתב לבאר דברי התרומת הדשן ב'מועדים וזמנים' (חלק ד' סי' רפ"ט), וז"ל: "המעין בתה"ד גופא שם בלשונו נראה שאם ספר ביום, הא דסופר אחר כך בברכה אינו מפני שיש ס"ס לחיובא, כמו בספק חיסור, דבספר ביום מסיק סברא אחרת דסופר אחר כך דהוה תמימות הואיל ולא חיסר יום שלם, ומ"מ מסיק שלא לברך ביום. וביאור דבריו נראה שיש בתמימות תרי דינים. א. צריך לספור בלילה דוקא ולא ביום מדין תמימות. ב. לכה"ג הימים קשורים, שאם לא ספר יום אינו סופר, דחסר בתמימות. ולהאי דינא דבה"ג דעת התה"ד שאם ספר ביום אף שלא קיים המצוה, כיון שהספירה גופא בזמנו רק חסר תמימות, סופר לכו"ע מכאן ולהבא, שאין חסרון במעשה הספירה בימים. וא"כ בספירה ביום אף שחסר תמימות, ולכן לא יברך, היינו ליומו, אבל מ"מ לא הוה כלא ספר כלל, וענין מנין הימים כולם שיכול לספור מכאן ולהבא לא הוה כחיסור וסופר מכאן והלאה בברכה לכו"ע, וז"ב להמעין היטב בלשון התה"ד".

ביאורו של ה'שערי זבולון' בתרוה"ד כהנ"ל

על דרך זה ממש כתב גם בספר 'שערי זבולון' (סימן ס"ו), וז"ל: "לכאורה הביאור בדבריו של התרוה"ד, שביאר דברי הבה"ג וכו' דכל יום הוא מצוה בפ"ע, ומה שהדין דבלא ספר יום אחד, אינו סופר שאר הימים בברכה, הוא מפני שלומד מתמימות דין עיכוב, שהספירות מעכבות זו את זו, וכמו ב'חוקה' דכתיב גבי סדר עבודת יוהכ"פ, מלמד דפר ושעיר ושאר עבודות היום מעכבות זו את זו, אף דבדאי מצוות נפרדות הן, עבודת הפר ועבודת השעיר והקטרת הקטורת, מ"מ נלמד מ'חוקה' שמעכבין זו את זו. וזש"כ התרוה"ד שבשביל שיחשב תמימות ולא יעכב ספירה אחת את השניה, לא צריך קיום מצות ספירה, אלא מספיק מעשה ספירה, דאם היה מעשה ספירה, אפילו ביום, שפיר אין עיכוב בספירה של שאר הימים".

הנה הוראנו לדעת כי הן ה'מועדים וזמנים' והן ה'שערי זבולון' הלכו בחדא שיטתא, והיא כהיסוד אשר הונח לעיל לגבי כמה אופנים, דאת המעלה של 'תמימות' אפשר לקיים על ידי 'מעשה ספירה', גם אם אין בזה קיום המצוה של ספירה. ובזה מסולקת תמיהת הפר"ח מעל התרוה"ד וכמבואר.

הסבר ה'מנחת אשר' בדעת ה'תרומת הדשן'

ברם, מבעל ה'מנחת אשר' נכתב בקובץ 'דרכי הוראה' (ה', על עניני ספירת העומר. עמוד ע"א) לבאר דברי התרוה"ד באופן אחר, ועל פי דרכו אין אנו צריכים לבוא אל החידוש הנ"ל, וז"ל: "ואמרתי מאד, דהנה בתוס' מנחות ס"ו ע"א נחלקו הבה"ג ותוס' בתרת, א. אם שכח בלילה, האם הספירה כשרה ביום, לדעת הבה"ג יכול לספור גם ביום, ולדעת התוס' לא מהני. ב. דילג יום א', אם הפסיד מצותו, או שמא כל יום מצוה בפנ"ע וענין בפנ"ע הוא. ונראה לכאורה דהא בהא תליא, ושני צדדים של מטבע אחת הן שתי הלכות אלה, ויסוד השאלה, מהו גדר התמימות, האם תמימות של כל יום ויום, דהיינו ספירה של ימים תמימים, דהיינו לילה ויום, ומשום כך יש לספור דוקא בלילה, או שמא גדר תמימות מתייחס לספירה תמימה של מ"ט יום. שיטת הבה"ג דתמימות ענינו מ"ט יום, ומשום כך ס"ל דיכול לספור אף ביום, והתוס' נקטו דבעינן תמימות דכל יום ויום, ומשום כך נקטו דצריך לספור דוקא בלילה. אך אם דילג יום אחד אין בכך כלום. ולפ"ז פשוט דאם שכח בלילה והשלים ביום בלי ברכה, ממשיך הוא שוב לספור בברכה מצד ממ"נ, או שדילג יום אחד סופר בשאר הימים, או דספירת היום כשרה, ולא צריך לומר בזה ספק ספיקא לחומרא".

קושיה על הביאור הנ"ל

ויש להעיר על הדברים הנ"ל, דהא במנחות (דף ס"ו ע"א) איתא: "יכול יקצור ויספור ויביא ביום, ת"ל 'שבע שבתות תמימות תהינה', אימתי אתה מוצא 'שבע שבתות תמימות', בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב". ומבואר להדיא דמדינא דתמימות ילפינן שיש חיוב לספור מבערב. ועל כרחנו לומר דגם הבה"ג מודה לזה, ומה דסבירא ליה שאפשר לספור ביום, היינו כהמבואר לעיל דהדין ד'תמימות' לספור מבערב אין זה מעכב המצוה, ורק לכתחילה הוא. ובכדי לצאת ידי עיקר המצוה, אפשר לספור גם ביום. ומכיון שכן, שוב אין את הממנ"פ שכתב ה'מנחת אשר', שהרי הבה"ג חידש דהתמימות אינו מעכב, ותוס' סבירא להו דהתמימות הוי לעיכובא, ולגבי המשך הימים הבה"ג חידש שיש דין תמימות שלא יחסר יום אחד, ותוס' סוברים שאין דין תמימות בזה, אבל אלו שתי מחלוקות נפרדות שאינן קשורות ותלויות זו בזו, ואם כן ליכא למימר הכא כלל האי ממנ"פ.

ביאור ה'תרומת הדשן' על פי דברי ה'נהר שלום'

ועדיין יש מקום לבאר את ה'תרומת הדשן' על דרך ה'מנחת אשר' הנ"ל, דהוי ממנ"פ, מכיון שאלו שתי המחלוקות תלויות האחת בשניה, אבל לא כדרכו, אלא על פי דברי ה'נהר שלום' (סי' תפ"ט סעיף ז'), וז"ל: "בתרי מילי פליגי רבוותא, פליגי במי שלא ספר בלילה אם יספור ביום, ופליגי נמי במי שלא מנה יום אחד מונה בשאר הימים, ואי נימא דהני תרי פלוגות תליין הא בהא, דלמ"ד דביום אינו זמן ספירה, נמצא דמפסקי לילות מימים, ולכן לילה ולילה הוה מצוה בפ"ע, הילכך לדידיה אע"פ שלא מנה בלילה אחד, מונה בשאר הלילות. ולמ"ד דיום נמי הוי זמן ספירה, לא מפסקי לילות מימים, וכולהו מצוה אחת חשיבא, הילכך אם לא מנה לילה אחת שוב אינו מונה, דומיא למאי דאמרין בסוכה דף מ"ה ע"ב לולב דמפסקי לילות מימים כל יומא מצוה בפני עצמה, סוכה דלא מפסקי לילות מימים כחד יומא אריכתא דמי.

"מכל מקום הדין נותן למנות בברכה כל שלא מנה בלילה ומנה ביום, וזה ממה נפשך, אם הלכה כמ"ד דמפסקי לילות מימים, וספירת היום לאו שמה ספירה, א"כ ממילא מצי בריך בשאר הימים אע"פ שדילג יום אחד. ואם הלכה כמ"ד דלא מפסקי לילות מימים, נמצא שלא דילג כלל, דספירת יום שמה ספירה", עכ"ל ה'נהר שלום'. וכל המעיין יראה כי לפי דבריו יש מקום לומר דכך היא גם כן שיטת התרומת הדשן, דבאופן שלא ספר בלילה אבל ספר ביום, יכול להמשיך ולספור ביום המחרת בברכה, כי ממנ"פ כן עולה הדין, או מכח ספירת היום, או מכח השיטה דגם בדילג ממש אפשר להמשיך ולספור.

קושיא על דברי ה'נהר שלום'

אכן, בעיקר חשבוננו של ה'נהר שלום' יש לעיין, דכתב שאם אפשר לספור גם ביום, הרי בהכרח הוי כל הימים מצוה אחת, ואין כל יום מצוה בפנ"ע, ולכן אם לא מנה יום אחד אינו ממשיך ומונה, דלכאורה אין האחד תלוי בשני כלל, כי מה שייכות יש למה שאפשר לספור ביום, לומר דלכן הוי מצוה אחת. ולא ברירא כלל הראיה שהביא לזה מהגמ' בסוכה, דשאני התם דהנדון הוא לענין הפסק בברכה, ואל זה אמרינן שהברכה שבירך בתחילת החג מועילה לכל החג, מכיון שחייבים במצות הסוכה ללא הפסק, וזה ענין אחר לגמרי מנדון דידן, וצ"ע.

הסבר המשנ"ב בדברי ה'תרומת הדשן'

מדברי ה'משנה ברורה' (סי' תפ"ט ס"ק ל"ד) יש ללמוד דרך חדשה בדברי התרוה"ד הנ"ל. דז"ל על דברי המחבר דמי שלא ספר בלילה, יספור ביום בלא ברכה: "דיש לחוש לדעת הפוסקים דאין זמן ספירה אלא בלילה, וכשמברך ביום הוא לבטלה. מיהו מכאן ולהבא סופר בכל לילה בברכה, ולא הוי כדילג יום אחד לגמרי שאינו סופר עוד בברכה". וב'שער הציון' (ס"ק מ"ה) כתב, וז"ל: "כדברי התרומת הדשן מובא בבית יוסף, ומשום ספק ספיקא לחיובא, ספק דבדיעבד ספירה זמנה כל המעת לעת, ואם תמצוי לומר כדעת הפוסקים דאין ספירה ביום, אף על פי כן הרבה פוסקים מסכימים דאין הימים מעכבין זה את זה, ולענין זה לא בעינן תמימות". מבואר בשעה"צ ענין אחר מהמבואר לפנינו בתרוה"ד, דלא הזכיר כלל השיטה דספירה בזמן הזה מן התורה, אלא משום דהוי ספק ספיקא מכח השיטה דספירה ביום מהני, ומכח השיטה דימים אינם מעכבים זה את זה.

מקור דברי המשנ"ב ב'מאמר מרדכי' וסיכום השיטות

הגם כי בתרוה"ד גופא לא מצאנו מה שכתב המשנ"ב, מכל מקום מצאנו כדבריו ב'מאמר מרדכי' (סי' תפ"ט ס"ק ט'), שהזכיר השעה"צ שם בדבריו, וז"ל: "דהא איכא ספק ספיקא גמור, ספק אי ספירה ביום שמה ספירה, ואת"ל דלאו שמה ספירה, כל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא. וגם מה שתמה הפר"ח על הרב תה"ד ז"ל לאו כלום הוא, דמ"ש בתה"ד הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי וכו', כיון לכל מה שכתבנו אלא שקיצר במובן".

אבל באמת עדיין צריך עיון בדברי המשנ"ב, כי נתבאר לעיל באר היטב על פי דברי התרוה"ד דאין אנו נזקקים להיתר של ספק ספיקא אלא רק באופן שיש

לאדם ספק אם ספר, אבל בודאי ספר ביום, אין צריך להגיע לזה, אלא סופר בודאי בהמשך הימים.

ועכ"פ עולה מכל האמור מחלוקת בין הפוסקים, למה במנה ביום יכול להמשיך ולספור בברכה בשאר הימים, האם הטעם הוא בגלל ספק ספיקא, דאולי ספירת יום היא ספירה, וגם אם לא, אולי כל יום הוא מצוה בפני עצמה, או שהטעם הוא משום שבספירת יום יוצאים לכו"ע לכל הפחות לענין זה שיהיה יכול להמשיך בברכה, כמו ששמע בתרומת הדשן, ועל דרך ביאורי האחרונים הנ"ל.

ה.

מי שספר בבין השמשות, האם יכול לספור בשאר הימים בברכה



דברי ה'בית דוד' דמי שספר בבין השמשות אינו ממשיך לספור בברכה

מחלוקת האחרונים הנ"ל בביאור דברי ה'תרומת הדשן', נוגעת היא לנדון נוסף אשר דנו בו הפוסקים, והוא, במי שספר בבין השמשות, האם יכול להמשיך ולספור בברכה. הפוסקים שדנו בזה פלפלו הרבה בדברי התרוה"ד, ויש ללמוד מדבריהם דנחלקו גם כן כיצד יש להבין את התרוה"ד, למה מי שספר ביום יכול להמשיך ולספור בברכה, וכדיבואר להלן.

בתשובות 'בית דוד' (סי' רס"ח), הובאו דבריו בקצרה ב'שערי תשובה' (סי' תפ"ט ס"ק כ'), כתב וז"ל: "מי ששכח לספור לילה אחד ולא נזכר עד לסוף היום בין השמשות שהוא ספק יום ומנה אז בלא ברכה, ושאל אם יוכל למנות בשאר ימים בברכה". והאריך הרבה ה'בית דוד' בדברי התרוה"ד, ושוב כתב לנדון שאלתו (ד"ה ולפי זה): "ולפי זה נלע"ד דבנ"ד אינו יכול לברך בשאר ימים, אע"ג דנראה לכאורה דה"נ איכא תרי ספקי, ספק אי בעינן תמימות או לא, ואת"ל בעינן תמימות, דלמא כבר מנה באותו יום והווי תמימות, הא ליתא, דעד כאן לא אמרינן דיברך בתרי ספקי אלא כשהשני ספיקות הם ספיקות גמורות, כגון הנך דאמרן לעיל, אבל הכא הספק שני אינו ספק גמור, דכשתמצא לומר אע"ג דהתמימות בעינן, דלמא קצירה ביום כשרה והספירה שספר ביום עלתה לו, אכתי איכא לן ספקא דלמא לילה הוא בההוא שעתא וכבר טהר יומא, ונמצא שמנה בלילה שלאחריו.

"ואין לומר דמ"מ עדיף האי נידון דידן מהיכא דלא מנה כלל דליכא אלא ספק

אחד לחודיה, והכא איכא תרי ספקי, אף על פי שהספק השני אינו ספק גמור, מ"מ עדיף מהיכא דלא מנה כלל שהוא ספק אחד וליכא ספקא אחרייתי בהדיא כלל, שהרי כתב הרשב"א ז"ל בתשובה סימן ת"א דספק מוכת עץ ספק דרוסת איש, לא חשיב ספק לצרפו עם ספק אחר לדונו כספק ספיקא, משום שמוכת עץ לא שכיח כל כך כדרוסת איש ע"ש. נמצא דכל היכא דבעינן תרי ספקי, אם הספק השני אינו ספק גמור, אינו נחשב לספק ואינו מצטרף לעשות ספק ספיקא, וה"נ בנ"ד דבעינן תרי ספקי כפי המבואר לעיל, כיון שהספק השני אינו ספק גמור, אינו נחשב לספק ואינו מצטרף לעשות ספק ספיקא, עכ"ל ה'בית דוד'.

העולה מכל דבריו בתשובה שם, דהטעם שבספר ביום ממשיך לספור בברכה בשאר ימים, זהו בגלל דאיכא ספק ספיקא. ואילו בספר בבין השמשות של יום הבא, שאין זה ספק ספיקא גמור, אזי אין לזה הכח והמעלה של ספק ספיקא, ואינו יכול להמשיך לספור בברכה. ולמדנו מתו"ד דנקט כדברי ה'מאמר מרדכי' והמשנ"ב הנ"ל.

דברי ה'בית שלמה' דמי שספר בבין השמשות ממשיך לספור בברכה

בשו"ת 'בית שלמה' (סי' ק"ב) נשאל גם כן השאלה אשר נשאל ה'בית דוד', והכריע לדינא דלא כהכרעת ה'בית דוד', וז"ל: "וע"ד שאלתו באחד ששכח בלילה אחד לספור ספירת העומר ונזכר בבה"ש וספר בלא ברכה איך יתנהג אח"כ אם יספור בברכה או לא, ע"כ שאלתו. הנה הב"י הביא בשם התה"ד אם לא ספר בלילה ונזכר ביום יספור ביום בלא ברכה ובלילות אחרות יספור בברכה, דמקרי שפיר תמימות, הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי, ע"ש. והפר"ח חלק עליו, דכיון דספיקא הוא דשמא ספירת יממא לאו ספירה הוא, מה בכך שספר, לדעה זו כמאן דלא ספר ביום ההוא, וא"כ לא הוי תמימות. וכתב הפר"ח דאעפ"כ י"ל דדין התה"ד אמת ולא מטעמיה, אלא כי היכי דאי מספקיה ליה אי דילג יום אחד ולא ספר, דסופר שאר הימים בברכה, ה"ה אם סופר ביום דנמי ספיקא היא, אי הוי ספירה או לא, דנמי דינא דיספור אח"כ בברכה.

"והנה בנידון דידן איכא נמי ספק ספיקא לכאורה, דשמא ביה"ש יממא הוא וספירת יממא ספירה מעליא היא, ואת"ל דלא הוי ספירה, שמא כדעת התוס' שכל לילה מצוה. אמנם לפי האמת לאו ספק ספיקא הוא, כיון דבצד הראשון אם נאמר כדעת בה"ג דאם דילג יום אחד אינו סופר עוד, א"כ אך ספיקא דשמא מקרי ספירת ביה"ש ספירה, לא מיקרי ספק כלל, כיון דאיכא ס"ס נגד זה, דשמא כדעת ר"ת דספירת יממא לאו ספירה הוא, ואת"ל כדעת בה"ג דהוי ספירה, שמא ביה"ש

לילה הוא וכבר דילג יום שלם. וכיון שכן אף דכאן איכא נמי ספק מחמת פלוגתת בה"ג ור"י לענין תמימות, מ"מ שוב ספק זה אינו מצטרף שיהיה ספק ספיקא. "אמנם כל זה לדעת הפר"ח שדחה טעמו של התה"ד, אבל לטעמו של התה"ד דאם ספר עכ"פ ביום מקרי שפיר תמימות לכ"ע, א"כ אם ספר ביה"ש שפיר הוי ספק ספיקא, דשמא ביה"ש יום הוא, וא"כ לכ"ע כל שספר ביום ודאי סופר אח"כ בברכה אליבא דכו"ע, ואת"ל לילה הוא, שמא כדעת ר"י דאף אם דילג לגמרי צריך לספור אח"כ בברכה. ואין לדחות דברי התה"ד בטעמו, מחמת קושיות הפר"ח, דסברת התה"ד דאף אי נימא דספירת יממא לאו ספירה היא, מ"מ כיון שספר עכ"פ מקרי תמימות עכ"פ לענין שיוכל לספור אח"כ בברכה. וידוע כמה נפיש חיליה דהאי אילנא רבא בעל תה"ד ז"ל לסמוך עליו בלי פקפוק, ולטעמו דספירת דיממא מקרי תמימות לכ"ע, א"כ שפיר בדינא דנ"ד שספר ביה"ש שוב איכא ס"ס מעליא כמו בספק אם דילג יום אחד דיש לספור בשאר ימים בברכה", עכ"ל ה'בית שלמה'.

הנידון בספר בין השמשות תלוי הוא בביאור ה'תרומת הדשן'

מבואר מדברי ה'בית שלמה' שנקט בביאור דברי התרוה"ד דהא דאם ספר ביום יכול להמשיך לספור בלילות אחרים, הוי מדין ודאי, וכתב בקצרה בביאור הדבר כביאורם של האחרונים הנ"ל, דספירת יום מועילה בודאי לענין התנאי של תמימות, וכל זה הוא דלא כ'הבית דוד', ה'מאמר מרדכי' והמשנ"ב הנ"ל. ולכן נקט ה'בית שלמה' דאם ספר בבין השמשות יכול לספור בברכה בשאר לילות מדין ספק ספיקא.

והעולה מכל זה הוא, דהדין במי שספר בבין השמשות, האם יכול להמשיך ולספור בברכה, תלוי הוא בנדון למה מי שספר ביום ממשיך לספור בברכה, דאם זה בגלל ספק ספיקא, אזי בספר בבין השמשות דאין כאן ספק ספיקא גמור, אינו יכול להמשיך ולספור בברכה. אבל אם הטעם בספר ביום שממשיך בברכה מתורת ודאי, אז גם בספר בבין השמשות יכול להמשיך ולספור מדין ספק ספיקא.

ביאורו של מהר"ש אנגל למה מי שספר בבין השמשות, ממשיך לספור בברכה

מדברי מהר"ש אנגל (שו"ת חלק חמישי סימן מ"ח) יש ללמוד דלא ככל המבואר לעיל, אלא גם אי נימא דהטעם שבספר ביום ממשיך בברכה זהו מטעם ספק ספיקא, עכ"ז יוכל להמשיך לספור בברכה גם אם ספר רק בבין השמשות, דז"ל: "בספה"ע חזינן

דבלא ספר כל המעת לעת, דסופר אח"כ משום ספק שמא כל לילה מצוה בפ"ע, ואפילו הכי סופר בלי ברכה, והטעם דבחשש ל"ת חוששין שמא חדא מצוה הוא, ומה"ט בסופר עכ"פ ביהש"מ, אף דיש ספק ספיקא, שמא כבר הוא לילה, ושמא ספירה דיממא ל"מ, מ"מ כיון דהעיקר דכל לילה מצוה בפ"ע, וכשיש עוד צד היתר כגון בספר בביה"ש, שיש לומר שמא הוא עוד יום וספירה דיממא מהני, מצטרפין שיטה זו לשיטה הסוברת דכל לילה מצוה בפ"ע. אבל בלא ספר כל המעל"ע שוב א"צ לברך שחוששין למיעוט הפוסקים דהוי חדא מצוה."

מבואר מדבריו שאע"ג שבשביל להתיר לברך צריך ספק ספיקא שקול, ואם כנגד צד אחד של היתר יש רוב צדדים כנגדו, אי אפשר להתיר לברך, מכיון שצריך ספק ספיקא השקול, עכ"ז אם בספק אחד יש רוב צדדים להתיר לספור, אזי מצרפים אפילו צד קלוש בכדי שיוכל להמשיך לספור בברכה. ולכן בנידון דידן שרוב הפוסקים סוברים שכל יום הוי מצוה בפני עצמה, אלא שאעפ"כ חוששים למיעוט הסוברים שכל הימים הוי מצוה אחת, לכן אם אפשר לצרף עוד צד של ספירת בין השמשות, די בזה בכדי להסתמך על השיטה הרווחת בפוסקים שכל יום הוי מצוה בפני עצמה ויכול להמשיך בברכה.

דברי ה'בית שלמה' על דרך הנ"ל

קרוב מאד לטענת מהר"ש אנגל הנ"ל, כתב גם כן ה'בית שלמה' הנ"ל, וז"ל: "ועוד דכפי הנראה מלשון התה"ד הא דכתב בספק אם דילג יום אחד דיספור בשאר ימים בברכה, לאו מטעם ספק ספיקא לחוד הוא, אלא משום שמעיקר הדין דעת בה"ג דאם דילג יום אחד מפסיד ספירות שאר הימים משום דבעינן תמימות דעת יחידאה היא, וכל הקדמונים חלקו עליו. והתוס' במנחות דס"ו סד"ה זכר דחו דעתו לגמרי, שכתבו ע"ד בה"ג, ותימה גדולה הוא ולא יתכן, ע"ש. א"כ מצד שורת הדין לא היה לנו לחוש לדעת בה"ג כלל, ואף אם דילג ספירת יום אחד לגמרי היה לנו להורות דיספור אח"כ בברכה, רק כיון שנתפשט המנהג לחוש לדעת בה"ג לספור אח"כ בלא ברכה, אין לשנות המנהג. ומש"ה אם יש ספק אם דילג, כיון שאין בזה מנהג, יש לנו לסמוך אכל הקדמונים דלא כבה"ג ולספור אח"כ בברכה ע"ש בתה"ד. וא"כ גם בנ"ד בספר ביה"ש אף שאין כאן ס"ס מעליא כמ"ש למעלה אעפ"כ יש לספור אח"כ בברכה מטעם הנ"ל". ויעוין עוד להלן (אות ז') דה'חתן סופר' כתב גם כן כדברים אלו.

ו.

בטעם הדבר שמברכים כל יום על ספירת העומר**קושית הפמ"ג דאם כל הספירה הוי מצוה אחת, למה מברכים כל לילה**

לעיל (ריש הסימן) נתבאר כי ישנן שיטות שונות בגדר המצוה של ספירת העומר, האם ספירת כל הימים הם בגדר מצוה אחת, או שספירת כל לילה הוי מצוה בפני עצמה. הפמ"ג (סי' תפ"ט א"א ס"ק ג') כתב להביא ראיה להשיטה דכל יום הוי מצוה בפנ"ע, וז"ל: "ודע דמדמברכין בכל לילה על ספירת העומר, משום שכל לילה הוה וודאי מצוה בפני עצמה, דאי כולהו חדא מצוה לא הוי לן לברוכי בכל לילה, רק ליל א' בהתחלה". ולהלן שם (ס"ק י"ג) כתב עוד בתו"ד: "אי כולהו חדא מצוה, אין מברכין בכל לילה, וצ"ע".

מדברי הפמ"ג עולה שאלה על שיטת הבה"ג הנ"ל, דמי שהחסיר יום אחד מלספור, אינו ממשיך לספור, ונתבאר לעיל כי רבים נקטו בביאור שיטתו דכל הספירה הוי מצוה אחת, דאי הכי קשיא למה מברכים בכל לילה ולילה, והא לא מצאנו שיברכו כמה ברכות על מצוה אחת, והיה צריך לברך רק כלילה הראשון ותו לא.

דברי הקדמונים כטענת הפמ"ג

וכוון הפמ"ג בשאלתו לטענת הקדמונים דטענו כזאת כנד שיטת הבה"ג. דב'שבלי הלקט' (סי' רל"ד בהג"ה מכ"י) כתב, וז"ל: "ואם חסר מצוה אחת ולא מנה חיסר מצות אותו היום, ולא הפסיד שאר הימים בכך. ותדע שהכי הוא, שהרי בכל יום ויום אנו מברכים על ספירת העומר, ואם איתא שאינה אלא מצוה אחת ומעכבין זה את זה, כיון שבירך כלילה ראשון שוב לא היה צריך לברך, אלא היה מונה בלא ברכה. ומשאנו מברכין על כל לילה ולילה, שמע מינה שכל יום ויום מצוה בפני עצמו היא". וכן הוא גם בספר המכריע (סי' כ"ט) כדברי השבה"ל הנ"ל.

קושיא זו תלויה בשתי הביאורים בדעת הבה"ג

מכל הני דברי הקדמונים והפמ"ג מוכח שהבינו בדעת הבה"ג דהטעם שאם חיסר יום אחד, אינו יכול להמשיך ולספור, הוא מכיון שכל הספירות הן מצוה אחת, ולכן הקשו שאם כן הוא היה צריך לברך רק פעם אחת בתחילת הספירה. אכן לעיל נתבאר דרך נוספת בביאור שיטת הבה"ג, דלעולם גם הבה"ג מודה שכל יום

הוי מצוה בפני עצמה, והטעם שבכל זאת אי אפשר להמשיך ולספור אם חיסר יום אחד, זהו מכיון דחסר בתנאי של 'תמימות', ולדרך זו לא קשיא מידי שאלה זו על הבה"ג, ופשוט.

תירוץ הגרי"ז על שאלת הקדמונים הנ"ל

אכן הגרי"ז מבריסק (מנחות דף ס"ו ע"א תוס' ד"ה זכר למקדש) כתב דאפילו אי ננקוט בהבה"ג כדנקטו הקדמונים הנ"ל, שכל הספירה היא מצוה אחת, גם כן לא קשיא הא דמברכים בכל יום, וז"ל: "ונראה בכוונת הבה"ג דס"ל דמצות ספירה הכל מצוה אחת היא, דהיינו חמישים יום ושבע שבתות, וזהו דילפינן מתמימות דהיא מצוה אחת. והא דמברכין בכל יום, משום דכן הדין בכל המצות כל זמן שלא קיים את כולה, דמברכין גם על חלק ממנה, ועל כן סבירא ליה דאם שכח יום אחד שוב אינו סופר". ונראה דכוונתו לומר דאע"ג שכל הספירה הוי מצוה אחת, בכל זאת הברכה אינה על קיום המצוה, אלא על 'מעשה המצוה', ובמצוה זו של ספירת העומר יש ארבעים ותשע מעשים של מצוות, ועל כל מעשה נפרד של מצוה מברכים ברכה נפרדת.

ביאור דברי הגרי"ז ביתר הרחבה

ביאורו של תירוץ הגרי"ז ביתר ביאור והרחבה הוא על פי אשר כתב הגאון רבי דוד כהן שליט"א בקובץ 'קול מהיכל' (עניני העומר עמוד פ"ב), וז"ל: "הנה הפמ"ג סימן תפ"ט א"א ס"ק ג' כתב וז"ל, ודע דמה דמברכין בכל לילה על ספירת העומר משום דכל לילה ולילה הוי ודאי מצוה בפ"ע, דאי כולהו חדא מצוה לא הוי לן לברוכי בכל לילה רק ליל א' בהתחלה, עכ"ל. ויש בדברים האלו קושיא על השיטה דס"ל דשכח לילה אחד לספור אין מברך אח"כ משום דלא אמרינן דכל לילה ולילה מצוה בפ"ע, דא"כ למה מברכים בכל יום. ונראה בביאור שיטה זו, דהנה בכל מצוה יש ב' חלקים, מעשה המצוה וקיום המצוה. ודוגמא לדבר מה שידוע בשם הגר"ח זצ"ל לענין פריה ורביה, דאף שקיום המצוה הוא רק כשנולד לו בן ובת, אמנם מעשה המצוה היא הביאה, רק שאינו מקיים המצוה עד שיוולד לו בן ובת. והנה יש לדון האם הברכה באה על מעשה המצוה או על קיום המצוה.

ראיה שהברכה היא על ה'מעשה' ולא על ה'קיום'

"ומצאנו מקור שהברכה באה על מעשה המצוה גם בלא שיהיה בה קיום מצוה, בהא דמבואר בשו"ע או"ח סימן תרנ"א סעיף י"ב דיכול ליטול ד' מינים בזה אחר זה כל אחד בפ"ע, וכתב הרמ"א דאם סח בינתיים צריך לברך על כל אחד בפ"ע. וכתב שם המ"ב דהיינו על הדס, על נטילת עץ עבות, ועל ערבה, על נטילת ערבה, וכן על אתרוג. והנה בכה"ג שמברך על כל מין ומין, ודאי דליכא קיום מצוה, שהרי לא קיים המצוה עד שנטל כל הד' מינין, ואפ"ה מברך ברכה על נטילת כל מין ומין, כיון שלוקחו בפ"ע. ובע"כ דהברכה היא על מעשה המצוה, וכשנטל כל מין ומין בפ"ע נחשבת נטילת כל מין ומין למעשה מצוה בפ"ע ומברך על כל נטילה ונטילה.

תירוץ על קושית הקדמונים למה מברכים כל יום, אם הכל מצוה אחת

"ובזה נראה ליישב מה שהקשה הפרמ"ג דלהשיטות שאם שכח יום אחד בטלה הספירה הוא משום דאין קיום מצות ספירת העומר אלא ע"י שנספרו כל המ"ט ימים, ואפ"ה שפיר מברך על כל יום ויום בפ"ע, והו"ל כדינא דהשו"ע דנטל כל אחד ואחד משום שהוא מעשה מצוה בפ"ע, גם בספירת העומר אף שקיום המצוה בספירת כל הימים, אפ"ה ספירת כל יום ויום הוה מעשה מצוה בפ"ע, ולכן מברך על הספירה בכל יום ויום", עכ"ל הגר"ד כהן שליט"א.

ביאור מחלוקת הבה"ג והקדמונים שהקשו עליו

על פי ביאור זה של הגרי"ז והגר"ד כהן בשיטת הבה"ג, עולה לכאורה דהבה"ג סבירא ליה דברכת המצוות עולה על מעשה המצוה, ולכן אף שכל הספירה היא מצוה אחת, מברכים בכל יום כי הברכה עולה על מעשה המצוה, ולא על קיום המצוה, ולכן מברכים מ"ט ברכות, הגם שיש כאן רק קיום של מצוה אחת. אבל ה'שבלי הלקט' וספר המכריע שהקשו על הבה"ג למה מברכים מ"ט ברכות, ולא ברכה אחת בתחילת הספירה, הם סוברים שברכת המצוות היא על קיום המצוה, ולכן אם ספירת העומר הוי מצוה אחת היה צריך לברך ברכה אחת. ומעתה לשיטתם עולה במצות ארבע מינים, אם נטל בזה אחר זה וסח בינתיים, לא יברך על כל מין ומין, מכיון שקיום המצוה הוא אחד, ואמנם כך היא שיטת הרמב"ם, עיין בב"י שם.

ז.

מי שיודע שלא יספור יום אחד, האם יתחיל לספור בברכה**מי שיודע שלא יהיה יכול לספור יום אחד**

פוסקי הדור האחרון נשאלו כיצד הדין במי שיודע שיום אחד מימי הספירה לא יוכל לספור, וכגון שיודע שעליו לעבור ניתוח ויהיה בהרדמה יום שלם, ויפסיד בודאי ספירת יום אחד, האם יתחיל לספור בברכה ואחרי שחיסר יום אחד יספור בלי ברכה, או שמא נימא שמכיון שיודע שבודאי לא יספור יום אחד, לא יתחיל לספור כלל בברכה.

דעת הפוסקים שלא יתחיל לספור בברכה

הגר"ח קניבסקי שליט"א הורה ד'לכאורה לא יספור בברכה' ('מוריה', קובץ המועדים, ספירת העומר, עמוד פ"ט). וביאור דבריו לכאורה הוא, דכשם שבשכח יום אחד מלספור אינו ממשיך לספור בברכה, מטעם דחוששים לדעת הבה"ג שכל הספירה היא מצוה אחת, ובחיסר יום אחד חיסר מהמצוה, והוי כמי שיש לו רק שלוש מינים מתוך ארבע מינים, שאינו יכול לברך, אזי הוא הדין גם כן במי שיודע בודאי שלא יוכל לספור יום אחד, שלא יתחיל לספור בברכה, דסופו יגלה על תחילתו שלא קיים המצוה.

בספר 'שיח חכמה' (מועדי קודש, פסח שבועות, עמוד שכ"ה) הביא כך גם בשם הגר"י זילברשטיין שליט"א, וז"ל: "הנה נשאל מו"ח הגר"י זילברשטין שליט"א בחולה שמוכרח להתאשפז בבי"ח ולעבור ניתוח ל"ע, ועקב ההרדמה לא יוכל לספור ספירת העומר לילה ויום אחד מימי הספירה, האם עד אז יוכל לספור בברכה, שהרי הלכה פסוקה דמי שלא ספר פעם אחת בלילה ואף לא למחרת, סופר מכאן ולהבא בלא ברכה. והשיב נראה שיספור בלא ברכה וישתדל לשמוע הברכה מאחר, ודומה הדבר למה שכתב המשנ"ב תפ"ט ג' דאשה הסופרת לא תברך מאחר דבודאי תטעה יום אחד. ויש לדחות דאולי כוונתו דתספור בטעות ותאמר ז' על יום ח', ובזה ודאי הוי ברכה לבטלה".

דברי ה'אור לציון' שנידון זה תלוי בהבנת שיטת הבה"ג

דברי הפוסקים הנ"ל מוסברים רק אי נימא דהטעם של הבה"ג דבחיסר יום אחד

אינו ממשיך לספור בברכה, הוא משום שהכל הוי מצוה אחת. אבל אי נימא בדעת הבה"ג דגם לשיטתו כל יום הוי מצוה בפני עצמה, ומה שבחיסר יום אחד אינו ממשיך לספור הוא מטעם אחר וכהמבואר לעיל, יש לדון דנדון דידן שאני.

וכן כתב בשו"ת 'אור לציון' (סי' ל"ו), וז"ל: "נפק"מ בדברינו לאדם חולה ב"מ, שיודע שיצטרך לעבור ניתוח וכדומה ולא יוכל לספור העומר במשך לילה ויום שלמים, אי רשאי להתחיל ולספור בברכה, או דילמא כיון שיודע בבירור שיאלץ להפסיק למשך יממה שלימה את הספירה, מעיקרא ימנה בלי ברכה. ולפי מה שביארנו שגם בה"ג סובר דכל יום מצוה בפני עצמה, יוצא דלכו"ע כל לילה מצוה בפני עצמה, וממילא ימנה מעיקרא בברכה, אף על פי שיודע שיאלץ להפסיק. ובאמת אי אישתלי אח"כ ויאנס להפסיק ספירתו הו"ל אנוס ואנוס רחמנא פטריה, ומ"מ אינו ענין לימים שמנה מקודם, אלא דאחר כך לא יוכל להמשיך ולמנות בברכה לדעת בה"ג דכיון שחיסר יום אחד תו אינם רצופים".

ועולה מהנ"ל שהנידון האם בודאי לא יספור יום אחד, אם יכול להתחיל ולברך עד שיחסר לו מהספירה, הרי הוא תלוי בהבנת שיטת הבה"ג, דאם טעמו משום שכל הספירה הוי מצוה אחת, אזי לא יתחיל לספור בברכה כלל. אבל אם טעמו של הבה"ג דצריך שתהיה ספירה ללא דילוגים, אזי יכול להתחיל לספור בברכה, ולאחר אותו יום שחיסר ימשיך לספור בלא ברכה.

דברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל שיכול להתחיל לספור בברכה

ב'קובץ תשובות' של הגרי"ש אלישיב זצוק"ל (חלק ג' סימן פ"ג) כתב דרך מחודשת בהאי ענינא, דאפילו אם ננקוט בדעת הבה"ג שכל הספירה היא מצוה אחת, אפילו הכי יוכל להתחיל לספור בברכה, וז"ל: "דעת רוב הפוסקים הוא שאף אם החסיר יום אחד לספור, יכול להמשיך לספור בברכה, אלא מחשש ברכות החמירו לספור באופן הנ"ל, וכך המנהג לספור בלא ברכה. ולכן בנשים שהם פטורים מעצם הדין, לא נהגו לספור, משום האי טעמא שמסתמא ישכחו באחד מן הימים. אבל בר חיובא היודע שבאמצע יהא מוכרח להפסיק, ע"ז אין מנהג ובודאי עליו לספור בברכה".

ביאור דבריו עפי"ד ה'בית שלמה'

במושכל ראשון יש בהדברים הנ"ל חידוש גדול, דלכאורה מאי נפק"מ בין מי ששכח לספור, למי שיודע מראש שלא יספור, וממנ"פ אי חיישינן לשיטת הבה"ג

בתרומתו איכא למיחש. ואי לא חיישינן לשיטתו, בתרומתו יש לספור בברכה. ברם, באמת מצאנו כעיקר טענתו בשו"ת 'בית שלמה' (סי' ק"ב) הנ"ל (אות ה), וז"ל: "כפי הנראה בלשון התה"ד היא דכתב בספק אם דילג יום אחד דיספור בשאר הימים בברכה, לא מטעם ספק ספיקא לחוד הוא, אלא משום שמעיקר הדין דעת בה"ג דאם דילג יום אחד מפסיד ספירות שאר הימים משום דבעינן תמימות, דעת יחידאה היא, וכל הקדמונים חלקו עליו, וא"כ מצד שורת הדין לא היה לנו לחוש לדעת בה"ג כלל, ואף אם דילג ספירת יום אחד לגמרי היה עלינו להורות דיספור אח"כ בברכה, רק כיון שנתפשט המנהג לחוש לדעת בה"ג לספור אח"כ בלא ברכה, אין לשנות המנהג. ומשום הכי אם יש ספק אם דילג, כיון שאין בזה מנהג, יש לנו לסמוך אכל הקדמונים דלא כבה"ג ולספור אח"כ בברכה". דוק ותשכח כי הוראת הגרי"ש אלישיב זצ"ל מיוסדת היא על אדני דברי ה'בית שלמה'.

דברי ה'חתן סופר' כדברי ה'בית שלמה'

כדברי ה'בית שלמה' דהעיקר לדינא הוא דלא כהבה"ג, ורק ממנהג בלבד נוהגים כהבה"ג היכן דבודאי לא ספר, כך גם כתב בשו"ת 'חתן סופר' (סימן פ'), וז"ל: "על כן נלענ"ד דלא משום ספיקא אתינן עלה, אלא משום דרוב הפוסקים ס"ל דכל לילה מצוה בפ"ע, אלא שנהגין להחמיר כבה"ג שלא לברך, ואין זה מעיקר הדין אלא מצד מנהג, וכ"ז בודאי, אבל בספק לא. והמעין בלשון התה"ד יראה שהאמת כן הוא, כי ז"ל שם ואע"ג שבודאי שכח נהגין כבה"ג דכתב כיון שלא ספר יום אחד שוב אינו סופר בברכה, דלא כתוס' שכתבו ותימה גדולה הוא ולא יתכן, ודלא כאשרי סוף פסחים שכתב בשם הר"י דכל לילה מצוה בפ"ע, מ"מ אע"ג דלא נהגין כוותיהו בודאי, אבל בספק מצי למסמך עליהו. הרואה יראה שלא כתב דמספקיה הלכה כמאן ומספיקא סופר בלא ברכה, אלא הכפיל כמה פעמים לישנא דנהגין, דהיינו ממנהגא בעלמא, ולא מדינא, ודי בזה לודאי ולא לספק. ולחזק דבריו דמעיקר הדין קיי"ל דלא כבה"ג, לזה הביא לשון התוס' שכתב דבריהם דלא כבה"ג בהחלט גמור בכל תוקף ועוז, שכתבו דלא נראה ולא יתכן, מזה משמע דברור בעיניהם בברור גמור דלא כבה"ג, וגם הביא האשרי בשם ר"י, רצה בזה ג"כ שהרא"ש והר"י ג"כ הכי ס"ל, ונמצא דאיכא רוב מנין דס"ל בהחלט גמור דלא נראה ולא יתכן כלל לומר דחסרון יום אחד מגרע שאר ימים, אלא משום כבודו של בה"ג דכל דבריו דברי קבלה נוהגין כמותו, וכ"ז בודאי אבל לא בספק, וכמ"ש".

הוכחה להנ"ל על פי דברי הפמ"ג

ונראה להביא סימוכין לדברי הפוסקים הנ"ל, דהעיקר לדינא הוא דלא כהבה"ג, ומה שאין סופרים בברכה בשכח לספור יום אחד, אין זה מטעם דקיי"ל לעיקר כהבה"ג, מדברי הפמ"ג שהובאו לעיל (אות 1), וז"ל: "ודע דמדמברכין בכל לילה על ספירת העומר, משום דכל לילה הוה מצוה בפני עצמה, דאי כולו חדא מצוה, לא הוה לן לברוכי בכל לילה, רק ליל א' בהתחלה".

מבואר מדבריו שהמחלוקת האם בחיסור יום אחד ממשיך לספור בברכה, תלויה היא בשאלה האם כל לילה הוי מצוה בפנ"ע, או שהכל הוי מצוה אחת, ובשאלה זו תלויה שאלה נוספת, האם מברכים בכל יום, או לא. ועתה נבוא חשבון, דהלא אנו מברכים בכל ספירה וספירה, ואם כן הרי זה מורה כי נקטינן דכל יום הוי מצוה בפנ"ע, ואם כן צריך להיות הדין דבחיסור יום אחד אפשר להמשיך ולספור בברכה. ומאידך גיסא, מהא דאנו לא ממשיכים לספור בברכה בשכח לספור יום אחד, מוכח לכאורה דנקטינן כי הכל הוי מצוה אחת, ואם כן קשיא כיצד אנו מברכים על כל ספירה, שהרי לדבר הפמ"ג הוי תרתי דסתרי. ולכאורה על כרחנו לומר דהביאור בזה הוא, דבאמת מעיקר הדין אנחנו סוברים שכל לילה הוי מצוה בפני עצמה, ולכן מברכים בכל לילה, ומה דבחיסור יום אחד אין ממשיכים לספור בברכה, זהו בשביל שלא לשנות את המנהג שנהגו לא להמשיך בברכה. כל זה הוא עפי"ד הפמ"ג, ומוכח כדברי הפוסקים הנ"ל. אכן לעיל נתבאר כי יש שדחו דברי הפמ"ג, דאין הנדונים תלויים זה בזה כלל.

דברי הגרש"ז אורבך זצ"ל למה אפשר להתחיל לספור בברכה

בספר 'הליכות שלמה' (ניסן - אב, פרק י"א סעיף ט') מובא הסבר נוסף, למה אפשר להתחיל לספור בברכה, גם כאשר ידוע שבודאי יחסיר יום אחד, וז"ל: "גם מי שעתיד להפסיד ספירת יום אחד או יותר, סופר בברכה כל עוד שיוכל. ואין זה ענין למכניס עצמו לברכה לבטלה, כיון שהוא עושה עכשיו מה שמוטל עליו. וכן מוכח גם מזה שאף אלה שדנו לפטור קטן שהגדיל תוך ימי הספירה, לא הזכירו דא"כ לא יתחיל באותה שנה כלל לברך על הספירה, כיון שלא יוכל להשלים הספירה עד סיומה, והיינו משום דסוף סוף עכשיו חייב בכך מפני מצות חינוך, והוא הדין לענין אלו שקרוב הדבר שלא יוכלו לברך בחלק מימי הספירה, שפיר מברכין כל זמן שיכולים".

ולכאורה קשה להבין את דבריו ואת סברתו, 'כיון שהוא עושה עכשיו מה שמוטל

עליו, דמאן יימר דכך מוטל עליו לספור כעת בברכה, אולי נימא שמכיון שיודע שלא יוכל לספור כל הימים בברכה, אזי אין עליו לספור כבר לפני זה.

דברי ה'בית מאיר' כעין הסברא הנ"ל

ברם, מצאנו לכאורה כעין סברת הגרש"ז אויערבך זצ"ל ב'בית מאיר' (יו"ד סי' קצ"ו), וז"ל: "איתא בכתובות דף ע"ב בתוס' ד"ה וספרה, וא"ת אמאי אין מברכת זיבה על ספירתה, כמו שמברכין על ספירת העומר, דהא כתיב וספרה. וי"ל דאין מברכין אלא ביובל שמברכין ב"ד כל שנה, שלעולם יכול למנות כסדר, וכן עומר, אבל בזה שאם תראה תסתור אין לה למנות. וכתב של"ה דף ק"א דקדקתי מדברי התוס' שאין ראוי לה לברך משום דיש חשש ברכה לבטלה, אבל לספור בלא ברכה היא חייבת דהא כתיב וספרה לה וכו', ע"ש, ומה שסיימו התוס' אין לה למנות, פירוש למנות עם ברכה, כי כן התחילו תוס' והזכירו בדבריהם ברכה, ואפשר שהוא ט"ס וצ"ל אין לה לברך וכו'. ודבריו בעיני תמוהים, דאם התורה צוה לספור הא ע"כ הציווי הוא לספור, ואם תראה ותסתור תספור מחדש, א"כ מה ברכה לבטלה יהיה, שהרי כך צוותה התורה". ויעוין להלן (אות ט') תוספת בדברי ה'בית מאיר'.

חילוק בין דברי ה'בית מאיר' לדברי הגרש"ז אויערבך הנ"ל

ובמושכל ראשון היה נראה כי מדברי ה'בית מאיר' יש סימוכין לדברי ה'הליכות שלמה' הנ"ל, שאם יש מצוה לספור בימי זיבה, שבעה נקיים, היה אפשר לברך מבלי לחוש שמא תראה באמצע, כי כך הוא דין התורה לספור כל זמן שאפשר לספור. ואם כן הוא הדין בנדון דידן, יש לומר כי כך הוא דינה של תורה, שיספרו בברכה כל זמן שאפשר לספור.

אכן לאחר העיון אין האופנים שווים, דלו יצויר שהאשה יודעת בוודאות שתראה באמצע ימי ספירתה, נראה כי גם ה'בית מאיר' יודה שלא היתה מתחילה לספור בברכה, ורק כשאין לה ידיעה כזו, אלא דתמיד יש חשש כזה, על כי האי גוונא אמר הבי"מ כי כך הוא דינה של תורה להתחיל ולספור בברכה. ואם כן בנדון דידן, שהאדם יודע בוודאות שלא יוכל לגמור הספירה כדין מבלי להחסיר יום אחד, לכאורה אין לו להתחיל לספור בברכה.

ומה שהביא ה'הליכות שלמה' ראיה לדבריו מהא דהאחרונים אשר דנו על קטן שהגדיל, אם יספור בברכה, לא דנו מה הדין בקטנותו, אם יכול להתחיל לספור בברכה, אלא רק דנו אם יכול להמשיך ולספור בברכה, אפשר לומר בזה, דנקטו

דמדין חינוך גם כשאין הקטן מקיים את המצוה בשלימות, גם שייך חינוך, כהא דמצאנו שיטה הסוכרת שאפשר לחנך קטן באתרוג שאול ביו"ט ראשון של חג, אע"ג שגדול אינו מקיים המצוה בשאול, עכ"ז הקטן מתחנך ומתרגל במצוות גם באתרוג שאול, עיין בזה במשנה ברורה (סי' תרנ"ח ס"ק כ"ח), עד"ז יש לומר בנדו"ד, דגם אם הקטן שהגדיל לא ישלים הספירה, עכ"ז אפשר לחנכו ולהרגילו במצוות כשהוא קטן, והבן.

ח.

נשים, האם ואימתי יספרו בברכה



דברי ה'שלחן שלמה' למה נשים לא יברכו על ספירת העומר

הנדון הנ"ל, כיצד הדין במי שיודע שלא יוכל לספור לילה אחד, נוגע הוא לענין מי שהתחיל לספור בברכה, אלא ששכח יום אחד לספור, האם מחמת כך מתברר למפרע שהיו ברכותיו שבירך עד עתה, ברכות לבטלה, כי נתברר שלא קיים המצוה בשלימות, או לא, וכדיטבאר להלן.

בספר 'שלחן שלמה' (סי' תפ"ט אות ג') להגרש"ז מירקש זצ"ל כתב, וז"ל: "נשים פטורות מספירת העומר, דהוי מ"ע שהזמן גרמא, אך שויו עליהו חובה. ונראה לי דעל כל פנים לא יברכו, דהא בודאי יטעו ביום אחד, ולא יודעים הדין. ועוד דהא אינה מבינה מה היא סופרת".

ונראה מדבריו דהטעם לכך שאשה לא תספור בברכה הוא, כי מצוי הדבר שתשכח בודאי ביום אחד לספור, והם אינן יודעות הדין כי מי ששכח יום אחד אינו ממשיך לספור בברכה, והן ימשיכו לספור בברכה, והוי ברכה לבטלה. ומשמע מדבריו שאין לנו לחשוש על מה שכבר ספרו בברכה עד לאותו יום ששכחו, ואין אנו אומרים דמתברר למפרע שהיו הברכות לבטלה, אף לפי הבה"ג שכל הספירה היא מצוה אחת וספירה אחת מעכבת המשך הספירה.

דברי החיד"א שבשכח יום אחד כל ברכותיו לבטלה

מאידך, מצאנו להחיד"א שכתב בספרו 'מורה באצבע' (סי' ז' אות רי"ז), וז"ל: "יזדרז ויעשה סימנים שלא ישכח יום אחד כשאינו מונה בציבור, דאפשר דישכח גם

ביום ולא יוכל עוד לספור בברכה, ולמפרע כל ברכות מלילות שעברו לבטלה וביטל מצות עשה". ומבואר מדבריו שאם חיסר יום אחד, אזי כל ברכותיו שבירך למפרע, הם ברכות לבטלה.

דיוק בדעת המשנ"ב שאם הפסיד יום אחד כל ברכותיו למפרע לבטלה

כדברי החיד"א אפשר לדייק קצת בדעת המשנ"ב (סי' תפ"ט ס"ק ג'), וז"ל: "כתב בספר שולחן שלמה דעל כל פנים לא יברכו דהא בודאי יטעו ביום אחד, וגם על פי רוב אינם יודעים פירוש המילות". הנה השמיט המשנ"ב את המילים 'ולא יודעין הדין'. וכתב בקונטרס 'קול מהיכל' (עניני ספירת העומר, עמוד ל"ז) הנ"ל, וז"ל: "שמעתי בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א שלמד מדברי המשנ"ב הללו נפק"מ להלכה לאדם הנכנס לניתוח ויודע ודאי שביום אחד לא יוכל לספור אי יתחיל למנות בברכה, דלשלחן שלמה דלא הוי ברכה לבטלה חייב לספור בברכה, אך למשנ"ב שהשמיט דברי השלחן שלמה מתבאר לכאורה דס"ל דהוי ברכה לבטלה, וא"כ לא יספור בברכה".

מבואר מדברי הגר"ח קניבסקי שליט"א שלמד בדעת המשנ"ב, מהא דהשמיט את המילים 'והם לא יודעים הדין', שאין החשש רק מצד מה שימשיכו להבא לספור בברכה, אלא גם מצד שמחמת כך ברכותיהן למפרע יתבררו שהיו לבטלה.

ביאור טעמי השיטות הנ"ל

העולה מדברי הפוסקים הנ"ל דנחלקו במי שלא גמר הספירה, האם ברכותיו הופכות להיות למפרע ברכות לבטלה, או לא, וצריך להבין במאי פליגי. והפשוט בזה לכאורה הוא דנחלקו בהבנת שיטת הבה"ג הנ"ל, דבחיסור יום אחד אינו ממשיך לספור בברכה, דאי נימא כהשיטה שהובאה לעיל (ריש הסימן) דהביאור בהבה"ג דכל הספירה הוי מצוה אחת, שלכן בחיסור יום אחד הוי כמי שחסר לו מין אחד מארבע מינים שבלולב, שאינו מקיים המצוה בג' מינים, אזי מובן דלכן אם לא ספר יום אחד התברר למפרע שלא קיים המצוה וברכותיו לבטלה. אבל אי נימא כהשיטה דהביאור בדעת הבה"ג דלעולם כל יום הוי מצוה בפני עצמה, אלא שמכל מקום ישנו דין של 'תמימות', שלכן אם דילג יום אחד, אזי ביום הבא אינו יכול למנות מכיון שחסר לו יום בספירה, והספירה צריכה להיות ללא הפסק, אזי יש לומר דכל זה הוא במה שנוגע לענין מכאן ולהבא, אבל מה שספר עד עתה, אין ברכותיו לבטלה, מכיון שגם להבה"ג כל יום הוי מצוה בפנ"ע. ויעוין בזה עוד להלן (אות ט').

נפק"מ בין הטעמים הנ"ל למה אשה לא תברך

ונראה כי עולה נפק"מ למעשה מהטעמים שכתבו הפוסקים למה הנשים לא יספרו בברכה, שאם הטעם כמו שכתב ה'שלחן שלמה' שאינן יודעות הדין, והיינו שאינן יודעות שאם לא ספרו יום אחד אין להן להמשיך לספור בברכה, [אבל אין מכשול מחמת זה על מה שכבר בירכו], אזי אם נגיד להן את הדין הזה, והן גם יודעות את פירוש המילות של הספירה, או אז יוכלו לכאורה לספור בברכה, כי גם אם ישכחו יום אחד מלספור, ידעו שאין להן להמשיך ולספור, ומה שספרו כבר, היה זה כדין.

וכך כתב בספר 'בירור הלכה' (קמא סי' תפ"ט) על דברי המשנ"ב הנ"ל, שכתב שלא תברך בגלל שודאי יטעו ביום אחד וז"ל: "וצ"ע הכוונה במש"כ שבודאי יטעו יום אחד, וראיתי בפנים השלחן שלמה שהוסיף בזה וז"ל, בודאי יטעו יום אחד ולא יודעים הדין, עכ"ל. והוא צ"ע דהא אפשר ללמד דין זה. ונראה שעיקר הוא הטעם ה', דאינם יודעים פירוש המילות. ולכן נראה שהאידנא בארץ ישראל ששגור לשון הקודש אצל הנשים, אין מניעה לברך".

ברם, אי נימא דהטעם שלא יספרו הנשים הוא כמו שלכאורה העתיק המשנ"ב, שבודאי ישכחו ונראה שמחמת כך יהיו ברכותיהם שבירכו כבר, לבטלה, וכדברי הגר"ק שליט"א הנ"ל, אזי גם בנשים דידן הדין שלא יספרו בברכה.

כשעשו סימנים שלא ישכחו, יכולות הנשים לברך

בספר 'שלמי מועד' (עמוד תמ"ה) הובא בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל כי "נשים צדקניות הרוצות לזכות במצוות, עושות להן מיני סימנים, כמו על המקרר שבמטבח, כדי שתזכרנה כל יום לספור ספירת העומר בברכה". והביאור בזה, שמכיון שהן עושות סימנים, נראה הדבר שלא ישכחו, יכולות לספור בברכה, שמעתה הרי הן כמו האנשים שגם בהם יש תמיד חשש שאולי ישכחו לספור יום אחד, ועכ"ז הם סופרים בברכה.

וכך מובא ב'אורחות רבינו' (חלק ג' עמוד צ"ד), וז"ל: "בבית מו"ר [בעל ה'קהלות יעקב'] ספרו הנשים ספירת העומר. מו"ר היה כל לילה מזכיר לזוגתו הרבנית ע"ה לבנותיו ולנכדותיו שיספרו". וגם בזה הביאור הוא כנ"ל, שכל הדין שלא יספרו בברכה הוא מחשש שישכחו, שהדבר מצוי ביותר בנשים שאינן מתפללות מעריב, ובודאי לא בציבור, אבל אם מזכירים להם אזי יכולות הן לברך.

ונראה קצת מדבריהם דאין די במה שילמדו הנשים הדין, שאם שכחו לילה אחד מלספור, אין להם להמשיך ולספור בברכה, כי בזה אכן ניצלנו מברכה לבטלה על

העתיד, אבל עדיין יש החשש לברכה לבטלה על הברכות שכבר בירכו. ולכן רק אם עושות סימנים וכיו"ב שלא ישכחו, אז יכולות הן לספור בברכה.

ט.

למה מברכים על ספירת העומר ולא חוששים שישכחו לספור יום אחד



קושיית האדרת איך תיקנו ברכה בספירת העומר, והא יש חשש שישכחו

לעיל בסמוך היו דברינו לענין דין הנשים בספירת העומר, אכן, באמת מצאנו שעיקרי הדברים שנכתבו לעיל, נוגעים הם באמת גם לגבי האנשים, דהנה ה'שדי חמד' (חלק ד' מערכת יום הכיפורים סימן א' אות ג') הביא לתמוה בשם האדר"ת בזה"ל: "קשיא לי טובא איך מצאנו ידינו ורגלינו בברכת ספירת העומר, שהלכה רווחת בישראל שאם שכח לברך יום אחד שוב אינו מברך, משם דכתיב תמימות, ואם כן איך תקנו כלל ברכה על ספירת העומר, אף שנאמר דגם למיתה דזמן העומר שבעה שבועות לא חיישינן, מכל מקום לשכחה בזמן שבע שבועות ודאי יש לחוש, ואם כן הוה למפרע ברכותיו לבטלה, וצל"ע".

קושיית האדרת תלויה בהבנת דברי הבה"ג

חזינן דהגאון האדרת נקט לדבר פשוט ביותר דאם חיסר אדם יום אחר מלספור, הוה ברכותיו למפרע לבטלה, והפשוט הוא דנקט כך על פי שיטת הבה"ג שהזכיר בדבריו. אכן, כבר נתבאר לעיל דהנחה זו תלויה היא בהבנת דברי הבה"ג, דאי נימא דמש"כ שבחיסר יום אחד אינו יכול להמשיך לספור בברכה, זהו משום שכל הספירה הוי מצוה אחת, אזי איה"נ דבחיסר יום אחד נתבטלה המצוה כולה, ובירך למפרע ברכה לבטלה. אבל אם נאמר שגם להבה"ג כל יום הוי מצוה בפני עצמה, אלא דבחיסר יום אחד חסר ברצף הספירות, אזי יש לומר דכל זה הוא בנוגע למכאן ולהבא, אבל לענין למפרע אין ברכותיו לבטלה, וכמש"כ לעיל.

תירוץ על קושיית האדרת על פי דברי ה'כרתי ופילתי'

ברם, גם אם נאמר שאליבא דהבה"ג כל הספירה הוי מצוה אחת, עדיין יש מקום לטעון ולומר שאפילו אם חיסר יום אחד, אין ברכותיו נעשות לבטלה למפרע,

שמכיון שבשעת הברכה שבירך על ספירת העומר לא היה צריך לחשוש שישכח את הספירה בימים הבאים, ובירך בשעתו כדין, אזי אפילו שלאחר מכן נתברר שלא קיים את המצוה בגלל ששכח יום אחד מהספירה, אין הברכות שבירך נחשבות ברכה לבטלה.

המקור לומר סברא זו, יש ללמוד מדברי ה'כרתי ופלתי' (סימן י"ט אות ו'), וז"ל: "איברא לדידי נראה דלא דמי לשם, דשם הברכה היה שיאכל הפרי וכיון דנאבד הפרי ברכתו ומחשבתו לריק, אבל כאן היה ברכה לקיים מצות שחיטה, וכיון שהוא שחט בהמה כדין ודת רק היתה טריפה, הוא מצות שחיטה קיים, דכך המצוה לשחוט, ולא לחוש דלמא ימצא טריפה, דמוקמינן אחזקת כשרות וא"כ עביד מצוה אף דנטרפה ומחוסר הנייתה, מ"מ מצוה לא זזה ממקומה ואף הוא בירך על המצוה וכדין בירך".

מבואר מדבריו שאם בשעת הברכה היתה הברכה כדת וכדינה של תורה, אזי אפילו שלאחר מכן נתברר שלא היה צריך לברך, אין זו ברכה לבטלה, כי בשעת הברכה לא היה דרך לדעת שהבהמה היא טריפה, והברכה היתה כדינה של תורה. ואם כן לכאורה כך הוא הדין גם בנדון ספירת העומר, שמכיון שבשעת הברכה היתה כדין, שעד עתה לא שכח מלספור, אין לנו לחוש שמא יתחדש אחר כך מצב שיתברר שלא קיים המצוה כראוי, כי גם אם כך יהיה וישכח איזה יום מלספור, מה שספר ובירך עד אז היה זה כדין.

בשכח יום אחד, האם ברכותיו לבטלה, תלוי בהבנת דברי תוס'

ונראה כי הנידון באדם שבירך כדין, ואחרי זה התברר שלא קיים את המצוה, מחמת ששכח לספור יום אחד, האם ברכותיו הוו למפרע לבטלה, תלוי הוא במחלוקת האחרונים בביאור דברי תוס' בכתובות (דף ע"ב ע"א ד"ה וספרה), וז"ל: "ואם תאמר אמאי אין מברכת זבה על ספירתה כמו שמברכין על ספירת העומר, דהא כתיב וספרה. ויש לומר דאין מברכין אלא ביובל שמברכין בית דין בכל שנה שלעולם יכול למנות כסדר, וכן עומר, אבל בזה שאם תראה תסתור, אין לה למנות".

דברי השל"ה בביאור דברי התוס'

וכתב השל"ה (שער האותיות, ק' אות פ"ד), וז"ל: "דקדקתי מדברי התוס' שאין ראוי לה לברך משום שיש חשש ברכה לבטלה, אבל לספור בלא ברכה היא מחויבת, דהא כתיב וספרה לה. ואין לומר מאחר שלא תוכל לברך ממילא לא חייבה התורה

לספור, זה אינו, דהא הברכות מדרבנן, ואם כן מאיזה טעם לא תמנה, ואם תסתור תחזור ותמנה כדי לקיים 'וספרה לה', שתספור שבעה ימים רצופים. ומה שסיימו התוספות בדבריהם אין לה למנות, פירוש למנות עם ברכה, כי כן התחילו התוספות והזכירו בדבריהם ברכה, ואפשר שהוא טעות סופר, וצריך לומר אין לה לברך, וכן נהגתי כל ימי וצויתי לאשתי שתספור לעת הערב קודם שקיעת החמה היום יום א' לספירת לבוני היום יום ב' לספירת לבוני כו' וכן כולם". מבואר מדברי השל"ה דנקט בביאור דברי התוס' שאם תברך ותסתור, יהיו ברכותיה לבטלה, ולכן כל החסרון הוא בברכה, אבל בעצם הספירה חייבת האשה.

דברי ה'בית מאיר' בביאור דברי התוס'

אבל כבר הובאו לעיל (אות ז') דברי ה'בית מאיר' (יו"ד סי' קצ"ו) שנחלק על השל"ה, וז"ל: "ודבריו בעיני תמוהים דאם התורה צותה לספור הא ע"כ הציוי הוא לספור, ואם תראה ותסתור מחדש, א"כ מה ברכה לבטלה יהיה שהרי כך צותה התורה, אלא ודאי דברי תוס' פשוטים בלי הג"ה שאין לה למנות, ור"ל שכך נתקבל לחכמינו ז"ל שאין בספירה זו עשה, והיינו מפני שאין הספירה הכרחית בלי הפסק, להכי לא צוותה התורה עליה. ומה שבקושייתם נקטו בלשונם הברכה, היינו מפני שבזה הכריחו שאינה מצוה, ורק מפני שבאמת מוכרחת לספור כדי שתדע מנינה כתבה התורה וספרה, והיינו אפילו במחשבה, אבל אינו מ"ע לייחודה בדיבור".

הנה להדיא כתב ה'בית מאיר' שאם היה מצוה לספור שבעה נקיים, אזי היו הנשים מברכות, ואפילו אם היו סותרות, הברכות שבירכו לא היו לבטלה. ומבואר שנחלקו בנידון דידן, באחד שבירך כדין ולא היה צריך לחשוש למאומה, ובכל זאת נתברר לאחר זמן שלא קיים המצוה, האם ברכותיו הוו לבטלה, או לא. ועולה אם כן לענין מי שהתחיל לספור בברכה, ושוב שכח יום אחד, דלפי השל"ה יהיו ברכותיו למפרע לבטלה, אבל לפי ה'בית מאיר' אין ברכותיו לבטלה.

סימן לד

קטן שהגדיל באמצע 'ספירת העומר', האם ימשיך לספור בברכה

הצעת השאלה ודברי ה'ציונים לתורה'

האחרונים עסקו רבות בשאלה, כיצד הדין בקטן שהגדיל באמצע ימי ספירת העומר, האם יכול להמשיך ולספור בברכה לאחר שהגדיל. הטעם לומר שלא יספור בברכה, הוא, שהרי לגבי החיוב שיש עליו מן התורה לספור בגדלותו, אי אפשר לצרף לכאורה מה שספר בהיותו קטן, כי אין זו ספירה של בר חיובא, ואם כן, נמצא שהחסיר ימים בספירתו, וקיי"ל לדינא כי מי שהחסיר מלספור יום אחד, אינו ממשיך לספור בברכה.

וז"ל הגאון בעל ה'אתון דאורייתא' בספרו 'ציונים לתורה' (כלל י"ב) בהצעת שאלה זו: "מנהג העולם שאותם שנעשים בני מצוה בתוך ימי הספירה אינם פוסקים מלספור גם אח"כ בברכה, ושמעתי שהרב הגאון הקדוש הרי"מ מגור זצוקללה"ה פקפק בזה, דהא לדעות האומרים דבעינן מ"ט תמימות, ואם לא ספר יום אחד, אי אפשר לו לקיים המצוה עוד, א"כ בהיה קטן מקצת ימי הספירה הא אין ספירתו אז פוטרנו מחיובו לספור מ"ט תמימות שחל עליו כשנעשה גדול, כמו באכל מצה כשהוא שוטה, שאין האכילה פוטרנו לכשישתפה, דעשיית המצוה בזמן הפטור אינו פוטרנו לזמן החיוב, וכמבואר בר"ה דף כ"ח ע"א יעו"ש. וא"כ כשנעשה גדול אח"כ ונתחייב בספירות תמימות אי אפשר לו לקיים מצוה זאת עוד, וראוי שיספור בלי ברכה מכח ספק הידיעה הנ"ל, וכמו מי ששכח לספור יום אחד שסופר השאר בלי ברכה מהאי טעמא".

והדברים מבוארים ומוטעמים היטב, דלכאורה אין כל הבדל בין מי שחיסר לספור יום אחד מחמת שכחה, לבין מי שחיסר לספור איזה ימים בחיוב, מחמת שהיה קטן עד עתה, ואם כן, כשם שגדול ששכח לספור יום אחד, אנו נוהגים כשיטת הבה"ג שאינו ממשיך לספור עוד בברכה, כך צריך להיות הדין בקטן שהגדיל, שלא יספור עתה בברכה, כי מה שספר עד עתה בקטנותו, אין זה נחשב לספירה של בר חיובא.

האחרונים כאמור האריכו הרבה בנדון זה, וחיפשו אחר טעמים למה יכול הקטן שהגדיל לספור בברכה, שהרי לא נשמע כזאת, לומר דקטן שהגדיל אינו סופר בברכה. מקצת דבריהם נסובים סביב דברי הבה"ג הנ"ל, להבין טעמו ונימוקו, והעולה עפ"י לנדון דידן, ומקצת דבריהם עוסקים בעצם השאלה, בלי שייכות לדברי הבה"ג. נציע בס"ד להלן חלק נכבד מהטעמים המבוארים בפוסקים להא דקטן שהגדיל יכול לספור בברכה, ומה שיש לדון בדבריהם. ויש לציין כי רבים מהדברים המבוארים בסימן זה בקצרה, מיוסדים על אשר נתבאר לעיל (סימן ל"ג) בארוכה בגדרי מצות ספירת העומר.

א.

ספירת הקטנות, האם מועילה לדינא ד'תמימות'



דברי ה'אור לציון' דנידון זה תלוי בהבנת שיטת הבה"ג

עיקרו של נידון דידן תלוי הוא במה שנתבאר לעיל (סימן ל"ג) בשיטת הבה"ג, דהובאו שם שני דרכים כיצד לבאר טעמו של הבה"ג, למה בשכח מלספור יום אחד, אינו ממשיך לספור בברכה. הדרך האחת, מכיון שכל הספירה היא מצוה אחת, ולכן אם החסיר יום אחד הרי זה דומה למי שחסר לו מין אחד מארבע מינים שבלולב, שאינו מברך על נטילת ג' המינים. ולדרך זו שפיר יש לדון בקטן שהגדיל שאינו יכול לספור בברכה.

אבל דרך נוספת כתבו בשיטת הבה"ג, דלעולם סבירא ליה כי כל יום הוי מצוה בפני עצמה, אלא שמכל מקום יש דין של ספירת דרך 'תמימות', והיינו, שתהיה הספירה ברציפות, ללא דילוג של יום, שלכן בחיסר יום אחד אינו יכול להמשיך ולספור בברכה. ולדרך זו נראה דקטן שספר בקטנותו, הועילה לו ספירה זו כי היכי שיהא לספירתו התנאי של 'תמימות', שהרי ספר את כל הימים, ומה שחלק היה בקטנות, אין זה מגרע הענין של ספירה בתמימות, וללא דילוגים.

וכן כתב בשו"ת 'אור לציון' (חלק א' סימן ל"ו), דבתחילה כתב לבאר את שיטת הבה"ג בשני הדרכים הנ"ל, ושוב כתב, וז"ל: "וכן נפק"מ לילד שנעשה בר מצוה והגדיל בימי הספירה, דאם ספר מעיקרא בכל הימים בקטנותו, קיים לתמימות דקרא, ומנה ברצף אחד, ולפי דברינו ליכא מ"ד שיסבור שהכל מצוה אחת שלימה, ושפיר

קרינן ביה תמימות תהינה". והיינו, דאפילו שלא קיים מצוה במה שספר כשהיה קטן, אעפ"כ ספירה יש כאן, ומכיון דנקטינן דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, אלא שצריך ספירה בהמשך אחד, לענין זה גם ספירת הקטן מועילה.

דברי ה'כתב סופר' בנדו"ד ובספירת אונן וכדו'

ואפשר דלזה נתכוון ה'כתב סופר' (או"ח סי' צ"ט ד"ה נבוא לדון), וז"ל: "אם ספר בקטנותו, הגם דלא היה מחוייב בספירה, נ"ל דמצטרף האי ספירה דרשות לספירה דאח"כ, שספר שבעה שבועות תמימות, וליכא קפידא רק שיהיה ספורות למו שבעה שבועות תמימות. וכן הדין אם ספר בלא כוונה, למ"ד מצוות צריכות כוונה, או שהתכוין שלא לשם מצוה, מ"מ יכול לספור בברכה אח"כ, כיון שספר עכ"פ, הויה להו תמימות וכו'. הגם דאין לנו ראיה בכל זה, מסתבר לנו דהכי הוא. ועיין נוב"י קמא סי' ק"ז שכתב דאם אונן אסור במצוה, גם אם ספר באנינותו לא יכול לברך אח"כ, דלאו תמימות הן להך שיטה. נראה דלא סבירא ליה כוותינו. והגם דנ"ל כמ"ש, בכל זאת לא מלאני לבי לסמוך על סברתי בלי ראיה".

ולכאורה כוונתו לומר על דרך שנתבאר לעיל [והארכנו ביסוד זה לעיל (סימן ל"א)], דבכדי לקיים התנאי ד'תמימות' אין צריך שתהיה ספירה של מצוה דוקא, אלא אפילו ספירה שלא קיים בה מצוה, מועילה לזה. ולכן קטן שהגדיל, או גדול שהתכוון שלא לצאת בספירה ידי מצות ספירת עומר, או באונן ל"ע, אף שהיו כאן ספירות שאינן של מצוה, בכל זאת אפשר בכל אופנים אלו להמשיך ולספור בברכה, כי שפיר הועילו כל אלו הספירות להחשיב הספירה עתה שהיא ב'תמימות'.

דברי ה'הר צבי'

בשו"ת 'הר צבי' (או"ח חלק ב' סוף סי' ע"ו) מצדד גם כן לומר דקטן שהגדיל יכול להמשיך ולספור בברכה, וז"ל: "אלא דמ"מ מצד הסברא יש לומר דקטן שספר ספירה קודם שנתגדל, אהני ליה מה שספר בקטנותו לחייבו בתשלום הספירה גם משנעשה גדול, ואין זה נכנס במסגרת דאין שעת פטור פוטרתו גם לאחר שנתחייב, דשעת פטור אינה מוציאה לשעת חיוב, דבאמת הא מברך בכל יום על ספירתו של אותו יום, והראשונים דס"ל דבחסור יום אחד אינו סופר בברכה ובטלו מצותו לגמרי, היינו דוקא בחיסור ממש, דשוב לא חשיבי תמימות, אבל בכה"ג דספר כל הימים, אין הכרח לומר דלא יתחייב גם בימי הגדלות, דכיון דבפועל ספר כל יום ויום,

אף שהיה בפטור, מ"מ שפיר קרינן בהו תמימות, אלא שהיה פטור מן המצוה, אבל מאז שנתחייב, מתחייב על שאר הימים דהא אין כאן חסרון תמימות". וגם דבריו אלו הולכים לכאורה על דרך המבואר לעיל, דבכדי שלא יהיה החסרון ד'תמימות', מועילה גם ספירה בימי פטור. ופשוט לכאורה דעל פי דרך זו עלינו לנקוט כהמבואר לעיל דכל יום הוי מצוה בפנ"ע, ולכן אפשר לקיים מצוה דאורייתא כשהגדיל, אף שחסרים לו הימים שספר בקטנותו, אלא דבכ"ז הספירה צריכה להיות באופן של 'תמימות' ולזה מועיל גם הספירה בקטנות. אבל אי נימא דכל ימי הספירה הם מצוה אחת, אין מקום לכל המבואר, דהקטן שהגדיל, חסר לו חלק מהמצוה.

פקפוק על עיקר סברת האחרונים הנ"ל

בספר 'מאורי המועדים' כתב האי ענינא, וז"ל: "העיר ח"א דלפי זה יש לומר במה שדנו האחרונים בקטן שהגדיל בתוך ימי הספירה, אם יכול לספור אחר שהגדיל בברכה, דיש לומר דאף דאין כאן קיום מצוה, מ"מ חשוב מעשה ספירה מה שספר בקטנותו, וא"כ אין כאן חסרון דתמימות ויספור בשאר הימים בברכה". והיינו כעיקר סברת האחרונים הנ"ל, ולעיל (סימן ל"ג) הובא יסוד זה בהרחבה מספר 'מאורי המועדים', דיש כמה אופנים שמועיל מעשה של ספירה, להשלים התנאי ד'תמימות', אף שאין בזה המצוה של ספירה. ועל פי יסוד זה היה נראה כי גם כאן הכי הוא, דספירת הקטן הוי עכ"פ מעשה של ספירה, ודי בזה בכדי שיוכל לספור בברכה כשהגדיל.

ברם, המשיך בספר הנ"ל וכתב: "אמר לי מו"ר ר' דוד סלוצ'יק שליט"א, דאינו כן דמעשה קטן לא נחשב כלל מעשה ספירה וכמעשה קוף בעלמא הוא, משא"כ באונן או בספירה ביום שפיר אמרינן דאף דאין מצוה בספירתו, מ"מ אהני לענין זה שלא יחסר דין תמימות בשאר הימים, ודו"ק". מבואר דיש מקום לפקפק על עיקר הדרך הנ"ל, ומשום דאפשר שמעשה של קטן אינו בגדר מעשה מצוה כלל, ואין זה דומה להדוגמאות שנתבארו לעיל דאיכא עכ"פ מעשה מצוה, אף שלא מקיים בזה המצוה.

ב.

ספירה מחיוב דחינוך, האם מועילה לספירה דגדלות



דברי ה'כתב סופר' שהדבר תלוי בגדר חיוב הקטן מדין חינוך

בשו"ת 'כתב סופר' (סי' צ"ט) הנז"ל, עורר לדון דאפשר שהנדון בקטן שהגדיל, תלוי הוא במחלוקת רש"י ותוס' בברכות (דף מ"ח ע"א) בגדר של חיוב חינוך בקטן. דרש"י (ד"ה עד שיאכל כזית דגן) כתב, וז"ל: "ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק, אף על גב דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא, כדאמר בפרק מי שמתו, מיהו כיון דמחייב מדרבנן, מחוייב בדבר קרינן ביה ומוציא רבים ידי חובתן. וא"ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי, ההוא אפילו מדרבנן לא מחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה".

מבואר מדברי רש"י דקטן אינו נחשב שהוא חייב במצוות אפילו לא מדרבנן, והטעם בזה הוא, דחיוב החינוך אינו מצוה המוטלת עליו, אלא על האב. ומטעם זה קטן אינו יכול להוציא בברהמ"ז, אע"ג דגדול שחייב מדרבנן, יכול להוציא אחרים ידי חובתם, כי המחוייב בדבר מדרבנן, יכול להוציא אפילו את מי שחייב מדאורייתא. אכן, קטן אינו מוציא גדול, מכיון שאפילו מדרבנן אין הוא מחוייב. כך היא דעת רש"י.

אבל תוס' (שם ד"ה עד שיאכל) הביאו את דברי רש"י, וכתבו עלה, וז"ל: "דוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך, קרי אינו מחויב מדרבנן, דאם אינו מחויב אפילו מדרבנן, אם כן אינו פוטר את אביו". ומבואר דדעת תוס' היא שקטן נחשב למחויב בדבר, שהרי איתא בגמרא שיכול לפטור את אביו, ולכן נקטו תוס' דחז"ל חייבו את הקטן בעצמו במצוות מדין חינוך. ועולה אם כן דנחלקו רש"י ותוס' בגדר החיוב חינוך, לרש"י הוא חיוב המוטל על האב, והבן אינו חייב כלל. ולתוס' הקטן עצמו חייב במצוות מדין חינוך.

על פי זה כתב ה'כתב סופר', וז"ל: "ועלה במחשבה לפני, דהך מלתא שנסתפקו אי יצא במצות חינוך, תליא בפולגתת רש"י ותוס' ברכות מ"ח ע"א, דכתב רש"י דקטן לאו בר חיובא מדרבנן הוא דאין עליו חיוב רק על האב, משום שהאב חייב לחנכו, לא מקרי הקטן בר חיובא. ותוס' חולק שם וס"ל דמקרי בר חיובא מדרבנן, משום חינוך, דאל"ה גם כשאכל האב שיעורא דרבנן, איך יוכל להוציא, עיי"ש וכו'. ולדינא בודאי נקטינן כתוס' ורוב ככל ראשונים דכתוס' סבירא להו, ועיין מג"א סימן תמ"ז דבכל מקום נקטינן כתוס'. ובנידון שלפנינו כבר יצא, לפי דנקטינן

דסה"ע דרבנן בזה"ז, כבר יצא בספירה שבקטנותו ע"י חינוך האב, ופטרו ממצות ספירת העומר דרבנן כשיגדל".

מתבאר מתוך דברי ה'כתב סופר' דאי הוה נקטינן כרש"י, שחיוב החינוך הוא על האב, והקטן אינו מחויב כלל בדבר, אזי מה שקטן ספר אינו בגדר מעשה מצוה של בר חיובא, ולכן אינו יכול להמשיך ולספור בגדלות בברכה. אבל מכיון דהעיקר הוא כתוס' שחיוב חינוך הוי חיוב על הקטן בעצמו, ממילא נחשב שקיים הקטן מצוה מדרבנן דספירת העומר, ולכן יכול להמשיך בגדלות לספור בברכה שהרי ספירת העומר בזמן הזה מדרבנן.

דברי ה'מנחת אלעזר' דקטן שהגדיל יספור בברכה

גם בשו"ת 'מנחת אלעזר' (חלק ג' סי' ס') האריך לתמוה על הסברא לומר שקטן שהגדיל לא יברך, ועולה עפ"י דאין הדבר תלוי כלל אם הספירה היא מצוה אחת, או לא, אלא לכל השיטות יכול וצריך הקטן שהגדיל לספור בברכה בגלל שחייב מדרבנן, וז"ל: "ראיתי נדפס שו"ת אבני נזר להגה"צ מסכאטשוב ז"ל או"ח חלק ב' סי' תקל"ט שנסתפק בדין קטן שהגדיל בתוך הספירה, אם יספור מאז והלאה בברכה, או בלא ברכה. וכתב ששמע בשם גדול אחד שהורה לספור בלא ברכה בהגיע לשנת י"ג תוך ימי הספירה. ואני תמה מאוד על מסקנתו, וגם מעיקרא במחכת"ה, הלא הברכה בעצמותה הוא דרבנן, הן קודם י"ג שנה, והן לאחר י"ג שנה, הברכה ג"כ רק מדרבנן, ומה שבירך קודם י"ג שנה הוא ג"כ מדרבנן, מטעם חינוך, ובזממה"ז הספה"ע בעצמותה פסקינן דג"כ מדרבנן, וא"כ מה זה חסרון כשנעשה בן י"ג שיפסוק מלברך, וכי שייך לומר שקנסוהו חכמים בשביל שקיים דבריהם ובירך קודם י"ג מטעם חינוך, ע"כ כשנעשה בן י"ג יפסק מלברך, ומדוע הלא גם לאחר י"ג הברכה רק מדבריהם, הם אמרו והם אמרו לברך, הן מקודם שנעשה י"ג והן לאחר"כ, וכל הברכות מדבריהם, ומה זה דמיון לחיסור ושכח מלספור באמצע לדעת בה"ג כנ"ל, והכא לא חיסר מאומה ואדרבה קיים דבריהם בלי הרף, ומאיזה טעם וריח תהיה הוראה תמוה כזו".

דברי ה'ציונים לתורה' דלא כה'כתב סופר'

ברם, בספר 'ציונים לתורה' (כלל י"ב) הנ"ל הביא כדברי הכת"ס, ונחלק עליו, וז"ל: "שמעתי שבספר ברכי יוסף דיבר גם כן מזה, וכתב הטעם דיכול לספור, לפי שגם מתחלה מחויב היה מדרבנן מטעם חינוך. והנה אין ספריו בידי לעיין בו, ואשפוט

בסנורים שכוונתו למה דקי"ל דספירה בזה"ז דרבנן, וע"כ הוי בתחלה זמן החיוב כמו אח"כ, דודאי מדרבנן לדאורייתא חשיב מזמן הפטור לחיוב, כפי הסברא הפשוטה. ואולם גם תירוץ זה קשה בעיני, דהא הא זמן הפטור אינו מועיל לפטור זמן החיוב, הוא כעין מי שאינו מחויב בדבר, דאינו מוציא את המחויב ידי חובתו, ה"נ אף דהוא באותו האדם עצמו, מ"מ זמן הפטור דידיה אין מוציא זמן חיוב דידיה. וא"כ כיון דחינוך הוי אך מדרבנן, א"כ הא הו"ל בזה"ז תרי דרבנן, וכשנעשה גדול אח"כ הו"ל רק חדא דרבנן, וא"כ לפמ"ש התוס' בברכות ובמגילה דתרי דרבנן אינו מוציא את מחויב חדא דרבנן, א"כ ה"ה הכא אין ספירה דמעיקרא פוטרותו אאחר כך, כשנעשה גדול בימי הספירה".

וביאור דבריו הוא, על פי הא דאיתא במגילה (דף י"ט ע"ב), 'הכל כשרים לקרות את המגילה אף חרש שוטה וקטן'. וכתבו שם תוס' (ד"ה ור' יהודה), וז"ל: "דמיירי בקטן שהגיע לחינוך, ואפ"ה פסלו רבנן משום דמגילה ליכא חיובא אפילו בגדולים אלא מדרבנן, וקטן אין מחויב אלא מדרבנן אפילו בשאר מצוות, ובגדול ליכא אלא חד דרבנן במגילה שהרי בשאר מצוות הוא חייב דאורייתא, ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן".

על פי יסוד דברי התוס' דקטן שהחיוב שלו הוא מתרי דרבנן אינו יכול להוציא גדול שחיובו מחדא דרבנן, כתב ה'ציונים לתורה' דכך הוא הדבר גם באותו אדם עצמו, שלכן ספירה בימי קטנות אינה יכולה להועיל לספירה דבימי גדלות, שהרי הספירה בימי קטנות הוי מתרי דרבנן, דכל ספירה היא בזה"ז מדרבנן, וקטן בעצמו חיובו הוא רק מדרבנן מדין חינוך, ואילו בגדלותו הוי רק חדא דרבנן, וממילא כשם דתרי דרבנן אינו מוציא חדא דרבנן, הוא הדין דספירה שהיתה בזמן של תרי דרבנן, אינה מצטרפת לחדא דרבנן, ולכן מה שספר בימי קטנות הוי כמי שלא ספר כלל, לעומת ימי הבגרות, ואין ספירת הקטנות יכולה להועיל שלא יהיה חסרון ב'תמימות' לגבי ימי הגדלות.

ביאור דעת ה'כתב סופר' וה'מנחת אלעזר'

וצריך לדעת מה יענו ה'כתב סופר' וה'מנחת אלעזר' הנ"ל על טענת ה'ציונים לתורה', דהלא הם כתבו שמכיון שהקטן גם בקטנותו הרי הוא חייב בספירה מדרבנן, לכן יכול להמשיך ולספור בגדלותו. וצ"ב דהלא לכאורה שפיר טען ה'ציונים לתורה', דבקטנות הוי תרי דרבנן, ואילו בגדלותו הוי חדא דרבנן, ותרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן, וא"כ כמו"כ נימא דאין מועילה ספירת תרי דרבנן לגבי ספירה דחד דרבנן.

ויש לבאר שיטתם על פי מה שכתב בספר 'כנסת אברהם', להגאון רבי אברהם פרבשטיין זצ"ל (סי' א' אות ה'), וז"ל: "פשטות דבריהם [של התוס' הנ"ל] דמצוה הנעשית מחמת תרי דרבנן קלישא מחד דרבנן, ולכך אין יוצא בה, שהרי שמע מצוה קלישא. ונראה אין ה"נ מעשה מצוה דאדם עושה מחמת חיוב תרתי דרבנן, חשיב מעשה מצוה גמור, ושוה למעשה מצוה מחמת חד דרבנן, וכל המצוות שאדם עושה מחמת שחייבוהו רבנן, חשיב מעשה מצוה גמור מדרבנן. אלא דחיוב הגברא של תרי דרבנן קלוש מחיוב חד דרבנן, ולהוציא את חברו בעינן מחיוב כמותו. והא דשנינו בר"ה דף כ"ט ע"א דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא, לאו דוקא שאינו מחויב כלל ומופקע מעשיית המצוה, אלא כל שאינו מחויב כמותו, אינו יכול להוציא. ועוד דביארנו לעיל דבכל המצוות חובה בעינן שיעשנה בחיוב, וכיון דחיובו קליש מחבריה, חשיבי לגבי חבריה כעשיה שלא בחיוב ואינו יוצא בה".

על פי זה כתב להלן (סימן כ"ז אות ג'): "גבי ספירת העומר, הנדון אם יש שם מעשה מצוה לספירתו בזמן קטנותו, לענין שהוא בכלל החשבון, ותו ליכא חסרון בתמימות, ובזה יש לומר כמו שהארכנו לעיל (שם) דהחילוק בין תרי דרבנן לחד דרבנן הוא רק כלפי החיוב, אבל כלפי השם 'מעשה מצוה', שוה הוא מעשה מצוה הנעשה מחמת חיוב תרי דרבנן, למעשה מצוה הנעשה בחיוב דחד דרבנן. וא"כ נמצא דלכו"ע חשיבא הך ספירה דמשום חינוך כמעשה מצוה מעליא, ושפיר כתב השערי תשובה דלדין בודאי מהני ספירה זו דיוכל להמשיך ולספור לכשיגדיל".

ביאור מחלוקת ה'כתב סופר' וה'מנחת אלעזר' עם ה'ציונים לתורה'

העולה מדברי ה'כנסת אברהם' דאם הטעם בהא דאין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, הוא, אינו מכיון שחסר בעצם המצוה, אלא מחמת שחסר בחיוב של הגברא, אזי לגבי האדם עצמו בספירת העומר, מה שספר בקטנות מצטרף לגדלות, לענין דין 'תמימות'. ואם כן בזה אפשר לן להסביר את דעת ה'כתב סופר' וה'מנחת אלעזר' הנ"ל, דכתבו שמכיון שחיוב חינוך הוא מצוה המוטלת על קטן, לכן הוא יכול להמשיך ולספור בגדלות בברכה, ולא חששו לטענה דעד עכשיו בקטנות היה חיובו מתרי דרבנן, ועתה בגדלותו הוי חד דרבנן. משא"כ ה'ציונים לתורה' דלא סבירא ליה כן, אלא טען שאין הספירה דזמן קטנות מועילה לגבי זמן הגדלות, לכאורה סבירא ליה דהא דתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן, זהו בגלל שמצוה דתרי דרבנן קלישא מחד דרבנן, ולכן מה שספר בזמן הקטנות דהוי בגדר מצוה קלישא, אין זה יכול להועיל לגדלות, שאז המצוה כבר לא קלישא. ונמצא אם כן

דהני פוסקים נחלקו בשני הצדדים שכתב ה'כנסת אברהם' לבאר דברי התוס',
דתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן.

ג.

ספירת הקטנות נחשבת ל'מעשה מצוה' ולכן מועילה לדינא ד'תמימות'



טעם נוסף למה קטן שהגדיל יכול לספור בברכה

בעל ה'מנחת אשר' כתב (קובץ 'דרכי הוראה' ה', על עניני ספירת העומר. עמוד פ"ח) כתב טעם נוסף למה קטן שספר בקטנותו יכול להמשיך לספור בברכה בגדלותו, וז"ל: "ועוד נראה דאף אם לא מהני ספירת הקטנות להוציאו ידי חובה בימי גדלותו, דמ"מ יכול להמשיך ספירתו בברכה כמי שאינו מצווה ועושה, דלא גרע מאשה במצות עשה שהזמ"ג, דקי"ל שמברכת, והכא נמי בקטן שנתגדל, דרק לגבי בר חיובא אפשר דהוי כדילג יום אחד, אבל לענין קיום המצוה שלא בתורת חיוב בודאי אין כאן חסרון בספירתו, שהרי ספר כל יום, אלא שלא היה בר חיובא, ואם כן יכול להמשיך ולברך כמי שאינו מצווה ועושה. ולפי"ז יובן דכמה מגדולי ספרד פסקו להלכה דקטן שנתגדל בימי הספירה לא יספור בברכה, דהב"י פסק דמי שאינו מצווה ועושה לא יברך, כמבואר בסימן י"ז ס"ב, אך בני אשכנז הנוהגים כפסק הרמ"א שם שמברך, ה"ה דקטן יברך, ודו"ק".

דברי המהר"ם שיק למה קטן שהגדיל יספור בברכה

המהר"ם שיק (תשובות, או"ח תשובה רס"ט) כתב לדינא דקטן שהגדיל יכול לספור בברכה, ודבריו קרובים קצת לטעם ה'מנחת אשר' הנ"ל, וז"ל: "ר"ש סובר דנהי דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג, היינו משום שחסה התורה עליהן, דהתורה ידעה וירדה לסוף דעתם, ואעפ"כ הוא מצוה לכו"ע אם הנשים עושין מצוה, אלא שהוא כאינו מצווה ועושה, ולכך לר"ש מברכין הנשים אשר קדשנו במצוותיו וצווננו. וגם לדידן לדעת התוס' וסייעתם. וכן נראה לי דגם בקטן, אם הוא בר דעת אלא דהתורה לא צוותה אותו עד שיהא בר י"ג שנה, כיון דהתורה ידעה דאין שכל הקטן חזק כל כך עד שנעשה בר י"ג, ואעפ"כ הוא מצוה כאינו מצווה ועושה, כמו

דמצינו דחסה התורה על מביאי קרבן עולה ויורד משום שהוא עני, ואפילו אם מביא קרבן עשיר אעפ"כ יצא, וגם עשה המצוה אלא שהמצוה אינה חזקה כ"כ כמו מצווה ועושה, ואעפ"כ הוא מצוה. וכן גבי קטן הוא גם כן, כן.

"ואם כן נחזי אם מקודם היה עליו מצוה קלה, כגון שאינו מצוה עליו, ואח"כ נתגדל אינו יכול לצאת במה שספר מקודם, כי אז היה עליו מצוה קלה, אבל מצוה היה בודאי, אפילו אם אינו מצווה ועושה, וא"כ הם שפיר תמימות, ואינו דומה לשכח, כי שם בודאי אינם תמימות אבל כאן אפילו אם לא היה מצווה ועושה אעפ"כ הוא עושה מצוה ולכן שפיר נקראו תמימות כן. נראה לפי ענ"ד הדין דבכה"ג חייבין לספור ולברך לאחר נתחייבו כדינו", עכ"ל המהר"ם שיק.

ביאור דברי המהר"ם שיק

מתבאר מדברי המהר"ם שיק דהקטן שהגדיל חייב לספור בברכה כמי שמצווה ועושה, ומטעם דמצוה שעשה בקטנותו כמי שאינו מצווה ועושה, מצטרפת ל'תמימות' דהגדלות. והנה אי נימא דמצות ספירת העומר הוי מצוה אחת, אזי לכאורה דבריו צריכים ביאור, דאיך יכול להיות דבר זה, שספירת הקטנות כמי שאינו מצווה ועושה תועיל לזמן גדלותו לחייבו כמצווה ועושה. הא למה הדבר דומה, למצות ארבע מינים, ולו יצויר שלגבי אחד מהמינים אינו יכול לצאת כמי שמצווה ועושה, דפשיטא שמחמת כך כל מצות הארבע מינים כולה היא לגביו כמי שאינו מצווה, ואם כן הוא הדין בספירת העומר אם חלק מהספירה קיים כמי שאינו מצווה ועושה, אזי ממילא גם שאר המצוה תהיה כמי שאינו מצווה ועושה, וכיצד כתב המהר"ם שיק שחייב לספור בגדלות בברכה, והרי הוא חייב רק כמי שאינו מצווה ועושה.

אכן, דברי המהר"ם שיק מתבארים היטב על פי מה שכתב בספרו על תרי"ג מצוות (מצוה ש"ז), וז"ל: "לולא דברי המנחת חינוך היה נ"ל דדוקא אם לא מנו כלל לא מיקרי תמימות, אבל אם מנו בכל לילה ולילה, אע"ג דלא נתחייב כשיגדל ויספור, שפיר יוכל לספור ומקיים המצוה 'תספרו לכם חמישים יום', דמצוה על כל יום ויום בפני עצמו, דע"כ לא שמענו אלא דרבנן אינו יכול להוציא מדאורייתא, אבל כאן כל יום ויום הוא מצוה בפ"ע, שאנו מברכים בכל יום, אלא דבעינן 'תמימות תהינה', מכיון שספר כולם, נראה דמיקרי תמימות, דאם היה כתוב 'תמימות תספור', ניחא, דקטן אינו מספר, אבל עכשיו כאן דכתיב 'תמימות תהינה', קאי על ימים, וימים היה תמימות, כנלע"ד, אלא שאין לי ראייה לזה".

מבואר מדבריו דנקט לעיקר כי אפילו להשיטה דבחסר יום אחד, אינו ממשיך לספור בברכה, אין זה משום דכל הימים הוו מצוה אחת. אלא באמת כל יום הוי מצוה בפני עצמה, אלא דבשביל דין תמימות צריך שלא יחסר יום אחד, ולענין תנאי זה מספיק גם ספירה של קטנות. [לעיל (סימן ל"ג) נתבאר כי כך נקטו כמה מהאחרונים לעיקר בביאור שיטת הבה"ג, יעו"ש].

ולפ"ז אתו שפיר גם דבריו הנ"ל, שכתב בתשובתו שאם קטן ספר, אזי קיים מצוה כמי שאינו מצווה ועושה, ודי בזה שיוכל להמשיך ולספור בגדלות כמי שמצווה ועושה. והביאור בזה, דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, רק יש תנאי שתהיה הספירה דרך תמימות, ולזה מספיק גם ספירה של אינה מצווה. ואין זה דומה לארבע מינים, שאם במין אחד יכול לצאת רק כמי שאינו מצווה, שאז כל הנטילה היא כמי שאינו מצווה, דשאני התם דכל נטילת ארבע מינים הוי מצוה אחת.

העולה מהנ"ל, דאי ננקוט שכל הספירה היא מצוה אחת, וקיום של קטן הוי כמי שאינו מצווה ועושה, אז יכול להמשיך לספור בגדלות כמי שאינו מצווה, דלדין גם נשים מברכות על מצוות שאינן חייבות בהן. אבל אי ננקוט דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, ורק צריך שלא יהא דילוג בספירות, בכדי שיהיה תמימות, אזי אפשר לצרף מעשה של קטן גם כן, דהספירה בגדר שאינו מצווה מועילה לחייב את הגדול להמשיך כמי שמחוייב בדבר.

ד.

האם אפשר לחייב גדול בספירה מצד חיוב חינוך



טעם נוסף למה קטן שהגדיל יספור בברכה

ב'ציונים לתורה' הנ"ל הביא טעם נוסף למה קטן שהגדיל צריך להמשיך ולספור בברכה, וז"ל: "בדברי עם חכם אחד בנידון דספירה הנ"ל, העירני דנראה דכשנעשה גדול בתוך ימי הספירה אי אפשר לקיים עוד את החיוב דאוריתא, עכ"ז אילו היה קטן בכל ימי הספירה הרי ג"כ היה מחויב בספירה עם ברכה מדרבנן מטעם חינוך, וא"כ אטו כשנעשה גדול בינתיים מיגרע גרע ויופטר גם מחיוב הדרבנן, ואכתי הרי החיוב דרבנן עליו ושפיר סופר ומברך עדיין מפאת החיוב דרבנן כאילו היה קטן עדיין".

מבואר מדברי אותו חכם דכל מה שנפקע חיוב חינוך בהיות הקטן נעשה גדול, זהו בגלל שנעשה חייב מעיקר הדין, וממילא אין מקום לחייב משום חינוך. אבל בדבר שלא נתחייב מעיקר הדין גם אחר שנעשה גדול, וכגון בקטן שהגדיל באמצע הספירה, אזי ממשיך ועומד חיוב חינוך גם על עתה שנעשה גדול. [אבל ה'ציונים לתורה' פקפק בחידוש זה, עיי"ש].

ביאור דברי ה'ציונים לתורה'

והנה יש להתבונן בחידוש גדול זה, דקטן שהגדיל חייב להמשיך ולספור בברכה מגדרי מצות חינוך, דבשלמא אליבא דתוס' הנ"ל, דחיוב חינוך הוא על הקטן עצמו, ממילא יש לומר שחז"ל חייבו גם גדול במצות חינוך לגבי אותו דבר שאין עליו עדיין חיוב מה"ת. אבל אליבא דרש"י דחיוב חינוך הוא על האב, אם כן מסתבר שכל מה שחייבו את האב בחינוך בנו הוא רק עד גיל בר מצוה ולא אחרי זה כלל, מכיון שיש לבן דעת ונכנס לרשות עצמו, ואין האב מחוייב בחינוך בנו אחר שבא לכלל דעת, גם במצוה כזו שהבן עדיין לא נתחייב בה.

אכן, הדברים יבוארו על פי המשך דברי ה'ציונים לתורה' שם, דיצא לחדש כי אפילו אליבא דרש"י דחיוב החינוך הוא על האב, בנדון דידן עובר חיוב החינוך אל הבן אחר שהגדיל, וז"ל: "הנה מה שהטילו חכמים חיוב החינוך על אבי הקטן ולא על הקטן עצמו, אעפ"י שהחינוך הוא דבר נצרך לו, שאלולי זה לא היו מחייבים אותו כלל, וא"כ על כרחך שמה שהטילוהו רק על אביו, היינו רק עבור שהקטן איננו בגדר קבלת מצוה כלל, אפילו מדרבנן, כיון דלאו בר דעת הוא, ואפילו חכמים אי אפשר שיצוו לו דבר, ואפילו יצווהו לא יקיים. ועל כן הוצרכו לצוות רק לאביו שיחנכו. וא"כ זה האיש שהגדיל בתוך הספירה והוא גדול באמת לכל הדברים, ורק מצות הספירה אינו יכול לקיים מה"ת מפאת חסרון תמימות, וא"כ עכ"פ החיוב חינוך דרבנן אשר עדיין יש מקטנותו הנה זה החיוב הוא עתה עליו בעצמו, שהרי החכמים היו מצווים גם לקטן עצמו את החיוב חינוך שלו, ורק דקטן איננו בגדר קבלת מצוות, וא"כ זה שהוא גדול באמת, הנה ממילא שבחיוב חינוך עתה עליו בעצמו, אע"ג דהיה תחלה רק על אביו, וכמובן. ועוד דחכמים הטילו חיוב החינוך על מי שהוא ברשותו, ועל כן הקטן אשר הוא ברשות אביו תמיד, הטילו חיוב החינוך על אביו, וזה שהגדיל והוא עתה ברשות עצמו, א"כ ממילא חיוב החינוך הוא ג"כ עליו בעצמו ודו"ק היטב".

סברת ה'מועדים וזמנים' שיש חיוב חינוך על האב גם בגדלות הקטן

ברם, ה'מועדים וזמנים' (חלק ד' סי' רפ"ח) כתב לחדש דאפילו אי נימא שחיוב חינוך מוטל הוא על האב, בכל זאת אפילו שהגדיל ממשיך החיוב חינוך של האב על בנו, באותה מצווה שהבן לא התחייב עדיין, וז"ל: "אמנם שוב אמרתי סברא חדתא, שאפילו נימא דקטן אין עליו שום חיוב, רק אביו מצווה לחנכו, יכול לספור ולברך כשהגדיל, דבעיקר חובת חינוך לבן כתיב 'חנוך לנער על פי דרכו, גם כי יזקין לא יסור ממנו', ולא מיירי בקטן דוקא, דאדרבה בקידושין דף ל' ע"א מפורש דהאי קרא מיירי אפילו בבן כ"ב או כ"ד ע"ש. וא"כ הא דפטורין מחינוך כשהגדיל, היינו מפני שהבן כבר גדול וחייב בעצמו. אבל אי נימא שהבן פטור מהמצוה כשהגדיל, שאינם תמימות, שוב נשאר חיוב על האב לחנכו שיתרגל במצוות כמקודם, דלא נפקע ממנו כה"ג, וא"כ שפיר מברך כשהגדיל שצריך לספור, שבמעשה המצוה דיליה אביו מקיים מצות חינוך, וחיוב ברכה חל תמיד על העושה מעשה המצוה, וכמבואר ברמב"ם פרק י"א דברכות שהקובע מעקה או מזוזה מברך ע"ש, דמהאי טעמא בכל קטן להשיטות שאביו הוא דמצווה במצות חינוך, מ"מ הבן מברך שמעכשיו נפטר האב מחיובו, ואם כן הכי נמי כאן, כשהגדיל לכו"ע סופר אף שהוא גופא פטור, כיון שאביו חייב לחנכו, מברך שפטור בכך אביו ממצות חינוך".

ישוב דברי העיטור על פי היסוד שגם בגדלות יש חיוב חינוך על האב

על פי היסוד הנ"ל, שיש על האב חיוב חינוך גם בגדול, אם הגדול אינו חייב במצוה מסויימת, כתב הגר"ח קניבסקי שליט"א בביאורו 'תפלה של יד' על מסכת תפילין (עמוד ל"ז) ליישב את דברי בעל העיטור (שער ראשון הלכות תפילין חלק שביעי), וז"ל: "גרסינן במכילתא 'ושמרת את החוקה הזאת', שומע אני אף קטנים במשמע, והדין נותן הואיל ומזוזה מ"ע ותפילין מ"ע, אם למדת על מזוזה שנוהגת בקטנים כבגדולים, יכול אף תפילין כן, ת"ל 'ושמרת את החוקה הזאת', לא אמרתי אלא במי שידוע לשמור תפילין, מכאן אמרו קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, וקטן היודע להתעטף חייב בציצית, ומסתברא לן דהאי קטן גדול בן י"ג שנה הוא". וכך פסק הרמ"א (סי' ל"ז ס"ג) וז"ל: "הגה, ויש אומרים דהא קטן דווקא שהוא בן שלש עשרה שנים ויום אחד, וכן נהגו ואין לשנות". והיינו, דקודם לגיל י"ג אין להניח תפילין כלל לקטן, גם אם הוא יודע לשמור על תפיליו.

ביאור הפרמ"ג בדברי הבעל העיטור

וכתב הפרמ"ג (שם א"א ס"ק ד'), וז"ל: "איני יודע אם הוא בן י"ג שנים, איזה חיוב יש על אביו, דאיש בפני עצמו הוא. ואם הוא עני, כל ישראל מצווים להחיותו. ויש לומר י"ג שנים ולא הביא ב' שערות".

קושית ה'ביאור הלכה' על הפרמ"ג

ה'ביאור הלכה' (ד"ה ויש אומרים) הקשה על דברי הפרמ"ג, וז"ל: "אף דאין חייב מדינא מחמת חזקה דרבא, וכמו שהביא בשערי תשובה, אף על פי כן יש לומר דלא פקע מאביו מצות חינוך כל זמן שאין ידוע שהביא ב' שערות. אבל כל זה דוחק גדול. ועיין לקמן בסימן רכ"ה סעיף ב' שכשנעשה הבן י"ג מברך ברוך שפטרני, והיינו ממצות חינוך, לפי מה שכתב המגן אברהם שם, ולא אשתמיט אחד מהם לומר דדוקא כשידוע שהביא ב' שערות, אלא בודאי דלענין חנוך שהוא דרבנן נוכל לסמוך על חזקה דרבא".

דברי הגר"ח ליישב קושית ה'ביאור הלכה'

וכתב הגר"ח קניבסקי ליישב קושית ה'ביאור הלכה, וז"ל: "לענ"ד אין קושיתם מוכרחת, דמנ"ל דליכא בגדול מצות חינוך על אביו בדברים שאין יכול לעשות בעצמו, כגון ליקח טלית ותפילין, שאין בידו לקנות ביום שהגדיל מיד, והרי מצינו בקידושין כ"ט ע"א שהאב חייב להשיא לבנו אשה, וזמן נשואין בן י"ח שנה, אלמא דשייך מצות האב על הבן אפילו בגדלותו. ומה שהביא בבה"ל מדברי המג"א סי' רכ"ה סק"ה דמה שמברך 'שפטרני מעונשו של זה', פירוש דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו, אין מוכרח, שבודאי דכשהוא בן דעת אין אביו נענש על מה שאין מתנהג כראוי, כיון שהוא בר דעת בעצמו ועל דעת עצמו הוא עושה, ומ"מ מה שאין בידו לעשות יש לומר שחייבו רבנן לאביו לעשות לו. וכן הא דאמר במדרש ב"ר פס"ג ס"י צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנה, היינו נמי שברוב הדברים כיון שיש בו דעת לעשות בעצמו, אין לאביו חיוב כדאשכחן נמי גבי נזירות נזיר כ"ט ע"א, שאין על אביו חיוב לחנכו משהגדיל, ומ"מ מה שאין יכול יש לומר שחייבוהו מדרבנן".

ישוב הענין דקטן שהגדיל בימי הספירה סופר בברכה

לאחר כל הדברים הנ"ל, הוסיף וכתב הגר"ח שליט"א במוסגר בזה"ל: "בזה מיושב ג"כ מה שדנו אחרונים ז"ל בקטן שהגדיל בתוך ימי ספירה, איך יכול לספור בברכה, הא מצות חינוך פקע ממנו, ומצוה דאורייתא לא חל עליו, דהא בעי תמימות, ולמש"כ יש גם על גדול מצות חינוך". והרי זה ככל המבואר לעיל מדברי ה'ציונים לתורה' וה'מועדים וזמנים', דקטן שהגדיל ימשיך לספור בברכה מכח המצוה דחינוך.

ראיית ה'אור לציון' מרעק"א שיש חינוך גם בגדלות

בשו"ת 'אור לציון' (חלק א' סי' ל"ו) הוכיח כהיסוד הנ"ל, שיש חיוב חינוך גם על קטן שהגדיל, מדברי הגרעק"א (שו"ע סי' קפ"ו סעיף ב') אשר יצא לדון בקטן שאכל כדי שביעה ביום האחרון לקטנותו ובירך ברכת המזון קודם הלילה, וכשהגיע הלילה והגדיל אכתי לא נתעכל המזון שבמעיו, אי חייב לחזור ולברך שוב ברהמ"ז, או לא. מי נימא דכיון שהוא שבע כעת, רמי עליה חיובא דאורייתא לברך, או נימא דלא חייבה תורה אלא למי שאכל נמי בגדלותו וחיובא אשעת אכילה קאי, עי"ש שהניח בצ"ע. וב'אמרי בינה' (או"ח סי' ט"ו) ביאר דהספק של רעק"א הוא, האם האכילה מחייבת בברכה, או שהשביעה היא המחייבת. אם האכילה מחייבת, אזי אינו חייב לשוב ולברך. ואם השביעה היא המחייבת, אזי יש לדון שעכשיו בגדלותו חייב לברך שוב מדאורייתא, דמה שבירך בקטנותו אינו פוטר אותו, ע"ש. וכתב ה'אור לציון' להעיר על ספק זה, וז"ל: "יש להבין אמאי העמיד הגאון ז"ל לספיקו בכה"ג שבירך בהיותו קטן, יותר הו"ל לידון בקטן שאכל כדי שביעה ועדיין לא בירך ברהמ"ז כלל והגדיל, אי חייב לברך בכלל או לא". והיינו דאי נימא דהאכילה היא המחייבת, אם כן קטן שהגדיל ממנ"פ הוא פטור מברכהמ"ז, דאם מצד האכילה הרי היא היתה בקטנותו, ועתה הוא פטור מצד מצות החינוך שהיתה עליו בקטנות, וגם חיוב תורה אין עליו, מכיון שאכל בקטנותו. ומהא דלא נסתפק הגרע"א בכה"ג הוכיח ה'אור לציון' "דודאי משמע שמפשט פשיט ליה דאם לא בירך כלל בקטנותו יצטרך לברך כשיגדיל ממה נפשך או מדאורייתא, או עכ"פ מדרבנן ומדין חינוך וכן"ל". ומוכח אם כן דגם גדול יכול להיות חייב מגדר של חינוך.

ביאור ה'חוט שני' למה קטן שהגדיל יספור בברכה מדין חינוך

ב'חוט שני' (שבת, חלק ד' עמוד שע"ח) כתב ביאור נוסף למה יש לחייב קטן שהגדיל בימי הספירה להמשיך ולספור בברכה, ולדבריו עולה דהוי מצד חיוב חינוך, אך אין אנו צריכים לבוא אל החידוש הנ"ל, דגם על גדול יש חיוב חינוך, אלא כתב לבאר דהוי מגדרי חיוב החינוך בקטנותו, וז"ל: "קטן שהגדיל בימי ספירת העומר ובהיותו קטן התחיל לספור ספירת העומר, נראה פשוט דיש לו להמשיך לספור ספירת העומר בברכה גם לאחר שהגדיל, אף דקודם שהגדיל אביו מחנכו במצוות וסופר רק מדין מצות חינוך, וכשהגדיל חייב בעצמו במצוות. והטעם הוא, שהרי יש לחנך את הקטן לקיים את המצוה בשלימותה, וממילא כשמחנכים את הקטן לספור ספירת העומר, היינו שאומרים לו לספור כל יום במשך מ"ט יום, שהרי זוהי המצוה, וא"כ הרי הקטן יגדיל באמצע המ"ט יום, ועל כרחך שאומרים לו לספור מ"ט יום אף אחר שהגדיל, דאל"כ היאך יכול להתחיל לספור כשהוא קטן, א"כ אותו החיוב שהיה לו בקטנותו לכל הפחות נשאר לו בגדלותו".

וזהו גדר חדש בכל המבואר לעיל, דמצד חיוב החינוך שהיה על הקטן להתחיל ולספור בקטנותו, הרי הוא חייב להמשיך ולספור בברכה כשיגדיל, שהרי לא מצאנו מצוה בתורה לספור פחות ממ"ט יום, ולכן כבר מראשית הספירה נתחייב לספור מ"ט ימים בברכה, וזהו חלק מהחינוך שהיה חייב בו בקטנותו. ואפשר דזה היתה כוונת החכם אחד הנ"ל, דלא בא לומר שיש חיוב חינוך על קטן שהגדיל, אלא בא לומר שאם חייבו קטן שיגדיל להתחיל לספור, ע"כ שחייבו אותו גם כן להמשיך ולספור, דאל"כ אינו יכול להתחיל כלל במצות הספירה, דצורת המצוה היא לספור מ"ט יום דוקא.

הערה על דברי ה'חוט שני'

ונראה כי יש מקום לדון על דברי ה'חוט שני', דלעולם יש לומר שאין מחייבים הקטן לספור מ"ט ימים, אלא מחייבים אותו על מקצת המצוה, כי גם על אופן זה מצאנו שיש מצוה של חינוך, דהא מצאנו שיטה הסוברת שאפשר לחנך קטן באתרוג שאול ביו"ט ראשון של חג, אע"ג שגדול אינו מקיים המצוה בשאול, עכ"ז הקטן מתחנך ומתרגל במצוות גם באתרוג שאול, עיין בזה במשנה ברורה (סי' תרנ"ח ס"ק כ"ח), ועד"ז יש לומר בנדו"ד, דגם אם הקטן שהגדיל לא ישלים הספירה, עכ"ז אפשר לחנכו ולהרגילו במצוות כשהוא קטן. והיינו דיש לומר שחייבו את הקטן שיגדיל להתחיל את הספירה אפילו שלא יגמור את הספירה, בשביל שיתרגל לספור בגדלות. ואע"ג שיצטרך להפסיק לספור כשיגדיל, מכיון שספירה של

קטנות אינה עולה לדין תמימות בשביל גדלות, אעפ"כ כשהוא קטן חייב לספור בשביל להתרגל במצוות. והבן. וכבר הערנו עד"ז לעיל (סימן ל"ג סוף אות ז').

ה.

השוואת נדו"ד לקטן שהגדיל באמצע סוכות אליבא דר"א



דברי שו"ת מהר"ש דקטן שהגדיל יכול לספור בברכה אפילו אם לא ספר בקטנותו בשו"ת מהר"ש (ענגיל, חלק ז' תשובה קי"ב) יצא לדון בדבר החדש, למה קטן שהגדיל צריך לספור בברכה, וז"ל: "יש לומר שבאמת עיקר טעם הפוסקים דאם שכח לילה אחת לספור שוב אינו סופר בברכה, דס"ל דחד מצוה היא, וא"כ כמו דמפורש בש"ס סוכה דף כ"ז ע"ב דלר"א אין עושין סוכה בחול המועד, וה"ט דבעי סוכה לכל ז' ימים, לפי דס"ל חד מצוה היא, משום דלא מיפסק לילות מימים, אפ"ה מפורש בש"ס דקטן שהגדיל במועד גם לר"א עושה סוכה, חזינן דאדרבה מי שהיה בר חיוב קודם המועד, לדידיה כל הז' ימים חד מצוה, ומש"ה אינו עושה בחוה"מ, דבעי שיעשה כל המצוה. אבל מי שהיה קטן קודם המועד, לדידיה מתחיל החיוב רק משעה שהגדיל, ואם עושה אז סוכה חשיב כמקיים כל המצוה. א"כ ה"נ גם לענין ספירה, מי שהיה בר חיוב מתחילה, אז כל המ"ט יום חד מצוה היא, ואם לא ספר לילה אחד וגם יומו, לא חשיב כמקיים כל המצוה. אבל מי שלא היה בר חיוב מתחילה, שפיר מזמן שהגדיל מאז חל חיוב המצוה, ונמצא דלא מבעיא אם ספר מקודם, בודאי דיוכל לספור אח"כ בברכה, ואף אם לא ספר מקודם, מעכשיו חל עליו חיוב לספור, ואם יספור כסדר מזמן שהגדיל, יהיה חשוב כאילו קיים כל המצוה, וזה ברור בס"ד".

ומבואר מדבריו דכמו שלר"א צריך שתהיה הסוכה ראויה לשבעה, ובכל זאת אם הגדיל באמצע סוכות, אינו צריך סוכה הראויה לשבעה, ואם עושה אז סוכה חשיב כמקיים כל המצוה, הוא הדין הכא בספירת העומר, דודאי הגדול צריך לספור כל מ"ט ימים, אבל קטן שהגדיל די לו במה שיספור מהגדלות עד סוף הספירה, דזה הוי המצוה כולה לגביו.

דברי ה'כתב סופר' לדחות הטענה הנ"ל

בשו"ת 'כתב סופר' (סי' צ"ט ד"ה ונבוא) כתב גם כן מדעתו הטענה הנ"ל והראיה מסוכה, אבל שוב כתב לדחותה, וז"ל: "אלא דמסוגיה דהתם איכא למשמע איפכא, דמסברא פשוטה אין לחלק, דהא מצריך קרא כל האזרח וכו' לקטן וגר, ואפ"ה ה"א דלא יוצאים כשעושה סוכה בחוש"מ, הגם לר"א אפשר דילפינן מהתם לדהכא, מ"מ לרבנן דס"ל עושין סוכה בחוש"מ, ולדידהו כ"ש דקטן וגר ולא צריך קרא להכי, דאתיא מכ"ש, כמ"ש רש"י שם, ועכ"פ לדידהו לית לנו מקרא לחלק כה"ג. ובספירה דבעי תמימות מנ"ל לחלק מסברת חוץ בין היה ראוי לאינו ראוי ומחויב, דהא סברת חוץ ליכא דלר"א צריך קרא לחלק".

טענת ה'כתב סופר' מבוארת, דהא מהא דבעי קרא ללמוד את הדין דקטן שהגדיל בימי סוכות חייב בסוכה ואינו צריך לשבת בסוכה הראויה לשבעה, משמע שמסברא בלי פסוק לא היינו יודעים לומר כזאת מסברא, אלא היינו אומרים דקטן שהגדיל אינו יוכל לקיים מצות סוכה, מכיון שאין לו סוכה הראויה לשבעה. ולכן בספירת העומר שאין פסוק לזה, חוזרים אנו לסברא דאם לא ספר בקטנות אינו יכול לספור בגדלות, וצריך תמימות. ואף אם נאמר דלר"א לומדים ספירת העומר מסוכה, דכשם שקטן שהגדיל חייב בסוכה, אע"ג שאינה ראויה לשבעה, הוא הדין דקטן שהגדיל באמצע הספירה יהיה חייב בספירה, אפילו שאין לו ספירה דתמימות, מכל מקום לרבנן שאין להם פסוק לזה בסוכה, ממילא אין לנו מקור לחדש כזאת, ונשאר הדין כמי שמורה הסברא דצריך תמימות ולא יוכל לספור בגדלות אם לא ספר בקטנות.

דברי ה'ציונים לתורה' לדחות טענת ה'כתב סופר'

ה'ציונים לתורה' (שם) כתב כל הנ"ל מדעתו הרחבה, דבתחילה כתב, וז"ל: "ודע דאני חוכך עוד לומר דקטן שנתגדל תוך ימי הספירה מתחייב שפיר מה"ת בספירת שאר הימים, וחשיבא הספירה שפיר ספירת תמימות, כיון שהוא סופר את כל החיוב שלו". והביא ראיה לזה מדינא דקטן שהגדיל באמצע ימי הסוכה הנ"ל. ועל זאת רמז לטענת הכת"ס, וז"ל: "ואם דבסוכה שם מיייתי קרא ע"ז, לחייב גר שנתגייר כו', מ"מ השתא דכתיב קרא, לא מיסתבר כלל לומר שנתנה התורה ב'מיני מצוות, סוכה שלישראלי גדול חייבה רק בסוכה הראויה לשבעה, ולגר שנתגייר בנתיים וכן קטן שנתגדל בנתיים, נתנה מצוה אחרת, לחייבו בסוכה שאינה ראויה לשבעה, ולא מצינו שיהיה גר מחויב במצוה מן המצוות חיוב אחר מאיש ישראלי בתולדה, והרי אין ענין הגירות רק שנעשה גם הוא ישראלי ומתחייב במצוות

שלהם, ולא שיתחייב חיוב אשר איננו באיש ישראלי כלל. וכש"כ דקשה לומר כן בקטן שנתגדל בנתיים, שיהיה בו חיוב אחר שאינו בשאר גדול. ועל כרחך דקרא רק גילוי מילתא בעלמא הוא, דגם זה חשוב שבעה, הואיל והוא כל זמן חיובו, ואין כאן איפוא שום חיוב אחר אצלם כלל מבשאר ישראלי גדול מקודם סוכות, וע"כ כי היכא דחשיב התם שבעה מפאת היותו כל זמן החיוב, כן שפיר יש לדון משם לכאן דליחשיב גם הכא ז' שבתות תמימות מפאת כן, ודו"ק היטב".

מבואר מדבריו שבדברי ר"א בסוכה דקטן שהגדיל בסוכות חייב בסוכה, אע"ג דבעלמא צריך סוכה הראויה לשבעה, נתייסד חידוש לכל התורה כולה, דכל שהקטן או הגר עושה כל חלקי המצוה השייכים אצלו, הוי כמצה שלימה. ואם כן הוא הדין בקטן שהגדיל בימי הספירה נקראת הספירה לגבי ספירה דתמימות.

שתי שאלות בביאור האחרונים הנ"ל

אלא דאחר כל דברי ה'ציונים לתורה' הנ"ל, עדיין קשיא שאלת ה'כתב סופר' הנ"ל, דהלא כל מה שנתחדש סברא זו היינו אליבא דר"א, אבל אליבא דרבנן לא נתחדשה מעולם סברא זו בסוכה, ונשארים אנו עם סברא בלי פסוק המפקיע ממנה, ולכאורה חוזר הדין דקטן שהגדיל אין לו ספירה דתמימות.

עוד יש להעיר בעיקר דברי האחרונים הנ"ל, לדמות נדון דידן להא דסוכה, דבפשיטות מה שנתחדש אליבא דר"א, הוא, שצריך סוכה הראויה לכל זמן חיובו, ולכן בגדול צריך שתהיה סוכה הראויה לשבעה, ואילו בקטן שהגדיל צריך סוכה שראויה לאותם ימים שנשארו ממתי שהגדיל, כי זהו זמן חיובו. אבל בספירת העומר, אי נימא דכל הימים הוי מצוה אחת, אזי אין מקום לומר דסגי במה שיספור מה שיש לו לספור בגדלותו, דהוי כמו מי שחסר לו מין אחד מארבע מינים, שפשוט שאינו יכול לקיים את המצוה, וכך הוא גם כן בספירת העומר, דאם חסר לו יום אחד, חסר בכל הספירה כולה. ולכן אם לא ספר בקטנותו, חסר לו בכל המצוה. וכאן לא שייך לומר הגדר המבואר בסוכה, דסגי שיש לו סוכה הראויה לזמן חיובו, דסוף סוף חסר לו במנין הימים.

דרכו של ה'חסד לאברהם', וביאור דברי האחרונים הנ"ל עפ"י ד

ויש לבאר הענין היטב על פי מה שכתב בשו"ת 'חסד לאברהם' (תאומים. תנינא סי' נ"ו) אשר גם הוא נקט מדעתו לילך בדרכם של האחרונים הנ"ל, לדמות נדון דידן להא דסוכה, אבל הוסיף בזה הסבר, וז"ל: "אמנם אחר התבוננות נראה דאף בה"ג ע"כ

דס"ל שכל יומא מצוה בפ"ע, דאל"כ תיקשי אמאי תקנו ברכה לכל יום, ואפ"ה כשלא ספר יום אחד אינו סופר עוד, שכן גזרה תורה שלא יחסר מימי הספירה שהוא מתחייב בהם, משום דבעינן תמימות, אבל כל שספר כל הימים שנתחייב בהן, אף שמקצת הימים לא נתחייב בהן, לא נפיק מכלל תמימות, שאותן הימים שלא נתחייב בהן אינן בכלל ימי הספירה. וכה"ג אמרינן בסוכה כ"ז ע"ב לר"א דדריש מקרא דחג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, דאין יוצאין מסוכה לסוכה ואין עושין סוכה בחוש"מ, והיינו דמי שלא ישב בסוכה ביום ראשון לא מקיים עוד מצות סוכה בישיבת שאר ימים, ואמרינן שם דלר"א האי כל אזרח מאי עביד ליה, מבעיא לגר שנתגייר בנתיים דעושה סוכה בחוש"מ. מבואר דלא מקיים מצוה בישיבה בסוכה כל שלא ישב כל הימים בלי חסרון מהימים שנתחייב בהם, אבל גר שלא נתחייב בישיבת כל הימים, שפיר יצא יד"ח מצוה בישיבתו בימים אלו דרמיא חיובא, והוי כאלו ישב כל שבעת הימים בסוכה.

"ודבר זה ילפינן מדיוקא דקראי, דכתוב אחד אומר 'תעשה לך שבעת ימים', וזה מורה דבעינן שבעה שלמים, וכתוב אחד אומר 'כל האזרח בישראל ישבו בסוכות', ולא קבעו זמן, ע"כ שבקינן לקרא דהוא דחוק אנפשיה ומוקמינן דהאי קרא שאינו קובע זמן, היינו כשלא נתחייב ככולם, סגי בישיבת אלו הימים שנתחייב בהן. וכמו כן בספירת העומר, דכתוב 'מיום הביאכם וגו' שבע שבתות תמימות תהיינה', דמשמע דלא יצא ידי חובה עד שיהיה תמימות, והדר כתיב 'עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום', ולא כתיב תמימות, דמשמע דרמי חיובא עליו כל יומא עד ממחרת השבת השביעית, ולא בעינן תמימות, וע"כ דלא בעינן רק שיהיה תמימות ולא יחסר מהימים שנתחייב בהן, ובגר דלא מתחייב רק במקצת ימים אלו יצא בהן ידי חובת מצוה", עכ"ל ה'חסד לאברהם'.

מבואר מדבריו דאותו לימוד המבואר לגבי סוכה, ישנו גם בספירת העומר, דבתרומיהו יש פסוקים חלוקים, וצריך ליישבם אהדדי, ומכח הכרח זה עולה דלגבי גר וקטן שהגדיל באמצע הסוכה, די לו במה שמקיים המצוה בימים שנעשו חיוב עליו. וכך הוא גם כן לגבי ספירת העומר. ומיושבת השאלה הראשונה ששאלנו לעיל. ועוד מבואר מדבריו דלגבי ספירת העומר אפשר לומר כל זאת רק אי נימא דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, ואלא צריך לספור את הימים ברציפות, ועל זה נתחדש דבר שאין לו חיוב לפני זה, אזי אין צריך ספירה ברציפות, רק שתהיה הרציפות מהימים בשנתחייב בספירה. ונראה מדבריו דאיה"נ אי ננקוט דהספירה היא מצוה אחת, אזי קשה לומר דגר שנתגייר וקטן שהגדיל יש להם כביכול מצוה אחרת. אבל אי נקטינן דכל יום הוי מצוה לעצמה, אלא דיש תנאי

שיספרו את כל הימים הקודמים, אזי מובן שפיר שאין תנאי זה רק בימים שחייב לספור.

קושיה על דברי ה'חסד לאברהם'

והנה כאמור, בדבריו יש לנו ביאור חדש בדרכם של האחרונים הנ"ל, אשר כולם כאחד נסתמכו על הגמרא בסוכה לחדש דגם בספירת העומר די לקטן בימים שיספור בגדלותו. אכן, לענ"ד עצם דבריו צריכים עיון, דאין אפשר לנו לדרוש דרשה שאינה כתובה בחז"ל, דהיינו לשאול סתירה בין הפסוקים בפרשה דספירת העומר ומתוך כך לחדש כדבריו. ועוד, דעצם דיוקו בפסוק, למה לא כתוב בו 'תמימות' בסיפא דקרא, אפשר דהוא מחמת דברי הרמב"ם (מצוה קס"א) דהמצוה למנות ימים והמצוה למנות שבועות הכל הוי מצוה אחת, והם פרטים בתוך המצוה, איך למנות גם ימים וגם שבועות. ואשר על כן מובן דאם כבר כתוב תמימות בשבועות, אין צריך לכתוב שוב 'תמימות' בימים, מכיון שהכל הוא דבר אחד.

ו.

ספירת הקטנות האם היא כהחייב מדרבנן שמוציא חייב מדאורייתא



דברי המרדכי שחייב בדרבנן מוציא מי שחייב מדאורייתא

כתב המרדכי במסכת מגילה (אות תשצ"ח), וז"ל: "נשאל להר' טוביה מווינא איך סגיא נהור פוטר בניו ובני ביתו מקידוש, הא לרבי יהודה דאמר סומא פטור מן המצוות, א"כ לא מיחייב אלא מדרבנן, והיכי אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. והשיב דאשכחן דכוותיה גבי קידוש גופיה, דאמרין פרק תפלת השחר מתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס, והתם מוכח דהיינו שעה ורביע קודם הלילה שעדיין לא קידש היום, וא"כ לר' ישמעאל דאמר הלכתא לא הוי תוספת שבת מה"ת, ואפ"ה נפיק בהווא קידוש דמקדש מבע"י, דאינו אלא מדרבנן, ע"י קידוש דאורייתא שיתחייב לאחר שתחשך. גם בנידון זה, האי סגי נהור יש לומר שמוציא אחרים מחויבים מדאורייתא, אע"פ שאינו מחויב הוא אלא מדרבנן, דאע"ג דגבי נשים פרק מי שמתו פריך גבי ברכת המזון, אלא אי אמרת דרבנן, היכי

אתי דרבנן פירוש נשים ומפיק דאורייתא, פירוש אחרים, יש לומר דשאני נשים דלא יבואו לידי חיוב לעולם, אבל זה יכול לבא לידי חיוב דאורייתא אם נתפקח, והואיל וכן יכול להוציא אחרים ידי חובתן אע"פ שהוא מדרבנן והם מדאורייתא".

מבואר מדברי המרדכי חידוש גדול, דלעולם מי שהוא חייב בדבר רק מדרבנן, יכול להוציא את החייב מדאורייתא, ולכן מי שקיבל שבת מבעוד יום, אע"ג שמדאורייתא עדיין אין זה שבת, אלא רק מדרבנן, יכול להוציא את החיוב תורה של שבת, בקידוש שחיובו רק מדרבנן. ולכן גם סומא אפילו שחייב במצוות רק מדרבנן, יכול להוציא את מי שחייב מדאורייתא בקידוש. אלא דכל זה הוא במי שחייב מדרבנן ויכול לבוא לידי חיוב תורה, כסומא שיכול להתפקח. אבל מי שחיובו מדרבנן ולא יכול לבא לידי חיוב דאורייתא, הוא אינו יכול להוציא את החייבים מדאורייתא, ולכן אם נשים חייבות בברכת המזון מדרבנן, אינן יכולות להוציא אנשים, אבל סומא יכול להתפקח ואז יהיה חייב מדאורייתא.

ביאור דברי המרדכי

ויש להתבונן בדברי המרדכי, דלכאורה מה הסברא לחלק בין מי שיכול לבוא לידי חיוב תורה, או לא, סוף סוף עתה שניהם שווים זה לזה, דתרווייהו חייבים רק מדרבנן, ואם אנו אומרים כי מי שהוא חייב מדרבנן, אינו יכול לפטור את החייב מן התורה, מה מועיל לנו מה שעתיד הוא להתחייב מן התורה, או שיכול הוא להתחייב מן התורה לאחר זמן, אם יתפקח.

ויש לומר בזה, דבאמת עיקר נידון זה תלוי בגדר שגדרו חז"ל, דאם תקנו שהחייב מדרבנן יהיה כמו מי שחיובו מדאורייתא, אזי שפיר יכול הוא להוציא את החייב מדאורייתא. אבל אם רבנן תיקנו שהחייב מדרבנן לא יהיה כמו מי שחייב מדאורייתא, אזי אינו יכול להוציא. ומעתה יש לומר דבעלמא לא תקנו רבנן שהחייב מדבריהם יהיה כמו החייב מדאורייתא, ולכן מי שאינו יכול לבוא לעולם לחיוב דאורייתא, אינו מוציא את החייב מדאורייתא. אבל מי שיכול להגיע לידי חיוב מדאורייתא, אזי היה טעם מיוחד לרבנן לתקן שיהיה חיובו כמו מדאורייתא, כדי שיהיה לתקנה שלהם משנה תוקף כמו דאורייתא, דאל"כ יבחינו בהבדל ויבואו לידי זלזול בחיוב דרבנן, ולכן נתנו לזה תוקף של דאורייתא וממילא יכול להוציא את מי שחייב מדאורייתא.

דברי ה'מנחת חינוך' לבאר עפי"ד המרדכי למה קטן שהגדיל סופר בברכה

על פי דברי המרדכי הנ"ל כתב ה'מנחת חינוך' (מצוה ש"ו אות ו'), וז"ל: "אך אני מסופק לשיטה זו, אם הקטן אע"פ שאינו חייב מ"מ מנה כדרך הקטנים, או עבד מנה קודם שנשתחרר גם כן, כי רשאי לעשות מצות עשה שהזמן גרמא, כמבואר בכמה מקומות בש"ס, ובאמצע נתגדל הקטן ונשתחרר העבד, אי מחויב מן התורה למנות בגדלותו ובגירותו בשנה ההיא, מי נימא דבחיוב ובפטור תליא מילתא, וכיון שהיה פטור, אף שמנה מ"מ כיון שמצוה אחת היא ומקודם לא נתחייב, גם עתה אינו חייב מן התורה, ואין כופין אותו למנות ככל מצות עשה שבתורה. או דילמא כיון שמנה, אף שהיה בפטור, מ"מ לא בטל החשבון עכ"פ וחייב מכאן ולהבא. ומצינו במרדכי במגילה סי' שתצ"ח הביא סברת רבינו טוביה מווינא, ומובא גם כן במג"א סי' רס"ז סק"א שהמחויב מדרבנן מוציא החייב מן התורה, דיוצא בקידוש היום מפלג המנחה ולמעלה עיי"ש. א"כ כמו דיוצא בקידוש של שבת בזמן דרבנן, א"כ בקטן שנתגדל ועכ"פ הגיע לחינוך קודם, בודאי מועיל אז הזמן שהמחויב מדרבנן להיות חייב אחר כך מן התורה ואין החשבון בטל".

קושית המג"א על דברי המרדכי

והנה, הן אמת דעל פי דברי המרדכי מקום גדול יש לומר דכשם שמי שהוא חייב בדבר מדרבנן, מוציא את חייב מדאורייתא, ממילא הוא הדין דספירה בזמן קטנות שחיובה רק מדרבנן, מדין חינוך, מועילה להחשיב הספירה כולה לתמימות גם לגבי הגדלות שחיובה הוא מדאורייתא.

אלא דיש לעיין בעיקר דברי המרדכי, דהמג"א שציין אליו המנח"ח מקשה על המרדכי, וז"ל: "וצריך עיון דהא קטן אינו מוציא הגדול, כמו שכתוב סימן קפ"ו, ואע"ג שיבא אח"כ לידי חיוב דאורייתא". והשאלה מבוארת היטב, דהלא לפי דברי המרדכי שהחייב מדרבנן שיבא אחר כך לידי חיוב דאורייתא, יכול להוציא את החייב מדאורייתא, ולכן סומא אפילו שחייבו רק מדרבנן יכול להוציא בני ביתו שחייבים מדאורייתא, מכיון שיכול להתפקח, אם כן קשיא טובא למה קטן אינו מוציא גדול, והרי עתיד הוא להתחייב מדאורייתא.

יישוב המהר"ם שיק והעולה עפי"ז לענין ספירת העומר

בשו"ת מהר"ם שיק (תשובה רס"ט) כתב לישב שאלת המג"א, וז"ל: "על כרחך צריכים אנו לתרץ דהמרדכי סובר כדעת רש"י בברכות דף מ"ח ע"א ד"ה עד שיאכל כזית דגן, שהקטן אפילו מדרבנן אינו חייב, אלא שאביו חייב לחנכו, ודלא כתוס' דפליג

עליו, וא"כ לא ק"מ קושית המג"א מקטן. וא"כ קשיא לי על המנחת חינוך שכתב טעם דלכך קטן שנתגדל בתוך הספירה חייב להמשיך בברכה, מטעם המרדכי הנ"ל, וזה קשה ממנ"פ אי סבר כהמרדכי, א"כ קשה קושית המג"א מקטן, ואלא ע"כ צ"ל משום דקטן לאו בר חיובא, ואז אינו יכול לברך. ואי סובר כרש"י א"כ מוכח דקטן אינו יכול להוציא, וא"כ איך יברך, וצריך עיון גדול עליו".

וביאור דבריו, דהלא מהא דאיתא בגמ' דקטן אינו יכול להוציא גדול, אזי על כרחך צורך לומר אחד משתים, או דבאמת הקטן עצמו הוא החייב מדרבנן בחינוך, אלא דמי שחייב מדרבנן אינו מוציא את מי שחייב מדאורייתא, אף שיבוא לידי גדלות [וכך היא שיטת תוס']. אנו דנימא, דקטן אפילו מדרבנן אינו חייב, דכל חיוב של חינוך הוא מוטל על אביו, ולכן אין הקטן מוציא את מי שחייב מדאורייתא [אבל לעולם החייב מדרבנן מוציא את החייב מן התורה, כשיטת המרדכי]. ומעתה לענין ספירת העומר ממנ"פ לא יכולה להועיל ספירת הקטנות לזמן הגדלות, או מטעם שהחייב מדרבנן אינו מוציא החייב מדאורייתא, או מטעם דקטן אינו חייב כלל. ומעתה צ"ע מה שכתב המנח"ח דקטן שהגדיל יספור בברכה עפ"י ד המרדכי, דלכאורה זה אינו מחמת קושית המג"א ודרכו של המהר"ם שיק בישוב השאלה.

יישוב דברי ה'מנחת חינוך' על פי דברי ה'חיי אדם'

ויש מקום לבאר את דברי ה'מנחת חינוך' הנ"ל, שכתב כי עפ"י ד המרדכי יכול קטן שהגדיל לספור בברכה, דדרבנן מוציא ידי חיוב את הדאורייתא, ולא תקשה עליו קושית המג"א מהא דקטן אינו מוציא גדול, על פי מה שכתב ה'חיי אדם' (הלכות שבת כלל ו' סעיף ג'), וז"ל: "מה שהקשה המ"א בסי' רס"ז דהאיך יוצא בקידוש שעשה מבעוד יום, כמ"ד תוספת שבת דרבנן, דהא קטן אינו מוציא גדול, אע"ג שיבוא אח"כ לידי חיוב דאורייתא, ע"ש, לי צ"ע, שאינו דומה כלל, דהתם כיון שאינו מברך בעצמו והקטן אינו מחויב, ולכן אינו מוציא אותו, אבל הכא שפיר כיון שהוא בעצמו מברך, אע"פ שעדיין לא הגיע זמן חיוב דאורייתא יוצא בו".

מבואר מדברי החי"א דכל דברי המרדכי דמי שחייב מדרבנן מוציא את החייב מדאורייתא, היינו רק לענין להוציא את עצמו, כמו בנדון של מי שקידש מבעוד יום, אבל לענין להוציא אחרים אין החייב מדרבנן מוציא את החייב מדאורייתא. ועפ"י מבוארים היטב דברי ה'מנחת חינוך' שכתב שקטן שספר ספירת העומר, מועיל לו לימי הגדלות, דנדון זה הוא ממש כמו המקדש בעצמו מבעוד יום, דבכל מה שנוגע לו לעצמו, דרבנן מוציא את הדאורייתא.

ביאור דברי ה'חיי אדם'

וצריך לבאר מה הסברא בחילוקו של החיי"א, למה בנוגע לאדם עצמו אמרין דמה שקיים בזמן חיוב של דרבנן, הרי זה מועיל לפטור גם את חיוב הדאורייתא שנתחדש עליו אחר כך, ואילו לענין להוציא אחרים אין החייב מדרבנן פוטר את החייב מן התורה.

ויש לומר בזה, דהא דהחייב מדרבנן אינו מוציא את החייב מן התורה, אין החסרון בזה מצד החפצא של המצוה, דבאמת עצם מעשה המצוה שווה הוא לדאורייתא, ולכן יכול לצאת על ידה המצוה דאורייתא שנתחדשה עליו לאחר זמן. אלא הביאור בזה הוא, דחסר בחיוב של הגברא, דמי שחייב מדרבנן, הרי חיובו הוא פחות ממי שחייב מדאורייתא, ולכן, כשם שההלכה היא דמי שאינו חייב במצוה כלל, אינו יכול להוציא את מי שחייב בדבר, כמו כן מי שחייב בדרגא פחותה מהשני, אינו יכול להוציא את החייב בדרגא גבוהה יותר.

קושית ה'אמרי בינה' על ה'חיי אדם'

ברם, באמת עיקר דברי ה'חיי אדם' צריכים עיון רב, וכדהקשה עליו ה'אמרי בינה' (דיני שבת סימן י"א), וז"ל: "ותמהני עליו, הא המג"א שפיר הקשה על דברי המרדכי דלא אתי עלה מטעם זה [שכתב החיי"א דהוי האדם לעצמו], וליף מזה כמו דיוצא בקידוש דזמן דרבנן על דאורייתא, כמו כן לר"י סומא מוציא בני ביתו בקידוש, וסובר דחיוב דרבנן מפיק לדאורייתא, ועל זה העמיד המג"א קושייתו". והיינו, דהמרדכי הלא כתב להדיא דכמו שאפשר לצאת ידי קידוש בזמן דרבנן לזמן דאורייתא, הוא הדין דסומא שחייב מדרבנן יכול להוציא בני ביתו שחייבים מדאורייתא, ומבואר במרדכי שאין הבדל בין לצאת בעצמו בין להוציא אחרים, וממילא שפיר חוזרת שאלת המג"א למקומה, למה קטן אינו מוציא גדול ידי"ח כמו דסומא שמוציא בני ביתו. ולכאורה אין לנו מקום מפלט אלא כמו שתירץ המהר"ם שיק הנ"ל, דקטן לפי המרדכי אינו חייב גם מדרבנן, וכל החיוב הוא על אביו, וממילא חוזרים אנו אל השאלה על דברי ה'מנחת חינוך', למה כתב דהספירה של קטן תועיל לגדלות, הרי קטן אינו בגדר מחויב בדבר לדעת המרדכי.

דברי המהרש"ם בקטן שבירך ברכת התורה ביום והגדיל בלילה

בשו"ת מהרש"ם (חלק ג' סי' קכ"א) נשאל כיצד הדין בקטן שבירך ברכות התורה ביום, והגדיל בלילה, אם צריך לברך שוב ברכות התורה, ותלה הדבר בדברי המרדכי

ובתירוצים שנאמרו בישוב שאלת המג"א, וז"ל: "מה שחקר בבירך ברכה"ת ביום ועודנו קטן, ובליילה נעשה בן י"ג שנה ויום אחד, אם מותר ללמוד בלילה בלא ברה"ת, למד"א בה"ת דאורייתא. הנה הדבר מבורר במרדכי פ"ב דמגילה דבקידוש מבעוד יום בתוספת שבת דיצא בלילה. והמג"א תמה מהא דקטן אינו מוציא הגדול, אבל בחיי אדם כלל ו' דין ג' תירץ על נכון [שיש חילוק בין להוציא אחרים או להוציא עצמו], וא"כ ה"נ בנידון דידן יצא. והן אמת דלפי מה שהביא מעכ"ת מתשובת מהרי"א אסאד חלק א' סח' ס"ד שמיישב בדרכים אחרים [שקטן אינו מחויב כלל], יש לדון על פי דבריו בנידון דידן".

והיינו, דאיכא נפק"מ להלכה בין שני התירוצים שנאמרו בפוסקים בישוב שאלת המג"א על המרדכי, דאי נימא כמש"כ לעיל דהמרדכי סבירא ליה כרש"י דקטן אינו מחויב כלל, אזי אי אפשר לפטור אותו בברכות שבירך בקטנותו. אבל אי נימא דיש הבדל בין להוציא אחרים או להוציא את עצמו, שפיר נפטר הקטן שהגדיל בברכות שבירך בהיותו קטן דהוי ממש כהמקדש מבעוד יום.

סימן לה

מצות תלמוד תורה - גדר חיובה ושיעורה ואימתי עוברים על ביטול תורה

א.

דעת האחרונים דיש חיוב גמור לתלמוד תורה בכל זמן פנוי



הצעת הספק בגדר חיוב לתלמוד תורה בכל זמן פנוי

בענין מצות לימוד תורה, מצאנו בראשונים ובפוסקים שיטות שונות, ובאמת רבה בזה המבוכה, דהא ודאי דבכל רגע ורגע שאדם עוסק בתורה, הרי הוא מקיים בזה מצוה מן התורה, אכן עדיין איכא למידע האם הוי חיוב גמור המוטל על האדם לעסוק בתורה, בכל רגע שבו הוא פנוי מעסקיו, ואם אינו נוהג כן הרי הוא ממש בגדר מבטל מ"ע, או שאינו בגדר מבטל מ"ע, ואלא רק שלא זיכה א"ע במ"ע, בזה נחלקו הדעות.

צדדי הספק הנ"ל הם, האם המצוה דלימוד תורה בכל זמן שאדם פנוי מעסקיו, הוי מצוה חיובית, או מצוה קיומית. להצד הראשון הנ"ל, הוי מצוה חיובית, שהוא חוב גמור על האדם לעסוק תמיד בתורה. להצד השני הנ"ל, הוי מצוה קיומית, שאם האדם לומד תורה הרי הוא מקיים בזה מצוה, אבל אינו חייב בחיוב גמור לנהוג כך. נציע בס"ד תחילה מדברי האחרונים בענין זה, ולאחר מכן נפרוש הדברים כשמלה, להראות כי כבר בראשונים מצאנו מקור לשתי השיטות המבוארות באחרונים.

דברי הגר"א דיש חיוב גמור לתלמוד תורה בכל זמן הפנוי

כתב הגר"א ב'שנות אליהו' (פאה פ"א מ"א ד"ה ותלמוד תורה): "תלמוד תורה נמי אין לה שיעור לא למטה ולא למעלה, דכתיב 'והגית בו יומם ולילה', וא"כ אין לה שיעור למעלה, ולמטה נמי דפעמים בתיבה אחת פוטר וכו'. והא דכתיב והגית כו', כיון שיוצא בתיבה אחת, היינו דאילו לא הוי כתיב והגית הוה אמינא שאינו צריך אלא

תיבה אחת ולא יותר, אף שיש לו פנאי ללמוד, לכן נאמר והגית כו', לומר שחייב ללמוד תורה יום ולילה. אך אם צריך לעסוק במצוה, או בדרך ארץ שהוא ג"כ מצוה, אזי הוא פוטר את עצמו בתיבה אחת".

מבואר להדיא בדברי הגר"א דמהא דכתיב 'והגית בו יומם ולילה', ידעין דיש חיוב גמור לעסוק בתורה דברים כפשוטם, יומם ולילה. אלא דחיוב זה נאמר על כל הזמן שהאדם פנוי מצרכיו, ולכן מותר לו לעסוק בצרכי גופו, כאכילה, שתיה ושינה, וגם בדרך ארץ, דפרנסה הוי נמי מצוה, אבל מלבד כל אלו הדברים, אין לו לאדם לבטל זמנו כלל, אלא חייב הוא ללמוד תורה בכל זמן הפנוי לו מאלו הצרכים.

דברי המשנ"ב בג' מקומות כשיטת הגר"א

ה'משנה ברורה' הלך גם כן בשיטתו של הגר"א, ומצאנו את דבריו בג' ספרים שונים וכדלהלן. במשנ"ב (סי' קנ"ה ס"ק ד') כתב: "עיקר מצות תלמוד תורה אין לה שיעור, וחיובה הוא כל היום, כל זמן שיש לו פנאי, וכדכתיב לא ימוש ספר התורה הזה מפיד וגו'. וכשיש לו פנאי והוא מבטל מלימוד תורה מרצונו, הוא קרוב למה שאמרו חכמינו ז"ל על הפסוק 'כי דבר ה' בזה', זה שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק.

"ואמרו חכמינו ז"ל (ירושלמי סוף פרק ט' דברכות), רבי חלקיה בשם רבי סימון 'העושה תורתו עתים', רוצה לומר שאינו לומד אלא בעיתות מיוחדות, אף שיש לו פנאי ללמוד יותר, הרי זה מפר ברית, ויליף זה מן הכתוב 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', אלא הכוונה בקביעת עיתים לתורה, הוא, שצריך האדם ליחד עת קבוע בכל יום שלא יעבירו בשום פעם". ובשעה צ ציין לדברי הגר"א הנ"ל.

בספרו 'חפץ חיים' (עשין, עשה י"ב) כתב, וז"ל: "ועל כולם עובר בזה הזמן של סיפור לשון הרע ורכילות על מצות עשה של לימוד תורה, שהיא מצות עשה גמורה כמו שמפורש ברמב"ם בהלכות תלמוד תורה. ושאר זמנים לפעמים יוצא האדם נקי מזה העוון מדין של מעלה, עבור שעסק בפרנסתו, או שמחשב ברעיונו באיזה אופן להשיג את מחיתו, אבל בעת שמספר לשון הרע או רכילות, מה תועלת יגיע לו בפרנסתו מזה".

עוד זאת כתב בעל ה'משנה ברורה' שיטתו זו, בספרו לקוטי הלכות (מנחות דף צ"ט ע"ב), וז"ל: "שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון אני שלמדתי

כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמה יונית, קרא עליו המקרא הזה 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיק, והגית בו יומם ולילה', צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמה יונית.

ומוכח מזה דמי שהוא פנוי, שאינו בעל מלאכה או מסחר, מחוייב ללמוד תמיד. ומה דאמר ר' ישמעאל בעצמו (ברכות דף ל"ה ע"ב), הנהג בהן מנהג דרך ארץ, וכן מה דאיתא שואלים לאדם בשעת הדין 'קבעת עיתים לתורה', היינו דמי שמוטל עליו עול דרך ארץ שהוא בעל אומנות ומסחר, שאז די לו בקביעת עיתים לתורה."

הרי מבואר דדעת ה'משנה ברורה' לדבר פשוט כדברי הגר"א הנ"ל, והוא, דיש חיוב גמור מעיקר הדין לעסוק בתורה בכל זמן הפנוי לאדם. ואין זה בגדר הידור מצוה, או שבח ומעליותא, אלא חיוב גמור הוא על האדם. ברם, כל אותם דברים שהאדם יודע שהם נחוצים לו לסדר החיים, לבריאות הגוף והנפש, זאת מותר לו לעשות. אבל מלבד זאת, בכל שאר הזמן הפנוי, חייב הוא ללמוד תורה.

דברי החזו"א דיש חיוב ללמוד בכל רגע פנוי

כשיטה זו כן כתב החזו"א באגרותיו (מכתב קע"ג אות כ"ד), וז"ל: "חוב הלימוד לפי התלמוד הוא כל ימי החיים, עד זקנה ושיבה. וכל רגע שמבטל מלימוד בלי סיבה מוכרחת, גדול עונו מנשוא. ומאד הפליגו בעוון הזה, ואמרו שבזה העוון תאבד הארץ".

ב.

דעת האחרונים דאין חיוב גמור ללמוד תורה בכל זמן פנוי



דעת ה'מרומי שדה' דאין חיוב ללמוד בכל זמן פנוי

כנגד הפוסקים הנ"ל הסוברים דיש חיוב גמור ללמוד תורה בכל זמן שהאדם פנוי מעסקיו, מצאנו חבל אחרונים הסוברים שאין חיוב ללמוד בכל הזמן, אלא די במה שקוראים ק"ש שחרית וערבית, בכדי לקיים עיקר החיוב דלימוד תורה, ומכאן והלאה הוי רשות ולא חובה.

הנה כן כתב ה'מרומי שדה' להנצי"ב (מסכת פאה פרק א' משנה א'), וז"ל: "וקשה מנלן הא דיש בראיה יותר מבמצות נטילת לולב וכדומה, שבפעם אחת יצא ידי חובתו ושוב אין בו מצוה, רק חבובי מצוה בעלמא. וצריכים לומר שמשמעות 'יראה את

פני ה' אלוקיך, משמע כל זמן שפני ה' הוא שם. כמו שדרשו בהא דכתיב 'על פני', בפרשת יתרו. איברא דאי אפשר לומר שיש חובה לעמוד בבית המקדש כל היום, דמי לא בעי מינם, או לצאת לשעה קלה לצרכיו, אבל מצוה ודאי איתא כל היום, והוי כמו תלמוד תורה דיוצא בקריאת שמע שחרית וערבית, ומכל מקום מהתורה הוי מצוה כל היום".

מבואר מדברי הנצי"ב דאין חיוב גמור לעסוק בתורה כל היום, אלא רק קיום מצוה יש בזה, אבל לא חיוב גמור, כי את החיוב מקיימים בק"ש שחרית וערבית, ולימוד התורה מכאן ואילך הוא רשות, כמו לענין מצות ראייה שאין לה שיעור, והיינו, שמקיימים מצוה בכל רגע שמראה פניו לפני ה', אבל אין זה חיוב גמור.

דעת ה'מלא הרועים' כשיטה זו

כך היא גם כן דעת ה'מלא הרועים' (חגיגה דף י"ד ע"א), דהגמרא שם מביאה את הפסוק 'אשר קומטו ולא עת נהר יוצק יסודם' (איוב כב, טז), ודורשת הגמרא הפסוק, ד'אלו ת"ח שמקמטים עצמם על דברי תורה בעוה"ז, וכתב ה'מלא הרועים', וז"ל: "אלו ת"ח שמקמטים עצמם על דברי תורה בעוה"ז וכו'. ומה שכתוב [בפסוק הנ"ל] 'ולא עת', יש לפרשו ע"ד שאמרו במקום אחד (שבת דף ל"א ע"א) 'קבעת עיתים לתורה', ובמקום אחר אמרו ארז"ל (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה) 'כל הקובע עיתים לתורה מפיר תורה'. [והיינו דלכאורה הוי סתירה גלויה, האם נכון וראוי לקבוע עיתים לתורה, או שהוא עבירה ממש].

"אך הענין, שלענין הדין, אין דנין אלא א"כ לא קבע אפילו עיתים, אבל מצד חסידות וחיבת התורה הקדושה, צריך שלא יקבע עיתים, ולא יפסוק מללמוד אף רגע אחד. וזה שאמרו 'אשר קומטו עצמן תמיד', ו'לא עת', שלא נקבעו עיתים לתורה, וכל שעתא ושעתא למדו". מבואר להדיא מדבריו דאין חיוב גמור ללמוד תורה כל הזמן ממש, רק יש חיוב לקבוע עיתים, ומי שלומד יותר מזה זהו 'מצד מידת חסידות וחיבת התורה הקדושה'.

דברי ה'בית יוסף' דיש חיוב ללמוד תמיד

מדברי ה'בית יוסף' (סי' מ"ז ד"ה וקשה לי) יש ללמוד דנקט לדברי פשוט כהשיטה הראשונה, דיש חיוב ללמוד תורה תדיר, אלא שהיעב"ץ ב'מור וקציעה' (שם) תמה עליו, משום דנקט בפשיטות כהשיטה המבוארת כאן, דאין חיוב ללמוד תורה תדיר. דברי הב"י עולים על דברי הראשונים שהביא דהמברך ברכות התורה, אינו

צריך ללמוד תורה מיד בסמוך, אלא אפילו רק אחר כמה שעות, ונתקשה בזה הב"י, ובשני התירוצים שכתב מבוארת שיטתו זו, דיש חיוב ללמוד תורה תדיר. וז"ל הב"י: "וקשה לי דמאי שנא מברכת המוציא, שאם הפסיק בין ברכה לאכילה, צריך לחזור ולברך, ומשמע שכן הדין בברכות המצות, שאם הפסיק בין הברכה לעשיית המצוה, צריך לחזור ולברך.

"ונראה לי דשאני ברכת המוציא, שאין הברכה באה אלא על הנאת האכילה, וכן ברכות המצות אינן באות אלא על עשיית המצות, והאכילה והמצות אינם דברים שצריך לעשותן תמיד, ומשום הכי כשעושה אותם צריך שלא יפסיק ביניהם להוכיח שהברכה חוזרת על האכילה או על עשיית המצוה. אבל תלמוד תורה, כיון שאדם מחויב שלא להפסיק מלהתעסק בו כלל, כשבא ללמוד כמה שעות אחר שברך, לא מוכחא מילתא שקורא בלא ברכה, דאיכא למימר כשהשכים בריך ושנה לאתרו.

"ועוד יש לומר, דאכילה ועשיית המצות, כיון שאם רצה שלא לעשותן עד אחר שעה, הרשות בידו, כשמפסיק בין ברכה לאכילה, או לעשיית המצוה, נראה שאותה ברכה אינה חוזרת על אותה אכילה, או אותה עשיה. אבל תלמוד תורה שחייב לעסוק בה תמיד, כשמפסיק בין ברכה ללימוד, לא הוי הפסק, מאחר שבאותו זמן שהפסיק היה מחויב ללמוד", עכ"ל הב"י.

שאלת ה'מור וקציעה' על הב"י דבאמת אין חיוב ללמוד תמיד

ה'מור וקציעה' טען קשות כנגד דברי הב"י הנ"ל [בתירוצו השני], וז"ל: "המעין הישר יעיד בלי ספק כמה עלובה תשובה זו במחילת כבוד הרב ב"י ז"ל הכ"מ של רבינו קדוש ה' וכו', דמנ"ל שחייב לימוד תורה מוטל עליו בלי הפסק, והלא אמרו רז"ל אפילו לא קרא אלא ק"ש כו', קיים מצות והגית וגו'. ואין לחלק בדבר שאין לו עיקר כלל, אפילו אמרה יהושע בן נון לא צייתנא ליה".

מבואר מכל הנ"ל, דנחלקו הפוסקים מחלוקת מאד יסודית ועיקרית בגדר החיוב של לימוד תורה, האם יש חיוב תמידי ללמוד, ובכל רגע פנוי שאין עוסקים בתורה, מבטלים מצות עשה חיובית. או דעיקר חיוב מצות ת"ת מקיימים באמירת ק"ש שחרית וערבית, והלימוד יותר מזה הוא מצוה קיומית ולא חיובית. אם למד, קיים מצוה, ואם לא למד אינו בגדר מבטל מצות עשה.

ג.

בירור דעת הרמב"ם בנדון זה, האם יש חיוב גמור ללמוד בכל זמן פנוי**משמעות לשונות הרמב"ם והשו"ע דאין חיוב ללמוד תמיד**

אחר אשר ראינו מדברי הפוסקים האחרונים, מה דעתם בענין זה, נשית פנינו אל בירור דעת הראשונים בזה. כתב הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה פרק א' הלכה ח'): "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו, אפילו עני המחזר על הפתחים ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר והגית בו יומם ולילה".

פשוטם של דברים מורים לכאורה כהשיטה השניה הנ"ל, והוא, דכל אדם חייב לקבוע לו זמן ביום ובלילה לתלמוד תורה, אבל אין חיוב גמור על יותר מזה, והיינו שאין חייבים לעסוק בתורה תדיר. ובפרט שהרמב"ם סתם את דבריו ולא הוסיף לחלק בין מי שיכול ללמוד יותר, לבין מי שאין לו זמן פנוי יותר, ומשמע אם כן דהדבר שווה בכל, שאין חיוב גמור לעסוק בתורה יותר מקביעת עיתים.

וביותר משמע כן מדברי השו"ע והרמ"א (י"ד סימן רמ"ו ס"א), דז"ל המחבר: "כל איש ישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר וכו', וחייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר והגית בו יומם ולילה". והוסיף הרמ"א: "הגה. ובשעת הדחק אפילו לא קרא רק קריאת שמע שחרית וערבית, לא ימוש מפך קרינן ביה".

ומהא דהרמ"א הוסיף על דברי המחבר כיצד הדין 'בשעת הדחק', הרי משמע דנקט כי דברי המחבר הם אפילו על שלא בשעת הדחק, דאפילו הכי די בלימוד מעט ביום ובלילה, ואין צריך מעיקר הדין ללמוד תורה כל זמן פנוי שיש לאדם.

דברי ה'כלי חמדה' לנקוט כך לעיקר בדעת הרמב"ם

וכך נקט ה'כלי חמדה' (פרשת האזינו אות ב') בדעת הרמב"ם, וז"ל: "הנה הר"מ ז"ל בפ"א מהלכות ת"ת הלכה ח' פסק דאם קובע לו שעה ביום ושעה בלילה לת"ת, מקיים מצות ת"ת, ונראה דס"ל דאף מדרבנן אין חיוב ללמוד תמיד, ואזיל לשיטתו בפ"ג מהלכות מלכים הלכה ו' דנראה דס"ל דפסוקים אלו שתמיד ילמד תורה, קאי רק על מלך, אמנם שאר ישראל אינם בכלל זה".

וז"ל הרמב"ם שם (הל' ה,י): "המלך אסור לשתות דרך שכרות, שנאמר 'אל למלכים שתו יין', אלא יהיה עוסק בתורה ובצרכי ישראל ביום ובלילה, שנאמר 'והיתה עימו וקרא בו כל ימי חייו'. וכן לא יהיה שטוף בנשים, אפילו לא היתה לו אלא אחת לא יהיה מצוי אצלה תמיד כשאר הטפשים, שנאמר 'אל תתן לנשים חילך'. על הסרת ליבו הקפידה תורה, שנאמר 'ולא יסור לבבו', שלבו הוא לב כל קהל ישראל, ולפיכך דבקו הכתוב יותר משאר העם שנאמר כל ימי חייו".

דברי הרמב"ם בפירוש המשניות

כהמבואר לעיל בשיטת הרמב"ם, דאין חיוב גמור לעסוק בתורה בכל זמן פנוי שיש לאדם, כן יש ללמוד גם מדבריו בפירוש המשניות (אבות פרק א' משנה י"ז), דהרמב"ם שם חילק את ענין הדיבור לחמשה חלקים, ובחלק הג' כתב: "הוא הדיבור הנמאס אשר אין בו תועלת לאדם בנפשו, ולא עבירה ולא מרי, כרוב ספור ההמון במה שאירע ומה שהיה, ומה הם מנהגי מלך פלוני בהיכלו, ואיך היתה סיבת מות פלוני, או איך התעשר פלוני. ואלו קוראים אותם החכמים שיחה בטלה, והחסידים השתדלו בעצמם להניח זה החלק מן הדיבור, ונאמר על רב תלמידו של ר' חייא שלא שח שיחה בטלה מימיו".

ונראה מדברי הרמב"ם שאין איסור גמור לדבר כל אלו דיבורים בטלים, אלא הם רק בגדר דיבור נמאס, ולא כתב הרמב"ם לאסור זאת מצד מה שיש בזה ביטול תורה. והרי זה מבואר היטב על פי הנ"ל, דאליבא דהרמב"ם אין חיוב גמור ללמוד תורה בכל זמן פנוי שיש לאדם.

דעת ה'חפץ חיים' לפרש דברי הרמב"ם באופן דיש חיוב ללמוד תמיד

אכן, בעל ה'חפץ חיים' בספרו 'ליקוטי הלכות' (מנחות צ"ט ע"ב) נקט דלא כהמבואר לעיל בדעת הרמב"ם, אלא לעולם איכא למימר דהרמב"ם סבירא ליה דיש חיוב גמור ללמוד תורה בכל זמן פנוי שיש לאדם, ודברי הרמב"ם הנ"ל דסגי בקביעות עתים לתורה, זהו רק על אותם שאינם יכולים ללמוד יותר, אם מפאת עניינים, או מחלת גופם, או שטרודים בפרנסתם.

וז"ל: "שם קאי הרמב"ם רק שאי אפשר לו [ללמוד], כמו שאמר בהדיא בסוף דבריו, 'כל איש ישראל חייב בת"ת בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין וכו', ואפילו היה עני המחזר על הפתחים ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לת"ת ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה'. אח"כ מצאתי

בביאור הגר"א ביו"ד סימן רמ"ו שהועתק שם כל לשון הרמב"ם, שכתב ג"כ בהדיא דשיעור קביעות עתים לתורה הוא רק בבעלי אומנות". מבואר מדבריו שביאר ברמב"ם ובשו"ע שקובע זמן ביום ובליילה זה רק במי שדחוק ולא יכול ללמוד בגלל עול פרנסה וכדומה.

ויש להוסיף ולומר כי על הדיוק מלשון הרמ"א הנ"ל שכתב כיצד הדין בשעת הדחק, ומשמע א"כ שהשו"ע אמר את דבריו גם בלי שיש דוחק, יש ליישב על פי דברי ה'ליקוטי הלכות' (שם), וז"ל: "א"ר יוחנן משם רשב"י אפילו לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש. והיינו בשעת דחק גדול". ומבואר שהעמיד את את דברי רשב"י [אשר הם גם דברי הרמ"א], בשעת דחק גדול. ולפי"ז אפשר לומר דדברי השו"ע הם בשעת הדחק, אבל לא בדוחק גדול.

וממוצא דבר עולה דלשיטתו של ה'חפץ חיים' יש שלש דרגות בדבר. א. מי שיכול ללמוד תורה כל היום, הרי הוא חייב בחיוב גמור ללמוד כל היום. ב. בשעת הדחק, מחמת עול פרנסה וכדו' צריך לקבוע עת ללימוד תורה ביום, ועת לזה גם בליילה. וזהו דברי המחבר הנ"ל. ג. בשעת דחק גדול, יוצאים ידי חובת לימוד תורה בקריאת שמע שחרית וערבית. וזהו דברי הרמ"א הנ"ל. ויעוין שם שהאריך להוכיח שיטתו זו דיש חיוב ללמוד תורה תדיר, בכל זמן הפנוי לאדם.

דברי ה'אבן האזל' בביאור דברי הרמב"ם

ב'אבן האזל' עמד על הרמב"ם דברי הרמב"ם הנ"ל בהלכות מלכים, שמכיון שהמלך 'לבו הוא לב כל קהל ישראל, לפיכך דבקו הכתוב יותר משאר העם', וז"ל: "יש לדקדק במה שכתב הרמב"ם דין מיוחד במלך שדבקו הכתוב יותר משאר העם שנאמר 'כל ימי חייו', ולכן חייב לעסוק בתורה יותר משאר העם. וקשה שבהל' ת"ת (פ"א הל' כ') כתב עד אימת חייב ללמוד תורה, עד יום מותו, שנאמר 'ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך'. ומבואר דזה דין בכל אדם מישראל.

"ונראה דכאן אנו דנין באיסור המלך לשתות אף שרוצה להתענג בשתיה, וכן בהלכה ו' שרוצה להיות מצוי אצל אשתו, וזה אינו אלא במלך, אבל הדיוט מותר לו להתענג, אף שזה יגרום לביטול תורה בהכרח, ע"י השיכרות או בעילות נשים, ולהדיוט אינו אסור אלא לבטל תורה בלי כל סיבה, שאז אם הוא מסיר לבו מהתורה, עובר על 'ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך', ועוד הרבה פסוקים מחויבי ת"ת. ועי' בספר מעלות התורה בתחילתו שמנה יותר משלושים מ"ע ומל"ת על ביטול תורה", עכ"ל ה'אבן האזל'.

ולמדנו מתוך דברי ה'אבן האזל' חידוש גדול במצות תלמוד תורה, דגם אי נקטינן דיש חיוב גמור לעסוק בתורה בכל זמנו הפנוי, מכל מקום אין אנו מחמירים בדינו של אדם, לומר שעליו למעט בעניני והנאות העולם הזה, ורק לעסוק בצורכי האדם הנצרכים ביותר, וביתר הזמן עליו לעסוק בתורה. אלא יכול האדם מצד עיקר הדין להרבות בעסקי והנאות העולם הזה, אף שיבוא מתוך כך להתבטל הרבה מן התורה, דבכל כה"ג אינו עובר על ביטול תורה. ורק המלך הוא שמוזהר להמנע מכל זה. ויעוין בדברי ה'שיעורי דעת' שיובאו להלן (אות ו'), אשר יש בהם דברים בדומה לדברי ה'אבן האזל', עד כמה מותר לאדם רגיל [שאינו מלך] להתענג בתענוגי העוה"ז, ומה אסור גם לו.

ד.

דברי הראשונים בסוגיא דנדרים, ובירור שיטתם בנדון זה



דברי הר"ן דיש חיוב ללמוד תמיד

נתבאר לעיל כי העומדים בשיטה דאין חיוב ללמוד תורה תדיר, אלא סגי בקר"ש או בקביעת עתים לתורה, נסתמכו על הא דאיתא בנדרים (דף ח' ע"א): "א"ר גידל א"ר האומר 'אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו', נדר גדול נדר לאלוקי ישראל. והלא מושבע ועומד הוא ואין שבועה חלה על שבועה, הא קמ"ל כיון דאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה". וכן הוא במנחות (צטב). ומבואר לכאורה ממימרא זו דהאדם פוטר את עצמו ממצות לימוד תורה בקר"ש שחרית וערבית.

אכן, כבר עמד על כך הר"ן (שם ד"ה הא קמ"ל), והוציא את הגמרא מידי פשוטה, וז"ל: "מסתברא לי דלאו דוקא דבהכי מיפטר, שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו, ואמרינן בפ"ק דקידושין ת"ר ושננתם שיהיו דברי תורה מחודדים בפין, שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו', וק"ש שחרית וערבית לא סגי בהכי. אלא מכאן נראה לי ראייה למה שכתבתי בפרק שבועות שתיים בתרא דכל מידי דאתא מדרשא, אע"פ שהוא מן התורה, כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא, שבועה חלה עליו. והכא הכי קאמרינן כיון דאי בעי פטר נפשיה ממאי דכתיב בהדיא דהיינו בשכבך ובקומך בקריאת שמע שחרית וערבית מש"ה חלה שבועה עליה לגמרי אפילו לקרבן".

מבואר בדברי הר"ן דלעולם יש חיוב ללמוד תורה כל הזמן, והוסיף על זה הא דכתיב 'ושננתם', וילפינן שצריך שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך. ומחמת דנקט לדבר פשוט דאיכא חיובא ללמוד תורה תדיר, לכן ביאר את הגמרא על פי דבריו במסכת שבועות. מבואר מדברי הר"ן שמדין "בשכבך ובקומך" מספיק לקרוא ק"ש שחרית וערבית. אבל מהחיוב של "ושננתם" חייבים ללמוד תמיד.

דברי הראשונים דאין חיוב ללמוד תמיד

ברם, כנגד דברי הר"ן הנ"ל מצאנו לחבל ראשונים דביארו הגמרא כפשוטה, ולא כהר"ן. א. הרא"ש כתב: "הא קמ"ל כיון דבעי פטר נפשיה כו', דלא הוי חובה אלא רשות, והויא הטובה דומיא דהרעה". ב. הרשב"א כתב: "כתב מורי הרב ר' יונה ז"ל, דהא דאמרין הואיל ואי בעי פטר נפשיה בק"ש, פירוש, דאף בקרבן מחייבין ליה דשפיר איתיה בלאו והן, כיון דרשות הוא לפטור עצמו בק"ש שחרית וערבית". ג. ב'שיטה מקובצת' כתב: "אי בעי פטר נפשיה וכו'. ואפילו עשה ליכא, מדקאמר התם ודבר זה אין מודיעים אותו לעם הארץ, וחל מדאורייתא ולוקין". ומבואר לכאורה מדבריהם דאין חיוב ללמוד תורה כל הזמן, אלא סגי לקיים החיוב בק"ש שחרית וערבית, ולימוד התורה יותר מזה הוא בגדר רשות בלבד.

דברי הרדב"ז דהראשונים בסוגיין נחלקו אם חייבים בת"ת תמיד

הרדב"ז (חלק ג' סי' תט"ז) הביא את דברי הר"ן הנ"ל, וכתב גם כן דאין כן דעת שאר הראשונים, וז"ל: "גם בדין השני, נ"ל שכל המפרשים חלוקים עליו, דס"ל דאין אדם חייב ללמוד תמיד, וכן נראה מלשון רש"י ז"ל, וז"ל ר' אליעזר ממץ, דאי בעי פטר נפשיה וכו', א"כ ת"ת רשות, לפיכך חלה, דהא אמרינן מה הטבה רשות וכו'. ובהתכלת אמרינן דאף בעידן ריתחא לא ענשינן ליה כבשאר עשה. ואי קשיא מ"מ איכא עשה דולמדתם אותם, ושמא האי חלה מדרבנן, ולא לחיובי קרבן ביטוי, ע"כ. וז"ל המפרש, דאי בעי פטר נפשיה משבועות סיני שחרית וערבית, ולאז מושבע ועומד הוא, ומש"ה דאינו מושבע ועומד לשנות לא מסכת ולא פרק, חיילה שבועה עליה לחיוביה משום לא יחל אם עבר עליה, ע"כ. וטעמא שאינו מושבע ועומד, הא אם היה מושבע ועומד, אפילו כל יחל ליכא.

וז"ל רבינו יונה, דאף דקרבן מחייבין ליה, דדבר הרשות הוא, דשפיר איתיה בלאו והן, כיון דרשות הוא, שיכול לפטור עצמו בק"ש שחרית וערבית, ומיירי כשהזכיר שבועות, ע"כ. הרי לך דסבירא להו דקריאת התורה חוץ משחרית וערבית, הוי

רשות ולא חיוב, כמו שכתב הר"ן ז"ל. וזה הלשון כתבוהו הרשב"א והריטב"א ז"ל, וכן כתב הרא"ש ז"ל, עכ"ל הרדב"ז.

הרי לן להדיא דנקט הרדב"ז לדבר פשוט דהראשונים חלוקים בביאור הסוגיא דנדרים הנ"ל, ויוצא מדבריהם שנחלקו ג"כ האם יש חיוב ללמוד תורה כל היום, או דבק"ש שחרית וערבית יוצאים ידי חיוב מצות תלמוד תורה. והרדב"ז עצמו פסק שם כרוב הראשונים הנ"ל, דיוצאים בק"ש שחרית וערבית ידי חובת ת"ת. ועיין ב'שדי חמד' (כללים, מערכת ו' כלל ט"ו ד"ה ועל פי דברי) מש"כ עפ"י דברי הרדב"ז, יובאו דבריו להלן (אות ה').

דברי הריטב"א וביאור דברי הרא"ש עפ"י ז

והנה בריטב"א בנדרים שם איתא בזה"ל: "ומהדרינן דכיון דאי בעי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית חיילא שבועה עליה. פירוש, הא דאמרינן דאי בעי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית ונפיק מחובת והגית בו יומם ולילה, היינו בדלא אפשר ליה טפי, שצריך להשתדל קצת היום בפרנסתו, הא לאו הכי לא מיפטיר, כדאיתא במנחות".

ומבואר דקאי בחדא שיטתא עם שיטת הר"ן בגמרא שם, ותרווייהו סבירא להו דאין האדם נפטר מלימוד תורה בקר"ש, כל שיש לו זמן פנוי לתורה, אלא שהר"ן ביאר הגמרא על פי שיטתו וכנ"ל, ואילו הריטב"א כתב לבאר את הגמרא דמיירי באדם שצריך לעסוק בפרנסה, ובכה"ג הוא שיכול לצאת בק"ש שחרית וערבית. אבל מי שאינו עוסק בפרנסה, הרי הוא חייב ללמוד תורה בכל זמן שפנוי לו.

וראיתי בשיעורי רבי גרשון (נדרים שם) שתמה בדברי הרא"ש הנ"ל, דלימוד תורה יותר מקר"ש 'לא הוי חובה אלא רשות', ולגודל התמיה כתב כי יש לפרש את דברי הרא"ש כדברי הריטב"א, דאין כוונת הרא"ש לומר שאם קרא ק"ש אינו חייב לעולם ללמוד עוד, גם אם יש לו זמן פנוי, אלא כוונתו שיכולה להיות מציאות כזו שלא יהיה חייב רק בק"ש שחרית וערבית, וזהו כשעוסק בפרנסה, אבל אם אינו עוסק בפרנסה, הרי חייב ללמוד בכל זמן שפנוי לו. והנה בפשיטות קשה להעמיס כל זאת ברא"ש, שלא רמז לזה, ומאחר שמצאנו לשיטה זו מקורות נוספים, אפשר לנו לומר דהרא"ש קאי בהאי שיטתא, שאין חיוב גמור ללמוד תורה בכל זמן הפנוי.

דברי ר"י החסיד ותוס' הרא"ש בשיטת רשב"י

והנה, שיטת הראשונים והפוסקים הנ"ל, דיש חיוב ללמוד תורה כל היום, אם אינו עוסק לפרנסתו, לכאורה אינה יכולה להיות חמירא יותר משיטת רשב"י בברכות (דף ל"ה ע"ב) דאמר: "אפשר [בתמיה אפשר כדברך], אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים", יעו"ש.

והרי בשיטת רשב"י גופא מצאנו למקצת מהראשונים שכתבו דאין זה חיוב גמור ממש, דז"ל תוספות רבינו יהודה החסיד: "רשב"י אומר, אפשר אדם חורש וכו', לא משום דסובר ר' שמעון שהוא חובה, דהא במנחות איהו קאמר דאפילו לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש מפיק, אלא למצוה בעלמא הוא דקאמר, מפני ביטול תורה".

וכך הוא בתוספות הרא"ש (שם), וז"ל: "רבי שמעון אומר, אפשר אדם חורש וכו', לא משום דסבר ר' שמעון שהוא חייב כל היום, דהא אמר במנחות דאפילו לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים מצות 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיק'". ומבואר דדעת רבינו יהודה החסיד ותוספות הרא"ש דאפילו לדעת רשב"י אין חיוב גמור ללמוד תורה כל הזמן, אלא קר"ש שחרית וערבית הוי חובה, והשאר הוא בגדר קיום מצוה, אבל לא חיוב גמור.

וכך כתב ה'שדי חמד' (כללים, מערכת ו' כלל ט"ו סוד"ה ועל מה שהבאתי) אחרי שהביא דברי ר"י החסיד, וז"ל: "סברת רבינו יהודה החסיד בזה היא כדעת הקדמונים שכתב הרדב"ז בח"ג סי' תט"ז, שיש מחלוקת הקדמונים אי מצי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית, ולימוד כל היום אינו אלא רשות".

אמנם, לענ"ד יש לדון ולומר דאין הדברים מוכרחים להאמר בדברי ריה"ח הנ"ל, כי גם בדבריו אפשר לבאר על דרך דברי הריטב"א הנ"ל, דרק מי שעסוק לפרנסתו הוא פטור מלימוד תורה כל היום, ולא מי שזמנו פנוי, ודו"ק.

ה.

בירור דעת הרשב"א והרמב"ן בנדון זה



דברי הרשב"א והב"י למה אין מברכים אחר לימוד תורה

כתב הב"י (סי' מ"ז): "כתוב בתשובות הרשב"א (ח"ז סי' תק"מ), שאלת, כשאנו מברכים על התורה בכל בוקר למה אין אנו מברכים לאחריה. תשובה, קריאת התורה מצוה ואין מברכין על מצוות לאחריהן, וכמו שאמרו בפרק בא סימן. ואל תשיבני מקריאת התורה בביהכנ"ס שמברכין לאחריה, דהתם תקנת משה ועזרא היא, ועל תקנות מברכין לפניהם ולאחריהם, וכדמברכים בהלל ומגילה, עכ"ל. ולי נראה דאפילו אם היו מברכים לאחר מצוות, לא קשיא, דכיון דמצות הגיית התורה היא כל יום וכל הלילה, ואין שעה שאינו חייב לעסוק בתורה, לא שייך לברך לאחריה." [עיין לעיל (אות ב')] דברי הב"י ושאלת היעב"ץ עליו, ולכאורה נראה דהב"י כאן קאי כשיטתו המבוארת שם].

דברי ה'שדי חמד' בביאור מחלוקת הרשב"א והב"י

וצריך להבין למה הרשב"א לא תירץ כדברי הב"י, שאין שייך לברך ברכה לאחריה על מצות ת"ת מכיון שחיוב לימוד אינו נפסק לעולם. וכתב ה'שדי חמד' (שם ד"ה ועל פי דברי) לבאר בזה: "אמנם דעת הרשב"א לפי הנראה היא כדעת הקדמונים שהביא הרדב"ז, שבק"ש שחרית וערבית יוצא ידי חובתו, ושאר לימוד כל היום אינו אלא רשות. ואם כן אם היה ניתן לברך על המצוות לאחריהן, היה צריך לברך אחר לימוד התורה. ומרן הב"י משמע ליה מסברא דלימוד כל היום חובה, ולא זכר שר שהוא מחלוקת הקדמונים, שאם כן בקל היה לו ליישב דהרשב"א סובר דאינו אלא רשות, או שהוצרך לטעמו ליישב גם להסוברים שהוא רשות, כמוכח". העולה מדברי השד"ח דדעת הרשב"א היא שאין חיוב ללימוד תורה כל היום, ולכן לא תירץ כדברי הב"י, דאי אפשר לברך לאחריה, מכיון שאין אפשרות של ברכה לאחריה, דלעולם יש שיעור לעיקר מצות לימוד תורה, ולכן שפיר היה אפשר לברך לאחריה, ולכן הוצרך הרשב"א ליישב באופן אחר.

ביאור ה'קהלות יעקב' בדעת הרשב"א

אכן, ב'קהלות יעקב' (ברכות סי' כ"ב סוד"ה ועיקר דברי) כתב בתו"ד דאין הכרח מהרשב"א דסבירא ליה דמצות ת"ת יש לה שיעור, אלא לעולם יש לומר דסבירא ליה כהב"י, ובכל זאת לא השיב כתירוצו של הב"י, וז"ל: "והא דהשיב הרשב"א הא דאין מברכין על ת"ת לאחריה, שזהו משום שאין מברכין על מצוות לאחריה, ולא כתב משום דמצותה תמיד וליכא גמר, היינו משום דכיון דהכי הוא קושטא דמילתא להלכה, דליכא כלל ברכה לאחריהם, איך ישיב להשואל מפני שאין כאן גמר מצוה, והלא אפילו בגמר מצוה אין לברך להלכה. וגם הב"י מודה דאין מברכין כלל על המצוות, אלא שהוסיף דגם אילו היה הדין שמברכין על המצוות לאחריה, מכל מקום בת"ת לא שייך לברך, כיון דלעולם ליכא גמר מצוה, רק הפסק במצוה".

ראיה לה'קהלות יעקב' מדברי הרשב"א שלפנינו

והנה כל המקום לשני הדרכים הנ"ל בביאור שיטת הרשב"א, האם הוא כהשד"ח, דאין חיוב ללמוד תורה תמיד, או כהקה"י, דלעולם גם הרשב"א מודה לטעמו של הב"י, אלא דקושטא הוא דקאמר הרשב"א, דאין מברכים אחר קיום המצוות, הוא רק בדברי הרשב"א, כפי שהעתיק אותם הב"י.

אבל המעיין בתשובות הרשב"א בפנים, יראה דהרשב"א המשיך וכתב כדברי הקה"י ממש [ואפשר שחלק זה לא היה לפני הב"י, וצ"ע], וז"ל: "תשובה קריאת התורה מצוה היא, ואין מברכין על מצוה לאחריהם. ואפילו לבני מערבא דמברכי לבתר דמסלקי תפילייהו 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לשמור חוקיו', היינו תפילין וכל הדומה להם, שיש להן גמר לעשייתן, כגון תפילין שאין מצותן בלילה, ועליהם כתיב 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה', ימים ולא לילות, מערבי סברי דבחוקת התפילין הכתוב מדבר, אבל קריאת התורה שאין גמר למצותה לכולי עלמא, אין מברכין לאחריה".

ומבואר מהמשך דברי הרשב"א דכתב ממש כדברי הב"י, דאפילו לשיטת מערבא שמברכים בגמר מצוה, אין מברכין על ת"ת, יען כי אין לה גמר כלל.

דברי הרמב"ן ב'שער הגמול' וראיה לנדון דידן

הרמב"ן ב'שער הגמול' (פרק ראשון אות י') כתב, וז"ל: "פעמים שיסורין באים על ביטול תורה וכן כל כיוצא בזה, והן ביטולי מצוות עשה, כמו שאמר רב קטינא למלאך

שנתגלה לו, וכי ענשיתו אעשה, אמר ליה אין, בעידן ריתחא ענשינן (מנחות מא,א). לפיכך מי שבאו עליו יסורין ופשפש בעצמו ולא מצא בעצמו עבירה וחטא שיש בידו ידיעה בתחילה וסוף, יתלה היסורין בביטולי מצוות העשה, שאינו מזדרז לעשות כראוי, אלא מתעצל בהן בעשייתן ובקיומן.

ונראה לכאורה מדברי הרמב"ן אשר כרך החטא של ביטול תורה, יחד עם ביטולי מצוות עשה, והיינו כגון מצוות ציצית, שאינה מצוה חיובית אלא מצוה קיומית, כמבואר בתוס' במנחות שם, דאין חיוב גמור ללמוד תורה כל הזמן, אלא הוי בגדר מבטל מצוות עשה דציצית, שלא קנה בגד החייב בציצית, ולכן כמו שמענישים בעידנא ריתחא על ביטול מצוות ציצית, אם לא הכניס עצמו לחיוב ללבוש בגד שמחוייב בציצית, כך גם מענישים על ביטול תלמוד תורה רק בעידנא ריתחא, כיון שליכא חיוב גמור ללמוד תמיד.

ו.

מדברי רבותינו ז"ל בהנהגה למעשה במצוות ת"ת



נסיים דברינו בענין סבוך זה בדברי שנים מרבותינו ז"ל. תחילה בדבריו המאירים של ה'אור שמח', אשר היטיב לבאר כי אופן הקיום של מצוה זו אינו שוה אצל כל אדם, אלא הוא תלוי הן במצבו החומרי, והן בדרגתו ובחינתו הרוחנית. לאחר מכן נציע דבריו הבהירים של ה'שעורי דעת' בהם הרחיב את היריעה לבאר כי הגם דכלל יסודי נקוט בידנו ד'אסור להתבטל מן התורה שלא לצורך', מכל מקום השיעור של 'צורך', ו'שלא לצורך' הוא אינו קבוע אצל כולם, ואצל בני רגילים והמצויים, השיעור של הצורך שיש להם מן העולם הזה, הוא רחב, ועל כל זאת אין עוברים על ביטול תורה. ודבריו חשובים מאד, בכדי להשכיל לילך כל אחד בדרכו הנכונה עבורו.

דברי ה'אור שמח' בשיעור מצוות תלמוד תורה

כתב ה'אור שמח' (ריש הלכות ת"ת): "מצוות ת"ת אשר בודאי אם יבקש האדם טרף ומזון, בכ"ז אינו נחשב למפריע מצוות ת"ת, 'ואספת דגנך' כתיב. וכן למשל אדם חלוש המזג, וכן כל אחד לפי ההכרחיות שלפי הרגלו, וכן לפי טוהר נפשו של

האדם, כי אינו דומה בחיוב ת"ת האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבותות אהבה לתלמוד תורה, לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים.

"לכן איך היה מחוק הבורא לחוק חיוב ת"ת לכל ישראל, ונתן תורת כל אחד בידו, ואין לאל יד האנשי ליתן המידה האמיתית. לזה לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכזן האמיתי של ת"ת, ק"ש בשחרית וק"ש בערבית קיים והגית בו יומם ולילה, כיון שלומד קבלת המצוה ואזהרתה בשחרית ובערבית, כבר קיים מצותה. אולם יתר מזה, הוא בכללי המצוות אשר נבדלו ונפרדו בזה כל איש לפי ערכו ומהותו. ובודאי צריך להתעצם בה האדם בכל יכלתו, כי כפלה התורה הרבה פעמים ענין למודה, וצריך האדם להלהיב נפשו לשקוד על דלתותיה כאשר הרבו לדבר בזה הספרים הקדושים", יעו"ש שהאריך בזה ה'אור שמח'.

דברי ה'שעורי דעת' בשיעור צורך האדם ליהנות מהעולם הזה

כתב ה'שעורי דעת' להגרי"ל בלוח זצ"ל (מהדור"ח חלק ב' עמוד קנ"ט): "באמת צריך לדעת כי ענין 'לצורך', יש בו מדרגות מדרגות, ואין זאת אומרת שאסור לאדם לקחת מעוה"ז רק כדי קיום נפשו, ויותר מזה 'שלא לצורך' נקרא, אלא ענין 'לצורך' מתאים לכל אדם לפי מדרגתו ותכונתו, כי כל מה שנצרך לו לאדם למען יעמוד על מתכונת נפשו, כדי שיהיה במצב של רצון ושמחה, שרק אז ערים כשרונותיו וחיים בו כל כוחותיו, כל הנצרך כדי שתהיה לו שלימות ותפארת אדם, בכלל 'לצורך' הוא.

"ומובן כי לרוב בני אדם דרוש לזה לקחת מן העולם יותר מכדי הסיפוק. דרוש הוא לתענוגים גשמיים, לטיול ולחברת בני אדם, ולהתענג מנועים הטבע וכדומה. ואחרי שנחוץ לו כל זה, אם יגמור בנפשו לפרוש מהנאות אלו, הרי זה בכלל 'אל תהיה צדיק הרבה וגו' למה תשומם'.

"וכבר דברנו כמה פעמים, כי אינו כדאי לאדם לפסוע בפעם אחת על מעלה עליונה הרחוקה ממדרגתו הוא, כי כל זה לא יתכן, ומלבד יחידי סגולה שזכו להרגיש במלוא המידה בנועים התורה, החיים ומתענגים בה לבד, כמו הגאון מוילנא זכרוננו לברכה, או אף הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל, שאמרו הרופאים עליו כי לפי רפיון גופו אינם יודעים מהיכן הוא חי, אם לא כי העונג הרב שיש לו מלימוד התורה מכלכל את גופו ומחייהו. קדושים כאלו אינם צריכים להנאות גשמיות כי נפשם מתמלאת מהתענוגים הרוחניים שיש להם לאין שיעור, מעבודתם בתורה ומצוות, והם מכלכלים את כל כוחות נפשם, עד שלא נצרך להם לקחת מתענוגי עוה"ז רק מעט מזער.

"אבל מי שלא הגיע למדריגה רמה כזו, לו יש צורך אף לתענוגים גשמיים המעוררים בו את כוחותיו וכשרונותיו, המרחיבים את דעתו ומשביעים אותו רצון. ואם יחסר את נפשו מהם, יחסרו לו חיים, ולא תהוי לו שלימות האדם כפי שנצרך לעבודת הבורא החפץ באדם שלם, שהאדם עם כל כוחותיו ועניניו יעבוד לו, ולכן אם יצמצם עצמו לקחת מן העולם הזה רק כדי מחייתו, חוטא על נפשו יקרא.

"כללו של דבר, גדרי 'לצורך', רבים הם, ומשתנים, בהתאמה לכל אחד לפי מדרגתו. האנשים העומדים במעלה עליונה במדרגת השלימות, ה'לצורך' שלהם מקיף חוג צר מעניני עוה"ז, ועיקר חייהם ועבודתם הוא בענינים רוחניים, בתורה ומידות, שבהם הם מוצאים סיפוק לנפשם, ומזון לכל כוחותיהם. ואלה שלא הגיעו למעלה רמה כזו, הענינים שהם בגדרי 'לצורך' מקיפים אצלם חוג יותר גדול מעניני העוה"ז. והעומדים במעלה תחתונה במדרגת השלימות, אצלם החוג עוד יותר גדול, וכן הלאה, כי כל אחד לפי מדרגתו יש לו היקף מיוחד בעניני 'לצורך' המתאים לאופי תכונתו ומדריגתו. ואין מן הראוי והאפשר לאיש לפסוע בפעם אחת למעלה רמה, אלא כל אחד צריך למדוד את מידת קריבותו לנקודת האמת, לדעת מדריגתו ולעמוד בה. וכל מעשיו וצרכיו יהיו נמדדים לפי מידת 'לצורך' ע"פ מדריגתו הוא.

"אבל יזהר לבלי הרבות לקחת מעניני עוה"ז יותר מכפי הדרוש לו, כי זהו בכלל מבטל את התורה שלא לצורך, שהוא ככופר באמונה האמיתית, כי אם הוא פונה בזדון לענינים שהם עבורו שלא לצורך כלל לעבודת הבורא, הרי הוא מחשיב את עצמו למציאות נבדלת ונוטל לו ענינים אחרים שאינם מקושרים עם רצון הבורא, וזה נחשב לע"ז, וכמו שנתבאר", עכ"ל ה'שיעורי דעת'.

העתקנו כל אריכות דבריו יען כי נמצא כאן הנהגה למעשה בענין זה, וראוי ללומדם בשימת לב, ולבדוק כל אחד את עצמו היכן הוא אווז בענינים אלו, ולנהוג כפי הראוי לו.

סימן לו

נשים בלמוד תורה - האסור, המותר ומה שחייבות

א.

'המלמד את בתו תורה, כאילו לימדה תיפלות' - ביאורי הראשונים



דברי הרמב"ם בענין לימוד תורה לאשה, והמקור לזה בגמרא

כתב הרמב"ם (הלכות ת"ת פרק א' הלכה י"ג): "אשה שלמדה תורה יש לה שכר, אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטוית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו, אין שכרו כשכר המצווה שעשה, אלא פחות ממנו. ואע"פ שיש לה שכר, ציוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב נשים אין דעתן מכוונת להתלמד, אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן. ואמרו חכמים, כל המלמד את בתו תורה, כאילו לימדה תיפלות. במה דברים אמורים, בתורה שבעל פה, אבל בתורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחילה, ואם לימדה אינו כמלמדה תיפלות".

מבואר מדברי הרמב"ם דיש חילוק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ, לענין נשים, דתורה שבע"פ אסור לאנשים ללמד את הנשים, ואב המלמד את בתו תורה וכיו"ב, הרי זה כאילו לימדה תיפלות. אבל תורה שבכתב, אמנם גם כן אסור לכתחילה ללמד את הנשים, אבל על זאת לא נאמר דכאילו לימדה תיפלות.

מקור דברי הרמב"ם, לומר כזאת, דהמלמד בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות, הוא בגמרא בסוטה (דף כ"א ע"ב), דאמרינן התם: "רבי אלעזר אומר כל המלמד את בתו תורה מלמדה תיפלות. תיפלות סלקא דעתך [וכי תורה תיפלות קרית. רש"י], אלא אימא כאילו לימדה תיפלות. א"ר אבהו, מ"ט דר"א, דכתיב 'אני חכמה שכנתי ערמה', כיון שנכנסה חכמה באדם, נכנסה עמו ערמומית". וצריך להבין עומק הענין, מה הוא ענין הערמומית שנכנסת עם התורה, ולמה זה סיבה לכך שנשים לא ילמדו תורה. ומצאנו בזה כמה דרכים בראשונים ובאחרונים.

דברי רש"י בביאור הגמרא

רש"י (ד"ה כאילו) כתב ש'מתוך התורה היא מבינה ערמומית, ועושה דבריה בהצנע'. והיינו, דיש בכוחה של תורה להכניס בלומד אותה בחינה של ערמומיות, ודבר זה מסוכן הוא אצל הנשים, שהיא תשתמש בערמומיות זו בכדי לעשות חטאים ופשעים מבלי שיתגלה הדבר, שע"י שתלמד תורה תכנס אצלה ערמה עד שתוכל לעשות עבירות בהצנע, מכח הפקחות שקבלה מהתורה.

דברי רש"י אינם עולים בקנה אחד עם דברי הרמב"ם, כי מרש"י מבואר דלא שהתורה עצמה תהיה אצל הנשים כתפילות, אלא שבלא כל שייכות אל התורה שלמדו, יבואו לידי חטאים בהצנע. נמצא דאין בחינה של 'תפלות' בעצמותה של תורה אצל הנשים, אליבא דרש"י. אבל מהרמב"ם שכתב ד'הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן. ואמרו חכמים, כל המלמד את בתו תורה, כאילו לימדה תפילות', נראה בעליל דהן הופכות את התורה עצמה לדברי תפילות מחמת עניות דעתן. וענין זה יתבאר בס"ד להלן על פי הדרכים הנוספים בביאור הגמרא.

דברי המאירי בביאור הגמרא

במאירי (שם) כתב: "רבי אלעזר אומר המלמד את בתו תורה, מלמדה תפילות, ואין גורסין בה 'כאילו מלמדה', אלא דוקא 'מלמדה תפילות', וזהו שתמהו בגמרא, מלמדה סלקא דעתך, וכי דברי תורה תפילות הן, ותיירץ בה תני 'כאילו מלמדה תפילות', ר"ל דברים תפלים. שמתוך הכנתה ביתר מגדרה היא קונה ערמימות מעט, ואין שכלה מספיק להבנה הראויה, והיא סבורה שהשיגה ומקשקשת כפעמון להראות את חכמתה לכל. ובתלמוד המערב אמרו דרך גוזמא, ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים".

דברי המאירי עולים הם בקנה אחד עם דברי הרמב"ם, ועולה מהם דכאשר האשה משיגה מעט יותר מהרגלה, דבר זה גורם לה לצאת בקול גדול להראות את חכמתה. אכן דא עקא, שאין להן היכולת להשיג התורה על בוריה, וממילא דרכן לשבש את התורה עצמה, כפי הכנתן המוטעית. ולכן נאמר בגמרא על המלמד בתו תורה דהוא כאילו מלמדה תפילות, שהתורה אצל האשה נעשית ל"ע כדבר טפל חסר טעם.

בשו"ת 'שבט הלוי' (חלק ו' סי' ק"ג) הוסיף ביאור בדברי המאירי, וז"ל: "הנה הגדיר המאירי איסור הלימוד בהסבר נפלא, שע"י שמלעיטים לה בדברים שהם בדרך

הטבע למעלה מהשגתה, אבל אין שכלה מספיק להשיג הדברים על בוריים, אבל האשה סוברת שכן השיגה, ומתפארת בחכמתה הקטועה הזאת, ויוצא מזה משפט מעוקל. וסיים עוד המאירי, וז"ל, ובתלמוד המערב אמרו דברי תורה ואל ימסרו לנשים ע"כ. פי' שיש בזה עלבון בתורה שיהיו דברי תורה נתונים לשיקול דעת נשים".

העולה מהמבואר דיש לנו שני הסברים יסודיים בסוגיין: לדעת רש"י התפלות הוא ענין צדדי שאינו בנוגע לתורה עצמה, והיינו שע"י הלימוד תהיה האשה פיקחית, ותלמד לחטוא בסתר. הרמב"ם פירש דדרך של הנשים שהן מוציאות את דברי התורה לדברי הבאי, וזוהי התיפלות המוזכרת בגמרא. דברי הרמב"ם מבוארים היטב על פי דברי המאירי דאשה אינה יכולה להבין התורה לעומקה, והיא סבורה שהבינה היטב, ומקשקשת כפעמון להראות את חכמתה.

ב.

'המלמד את בתו תורה, כאילו לימדה תיפלות' - ביאורי האחרונים



דברי ה'מרכבת המשנה' בביאור הגמרא והרמב"ם

ב'מרכבת המשנה' (הלכות ת"ת, מהדו"ת, שם) כתב בביאור דברי הרמב"ם: "הנכון בכוונת רבינו, שהאשה אין לה דעת פקחית לכיון את האמת, ותבין בתורה שבע"פ דברי הבאי בטעות, וזהו מ"ט דר"א אני חכמה שכנתי ערמה, שחכמה נכנסת באדם ע"י דעת פקחית, שנקראת 'ערמה'. הלכך רוב נשים יוציאו תורה שבע"פ לדברי הבאי וטעות מחמת העדר ה'ערמה'".

מתבאר מדבריו ענין חדש, דלכאורה אין הפשט שעל ידי התורה נכנסת באדם ערמה, אלא דבכדי להבין התורה כראוי, צריך שתהיה לאדם בחינה של 'דעת פקחית', שהיא ענין ה'ערמה', וכל שאין לאדם בחינה זו, אינו מסוגל להבין התורה כראוי, ומתוך שלא יבין אותה כראוי, יוציאו אותה לדברי הבאי וטעות.

וידעו חז"ל הק' כי הנשים אין להן את הדעת פקחית שנקראת 'ערמה', וממילא לא יבינו את התורה לאמיתה של תורה. ובזה מובן למה בתושב"כ אין החומרא הזו, כי בעיקר נדרשת הערמה להבנת התורה שבע"פ, אשר בה נתבארו כל חילוקי הדינים הדקים.

ביאור ה'סדר למשנה' בדעת הרמב"ם

ביאור נוסף בדעת הרמב"ם כתב בספר 'סדר למשנה' על הרמב"ם, וז"ל: "ולענ"ד נראה דרבינו מפרש דברי ר"א כך, ודאי מי שאין בו ערמומית, לא יוציא ד"ת לדברי הבאי ומשלים, כי הוא יתפוס כל הדברים כפשוטן, ככתוב 'פתי יאמין לכל דבר', ופתי הוא מין שאין בו ערמומית, ולכן הוא נח להתפתות. ומי שיש בו ערמומית, רק שדעתו דעת שלימה, ואינה דעת קלה, זה ג"כ לא יוציא ד"ת לדברי הבאי ומשלים, רק יעמיק העיון בהם הדק היטב, עד כי יוציא לאור תעלומות חכמה, ואיש תבונות ידלנה. אבל אשה שדעתה קלה, ואין דרכה להעמיק העיון בכל דבר מדע, וע"י ד"ת נכנסין בלבה ערמומית, ולא תתפוס ד"ת כפשוטן, הנה יש לחוש כי בדעתן הקלה יוציא ד"ת לדברי הבאי ומשלים ולא תוציא האמת לאמיתו".

מבואר בדבריו ענין עמוק בהלכתא דידן, והוא, חדא, כדברי רש"י דע"י שלומדים תורה מקבלים ערמומית, ומחמת כך נפקע האדם מלהיות בבחינת פתי שמאמין לכל דבר. ואם הנשים היו בבחינה של 'פתי', מבלי הערמומית המוזכרת, אזי לא היו מוציאות את דברי תורה לדברי הבאי, כי היו מאמינות לתורה כמות שהיא. אבל מחמת שילמדו בתורה, ייצאו מגדר פתי ויהיו בעלי ערמומית. אבל בזה לבד אין עדיין סכנה, כי אם היתה דעתה שלימה, אזי היו מגיעות לעומקה של הלכה. אבל מכיון שהנשים קשה להן להתעמק ולהבין התורה עד הסוף, לכן הן מוציאות את הדברים מאמיתותן, וזהו בחינת התיפלות המוזכרת בגמרא. ונמצא כי דבריו מיוסדים על צירוף דברי רש"י והמאירי יחדיו. דמרש"י ידעין דתורה מכנסת ערמומיות באדם. ומהמאירי ידעין דנשים אינן יכולות להגיע לחקר ההבנה וההלכה בתורה. ומצירוף אלו שני הדברים יחדיו, מובן גודל הסכנה שיש בכך שנשים יעסקו בתורה.

על פי הדברים הנ"ל אפשר ליישב את אשר הקשה ה'לחם יהודה' על הרמב"ם, דהלא חז"ל אמרו כי לנשים יש 'בינה יתירה', ואיך כתב הרמב"ם דמחמת עניות דעתן לא ישיגו התורה כראוי. וכפי הנראה אלו שני דברים נפרדים. דבינה יתירה היינו במילי דעלמא, אבל להשגת התורה צריך כלים מיוחדים של ריכוז וההעמקה, ואת זאת אין לנשים.

ג.

האם יש איסור על אשה ללמוד תורה בעצמה



דברי ה'אבי עזרי' ו'שבט הקהתי', דאשה מותרת בלימוד תורה לעצמה

כתב ה'אבי עזרי' על הרמב"ם (שם): "הנה מפורש כאן שכל מה שאמרו כאילו מלמדה תיפלות, שהוא דין רק על האב שלא ללמד את בתו תורה שבע"פ, אבל האשה עצמה היא מקיימת מצות תלמוד תורה, ומותרת היא ללמוד, שהיא יודעת בעצמה שלומדת להתלמד, ולא תוציא את דברי תורה לדברי הבאי, שהרי מפורש כתב שמקבלת אפילו שכר, אלא שהיא כאינו מצווה ועושה. ותמה אני על הגר"א מה שכתב באו"ח סי' מ"ז סעיף י"ד על מה דאיתא שם שנשים מברכות ברכה"ת, והמג"א כתב שם הטעם משום שמחוייבות ללמוד דינים שלהן, וע"ז השיגו הגר"א שטעם זה דחוי, וקרא צווח 'ולמדתם את בניכם', ולא בנותיכם, אלא עיקר הטעם שנשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא, ואף דקיי"ל כאילו מלמדה תיפלות, דוקא בתורה שבע"פ, כמ"ש בי"ד סימן רמ"ו, עכ"ל הגר"א. ואינני מבין, שברור שעליה בעצמה אין שום איסור ללמוד תורה שבע"פ, שהיא יודעת בעצמה שלומדת להתלמד, אלא על האב הוא האיסור, או על מי שמלמד אותה, וע"כ שפיר היא יכולה לברך".

מבואר דה'אבי עזרי' נקט על פי דברי הרמב"ם שכתב שמקבלות שכר אם לומדות, דמקיימות הן מצוה בלימודן לעצמן, דאם יש איסור איך מקבלות שכר, וע"כ שמותר להן בעצמן ללמוד. וגם למד זאת מדברי הרמב"ם שכתב שאסור לאב ללמד את בתו, ולא כתב שאסור לבת עצמה ללמוד, ומוכח שלעצמה מותר ללמוד. גם בתשובות 'שבט הקהתי' (חלק ב' סי' רס"ט) נקט כך בדעת הרמב"ם, וכתב כי "מדנקט האיסור על האב, שלא ילמד עם בתו, משמע לכאורה דמעצמן מותרין ללמוד".

דברי ה'פרישה' וה'אורח מישור', כשיטה זו

כשיטה זו דהנשים מותרות ללמוד תורה בעצמן, כן כתב להדיא ה'פרישה' (י"ד סי' רמ"ו ס"ק ט"ו), וז"ל: "מפני שרוב נשים אין דעתן מכוונות וכו'. אבל אם למדה לעצמה, אנו רואין שיצאה מהרוב, ולכך כתב לעיל שיש לה שכר, ורצונו לומר, אם למדה התורה על מכונה שאינה מוציאה לדברי הבאי, אבל האב אינו רשאי ללמד דילמא תוציא דבריה לדברי הבאי כי הוא אינו יודע מה שבלבה, וק"ל".

ולכאורה יש להוכיח עוד כשיטה זו, מהא דכתב בספר 'אורח מישור' על ה'דרכי משה' (י"ד סי' א' סעיף א') וז"ל: "אפילו אי נשים רשאים לשחוט, אינו מצוי ששוחטת מחמת דצריכה ללמוד הלכות שחיטה, ולהיות בקיאה בהן, ואסור ללמדם תורה, כמבואר לקמן סי' רמ"ו. וזה לא שכיחא שתהא לומדת מעצמה, או שיעבור שום אדם וילמד עמהם". ונראה לכאורה מדבריו דאין מניעה מצד הדין שילמדו בעצמן, כמו שכתב דאסור ללמדם, אלא כתב דאין שכיח הדבר, אבל אם רוצה ללמוד אין בזה בית מיחוש.

דברי ה'שבט הלוי' דאשה אסורה בלימוד תורה לעצמה

מאיידך גיסא, מדברי הגר"א הוכיח ה'אבי עזרי' דגם נשים בעצמן אסור להן ללמוד תורה שבע"פ, דאי נימא שמותר להן ללמוד תורה, קשיא למה הוצרך הגר"א להעמיד הא דמברכות ברכה"ת דהוא על תורה שבכתב, שאין איסור בלימודה, הרי גם תורה שבע"פ אם לומדת בעצמה אין לה איסור, וע"כ דס"ל להגר"א דגם נשים לעצמן באיסורא קאי.

ולכאורה שפיר נקט ה'אבי עזרי', דאם מקבלות שכר על לימודן, כיצד יתכן שעבירה בידן, דהוא דבר והיפוכו, ומכאן רצה להוכיח דנשים לעצמן מותרות הן בלימוד תורה. ובביאור דעת הגר"א, אפשר שנאמר על דרך המבואר ב'שבט הלוי' (חלק ו' סי' ק"ג), וז"ל: "הגדר מבואר מזה, דאע"ג דמצוות הנשים שלא ללמוד, מכל מקום אם למדו כבר, מקבלות קצת שכר. ודע דדבר פשוט הוא דלאו דוקא האב לבתו, או בבית הספר אסור ללמוד לנשים תורה שבע"פ, אלא גם האשה לעצמה באופן פרטי אסורה שתבטח בעצמה שהיא מהמיעוט שאינם בגדר מלמדים תיפלות, אלא שאם למדה בדיעבד עלתה לה שהיא בעלת שכר טוב, ואינה מרוב הנשים שמוציאות ד"ת להבליהם, ואז היא מקבל שכר כאינה מצווה ועושה".

הרי מבואר דנקט בפשיטות כהגר"א דנשים מצוות שלא ללמוד תורה גם בעצמן, וביאר דאין זה סותר לענין קבלת השכר בדיעבד, דבאמת קאי רק על אשה כזו שלמדה התורה כראוי, ולא הוציאה לדברי הבאי, בכה"ג בדיעבד מקבלת קצת שכר על לימודה, אבל לעולם לענין לכתחילה אסור לה ללמוד אפילו בעצמה.

ומה שהעירו האחרונים הנ"ל מלשון הרמב"ם שכתב את האיסור על האב, ודייקו מכאן דנשים לעצמן לאו באיסורא קאי, יש לומר דאין זה ראייה כלל, כי בזמנים ההם רוב הנשים לא ידעו ללמוד בעצמן, ודיבר הרמב"ם על דרך המצוי, אבל איה"נ לענין דינא גם אשה לעצמה אסורה בלימוד. ועכ"פ הא מיהא נתבאר לן דנחלקו רבותינו האחרונים בדינא דאשה בלימוד תורה, האם האיסור הוא רק ללמד אותה, או שיש עליה איסור גם אם היא לומדת בעצמה.

סתירה לכאורה בדברי מהרי"ל האם מותר לאשה ללמוד תורה בעצמה

והנה בנדון זה, האם מותר לנשים ללמוד תורה בעצמן, מצאנו לכאורה סתירה בתשובות מהרי"ל. דבתשובות מהרי"ל (סי' קצ"ג אות ז') נשאל בזה"ל: "המלמד בתו תורה למה כמלמדה תיפלות, והלא כל מצות עשה שלא הזמן גרמא חייבת בו, וכל מצות לא תעשה כמעט, ואיך ידעו אם לא ילמדו. ומשכחנא כמה נשים גדולות בתורה כמו ברוריה וכאלה רבות, ואמרו רבותינו בימי חזקיהו כו' עד שלא מצאו תינוק ותינוקת".

וז"ל המהרי"ל (סי' קצ"ט) בתשובתו על השאלה הנ"ל: "ללמוד לנשים, אע"פ שצריכות לקיים כל לא תעשה, ועשה נמי שלא הזמן גרמא, מ"מ אין ללמדה, דהא כמלמדה תיפלות, כדאיתא פרק היה נוטל, ויליף ליה מ'אני חכמה שכנתי ערמה', כיון שנכנסה חכמה בלבו של אדם נכנסת בו ערמומית, וכן פירש רש"י ז"ל, שמתוך כן תעשה דברים בהצנע. ואם כן חיישין שמא תבוא לידי קלקול לפי שדעתן קלות. ואפילו כי היא מצוה, קרינן ביה עת לעשות כו' דיצא שכרו בהפסדו, וכל שכן דאין מצוות.

"ואי משום דידעו לקיים המצוות, אפשר שילמדו ע"פ הקבלה השרשים והכללות, וכשיסתפקו ישאלו למורה, כאשר אנו רואים בדורנו שבקיאיות הרבה בדיני מליחה והדחה וניקור והלכות נדה וכיוצא בזה, והכל ע"פ הקבלה מבחוץ. ובימי חזקיהו שהיה טומאה וטהרה נוהג, והוא בכל יום, היו בקיאיות בו. ומייתי ראיה שהיה מרביץ תורה בישראל, כי אלולי שהיתה הרבצת תורה באנשים, מנ"ל לנשים עמי הארץ ולתינוקות לידע כל זה. וכן צריך לומר, דהא דקאמר נמי תינוק ותינוקת, וכי ס"ד שלמדו כל זה, אלא על פי קבלת אביהם שהיו בקיאים וגדולים בתורה, הכי נמי נשים ועבדים נמי חייבים בכל המצוות שהאשה חייבת בהן ואסור ללמדן תורה, ואפילו הכי מצינו מהם שהיו גדולים בתורה, כגון טבי עבדו של ר' גמליאל שהיה ישן תחת המטה לשמוע דברי חכמים כדאיתא בתו' דסוכה, וכן שפחתו של רבי וכהאי גוונא טובא בתלמודא, וברוריה וכיוצא בזה, אי נמי שע"פ אביהם עשו כל דאביהם סבר כבן עזאי דאית ליה פרק היה נוטל חייב אדם ללמד בתו תורה כו'.

"אמנם יותר נראה לי שמעצמם עשו, שהרי ברוריה הוכיח סופה על תחילתה שלא סמכה על דברי חכמים, שאמרו נשים דעתן קלות, וראש לחכמים אמר אני ארבה ולא אסור לא אטה כו'. והכי נמי סמכה על צדקתה שלא תעבר על הלימוד. ואפילו לדברי מר נמי אין מיושב, שהרי מה לה דברי הימים, פרק תמיד נשחט, רק תורה שיש בה המצוה היה לה ללמוד, אלא לא עשתה אלא כדפרישית,

שמרצון נפש עשתה", עכ"ל מהרי"ל.

ומבואר דהמקשן סבר שמותר ואף צריכות הנשים ללמוד הלכות בכדי לידע כיצד לקיים המצוות שהן חייבות בהן, אבל המהרי"ל דחה את דבריו, וכתב שאסור להן ללמוד גם הלכות אלו, אלא ידעו הכל על ידי הוראת ההלכות למעשה, מה עליהן לעשות, מה מותר ומה אסור, אבל לא ללמוד התורה עצמה. ומתבאר מתוך אלו הדברים שהנשים אסורות ללמוד תורה גם בעצמן לבד, דאם היה סובר מהרי"ל דדבר זה מותר, היה לו לענות להשואל דאמנם אסור ללמד תורה לנשים, אבל יודעות הן כיצד לקיים התורה על ידי שילמדו בעצמן. וביותר הדבר מבואר ממה שכתב בסוף התשובה לענין ברוריה.

אמנם, בתשובות מהרי"ל החדשות (סי' מ"ה אות ב') איתא: "שוב תמהת על הנשים שמברכות ברכה"ת, וחלקת דלא דמי לשופר ולולב, משום דכתב הרמב"ם כאילו מלמדה תיפלות, הא לאו פירכא היא, ותשובתך בצידך, דוקא תורה שבעל פה ולא שבכתב. ודוקא המלמד לבתו, אבל היא שלמדה בעצמה, יש לה שכר כאינה מצווה ועושה, שהיא מכוונת לטובה. ועוד הרי בהקדמת סמ"ק כתב שיש להן ללמוד מצוות הנוהגות בהן ויש לה שכר טוב". ומבואר כאן במהרי"ל שמותר להאשה ללמוד תורה בעצמה [לכל הפחות במה שנוגע לקיום המצוות], וכל האיסור הוא דוקא ללמד אותה. וצ"ע ליישב דברי מהרי"ל אהדדי.

דברי הקדמונים בגודל החיוב שידעו נשים הדינים וההלכות

מלבד המחלוקת הנ"ל האם יכולות הנשים ללמוד לעצמן, מבואר בדברי המהרי"ל מחלוקת נוספת. שמהמהרי"ל בסימן קצ"ג מבואר שאסור לנשים ללמוד הלכות רק הוראות למעשה. אבל מהמהרי"ל החדשות הנ"ל מבואר שמותר ללמד נשים הלכות. וכן מבואר בפוסקים נוספים דיש חיוב גדול על הנשים לדעת ההלכות בכל המצוות אשר הן חייבות בהן. וחיוב זה מוטל גם על האב ללמד את בתו כל זאת, שהרמ"א (יו"ד סי' רמ"ו סעיף ו') כתב ד'חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה', וצוין כי המקור לזה הוא באגור בשם סמ"ג. וכבר העירו דלכאורה הוא ט"ס וצ"ל 'סמ"ק', וכדהביא המהרי"ל הנ"ל מדבריו בהקדמה, וז"ל של הסמ"ק: "וגם כתב עוד לומר לנשים המצוות הנוהגות להן עשה ולא, ותועיל להן הקריאה והדקדוק בהן כאשר יועיל עסק התלמוד לנשים".

ובספר חסידים (סי' שי"ג) כתב: "חייב אדם ללמד לבנותיו המצוות, כגון פסקי הלכות, ומה שאמרו שהמלמד לאשה כאילו מלמדה תיפלות, זה עומק המצוה וסודי התורה, אותם אין מלמדים לאשה ולקטן, אבל הלכות מצוות ילמד לה,

שאם לא תדע הלכות שבת, איך תשמור שבת, וכן כל מצוות, כדי לעשות להזהר במצוות. שהרי בימי חזקיהו מלך יהודה, אנשים ונשים גדולים וקטנים ידעו אפילו טהרות וקדשים, וזהו 'הקהל את העם האנשים והנשים והטף', וזה 'אתם ניצבים היום כולכם לפני ה' אלוהיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחוטב עציך עד שואב מימך', כדי שידעו עבדים ושפחות פסקי המצוה מה לעשות ומה שלא לעשות".

ד.

נשים הלומדות דיני המצוות שחייבות בהן - גדר מצוותן



דברי ה'בית הלוי' דלימוד תורה אצל אשה הוי כהכשר מצוה

ה'בית הלוי' (חלק א' סי' ו') כתב: "ודאי דגם במצוות שנוהגות בהן, אין בהן מצות תלמוד תורה כלל, כמו דהוי באנשים, דבאנשים הרי הלימוד מ"ע, וכמו הנחת תפילין, וכשלומד מקיים מ"ע, וגם במצוות שאין נוהגים בו, מ"מ מחוייב ללמוד משום מ"ע דתלמוד תורה, אבל בנשים אין בלימודן שום מצוה כלל מצד עצמו, רק הסמ"ג כתב דמ"מ מחוייבים ללמוד מצוות הנוהגות בהן כדי שתדע היאך לקיימם".

ומבואר מדבריו כי גם אם הנשים לומדות תורה בכדי לדעת דיני המצוות שהן חייבות בהן, שונה הוא בתכלית גדר לימודן מלימוד האנשים, כי אצל האנשים יש בזה מצות לימוד תורה, שהיא מצוה המתקיימת בכל חלק מחלקי התורה, גם במצוות שאין נוהגות היום וכיו"ב, אבל להנשים אין מצות ת"ת, וממילא אינן מקיימות מצוה בעצם הלימוד, אלא דהוי בגדר הכשר מצוה ותו לא.

דברי ה'אבי עזרי' דבחיוב מצוה כלול חיוב ללמוד דיני המצוה

ה'אבי עזרי' (הלכות ת"ת פ"א ה"א) הביא את דברי ה'בית הלוי', והסכים עם יסוד דבריו, דאין מצות ת"ת אצל נשים, אבל חידש דמכל מקום מוטל עליהן חוב גמור ללמוד דיני המצוות, וחויב זה כלול הוא בעצם המצוה שצריך לקיימה, ונמצא שבלמודן את דיני המצוות, נחשב שמקיימות חיוב המסתעף מהמצוה עצמה.

וז"ל: "ונראה בזה שזה ודאי שאין הנשים חייבות בלימוד, אף במצוות שהן

חייבות, אבל זהו רק ממצוה המיוחדת שנאמר בלימוד התורה, 'ושננתם', או 'ולמדתם', שבזה נדרש 'בניכם ולא בנותיכם', אבל כל מצוה ומצוה שנאמרה בתורה, שהתורה מצוה אותה, נכלל בציווי הזה גם שנדע, כמו שכתוב 'וקשרתם לאות על ירך', יש בכלל לשמוע מה שאני מצווה ולדעת מה שאני מצווה וגם לדעת את כל פרטי המצוה וחלקיה, באופן זה חייב ובאופן זה פטור, וכן הוא במצוות אלו שהנשים חייבות, הציווי לקיים המצוה נאמר גם לנשים, כמו 'שמור את יום השבת', שנכלל במצוה זו שאת צריכה לדעת שחייבת את זאת, וזה ג"כ מצות לימוד, אלא שאשה פטורה ממצוה הכללית של 'ולמדתם', ששם איתמעטו נשים, אבל המצוה הפרטית שבכל מצוה שנכלל בה שצריכים לדעת מה היא, אין מיעוט בנשים ולא שייך מיעוט מאחר שהיא מצווה במצוה עצמה, ממילא מוכרחה לדעת המצוה עם כל פרטיה".

ראיית ה'בית הלוי' לדבריו, וביאורה אליבא דה'אבי עזרי'

והנה ה'בית הלוי' הוכיח את דבריו, וז"ל: "קשה טובא על הסמ"ג דהאיך יעלה על הדעת דנשים חייבות בלימוד, ומקרא מלא דיבר הכתוב 'ולמדתם אותם בניכם', ולא את בנותיכם. ובמס' קידושין דף כ"ט אמרינן דאשה אינה מחוייבת ללמד את בנה תורה, דכתיב 'ולמדתם' וכתיב 'ולימדתם', מי שמצווה ללמוד מצווה ללמד לבנו, ונשים דאינן מצוות ללמוד אינן מצוות ללמד את הבן. ולהסמ"ג הא גם אשה מחוייבת ללמוד במצוות הנוהגות בהן".

ופשוט כי אין ראיה זו סתירה לדברי ה'אבי עזרי', וכדכתב שם לבאר זאת, דבאמת נשים פטורות מהחיוב ד'ולמדתם' לגמרי, [ואפשר דגם הסמ"ג מודה לזה], ולכן אינן חייבות ללמד את בניהם תורה. אבל חיוב אחר יש עליהן, שאינו מגדרי מצות ת"ת, אלא מגדרי קיום המצוות, דסברא היא שאם יש חיוב לקיים מצוה, אזי ממילא חייבים ללמוד את התורה הקשורה למצוה זו. ומובן היטב דחיוב זה אינו נוגע ואינו סותר הדרשה ד'ולמדתם את בניכם', ולכן נשים פטורות מלימוד תורה כמצוה בפנ"ע, ופטורות גם כן מללמד ילדיהם תורה.

ראיה נוספת של ה'בית הלוי' וביאורה עפ"ד החת"ס

עוד כתב ה'בית הלוי' להוכיח דבריו, וז"ל: "בסוטה דף כ"א תנן אם יש לה זכות תולה לה. ופריך, זכות דמאי, אילמא זכות דתורה, הא לא מפקדה, אלא זכות דמצוה מי מגנה כו'. הרי דלא משכחה הגמרא זכות דתורה גבי נשים כלל". וגם ראיה אלימתא זו אינה סתירה לדברי ה'אבי עזרי', דודאי יש לומר ברווחא

דלימוד תורה גדול כוחו רק כאשר מקיימים בו המצוה המיוחדת דלימוד תורה, ולא כאשר הוא נעשה רק כהכשר והכנה לקיום המצוה.

וראיה לדברינו יש להביא מדבריו הנפלאים של החת"ס בנדרים (דף פ"א ע"א), וז"ל: "שלא ברכו בתורה תחילה. ע"פ דברי רבינו יונה שבר"ן כאן, יש לפרש כפשוטו, כשנדקדק תחילה לשון 'תורה לשמה', מהו לשמה, ולא אמר 'לשם שמים', אלא יש תורה 'לשם שמים' ממש, אך אין כוונתו אלא כדי לקיים המצוות, ולידע ההלכה איך יעשה המעשה, וכיון שכל עצמו של אותו העסק איננו אלא לקיים המצוה, איננו עדיף מקיום המצוה גופיה, דבעידנא דלא עסיק בה, לא מגינה ולא מצלי. אך עיקר מצות עסק התורה, הוא מצוה בפ"ע, להגות בה יומם ולילה, ולהעמיק ולעיין בכל תוצאותיה ומובאיה, כי עמקו מחשבותיה. ו'אם בחוקותי תלכו', ש'תהיו עמלים בתורה', לא לבד לידע המצוה בשעה שצריך לה, אלא דרוש וקבל שכן, היינו הדרשא עצמה היא השכר ונחת רוח לפני הקב"ה."

"וזה עסק לשמה של תורה, לא על כוונה אחרת, והיא המגינה ומצלי. ואז בשעת החורבן לא עסקו ע"ז האופן והמחשבה הלז, גילה להם הקב"ה היודע מחשבות, ולא חכמים ונביאים. אך במה יודע איפה זאת, אמר רב יהודה אמר רב, שלא ברכו בתורה תחילה, ומסקינן בפ' תכלת, כל מצוה שעשייתה גמר מצותה, מברכים עליה, ושאיין עשייתה גמר מצותה, אין מברכים עליה. והשתא אי כל כוונת עסק התורה אינה אלא לעשות המצוה, א"כ אין למודה ועסקה גמר מצותה, אין מברכים עליה, אבל המברך עליה, מודה שכוונתו שמלבד קיום המצוות, עוד העסק בעצמו מצוה", עכ"ל החת"ס.

ומבואר בדבריו דמי שלומד תורה רק בשביל לדעת את ההלכות, אזי אין ללימודו את המעלה המיוחדת שיש לתורה שהיא מגינה ומצילה, אלא יש לתורה זו כח רק כמו של המצוה עצמה בלבד. ומבוארים היטב דברי הגמרא בסוטה שהביא ה'בית הלוי', שהרי הנשים לעולם הן לומדות רק בשביל לדעת דיני המצוות, ולא לקיום מצות ת"ת, ולכן אין לתורה זו אלא מעלת מצוה, וזהו שאומרת הגמ' 'אילמא זכות דתורה, הא לא מפקדה', וממילא תורתן ולמודן הוא כקיום מצוה ותו לא.

ראיה נוספת של ה'בית הלוי', ומה שיש לדון בה

ראיה נוספת הביא ה'בית הלוי' לדבריו, וז"ל: "גם בחגיגה דף ג' איתא, הקהל את העם, אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף כו', והביאו התוס' שם דברי הירושלמי דקאמר עלה, דלא כבן עזאי דקאמר חייב אדם ללמד את בתו תורה. וכן איתא בתוס' סוטה דף כ"א ד"ה בן עזאי וע"ש. ואכתי קשה דלמה אמר 'נשים

באות לשמוע', ולא אמר גם בנשים דבאות ללמוד מצוות דידהו, אלא ודאי דגם במצוות שנוהגות בהן, אין בהם מצות ת"ת כלל".

ויש לפרש דברי הגמרא כפשוטן, דהאנשים אינם מסתפקים בשמיעה, אלא הם מוסיפים להתעמק במה ששמעו, כדרכה של תורה. אבל הנשים אינן מחוייבות בזה, ואף אסור להן לעשות זאת, ולכן אינן באות אלא לשמוע התורה שמשמיעים להן, לדעת דיני התורה וקיום מצוותיה, ותו לא. ולכן נראה כי אין מראה זו קושיא כלל על דברי ה'אבי עזרי'.

דברי ה'ברכי יוסף' בגדר חיוב האשה ללמוד הלכות הנוגעות להן

ב'ברכי יוסף' (סי' מ"ז ס"ק ז') כתב: "נשים מברכות ברכה"ת, שחייבות ללמוד דינים דשייכי להם. כ"כ מרן בב"י משם סמ"ג בדין זה, וביו"ד סי' ש"מ, ומור"ם ב"ד סי' רמ"ו. וק"ק דא"כ מאי פריך בשבת דף ל"ג, א"ר שמעון דאמר דאסכרה בעוון ביטול תורה, נשים יוכיחו, אימא מפני שמבטלות ללמוד דת הנשים מדינים דשייכי להו. והיה אפשר לומר, דמ"ש חייבות ללמוד דיני נשים, לאו דוקא חייבות, אלא ה"ק דטוב להן ללמוד מידי דשייך להו, אבל אינו חיוב גמור. אבל היותר נכון, דחייבים אנו מצד מצות ת"ת, דודאי פטורות הן, אמנם חייבות מיהא למעט לדעת הדינים שלהן, ואי בקיאי בהן תו ליכא עליהו שום סרך חיוב ללמוד וק"ל".

ולכאורה על פי דברי ה'בית הלוי', אין התחלה לשאלתו, דהגמרא מיירי על עוון ביטול תורה, מצד החומר של מצות עסק התורה, ודבר זה אינו שייך כלל אצל הנשים, ומה שאינן לומדות דיניהן, אין זה באותו חומר של ביטול תורה, אלא לכל היותר כביטול מ"ע, ולכן שפיר שואלת הגמרא דנשים יוכיחו, שאין שייך בהם עוון ביטול תורה, ובכל זאת מתות באסכרה. ולפו"ר נראה דעכ"פ בשאלתו נקט הברכ"י דהחיוב שיש על הנשים ללמוד הלכות שלהן, הוי מדין תלמוד תורה. ובתרוצו השני נתכוין למש"כ.

סימן לו

בענין נכרי בלימוד תורה ובדין ישראל המלמדו תורה

א.

בגדרי האיסור שיש על נכרי ללמוד תורה, ועל ישראל ללמדו תורה



איסור על נכרי ללמוד תורה, ועל ישראל ללמד תורה לנכרי

בסנהדרין (דף נ"ט ע"א) איתא: "אמר ר' יוחנן, עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר (דברים לג, ד) 'תורה צויה לנו משה מורשה', לנו מורשה ולא להם. וליחשבה גבי שבע מצוות, מאן דאמר 'מורשה', מיגזל קא גזיל לה, מאן דאמר 'מאורסה', דינו כנערה המאורסה דבסקילה. מיתיבי, היה ר"מ אומר, מנין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול, שנאמר (ויקרא יח, ה) 'אשר יעשה אותם האדם חיי בהם', כהנים לוויים וישראלים לא נאמר, אלא 'האדם', הא למדת שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, התם בשבע מצוות דידהו".

העולה מדברי הגמרא הנ"ל דעכו"ם אסור לו ללמוד תורה, מלבד באותם חלקים בתורה העוסקים בשבע מצוות שהם מוזהרים בהם, דאותם מותר להם ללמוד להיות בקיאין בהלכותיהם.

מלבד מה שאסור לנכרי ללמוד תורה, איתא עוד בגמרא בחגיגה (דף י"ג ע"א) דיש איסור על הישראל ללמד תורה לנכרי, דהכי איתא התם: "אמר רבי אמי, אין מוסרין דברי תורה לעובד כוכבים, שנאמר (תהלים קמז, כ) 'לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום'".

דברי תוס' בחגיגה דישראל המלמד נכרי עובר על 'לפני עיור'

תוס' בחגיגה (ד"ה אין מוסרין דברי תורה לעובד כוכבים) נתקשו למה צריך איסור מיוחד על הישראל שלא ילמד נכרי תורה, וז"ל: "היה קשה להר"ר אלחנן, תיפוק ליה דעובד כוכבים העוסק בתורה חייב מיתה, כדאמר בפרק ד' מיתות, עובד כוכבים העוסק בתורה חייב מיתה, והמלמדו עובר א' לפני עור לא תתן מכשול וכו'. וי"ל דהכא

מיירי אפילו היכא דאיכא עובד כוכבים אחר שרוצה ללמדו, דליכא לפני עור כדאמרין בע"ז, המושיט כוס יין לנזיר עובר אלפני עור, והני מילי דקאי אתרי עברא דנהרא, דבלאו נתינתו אי אפשר להביאו אליו, אבל אי לאו הכי אינו עובר אלפני עור, הכא נמי אפילו במקום שעובד כוכבים אחר רוצה ללמדו, דליכא לפני עור, מכל מקום אסור משום מגיד דבריו ליעקב".

נמצא לפי דברי תוס' דישראל המלמד נכרי תורה, הרי שבכל אופן הוא עובר על האיסור הנלמד מהפסוק ד'לא יעשה כן לכל גוי', אלא שאם הנכרי אינו יכול ללמוד תורה מנכרי אחר, אזי ישראל עובר בנוסף על האיסור הנ"ל גם איסור ד'לפני עיור', כי מכיון שאסור לנכרי ללמוד תורה, נמצא שהישראל מכשילו. אבל אם יכול הנכרי ללמוד תורה מנכרי אחר, בכה"ג אין ישראל עובר משום 'לפני עיור', אלא רק האיסור ד'לא יעשה כן לכל גוי'.

שאלת תוס' כיצד לימדו ישראל תורה לשלוחי מלכות רומי

והנה בבבא קמא (דף ל"ח ע"א) איתא: "תנו רבנן, וכבר שלחה מלכות רומי שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל למדונו תורתכם, קראו ושנו ושלשו, בשעת פטירתן אמרו להם דקדקנו בכל תורתכם ואמת הוא" וכו'.

וכתבו תוס' (ד"ה קראו ושנו ושלשו): "וא"ת והא אמרין בחגיגה, המלמד תורה לעובד כוכבים עובר בעשה דמגיד דבריו ליעקב. ויש לומר דבעל כרחם עשו על פי דברי המושל, ולא נתחייבו למסור עצמן. אי נמי, עשו עצמם גרים, כדאיתא בספרי בפרשה אף חובב שמים". מבואר מתוס' דהיתר שהיה לישראל ללמד את שני הסרדיוטות תורה היא מחמת פיקוח נפש. או דנימא שעשו הנכרים עצמם גרים והטעו את ישראל.

חידושו של ה'מחנה חיים' כי נכרי אסור רק בלימוד תורה בעיון

ויש להתבונן על שאלת תוס', דהוקשה להם כיצד לימדו את הרומיים תורה, והרי עוברים בעשה ד'מגיד דבריו ליעקב', דהא נתבאר לעיל דכאשר ישראל מלמד נכרי תורה הרי הוא עובר בלאו ד'לפני עור', כי הוא מכשיל את הנכרי בלאו, ואם כן, למה לא הוקשה לתוס' מכח לאו זה, ושאלו רק מכח העשה.

על קושיא זו עמד כבר בשו"ת 'מחנה חיים' (חלק א' תשובה ז') וז"ל: "לכאורה יפלא למה הקשו מחגיגה שהוא עשה, ולא הקשו מגמ' סנהדרין דגוי חייב מיתה, וא"כ עובר ישראל על הלאו דלפני עור, וצע"ג".

ויישב ה'מחנה חיים' שאלתו הנ"ל על פי יסוד גדול שהניח קודם לכן בענין האיסור שיש על נכרי לעסוק בתורה, וז"ל: "נראה לענ"ד לחדש דבר בעז"ה, והוא דיש שני אופנים בהגיון התורה. א. מי שלומד התורה בפשיטות, הוא תורה שבכתב בכלל, או תורה שבע"פ ג"כ באופן הנ"ל, דינים מסודרים זה אחר זה בלי פלפול השכל והבנת הלב, לדעת מקורן של הדברים טעמן ונימוקם, כמו שסידר הב"י השו"ע, פסקי דינים, כך וכך הוא הדין, זה אחר זה, בלי לבאר הטעם, רק למצוא המצוה כדין וכדת. ב. הוא לימוד הפלפול כתלמוד בבלי וירושלמי, שביארו כל דין אשר שנה רבינו הקדוש, מנ"ל זה, ולמדו או מן הסברא או מק"ו וגז"ש, או בכלל ופרט, או בהיקש באחד מ"ג מידות שהתורה נדרשת מהן או לדמות דין לדין וכו'.

"והט"ז באו"ח סי' מ"ז סק"א חידש דבר קילורין לעינים, שנוסחת ברכת התורה היא 'אשר קדשנו לעסוק בדברי תורה', הכוונה לעשות ממנה עסק, משא ומתן פלפול והיקש, בעמל ויגיעה, שזה הבנת 'לעסוק בדברי תורה', כמו שצריך להתעסק בדרך ארץ, ובזה פירש דברי הגמ' שלא ברכו בתורה תחילה, ודפח"ח.

"ולפי זה אני אומר פירוש חדש בגמ', גוי העוסק בתורה, שלומד בעמל ויגיעה, הפלפול והיקש ב"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, ועשה התעסקות בה ממקום למקום, ללמוד דבר מתוך דבר הוא חייב מיתה, ד'תורה ציוה לנו משה מורשה קהלת יעקב', שהפלפול בחכמה נהג בו משה עין טובה ליתנו לישראל, כמבואר בנדרים דף ל"ח, 'כתוב לך, פסול לך', לא נתנה תורה רק למשה ולזרעו, ומסיק אלא לפלפולא, מבואר דפלפול בחכמה והגיון בדעת הוא היה למשה לבדו, והוא נתן לישראל ולא לאומות העולם, וא"כ הגוי עוסק בתורה חייב מיתה, או מטעם גזל או מטעם נערה מאורסה".

על פי יסוד זה כתב ה'מחנה חיים' לבאר את דברי תוס' בב"ק הנ"ל, למה לא הקשו מהגמ' בסנהדרין, אלא רק מהעשה הוקשה להם, וז"ל: "יען שלמדו רק דינים בלי פלפול וסלסול, תורה שבכתב עם הפירוש על פי הדין, ואין בזה לאו דלפני עור, דגוי לא נתחייב מיתה על זה, ולכן הקשו רק מהגמ' בחגיגה שאסור לישראל ללמד תורה לנכרי, וזה נאמר גם בפשטות המקרא".

עוד כתב ה'מחנה חיים' דלפי"ז מיושבת גם שאלת תוס' הנ"ל בחגיגה, למה הוצרכו לאסור על הישראל ללמד נכרי תורה מהעשה, והרי יש בזה לאו דלפני עור, דהרי נתבאר דהא דאמרו בגמרא דהעוסק בתורה חייב מיתה, זהו דוקא אם הוא עוסק בדרך משא ומתן של הלכה, אבל בגמרא בחגיגה במה שאמר ר' אמי אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם, היינו אפילו פסקי דינים, שאפילו אותם אין מוסרין מדרבנן, דכתיב 'חוקיו ומשפטיו לישראל', אפילו להורות לו, שמשפט כך

וכך, אין מוסרין לו מדרבנן, אלו תו"ד.

העולה מכל דברי ה'מחנה חיים' המחודשים הוא, דמה שיש איסור על נכרי ללמוד תורה, זהו רק באופן שהנכרי לומד תורה בעיון, אבל בלומד תורה בפשיטות בלי עיון, אין עליו איסור. אלא שיש איסור על ישראל ללמד גוי אפילו בפשיטות בלי פלפול.

דברי ה'טורי אבן' ליישב שאלת תוס' בחגיגה

על שאלת תוס' בחגיגה הנ"ל, למה צריך ל'עשה' לאסור על ישראל ללמד נכרי תורה, תיפוק ליה דעכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה והמלמדו עובר משום לפני עור כתב ה'טורי אבן' (חגיגה שם) ישוב מחודש, וז"ל: "לי נראה דלא קשיא מידי דהא מפרש התם טעמא דעכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה דכתיב 'תורה ציוה לנו משה מורשה', מורשה לנו ולא להם, ופריך ולחשביה גבי ז' מצוות, ומשני מאן דאמר מורשה מגזל קא גזיל לה, ומאן דאמר מאורסה דינו כנערה המאורסה דבסקילה. והשתא איכא למימר דרבי אמי סבירא ליה כמאן דאמר מורשה ומשום ליתא דגזל נגע בה, והיכא דישראל מוסר לו ומלמדו ברצונו, תו ליכא משום גזל, דלא יהא אלא ממונא, אי יהיב ליה מדעתו תו ליכא משום גזל.

"ואע"ג דהיא מורשה לכל ישראל, ואטו דבר של שותפות שנתן אחד מהם לאחד להשתמש מי לית ביה משום גזל אי משתמש בלתי רשות השני, יש לומר דהני מילי בדבר המחסרו בשימוש, דאיכא פסידא לשני, אבל בדבר שאין מחסרו, כגון לימוד תורה, רשות מאחד מן השותפין סגי ותו לית ביה משום גזל, עכ"ל ה'טורי אבן'.

ישוב שאלת ה'מחנה חיים' על התוס' בב"ק עפי"ד הטו"א

הגרי"ש אלישיב זצ"ל (קובץ תשובות, חלק ג' סי' קמ"ב) כתב כי על פי חידושו של הטו"א אפשר ליישב את שאלת ה'מחנה חיים' הנ"ל על דברי תוס' בבב"ק הנ"ל, דהוקשה להם כיצד לימדו ישראל את הרומיים תורה, ולא חשו לעשה, ולמה לא הקשו תוס' כיצד לא חשו ישראל לעבור על 'לפני עור', וז"ל: "לכאורה יש להוכיח כהטורי אבן מהתוס' בבבא קמא ל"ח ע"א, דאיתא התם שלחו מלכות הרשעה שני סרדיוטות למדונו תורתכם, קראו שנו ושלשו. והקשו התוס' מחגיגה הנ"ל, המלמד תורה לגוי עובר בעשה דמגיד דבריו ליעקב, ועדיפא הוי להו למימר, הא יש כאן איסור לפני עור, שהישראל עובר באיסור דאורייתא, וכאן לא שייך

התירוץ שתירצו בחגיגה דמיירי בדאיכא נכרי מוכן ללמד אותו, שהרי משמע דלא היה להם ממי ללמוד. ולדברי הטורי אבן אתי שפיר, דהרי מדעתם למדו אותם". והרי דכיון מדעתו לשאלת ה'מחנה חיים' הנ"ל על דברי התוס', אבל יישב אותה באופן אחר, והוא, דהתם לא היה משום 'לפני עור', כי לא היה על הגוים איסור ללמוד תורה, דכל האיסור בזה הוא [לדעה אחת בגמרא] משום לתא דגזל, ומכיון שחידש לן ה'טורי אבן' דברשות ישראל ליתא למיחש משום גזל, אם כן במעשה דהתם לא היה כלל איסור על הנכרי ללמוד תורה, וממילא לא היה כאן משום 'לפני עור', ולכן לא הקשו תוס' מכח הגמ' בסנהדרין שאסור לגוי ללמוד תורה, אלא רק מכח הגמרא בחגיגה, דאסור לישראל ללמד את הנכרי תורה.

דברי ה'מרומי שדה' והשפ"א לחלוק על ה'טורי אבן'

אכן, בעיקר דברי ה'טורי אבן' הנ"ל, דיכול היחיד ללמד תורה לנכרי ולא יהיה בזה איסור על הנכרי, מכיון דאין כאן משום גזל, מחמת רשות הישראל, יש מהאחרונים שחלקו עליו בזה, דה'מרומי שדה' (חגיגה שם) כתב: "הנה הטורי אבן זצ"ל יישב דר"א ס"ל דהאיסור הוי משום גזל כלשון מורשה ממש, וא"כ מדעת ישראל שרי משום שהוא דבר שאינו מחסרו ושרי לשותף. ואינו נראה כלל, דודאי הוא מחסר לישראל במה שלומד להגוי דרך עיון, ולא בחינם הקפידה התורה על זה".

גם בשפת אמת (חגיגה שם) כתב כי "מה שכתב הטורי אבן דברשות ישראל ליכא משום גזל ע"כ, אין דבריו נכונים, דהא גזל של כלל ישראל, ומאן שביק ומאן מחיל".

חיזוק לדברי ה'מרומי שדה' והשפ"א

ויש לחזק את דבריהם דאין מועילה נתינת רשות של הישראל שילמד הנכרי תורה, דהנה ז"ל הרמב"ם (פ"י מהלכות מלכים הלכה ט') בטעם האיסור לנכרי ללמוד תורה: "גוי שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצוות שלהן בלבד. וכן גוי ששבת, אפילו ביום מימות החול, אם עשה אותו לעצמו כמו שבת, חייב מיתה, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו. כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע". ומבואר מדברי הרמב"ם דטעם הדבר שאסרה תורה על הנכרי ללמוד תורה הוא, מכיון שיש חשש שיעשה על ידי כך דת לעצמו.

ובמאירי (סנהדרין דף נ"ט ע"א) כתב טעם נוסף, וז"ל: "וכן הדין אם עסק בתורה שלא לכוונת קיום עיקרי מצוותיה, אלא שלבו חפץ לירד לידיעת תורתנו ולמודנו, ראוי ליענש, מפני שבני אדם סבורים עליו שהוא משלנו, מתוך שרואין אותו יודע, ויבואו לטעות אחריו. ומכל מקום כל שהוא עוסק בעיקרי שבע מצוות ובפרטיהם ובמה שיוצא מהם, אע"פ שרוב גופי תורה נכללין בהם, מכבדין אותו אפילו ככהן גדול, שאין כאן חשש טעות אחריו, שהרי אף בשלו הוא עוסק".

מבואר מדבריהם דהאיסור על נכרי ללמוד הוא משום שמירת גדרי הדת, כי אם ידעו הנכרים דברי תורה יש חשש שיבואו לחדש דת חדשה, וגם יש חשש שיבואו לטעות אחריהם. ומובן כי לגבי טעמים אלו אין מועילה כלל רשות של יחיד, דלא בו תליא מילתא אלא בכללות עם ישראל.

ב.

מסירת שיעורים ברבים, כאשר גם נכרים מאזינים לו



דברי ה'קובץ תשובות' לאסור באופן זה מסירת שיעור ברבים

ב'קובץ תשובות' (חלק ג' סי' קמ"ב) הנ"ל, כתב הגרי"ש אלישיב זצ"ל, וז"ל: "נשאלתי מרב אחד מארה"ב שהוא מוסר שיעור בתלמוד על ידי הרדיו שעה בשבוע, ורבים פונים אליו ומבקשים אותו שימסור השיעור בשפה האנגלית, ועל ידי זה מבטיחים שאלפי יהודים יאזינו להשיעור ויתרבו ספסלים. ושאל לחוות דעתי, האם אריך למיעבד הכי, או דלמא יש כאן איסור, שהרי על ידי זה אין ספק שמתוך מליוני הגויים ימצאו כמה מהם שזה יעניין אותם וגם הם יפתחו את הרדיו ויאזינו לשיעור שלו".

לאחר דבריו בבירור הענין, הסיק וכתב: "לכן יש מקום להתיר להשמיע שיעור בתלמוד ברדיו בארה"ב אבל רק בענינים שהם מצוות דידהו. וזה נראה פשוט, שאף שהמשמיע את השיעור בתלמוד אין כוונתו כלל בכדי שהגויים ישמעו להשיעור שלו, כל כוונתו ומטרתו הוא ללמד את בני ישראל תורה, מכל מקום אין בזה טעם להקל כלל, שהרי עיקר קפידת התורה שלא להיות גורם לכך שהגויים ילמדו את התורה". ומבואר שלא מצא פתח של היתר ללמד תורה ברבים באופן הנ"ל, אלא רק אם עוסקים בשיעורים אלו בשבע מצוות ולא בשאר חלקי התורה.

דברי ה'משנה הלכות' להתיר בנדון דידן

אבל בשו"ת 'משנה הלכות' (חלק ה' סי' קע"ב) כתב: "בדבר שאלתו אשר חדשים זה מקרוב באו והתחילו ללמוד תורה על הטעלעוויזיא, ישאלני על הראדיא, דמ"ש ראדיא מטעלעוויזיא, ועל הראדיא כנראה כבר התיירה הפרושים ומעשה רב, ואני אומר בזה סברא ישרה, דנ"ל לחדש דלא אמרו דאסור ללמוד תורה לעכו"ם אלא במי שלומד תורה וכוונתו ללמוד לעכו"ם, אבל מי שכוונתו ללמוד תורה לישראל ולומד תורה בפרהסיא לישראל, ובא עכו"ם מעצמו וג"כ שומע ממנו, אין זה בכלל מלמד תורה לעכו"ם, דלא אמרו אלא הלומד תורה לעכו"ם, אבל לומד לישראל והעכו"ם בא מעצמו לשמוע, העכו"ם עושה איסור, ולא הישראל, שהרי הישראל, לישראל כוונתו ולא לעכו"ם, וזה לפענ"ד סברא ישרה ומוכרחת. וזמעתה אני מוסיף לחדש דכל שכן היכי שהישראל אי אפשר לו באופן אחר ללמוד עם ישראל חבירו תורה, אלא באופן שישמע שם גם איזה עכו"ם, והוא אין כוונתו אלא לישראל חבירו, ודאי שאין לבטל בשביל זה ללמוד עם ישראל חבירו, בשביל שנמצא עכו"ם שג"כ שומע ללימוד התורה, שהרי יש עליו חיוב לימוד תורה ברבים לישראל, ועושה מצוה בזה, והעכו"ם שעובר ועוסק בתורה, לעצמו הוא עושה כן, וזה לפענ"ד נכון". ומבואר דמיקל מאד בכל נדון זה, ולדעתו מכיון שכוונת המלמד היא ללמד רק לישראל, לית לנו למיחש להא דגוי מעצמו רוצה ושומע גם כן.

דברי ה'אגרות משה' בטעם הדבר שיש להתיר בנדון דידן

ביותר האריך להתיר באופן המדובר, שהישראל מכיון ללמד רק ליהודים, אלא שממילא גם נכרים לומדים ממנו, בשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד חלק ב' סי' קל"ב), וז"ל: "הנה האשה שנתגיירה אצל רב מהרעפאמער אינה גיורת כלל, והיא נכרית כמתחילה, ובדבר חג הפסח כשתבא הביתה מהישיבה ותמצא שם גם קרובך ואשתו שהיא נכרית ע"פ הדין, ואתה תצטרך להגיד את ההגדה ולתרגמה, כדי לזכות את אביך ואמך, וממילא תשמע שם היא, אם מותר לפניך, הנה פשוט לע"ד דמה דא"ר אמי בחגיגה דף י"ג אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם, הוא דוקא כשכוונתו למוסרם להעכו"ם, אבל כשכוונתו הלומד דברי תורה הוא ללומדם בעצמו, ולמוסרם ליהודים הנמצאים שם, לא נאסר מחמת שנמצא שם גם עכו"ם, שג"כ ישמע ממילא הדברי תורה.

"וכעין ראייה יש להביא מהא דאסור ללמד גם את עבדו תורה, כדאיתא ברמב"ם פ"ח מעבדים הי"ח, ובשו"ע יו"ד סימן רס"ז סעיף ע"א, ומצינו שטבי עבדו של

ר"ג היה ת"ח גדול וראוי ליסמך, כדאיתא ביומא דף פ"ז, והיו החכמים לומדים ומפלפלים אף כשהיה טבי נמצא אצלם בכוונתו לשמוע דברי חכמים, כדאיתא בירושלמי פ"ב בסוכה ה"א, ומובא בתוס' סוכה דף כ' ד"ה ראיתם, אלמא דכיון דכוונתם היה ללמוד בעצמם, לא נאסרו אף שידעו שטבי שהוא עבד נמצא שם שג"כ לומד מהם.

"ומסתבר שכן הוא ג"כ בעכו"ם, שהאיסור הוא רק כשהכוונה הוא למסור להעכו"ם, אבל כשהלימוד הוא לישראל, אף שנמצא גם עכו"ם שג"כ שומע, אין לאסור. ואף שבסברא אולי היה מקום לחלק לומר שעכו"ם חמיר, אבל כיון שהאיסור נמצא בשניהם בין בעכו"ם בין בעבד, ומצינו היתר בעבד כשהכוונה אינו ללמד לו אלא שממילא לומד, ממה שהחכמים לומדים לעצמן, אין לאסור גם בעכו"ם. ולכן מותר להגיד ההגדה ולתרגמה כדי שיבינו ההורים וכל המשפחה, אף שממילא גם היא הנכרית שומעת", עכ"ל ה'אגרות משה'.

דברי ה'אגרות משה' למה אין משום לפני עור' באופן המדובר

כל הדברים בתשובות הפוסקים הנ"ל עסקו בדבר השאלה האם יש במסירת השיעורים הנ"ל וכיו"ב, חששו מצד הא דאסור על הישראל ללמד לנכרי תורה, ועדיין יש לנו לדעת האם יש לחשוש בזה ללאו ד'לפני עור', שהרי הוא מסייע ביד הנכרי לעשות דבר האסור עליו, וכמבואר לעיל.

לענין זה מצאנו ב'אגרות משה' במק"א (י"ד חלק ג' סימן צ') שהאריך לבאר שאין בכה"ג גם האיסור ד'לפני עור', וז"ל: "הטעם דליכא לפני עוור, נראה פשוט, דאין לאדם להמנע מעשות אף דבר הרשות שלו, בשביל שמא יעשה אחד איסור ע"י מעשיו, דמאחר שעושה מעשה עצמו, ועובר האיסור לקח ועשה בעצמו מעשה האיסור, ליכא בזה לפני עוור.

"וראיה מהא דסובר רשב"ג בכרם של ערלה שאין צריך לציינו, להודיע שהוא ערלה, שלא בשביעית, משום הלעיטוהו לרשע וימות, אף שבודאי איכא לאו דלפני עוור כשיתן לרשע איזה איסור, אף האיסור שפרוץ עליה, וכ"ש דאיכא לפני עוור כשיתן לו דבר איסור שאינו פרוץ עליה ויאמר לו שהוא כשר. ואף למומרים ועובדי ע"ז ועוברים על כל התורה כולה, איכא לפני עוור, ולא אמרינן הלעיטוהו לרשע וימות.

"אלא הוא משום דליכא בזה שמחזיק האדם אילן של ערלה שהוא דבר איסור, בגינתו שלא הוגדר, ויכולין בעלי עבירה ליכנס ולאכול איסור הערלה, משום לפנ"ע, דלא הוי כנותן לו הערלה בזה שיודע דודאי יבואו ויאכלו, מאחר דאינו

נותן להן, ואינו מתכוין להניח לפניהם, אלא לוקחין בעצמן. ורק בשביעית שהוא הפקר, הוא כנותן להם, מכיון שהאחרים אין יודעין שהוא איסור, רק הוא, ואינו מציין, הוא כאומר שיאכלו גם מאילן הערלה, מאחר דעליו הן צריכין לסמוך ועובר בלפנ"ע. אבל בשאר שני שבוע, שודאי לא שייך להחשיב שהוא כנותן לפניהם, דהרי אדרכה הוא מקפיד שלא יבואו שום אדם לגינתו ולחצרו, וכ"ש שלא יאכלו הפירות, ומי שנכנס לשם ואוכל הפירות, עושה מעצמו שידוע שבעה"ב אינו רוצה, ליכא בזה לפנ"ע.

"ולכן אין לו להמנע מללמוד בעצמו וללמד לאחרים בשביל מה שיושבת שם נכרית שאסורה בלימוד התורה, דהרי הנכרית עושה האיסור בעצמה, דאין הכרח שתשב שם, ואף כשיושבת שם אפשר לה שלא להאזין ולשמוע ורק בעצמה עושה מעשה האיסור, בזה שהיא מאזינה ושומעת להבין, הוא מעשה שלה וליכא בזה לפנ"ע", עכ"ל ה'אגרות משה'.

ג.

נכרי הרוצה להתגייר, האם מותר לו ללמוד תורה, או ללמדו תורה



דברי המהרש"א במעשה הנכרי שנתגייר על ידי הלל

בשבת (דף ל"א ע"א) איתא: "שוב מעשה בנכרי אחד שהיה עובר אחורי בית המדרש ושמע קול סופר שהיה אומר 'ואלה הבגדים אשר יעשו חושן ואפוד', אמר הללו למי, אמרו לו לכהן גדול, אמר אותו נכרי בעצמו אלך ואתגייר בשביל ששימוני כהן גדול. בא לפני שמאי אמר ליה גיירני על מנת שתשימיני כהן גדול, דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל, גיירה, א"ל כלום מעמידין מלך אלא מי שידוע טכסיסי מלכות, לך למוד טכסיסי מלכות, הלך וקרא.

"כיון שהגיע 'והזר הקרב יומת', אמר ליה מקרא זה על מי נאמר, א"ל, אפילו דוד מלך ישראל. נשא אותו גר קל וחומר בעצמו, ומה ישראל שנקראו בנים למקום, ומתוך אהבה שאהבם קרא להם 'בני בכורי ישראל', כתיב עליהם 'והזר הקרב יומת', גר הקל שבא במקלו ובתרמילו, על אחת כמה וכמה. בא לפני שמאי, אמר לו, כלום ראוי אני להיות כהן גדול, והלא כתיב בתורה 'והזר הקרב יומת'. בא לפני הלל, אמר ליה, ענוותן הלל, ינוחו לך ברכות על ראשך שהקרבתני תחת כנפי השכינה".

כתב המהרש"א (חידושי אגדות ד"ה אמר ליה): "ומיהו קצת קשה, הא אין מקבלין גרים משום שלחן מלכים, ולא משום אישות, ולא עדיף זה שגיר עצמו משום כהונה, שילבש בגדי כבוד. וצריך לומר, הא דקאמר בא לפני הלל וגיריה כו', לאו דוקא, אלא דלא גיריה עד בתר הכי שידע דגר אסור בכהונה, ולא קאמר לעיל דגיריה אלא שקיבל עליו לגיר, ומתוך שלא לשמה בא לשמה. ואין להקשות דא"כ היאך למדו תורה קודם שנתגייר, הא אמרינן בפרק ארבע מיתות דעובד כוכבים הלומד תורה חייב מיתה, דיש לומר דהכא כיון שבא להתגייר שרי ללמוד תורה". הנה מחדש לנו המהרש"א חידוש גדול בסוגיא דידן, דבאופן שנכרי לומד תורה בשביל להתגייר, אין עליו איסור כלל.

דברי הגרעק"א לחלוק על המהרש"א

הגרעק"א בתשובות (חלק א' תשובה מ"א) דחה את ראיית המהרש"א מהמעשה הנ"ל, וממילא כתב דאי אפשר לו להתיר ללמד נכרי תורה בכדי להתגייר, וז"ל: "על שאלתך בערל שבא להתגייר ולמולו, ואין רצונך למולו היותו נגד חוקי הרעגירונג [הממשלה], ואך הוא מבקש עכ"פ ללמדו מקרא וסדר תפילה יום יום, שזהו אינו נגד דת המלך, ואח"כ ילך למקום שמותר להתגייר, ושאלת אם מותר לעשות כן, ואם אינו בכלל מלמד עם נכרי תורה, כיון שלומד על מנת להתגייר. הנה במהרש"א חידושי אגדות פרק ב' דשבת כתב דכיון שבא לגייר שרי ללמוד תורה. "אולם כתבתי בגליון מהרש"א בקושיא הא אין מקבלים גרים וכו', בזה הלשון, כך הקשו תוס' בפרק כיצד (יבמות דף כ"ד ע"ב ד"ה לא בימי דוד), ותימצו שבטוח היה הלל דסופו לשם שמים. הרי דסבירא להו להתוס' דגיריה קודם שלמדו, א"כ אזדא ראיית מהרש"א דאחר הגירות אף דעדיין לא היה לשם שמים, מכל מקום בדיעבד הוי גר ומותר ללמוד תורה, ובסוף קיבל הגירות לשם שמים, עד כאן לשוני. על כל פנים אזדא ראית המהרש"א, ואין בכוחי להתיר", עכ"ל הגרעק"א.

ראיה מהמאירי לדעת המהרש"א

אכן באמת במאירי (סנהדרין שם) מבואר להדיא כדברי המהרש"א, דז"ל: "וכן הדין אם עסק בתורה שלבו חפץ לירד לידיעת תורתנו ותלמדנו ראוי ליענש, מפני שבני אדם סבורין עליו שהוא משלנו, מתוך שרואין אותו יודע, ויבואו לטעות אחריו. מכל מקום כל שהוא עוסק בעיקרי שבע מצוות, מכבדין אותו אפילו ככהן גדול. וכל שכן אם חקירתו לדעת לבא עד תכלית שלימות תורתנו, עד שאם ימצאנה שלימה יחזור ויתגייר".

מבואר להדיא דאם כוונת הנכרי בלימוד התורה בשביל להתגייר, מותר לו ללמוד. והתיר לנכרי ללמוד אפילו כשאין בטוח שיתגייר, אלא רק אם ימצא את התורה שלימה.

דברי ה'קובץ תשובות' לענין הלכה

הגרי"ש אלישיב זצ"ל ב'קובץ תשובות' (חלק ג' סימן ק"מ) הביא את דברי המאירי והגרעק"א הנ"ל, והסיק לדינא: "מכל זה נראה דרק בנשואי תערובת, שעל ידי זה שהצד הנכרי משתתף בשיעורים, יש סיכויים סבירים שיתן אל לבו להתגייר, ועל ידי זה מצילין את היהודי או היהודיה לשוב בתשובה, יש לראות במצבם כאילו בדיעבד, ויש לתפוס הדעה המתרת ללמוד תורה לגוי אם דעתו להתגייר. אבל באופן דלא שייך טעם זה, אין מקום להתיר, דהרי איכא תרי איסורא, חדא האיסור המוטל על הגוי עכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה, ולפי זה היהודי הלומד תורה איתו עובר משום לפני עוור, ועוד מה שאמרו חז"ל בחגיגה דף י"ג אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם משום 'ומשפטים כל ידעום'".

דברי ה'שבט הלוי' לענין הלכה

גם בשו"ת 'שבט הלוי' (חלק ז' סי' קס"ב) כתב להתיר וז"ל: "אשר שאל כי בישיבה שלכם נתגלה אחד שרוצה להכנס לישיבה ואמו נכרית ר"ל, ואביו יהודי, באופן שהוא גוי גמור ע"פ דין, והוא רוצה ללמוד תורה כי אולי יתגייר וייטב בעיניו, ושאל כ"ת מה דינו. עצם ההלכה שאין מוסרים ד"ת לגוי שבחגיגה י"ג ע"א, הלכה הם. ולענין ע"מ להתגייר, ידועים דברי המהרש"א בשבת ל"א ע"א בח"א שכתב דע"מ להתגייר מותר. ומאז הבאתי ראיה לזה ממש"כ בתו"י יבמות מ"ח ע"ב, דאיתא התם, הלוקח עבד ערב שבת ביה"ש ולא הספיק למולו הכתוב מדבר. והקשה התוס' ישנים וז"ל, משמע דהשתא ישבות, ואם ירצה לחייב עצמו משביתת שבת הרשות בידו. ותימה דאמרין עובד כוכבים ששבת חייב. וי"ל בזה כיון דדעתו להתגייר, מצי לשבות עכ"ל התו"י.

"מיהו בכל אלה איירי בודאי על מנת להתגייר, אבל אם בידו ספק עדיין לא שמענו, על כן הדבר תלוי אם קרוב לודאי שיתגייר ואם לאו אין אנחנו מלמדים אותו והוא בעצמו יכול להכין עצמו, ובכל אופן לפי דעתנו אסור ללמדו במסגרת הישיבה אלא חוץ למסגרת הישיבה", עכ"ל 'שבט הלוי'.

ד.

האם מותר לנכרי ללמוד תורה בכדי לקיים מצוות התורה והאם יש ממשות לנכרי שמקיים מצוות



דברי המאירי דמותר לנכרי ללמוד בכדי לקיים מצוות בגירותו

כתב המאירי (סנהדרין דף נ"ט ע"א): "אם עסק בתורה שלא לכוונת קיום עיקרי מצוותיה, אלא שלבו חפץ לירד לידיעת תורתנו ותלמודנו, ראוי ליענש וכו'. ומכל מקום כל שהוא עוסק בעיקרי שבע מצוות, מכבדין אותו אפילו ככהן גדול וכו'. וכל שכן אם חקירתו לדעת לבוא עד תכלית שלימות תורתנו עד שאם ימצאנה שלימה יחזור ויתגייר. וכל שכן אם עוסק ומקיים עיקרי מצוותיה לשמה, אף בשאר חלקים שבה שלא משבע מצוות".

מדברי המאירי מבואר חידוש גדול, והוא, דלא רק שמותר לנכרי ללמוד תורה כהכנה לגיורו [וכמו שנתבאר באות הקודמת], אלא אפילו אם הנכרי ישאר בגיותו, אלא שחפץ לבו לקיים מצוות ה', מותר לו ללמוד לשם כך תורה, בכל חלקיה. כך מבואר מריש דבריו שכתב 'אם עסק בתורה שלא לכוונת קיום עיקרי מצוותיה', ומדויק דאם למד לכוונת קיום מצוותיה, אין בזה איסור. וכן מבואר יותר מסוף דבריו שכתב 'כל שכן אם עוסק ומקיים עיקרי מצוותיה לשמה, אף בשאר חלקים שבה שלא משבע מצוות'.

דברי המאירי דמותר לנכרי לקיים כל המצוות מלבד שבת

דברי המאירי הנ"ל מיוסדים על מה שכתב לעיל שם בסמוך כי 'שאר מצות [מלבד שבת] אין מונעין הימנו, שהרי אמרו לקבל קרבנותיו וצדקותיו'. ומבואר במאירי דמותר לנכרי לקיים כל מצוות התורה, ומכיון שמותר לו לקיים המצוות, מוסיף המאירי ומבאר דכמו כן מותר גם ללמוד ההלכות כיצד לקיים המצוות.

וכך משמע מדברי המאירי בעבודה זרה (דף כ"ו ע"ב), וז"ל: "ישראל מל את הגוי לשום גר, אבל [אם] גוי צריך לחתוך ערלתו מצד חולי או מכה, אסור, שהרי זו העלאה והצלה, ואע"פ שנעשית מצוה זו ברפואה זו, הרי אין כוונתו למצוה". ומדויק מסוף דברי המאירי דאם כוונתו למצוה, הרי הנכרי מקיים במילתו מצוה. וכדברי המאירי הנ"ל בסנהדרין.

דברי הרמב"ם בכמה מקומות כהמאירי

כדברי המאירי הנ"ל דשייך אצל נכרי שיקיים כל תרי"ג מצוות, ולא רק שבע מצוות, כך מבואר ברמב"ם בכמה מקומות, ומבואר גם במקצת המקומות כי הנכרי יקבל שכר על כל מצוה שיקיים. בהלכות מלכים (פרק י' הלכה י') כתב הרמב"ם: "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה, כדי לקבל שכר, אין עונשין אותו לעשות אותה כהלכתה ואם הביא עולה מקבלין ממנו, נתן צדקה מקבלין ממנו". ומבואר ברמב"ם דלא רק דנחשב הדבר לו למצוה, אלא דגם מקבל שכר על המצוות שמקיים.

ובהלכות מילה (פ"ג ה"ז) כתב הרמב"ם: "גוי שצריך לחתוך ערלתו מפני מכה, או שחין שנולד בה, אסור לישראל לחתוך לו אותה, שהגויים לא מעלין אותן מידי מיתה ולא מורידין אותן אליה, ואע"פ שנעשית מצוה ברפואה זו, שהרי לא נתכוין למצוה. לפיכך אם נתכוין הגוי למילה, מותר לישראל למול אותו". ומבואר מסוף דברי הרמב"ם כדברי המאירי ואף ביתר ביאור, והוא, דאם נתכוין הגוי למצות מילה, הרי הוא מקיים מצוה בזה, ולכן מותר לישראל להסיר ערלתו.

ובפירוש המשנה (תרומות פרק ג' משנה ט') כתב הרמב"ם: "הנכרים אע"פ שאינן חייבים במצוות, אם עשו מהם שום דבר, יש להם קצת שכר, וזה מן העיקר שלנו. וכיון שהם משתתפין עמנו בשכר מעשיהן במצוות קיימין כאשר תראה".

גם בתשובות הרמב"ם (סי' ס"ח. פאר הדור סי' ס') מבוארת דעת הרמב"ם ככל הנ"ל, וז"ל: "שאלה. יכול ישראל לעשות פריעה לעכו"ם או לא. תשובה: מותר לישראל לעשות פריעה לעכו"ם, רוצה לומר אם העכו"ם חתך הערלה ואז נבהל, יכול ישראל לגומר, דהא עכו"ם שעשה מצוה נותנים לו שכר מצוה. אך אינו כמי שהוא מצווה, הא מיהא שכר מצוה בידו", ע"ש עוד שהאריך בזה.

דברי האחרונים בענין נכרי בקיום כל המצוות, כהראשונים הנ"ל

ב'קובץ תשובות' (חלק ג' סי' קמ"א), הביא את דברי המאירי והרמב"ם, ונקט כך לעיקר גם לענין שיהיה מותר לנכרי ללמוד תורה בכדי לקיים המצוות, וז"ל: "מבואר דס"ל דמכיון דבכל המצוות אין מונעין ממנו מלקיים, ויש לו שכר כאינו מצווה ועושה, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות מלכים, דינן כשבע מצוות, ומה שאמרו חז"ל בשבע מצוות ידיהו [היינו הגמרא בסנהדרין הנ"ל (ריש הסימן)], דמותר לנכרי ללמוד תורה לקיום ז' מצוות], לא אתא אלא לאפוקי מצוות כאלה שאינם נוהגים בזמן הזה".

וכך כתב גם ב'אבי עזרי' (הלכות תלמוד תורה פ"א הי"ג), וז"ל: "באמת גם בעכו"ם יש האי דינא דאינו מצווה ועושה ומקבל שכר, ומפורש הוא ברמב"ם בפ"י מהלכות מלכים ה"י, בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה".

דברי האחרונים בענין נכרי בקיום כל המצוות, דלא כהראשונים הנ"ל

מאידיך גיסא, החזו"א (יו"ד סימן ס"ה אות ו') כתב על הא דאיתא בע"ז (דף ס"ד ע"ב), אלו לא באו לכלל גר תושב כו', אלא שקיבל עליו לקיים כל מצוות האמורות בתורה, וז"ל, "צריך עיון, נכרי שמקיים מצוות, אטו מששא אית ביה, וכי יניח תפילין וישב בסוכה, ואפשר דאין מתירין לו לישב בקרב ישראל עד שישמור הכל, כדי שלא ילמדו ממעשיו".

כדברי החזו"א שבאו בקצרה, כן מבואר ביתר ביאור ואריכות ב'אגרות משה' (יו"ד חלק א' סי' ג'), וז"ל: "הנכון לע"ד דקטן, אף דאין עליו איסורים, אינו משום דאין הדבר איסור לגביה כמו לעכו"ם שלא ניתנה התורה ומצוות לדידהו, דאם לקטן עד הגדלות הוא כלא ניתנה לו התורה, איך יתחייב כשיגדל גם בלא שום קבלת התורה ומצוות עליו, אלא ודאי דכיון שהוא בן ישראל, הוא בהכרח בכלל קבלה זו, וממילא הוה האיסורין בשם איסורין גם להקטן, אך שהוא מדיני התורה שעד הגדלות מותר באיסורין, והוא כעין חמץ שאסור [רק] בפסח, ואיסורי מלאכה שאסורין רק בשבת ויום טוב, שבודאי אף בחול וכל השנה נחשבו ישראל חייבים ואסורים באיסור חמץ לכשיבא הפסח, ובמלאכה כשיבואו ימי שבת ויו"ט".

"וכמו כן הקטן הוא עתה בכלל קבלת התורה ליאסר בהאיסורין לכשיגדל, ולכן הוא בר זביחה אף עתה, אף שמותר לו לאכול גם נבילה. אבל עכו"ם קודם שנתגייר אין עליו שום איסור כלל, דלא ניתנה להו התורה כלל, ולכן ניחא מה שמצינו דקטנים אית להו שכר כשעושין מצוות, ועכו"ם לית להו שכר, ורק בלימוד תורה רוצה הגמ' לומר בב"ק דף ל"ח דאית להו שכר מצד ריבוי דקרא, משום דעכו"ם ליתנהו בכלל קבלת התורה כלל, ואינם מצוות לדידהו כלל, וקטן איתיה בכלל קבלת התורה, רק שעדיין לא נצטווה, לכן אית לו שכר דעכ"פ מצוה היא לגביה", עכ"ל.

מבואר בדברי החזו"א וביותר בדברי האגרו"מ דלא כהמאירי והרמב"ם, והאגרו"מ במקום אחר (יו"ד חלק ב' סי' ז') מחזק את שיטתו, ודחה את הראיות מהרמב"ם והמאירי, ע"ש.

סימן לח

בגדר ברכות התורה האם ברכות השבח או המצוות

א.

גדר ברכות התורה



ברכות התורה, האם הן ברכת המצוות, או ברכת השבח

יש להסתפק מה הוא הגדר של ברכות התורה, האם הן בגדר ברכת המצוות, דכמו שתקנו לברך לפני כל מצוה שמקיימים, כך יש לברך גם קודם מצות לימוד תורה. או שמא הגדר של ברכות התורה, הוא, ברכות השבח, דכמו שמשבחים את הקב"ה בברכות השחר על כל הטובות שגמל עמנו, כך אנו משבחים את הקב"ה על כך שנתן לנו את תורתו הק'.

שיטת הרשב"א דברכות התורה הן ברכת המצוות

בתשובת הרשב"א (חלק ז' סימן תק"מ. הובא בב"י סי' מ"ז) כתב, וז"ל: "שאלת כשאנו מברכים על התורה בכל בוקר, למה אין אנו מברכים לאחריה. תשובה. קריאת התורה מצוה, ואין מברכים על המצוות לאחריהם, כמו שאמרו בפרק בא סימן. ואל תשיביני מקריאת התורה בבית הכנסת שמברכים לאחריה, דהתם תקנת משה ועזרא היא, ועל תקנות מברכים לפנייהם ולאחריהם, וכדמברכים בהלל ומגילה". מבואר בדברי הרשב"א דברכות התורה הן בגדר ברכת המצוות, ולכן אין מברכים לאחר לימוד התורה, דהיינו, בסוף היום, שהרי לעולם אין מברכים בכל המצוות לאחריהם.

שיטת הרמב"ן דברכות התורה הן ברכת השבח

אבל הרמב"ן (סוף ספר המצוות, מצוות ששכח אותם הרמב"ם, מצוה ט"ו) כתב, וז"ל: "שנצטוונו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה, על הטובה הגדולה שעשה לנו, בתת תורתו אלינו, והודיענו המעשים הרצויים לפניו, שבהם ננחל חיי העולם

הבא, וכאשר נצטוונו בברכה אחר כל אכילה, כן נצטוונו בזו". מבואר בדברי הרמב"ן דברכות התורה משמע הן בגדר ברכות השבח וההודאה, דכשם שמודים על המזון, כן יש חיוב להודות לה' על שנתן לנו את התורה.

להלן נציע בס"ד כמה וכמה נידונים שנדונו בראשונים ובפוסקים בעניני ברכות התורה, ונבאר בכל נדון ונדון, הנוגע אליו מחקירה זו בגדרי ברכות התורה, אי הווי ברכת המצוות, או ברכת השבח וההודאה. ולהלן (אות ט"ז) נבאר שיטה שלישית בענין זה, והוא, דבאמת תרומתהו איתנייהו בהו, והיינו שיש בברכות התורה הן גדר של ברכות התורה, והן גדר של ברכות השבח.

ב.

ברכות התורה - האם הווי מצוה בפני"ע



קושית הרמב"ן על הרמב"ם למה לא מנה ברכת התורה למצוה

הרמב"ן, בהמשך דבריו הנ"ל, מקשה על הרמב"ם, למה לא מנה במנין המצוות את מצות ברכות התורה, וז"ל: "מכל זה נתבאר שהברכה הזו מן התורה, ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם קריאתה, כמו שמקרא ביכורים אינו נמנה אחת עם הבאתו, וסיפור יציאת מצרים עם אכילת הפסח". כוונת הרמב"ן היא, דלכאורה היה אפשר ליישב את שיטת הרמב"ם, דלכן לא מנה את ברכות התורה למצוה בפני עצמה, מכיון שמצוה זו היא בגדר חלק מעצם מצות תלמוד תורה. אבל על זה טען הרמב"ן, דאין לומר כן, שהרי מונים את מקרא ביכורים למצוה נפרדת מהבאת ביכורים, וכן מונים את סיפור יציאת מצרים למצוה נפרדת מאכילת פסח, ואם כן, הוא הדין שיש למנות את ברכות התורה כמצוה נפרדת ממצות תלמוד תורה.

דברי ה'קרית ספר' בשיטת הרמב"ם והקושיא עליו

ב'קרית ספר' (פרק י"ב) כתב לבאר את דעת הרמב"ם, וז"ל: "ברכות התורה לפנינו מן התורה שנאמר, 'כי שם ה' אקרא, הבו גודל לאלוקנו'. ולהרמב"ם ז"ל שאינו מונה אותה מצוה בפני עצמה, נראה דהיא בכלל מצות תלמוד תורה, ולהכי לא באה במנין, אבל היא מדאורייתא". הרי מבואר בדבריו דנקט לעיקר בדעת הרמב"ם

על דרך מה שרמז הרמב"ן, אלא שקשה עליו שאלת הרמב"ן, למה ברכת התורה היא חלק ממצות לימוד תורה, ואילו מקרא ביכורים אינו חלק ממצות הבאת ביכורים, וכן מצות סיפור יציאת מצרים אינה חלק ממצות קרבן פסח.

יישוב ה'אבי עזרי' בדעת הרמב"ם וביאור ה'קרית ספר'

האבי עזרי (הלכות ברכות פרק ד' ה"ב אות ב') מיישב דעת הרמב"ם, ובדבריו נכלל גם ישוב לדברי ה'קרית ספר' מקושית הרמב"ן, וז"ל: "הנה מה שכתב הרמב"ן שאין ראוי למנותה למצוה אחת הקריאה עם הברכה, כמו שאינו נמנה אחת סיפור יציאת מצרים עם אכילת הפסח, ומקרא ביכורים עם הבאתו, אפשר לומר שאכילת פסח, שמצוותה היא אף בלא סיפור יציאת מצרים, וכן מצות סיפור יציאת מצרים הוא אף אם אין פסח ואין מצוה, עיין מנ"ח מצוה פ"ו, על כן הם שתי מצוות נפרדות, ונמנו לשתיים. וכן במקרא ביכורים עם הבאתו, אף שהקריאה אין בלא הבאתו, אבל אין הקריאה דין בהבאתו, אלא שבשעת הבאת ביכורים יש מצות קריאה, ועל כן נחשב זאת לשתי מצוות נפרדות. משא"כ ברכה אי ברכת התורה מן התורה, כל ברכה היא דין בהמצוה, שכן צריכים לעשות מצוה, לברך עליה ולעשותה, שהרי ברכה היא ברכה על המצוה, על כן אפשר שאין למנותה לשתיים אלא למצוה אחת, מצות קריאה, ודוק".

וכוונת ה'אבי עזרי' לומר, שמצות מקרא ביכורים היא מצוה העומדת בפני עצמה, אלא שזמן קיומה הוא בעת שמביאים הביכורים, אבל אין היא חלק ממצות ההבאה. משא"כ מצות ברכת התורה, שהיא בגדר ברכת המצוות, הרי על כרחך שהיא מצוה הקשורה לעצם מצוות תלמוד תורה, שכן הוא צורת קיום מצוה, שמברכים לפניה, ולכן אין למנותה כמצוה בפני עצמה. ומעתה מתעוררת השאלה, למה הרמב"ן נקט לדבר פשוט שיש לדמות ברכת התורה למקרא ביכורים, ולמה לא הוי ניחא ליה בהחילוק הנ"ל.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בגדר ברכות התורה

והנה בספר 'ברכת כהן' על התורה (פרשת האזינו. סי' ק"ל) כתב, וז"ל: "הנה אילו היתה זו ברכה על קיום מצות ת"ת, אין שום דמיון לביכורים, דשם זהו חיוב אחר. ובפשוטו כוונתו [של הרמב"ן בשאלתו הנ"ל על הרמב"ם] היא כהנ"ל, דזוהי ברכת ההודאה על שזכינו לקבלת התורה ולכן דמי לביכורים, דגם שם אנו מודים על שזכינו שיש לנו קרקע ופירות להבאת ביכורים, וכיון שכן אפשר לומר דהרמב"ם למד דזוהי ברכה על מצות ת"ת ולכן לא הוקשה לו מביכורים ולא מנה זאת כמצוה בפני עצמה".

ומתבאר מדבריו כי דברי ה'אבי עזרי' הנ"ל בביאור שיטת הרמב"ם, תלויה היא בגדר שיש לברכות התורה. ועולה מכל האמור דבאמת נחלקו הרמב"ם והרמב"ן איזה גדר יש לברכות התורה, האם הן בגדר ברכות המצוות או בגדר ברכות ההודאה. הרמב"ם סבירא ליה דהן בגדר ברכת המצוה, וממילא שפיר יש לומר שהן חלק ממצות ת"ת, וכדטען ה'אבי עזרי', ולכן אין למנותן כמצוה בפני עצמה, שאין זה דומה למקרא ביכורים, שמקרא ביכורים הוא שבח והודאה, ולכן הוא מצוה בפנ"ע. ואילו הרמב"ן סבירא ליה כמבואר להדיא בדבריו, דברכות התורה הן ברכות השבח, ולכן שפיר טען שיש למנות אותן כמצוה בפנ"ע, כמו דמקרא ביכורים הוא מצוה בפנ"ע.

דברי המגילת אסתר בדעת הרמב"ם דברכת התורה מדרבנן

ב'מגילת אסתר' כתב בשיטת הרמב"ם, וז"ל: "ונראה לי כי דברי הרמב"ן צודקים בזה המקום, ולא ידעתי למה לא מנאה הרב, אם לא חשב שמדרשם בזה הפסוק הוא על דרך אסמכתא בלבד. אמנם עליו להביא ראיה". הרי שלא מצא ה'מגילת אסתר' מבוא לישב שיטת הרמב"ם, אלא אם נאמר דסבירא ליה דברכות התורה הן מצוה מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. ואי נימא הכי הרי דשוב יש לומר כי גם לפי הרמב"ם הגדר של ברכות התורה הוא כהרמב"ן, דהו ברכות השבח, ומה שלא מנה הרמב"ם זאת למצוה בפנ"ע, זהו מכיון דנקט דהו מצוה מדרבנן.

ג.

בטעם הדבר שמברכים ג' ברכות על התורה



דברי בעל המאור שמברכים ג' ברכות כנגד תורה, משנה ומדרש

בברכות (דף י"א ע"ב) איתא: "מאי מברך, א"ר יהודה אמר שמואל אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה. ור' יוחנן מסיים בה הכי הערב נא ה' אלוקינו את דברי תורתך בפנינו ובפיפיות עמך בית ישראל וכו', ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל. ורב המנונא אמר אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, ברוך אתה ה' נותן התורה. אמר רב המנונא, זו היא מעולה שבברכות הלכך לימרינהו לכולהו".

וכתב הבעל המאור (דף ה' ע"ב מדפי הרי"ף): "אמר רב פפא הלכך נימרינהו לכולהו. פירוש, שלש ברכות, דרבי יהודה ורבי יוחנן ורב המנונא, כנגד תורה ומשנה ומדרש ר' ישמעאל ב"ג מדות. אבל בספר תורה אנו תופסים כרב המנונא שהיא מעולה שבברכות". ומבואר דג' הברכות אשר מברכים על התורה, הן כנגד תורה, משנה ומדרש.

קושית הראב"ד על הבעל המאור

והקשה הראב"ד בהשגותיו על הבעל המאור: "אטו כל ענין תורה לא ענין אחד הוא, ולמה צריך ברכה לכל אחד ואחד וכו'. אבל לא אמר רב פפא אלא משום דמספקא ליה דהי מניהו עיקר". וצריך להבין עומק המחלוקת בין בעל המאור, לבין הראב"ד, דהבעל המאור נקט דיש לברך שלוש ברכות כנגד תורה, משנה ומדרש, ואילו הראב"ד טען עליו דהכל ענין אחד הוא.

מחלוקת הבעה"מ והראב"ד האם ברכת התורה הוי ברכת המצוות או ברכת השבח

בספר 'דברות יוסף' (ברכות שם) כתב לבאר כי מחלוקת הבעל המאור והראב"ד הנ"ל, תלויה היא במחלוקת שנתבארה לעיל, מה הגדר של ברכות התורה, וז"ל: "ונראה שכל קושית הראב"ד זה רק אי נאמר שברכת התורה הוי בגדר ברכת המצוות על מצות ת"ת שמקיים בעת לימודו, כמו שמברכים על שאר מצוות, וכך ס"ל לראב"ד וכמו שמשמע מהמשך דבריו, שכתב אם צריך ברכה לכל אחד כעין שלש מצוות, ולכן מקשה שפיר שכיון שיש מצות ת"ת אחת לתורה שבכתב ולתורה שבע"פ ולמדרש, ושלושתם כלולים באותה מצוה, לא שייך לתקן ברכה נפרדת על כל אחד מהם.

"אולם בדעת בעל המאור נראה שס"ל שברכת התורה לא הוי בתור ברכת המצוות על מצוה שמקיים כעת בלימודו, אלא הוי ברכת השבח והודאה שמשבחים את הקב"ה ומודים לו על עצם נתינת התורה, וכמו שכתב הרמב"ן בסה"מ מצוה ט"ו, שנצטוונו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו וכו'. וכיון שיש ג' חלקים עיקריים בתורה ששונים אחד מהשני, תורה שבכתב, תושבע"פ, ומדרש דרשות הפסוקים ב"ג מידות, תקנו חז"ל לברך ג' ברכות שבח והודאה, כדי לשבח להקב"ה ולהודות לו בברכה מיוחדת ובאופן נפרד על נתינת כל אחד מג' חלקי התורה בפנ"ע, שמאחר שנתן לנו הקב"ה בנתינת התורה ג' מתנות, שהם ג' חלקי התורה, צריך להודות ולשבח בנפרד על כל אחד מהמתנות.

"וגם תקנו ברכה מיוחדת לשבח ולהודות על כל אחד מחלקי התורה בפנ"ע, כדי להראות שאנו מכירים בחשיבות ובמעלת כ"א מחלקי התורה בפנ"ע, ולכן שפיר שייד לתקן ברכה מיוחדת על כ"א מג' חלקי התורה, הגם שכלולים כולם במצות ת"ת אחת, כיון שהוי ברכת התורה ברכת שבח והודאה, תקנו לברך על כ"א מג' חלקי התורה", עכ"ל ה'דברות יוסף'.

ד.

טעם הדבר שמברכים ברכות התורה בכל יום



מחלוקת ראשונים האם ברכת התורה חיובה בכל יום, או שתלוי בהפסק שינה
תוס' בברכות (דף יא: ד"ה ורבנן) כתבו: "והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממטתו בלילה ללמוד, שאין צריך לברך ברכת התורה, מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת, ולא נהירא".
ומבואר דנחלקו בעלי התוס', האם גדר החיוב לברך ברכות התורה בכל יום, הוא כמו החיוב לברך ברכות השחר, ולכן מותר ללמוד תורה גם קודם שבירכו על התורה, או שגדר החיוב בברכות התורה תלוי בהפסק, שאם הפסיק בשינה בין יום העבר להיום, יש חיוב חדש לברך, ואסור ללמוד קודם לכן. וצריך לבאר את צדדי המחלוקת.

דברי המהרש"ג דנחלקו האם ברכת התורה הוי ברכת השבח או ברכת המצוות
בתשובות מהרש"ג (חלק א' סימן ס"ב) האריך בביאור שתי השיטות הנ"ל והנפק"מ העולה לדינא לענין מי שהיה נעור בלילה, ובתו"ד מבואר דנקט כי צדדי המחלוקת הן כהחקירה הנ"ל, מה הגדר של ברכות התורה, האם ברכת המצוות, או ברכת השבח, וז"ל: "הנה בשו"ע או"ח סי' מ"ז הובאו ב' שיטות בענין ברה"ת איך נתקנה, האם על כל לימוד ולימוד כמו כל מצוה, ולפי"ז אפילו באמצע היום אם היה היסח הדעת בין לימוד ללימוד, כגון שישן באמצע היום שנת קבע, צריך לברך מחדש על הלימוד שירצה ללמוד אח"כ. אבל דעת ר"ת אינו כן אלא ברכה"ת דומה לשאר ברכות השחר שרק היום גורם החיוב ולא ההפסק.
ויע"פ השיטות הנ"ל יצא לנו הספק במי שניעור ולומד כל הלילה, דהפסק והסח

הדעת לא היה כאן, אך מ"מ הרי יום אחר הוא. ובזה הדבר בהיפוך, לדעת ר"ת דהיום גורם, א"כ כיון שנעשה יום אחר, צריך לחזור ולברך. אבל לדעת הרא"ש והטור כיון דלמד כל הלילה ולא היה כאן היסח הדעת, ממילא א"צ לברך. ובישן ביום שינת קבע הוא בהיפך, דלדעת הרא"ש והטור צריך לברך, ולדעת ר"ת א"צ לחזור ולברך.

"והנ"ל עוד נפק"מ ביניהם, דלדעת הרא"ש והטור הוא ברכת המצוה כמו ברכת שופר ולולב ומצה, א"כ אסור ללמוד כלל קודם ברכה"ת, דכמו דאין להניח תפילין קודם הברכה, או לקבוע מזוזה קודם הברכה, כמו כן אין ללמוד תורה קודם ברכה"ת. אבל לדעת ר"ת דאינו כמו ברכת המצוה, רק כמו ברכת השחר, נהי דגם לדבריו יש להקדים בבוקר לברך תיכף ומיד ברכות התורה, וכדאיתא בנדרים דף מ"ז על שלא ברכו בתורה תחילה, ובפשטות משמע דיש להקדים לברך ברכה"ת קודם כמו שאר ברכות, מכל מקום הוא רק מפני חשיבותה של תורה. אבל מ"מ איסור ליכא באם לומד תורה קודם הברכה, כמו לגבי שאר ברכות השחר אין איסור באם מקדים איזה דבר קודם הברכה, כמו בדרך משל בברכת שעשה לי כל צרכי שנתקן על לבישת מנעלים, וע"ז אין איסור באם לובש מנעליו קודם הברכה, וכדומה לזה.

"והשתא נראה דבליל שבועות והדומה לה, עדיף טפי לקרות ק"ש ולישן ואח"כ שיעור משנתו יברך ברה"ת, משום שאם מה שאנו רוצין לברך ברכה"ת אף שהיינו נעורים ולמדנו כל הלילה, הוא רק משום שחוששים לדעת ר"ת דסובר שברה"ת אינו כמו ברכות המצוות, דבעינן דוקא עובר לעשייתן, אלא כמו שאר ברכות השחר, וא"כ חשש איסור בלימוד אין כאן, דהרי לדידיה אין איסור בלימוד קודם ברכה"ת. ולהיפך אם נברך ברכה"ת קודם ק"ש ואח"כ נלך לישון שינת קבע, נהי דלשיטת ר"ת לא יהיה בזה שום צד חסרון, הרי מ"מ הרי לדעת הרא"ש והטור אחר שינת קבע אפילו אם השינה היא ביום צריך לברך מחדש.

"וכיון שאנו חוששים לכתחילה לדעת הרא"ש והטור, שהרי מה"ט כתבו דאם אפשר לשמוע ברכה מאחר עדיף טפי, והוא לצאת ידי שיטת הרא"ש והטור, א"כ מה"ט עדיף טפי לומר ברה"ת לאחר השינה, דכיון דהוא רוצה אח"כ לישון שינת קבע, א"כ נכון יותר להמתין מלברך ברה"ת עד אחר השינה, דבזה יצא גם דעת הרא"ש והטור הסוברים דלעולם שינת קבע חשוב היסח הדעת, ולעולם צריך לברך אחריו ברה"ת אפילו באם הוא ישן באמצע היום, ולכן שפיר דמי לגמור התרי"ג מצוות וכן לומר ק"ש של יום בלי ברכת התורה ואחר השינה יאמר ברכה"ת", עכ"ל המהרש"ג.

מבואר בדבריו שצדדי המחלוקת בין ר"ת לבין תוס', הן, האם ברכת התורה היא בגדר ברכת שבח כמו ברכת השחר, וממילא חיובה תלוי ביום, ואין נפק"מ כלל אם הפסיק בשינה וכדו'. או שגדר ברכת התורה הוא ברכת המצוות, שאז אם הפסיק בין הברכה למצוה, צריך לברך שוב. והוסיף המהרש"ג לבאר כי יש נפק"מ לדינא, חדא, מה שכתבו תוס' במי שישן שינת קבע בלילה, או ביום, האם צריך לברך, אם לא עבר עדיין היום, דלר"ת אינו מברך, ולהתוס' מברך. ועוד נפק"מ, אם לא ישן בלילה ולא היה הפסק, אבל הגיע יום חדש, ובכה"ג הדין הוא הפוך, דלפי ר"ת יברך, שעתה הוא יום אחר. אבל לפי תוספות שהדבר תלוי בהפסק, מכיון שכאן לא הפסיק, לא יברך.

נפק"מ נוספת יש, האם אסור ללמוד לפני ברה"ת, דאם היא כברכת המצוות, אסור ללמוד לפני שמברך, כמו שאסור לעשות מצוה קודם הברכה. אבל אם היא כברכת השבח, אזי כמו שמותר לפני ברכות השחר לעשות פעולות כאלו שהברכה עולה עליהם, כמו נעילת נעלים, כך גם מותר ללמוד לפני ברה"ת. ולכן העלה המהרש"ג להלכה שאם למד כל הלילה אין איסור להמשיך ללמוד, שהרי לדעת התוס' אין בזה הפסק ולא נתחייב בברכה חדשה, ואילו לדעת ר"ת שתלוי החיוב במה שעתה הוא יום חדש, הרי חיוב זה הוא כברכת השבח, ואין איסור ללמוד לפני ברכת השבח. ולכן כותב שעדיף לברך אחרי שישן ביום, שאז הוא חייב גם לדעת התוס' והרא"ש שתלוי החיוב בהפסק, ואילו אם יברך מיד בבוקר, אזי אחרי השינה לא יברך שוב מספק, והפסיד הברכה לפי הרא"ש ותוס'.

דברי ה'ערוך השולחן' והעולה עפ"י בנדון ברכת התורה, אי הוה ברכת המצוות

על פי דברי המהרש"ג עולה כי החקירה אשר בה פתחנו את דברינו בגדר ברכת התורה, האם היא ברכת המצוות או ברכת הנהנין, במחלוקת בעלי התוס' היא תלויה. אכן, באמת אין הדברים מוכרחים, דבאמת אפשר לומר בדעת ר"ת דגדר ברכת התורה הוא כברכת המצוות, ומה דבכל זאת סבירא ליה שאין שינה הפסק לברכת התורה, היינו כדאסבר לה ה'ערוך השולחן' (סי' מ"ז סעיף כ"ב), וז"ל: "בהפסק שינה ומרחץ ובה"כ דלא הוי הפסק, צ"ע, דכיון דאינו יכול ללמוד אז לא מהני דעתו כמו בתפילין. ויש מי שכתב משום שיש כמה דינים במרחץ ובה"כ, ואין זה ענין לברכה"ת, דזה אין צריך ברכה. וצריך לומר דת"ת לא דמי גם בזה לכל המצוות, דבכל המצוות כיון שאין חובה עליו על כל היום, שפיר הוי הפסק המקום שאינו יכול לקיים בו המצוה, משא"כ ת"ת דחובה עליו כל היום וכל הלילה כשיש לו שהות ללמוד, אין שום דבר מפסיק".

על פי זה המשיך ה'ערוך השלחן' (סעיף כ"ג) וכתב: "וזהו שכתב רבינו הב"י בסעיף י"א שינת קבע ביום על מיטתו הוי הפסק, וי"א דלא הוי הפסק וכן נהגו. ולכאורה העיקר כדעה הראשונה. אמנם לפי הטעם שביארנו אתי שפיר, דכיון דהוא מוכרח ללמוד לא הוי שום דבר הפסק, וכל שמברך ברה"ת דעתו על מעת לעת כברכת השחר. וזהו שכתב בסעיף י"ב, אף אם למד בלילה, הלילה הולך אחרי יום שעבר וא"צ לחזור ולברך כל זמן דלא ישן, עכ"ל. כלומר דבכל מעל"ע צריך לברך ברה"ת, ורק כשהולך לישון בלילה נגמר המעל"ע, והיינו כשיקום משנתו בלילה, אף אם עדיין לא נגמר מעל"ע בשלימות מזמן ברכה דאתמול, מ"מ בקומו כשישב ללמוד צריך לברך ברה"ת דדעתו עד זמן קימה, כמו כל ברכות השחר, ואם לא יישן כל הלילה אינו מברך עד אור הבוקר", עכ"ל ה'ערוך השלחן'.

העולה מכל דברי הערוך שדשינה אפילו בלילה, אין זה הפסק לענין הברכה, אלא שדעתו של האדם שלא תחול הברכה על הזמן של אחרי שינת לילה. ואיה"נ דהערוך השולחן האריך לבאר את טעם הדבר שההלכה היא דלא כר"ת [שחיוב הברכה תלוי ביום הבא, וגם בקם משנתו אינו מברך], אלא פוסקים שאם קם אחרי שינת קבע בלילה מברך. אבל בהסבר דעת ר"ת אפשר שהביאור דשינה מצד עצמה לא הפסק, ודעתו של האדם תמיד בברכה עד היום הבא, ולא עד אחרי שינת לילה. ועולה לפ"ז דלעולם אפשר שסובר ר"ת שברכת התורה הוי בגדר ברכת המצוות, אלא דסבירא ליה רק דשינה אין זה הפסק, ומה שצריך בכל זאת לברך ביום הבא, זה בגלל שדעתו לפטור רק יום אחד. ויעלה לפ"ז כי גם לפי ר"ת אם עבר היום דאתמול, אפילו שלא ישן כלל בלילה, אסור לו ללמוד בלי ברכה, כי גם אליבא דר"ת ברכות התורה הוי ברכת המצוות ודלא כהמהרש"ג.

ה.

טעם הדבר שאין מברכים ברכות התורה אחר שינה ביום



דברי הב"י שאחר שינת היום אין מברכים דחוששים לדעת ר"ת

כתב הב"י (סי' מ"ז אות י"א), וז"ל: "כתב עוד האגור שאביו ז"ל הנהיג שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע, וכן ראוי לעשות, כי המקל בברכות במקום שיש מחלוקת הרי זה לא הפסיד כי הברכות אינן מעכבות, עכ"ל. ויש לתמוה דהא בין להרא"ש בין לרבינו שמחה בין להר"ם שינה הוא הפסק, ולא חזינן מאן דפלוג עליהו,

וא"כ האיך הנהיג האב דלא כמאן, והבן ייפה כח האב משום דיש מחלוקת בדבר ואנן לא אשכחן מאן דפליג בהא. ואפשר דטעמם משום דלר"ת אפילו שינת כל הלילה לא הוי הפסק כמו שאכתוב בסמוך, ואע"פ שאין הלכה כמותו, מפני שכל הפוסקים חולקים עליו, היינו בשינת לילה אבל בשינת יום מיהו יש לחוש לדבריו וכן נוהגים העולם שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע". מבואר בב"י דמעיךר הדין היה צריכים לברך אחר שינה ביום, דשינה הוי הפסק, והטעם שאין מברכים אחר שינת היום, הוא בגלל שחוששים לדעת ר"ת לענין שינת יום, אע"ג דלענין שינת לילה אין קיי"ל כר"ת, שהרי לדינא אחר שינת לילה מברכים, מ"מ בשינת יום חוששים לשיטת ר"ת.

ביאור ה'מאמר מרדכי' בדברי הב"י

ולכאורה צריך להבין את דברי הב"י, דמכיון שאין הלכה כר"ת בשינת הלילה, למה בשינת יום בכל זאת חיישינן לשיטתו. וביאר בזה ה'מאמר מרדכי' (ס"ק י"ג), וז"ל: "לעולם אימא לך בהפסק שינה תליא מילתא, אלא דביום אפילו שינת קבע לא הוי הפסק, ובלילה הוי הפסק, והיינו טעמא דלקמן סעיף י"ג דאמרינן המשכים ללמוד קודם אור היום צריך לברך ברכות התורה, דשאני שינת יום משינת לילה. וכן ראיתי בהדיא בב"י שחילק בהכי וכתב דנהי דלא קמ"ל כר"ת דס"ל דשינת לילה לא הוי הפסק וא"צ לברך, מ"מ ביום חוששים לדבריו, ע"ש".

ולמדנו מדברי ה'מאמר מרדכי' דהביאור בב"י הוא, דבאמת מסברא יש לנו לחלק בין שינת יום לשינת לילה, ולכן אע"ג דבשינת לילה נקטינן לעיקר דלא כר"ת, אלא העיקר לדינא דשינת לילה הוי הפסק, עכ"ז לענין שינת היום חוששים לדעת ר"ת שאינה הפסק. ואגב אורחא למדנו מדברי ה'מאמר מרדכי' דנקט לדבר פשוט כי הביאור בשיטת ר"ת דשינת לילה לא חשיב הפסק, וכדרך הערוה"ש, ואנחנו חוששים לדבריו בשינת יום, כי שינת יום מסברא הוי פחות הפסק. אבל לא דסבירא ליה לר"ת דברכות התורה הן בגדר ברכות השבח כהמהרש"ג הנ"ל, דאם הביאור בר"ת דברכות התורה היא בגד ברכות השבח אזי פשוט דאין לחלק בין שינת לילה לשינת יום.

ביאור ה'מחצית השקל' בדברי הב"י

ה'מחצית השקל' (שם ס"ק י"ב) כתב לבאר את דברי הב"י באופן אחר, וז"ל: "הקשה הרב ב"י דלא מצינו מחלוקת בזה ולכו"ע צריך לברך, וכתב ואפשר טעמו משום דלר"ת אפילו שינת כל הלילה לא הוי הפסק ואע"ג דלא קיי"ל כוותיה היינו

בשינת לילה אבל בשינת יום יש לחוש לדבריו, עכ"ל הב"י. והן הי"א שהובא בשו"ע בסעיף י"א, ולזה כתב המ"א דהא לר"ת דס"ל אפילו שינת לילה לא הוי הפסק, ע"כ מה שמברכים כל יום ברכות התורה היינו שקבעו חכמים ברכה זו כל יום דומיא דכל ברכות השחר שמברכים כל יום, וא"כ לדידיה אפילו השכים קודם עלות השחר א"צ לברך עד עלות השחר, א"כ י"ל דלסברת אבי האגור, והיינו הי"א דבסעיף י"א, דחששו לסברת ר"ת, ס"ל כוותיה דר"ת דאין שינה הפסק בין ביום ובין בלילה, אלא דחכמים תקנו ברכת התורה כל יום דומיא דכל ברכות השחר, אלא דבזה אנו חולקים על ר"ת כשהשכים קודם ע"ה צריך לברך מיד, כמ"ש סעיף י"ג, דס"ל דלא פטר רק ליום אחד, וכיון שהשכים אף דלא עלה ע"ה מיקרי לענין זה יום אחר שצריך לברך, עכ"ל ה'מחצית השקל'.

מבואר בדבריו על דרך דברי המהרש"ג הנ"ל, דהביאור בשיטת ר"ת הוא, דברכות התורה הן כמו ברכות השחר, ואנחנו חוששים לדבריו רק לענין שינת היום. אבל בשינת לילה, אע"ג דהחיוב תלוי במה שהוא יום אחר, עכ"ז אפשר לברך אחרי שינה, דזה נקרא יום חדש, כמו שאפשר לברך כל ברכות השחר אחרי שינה, ובזה אנו חולקים על ר"ת הסובר שצריך לברך רק אחר עלות השחר. אבל על עצם דבריו דחיוב ברכה"ת תלוי ביום, ולא בהפסק, בזה חוששים אנו לדבריו, כי אולי ברכות התורה הן בגדר ברכות השבח כמו ברכות השחר. ונמצא מבואר מכל דברינו הנ"ל, דה'מאמר מרדכי' וה'מחצית השקל', נחלקו בביאור שיטת ר"ת, האם סבירא ליה דברכה"ת הן ברכת המצוות, אלא דשינה לא הוי הפסק [שיטת ה'מאמר מרדכי'], או דסבירא ליה לר"ת דברכת התורה הן ברכת השבח [שיטת ה'מחצית השקל']. ועיין בסימן מ"א אות ו', ז' שתי נ"מ בביאור החילוקבין שינת יום לשינת לילה.

ו.

במחלוקת הפוסקים האם צריך ללמוד אחר ברכת התורה



מחלוקת ראשונים האם צריך אחרי ברכת התורה להגיד דברי תורה מיד

ז. כתב בשו"ע (שם סעיף ט'), וז"ל: "יש אומרים שאם הפסיק בין ברכות התורה ללימוד אין בכך כלום. והנכון שלא להפסיק ביניהם, וכן נהגו לומר פרשת ברכת כהנים סמוך לברכות התורה". מבואר דיש מחלוקת בפוסקים, האם צריך ללמוד

מיד אחרי ברכות התורה או אין צריך. המקור למחלוקת זו הוא בתוס' (ברכות דף י"א ד"ה שכבר), וז"ל: "בירושלמי יש הא דאמרינן שכבר נפטר באהבה רבה, והוא ששנה על אתר, פירוש, לאלתר, שלמד מיד באותו מקום. ונשאל להרב ר' יצחק כגון אנו שאין אנו לומדים מיד לאחר תפילת השחר שאנו טרודים והולכים כך בלא לימוד עד אמצע היום או יותר, אמאי אין אנו מברכים ברכות התורה פעם אחרת כשאנו מתחילים ללמוד, והשיב ר"י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי, הואיל וגמרא שלנו לא אמרו ואין צריך לאלתר ללמוד, ועוד אפילו לפי הירושלמי אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה דעיקר אהבה רבה לק"ש נתקן, ובשביל הא אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת, אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכות התורה פוטרת כל היום. והצרפתים נהגו לומר פסוקים וברכת כהנים, וגם 'אלו דברים שאין להם שיעור', שהיא משנה, ו'אילו דברים שאדם אוכל פרותיהם', שהיא ברייתא, מפני הירושלמי דבעי שילמוד על אתר, אבל אין צריך כמו שכתבתי כבר". העולה מדברי תוס' שדעת ר"י דאין צריך ללמוד מיד אחרי ברכות התורה, אבל הצרפתים נהגו ללמוד אחרי ברכות התורה. וצריך להבין מה הטעם שבכל שיטה מהשיטות הנ"ל.

דברי הגר"א דדין הפסקה בברכה"ת הוא כמו בברכת המצוות

בביאור הגר"א (אות ז') כתב, וז"ל: "אבל בין ברכות התורה ללימוד אין שום הו"א לרא"ש שיכול להפסיק, אלא צריך לחזור ולברך דבזה אין מועיל אם אין מסיח דעתו כמו בברכת המוציא שם מ. וכן בכל ברכות של מצוות או הנהנין דדוקא באמצע המצוה או הסעודה אין הפסק מפסיד ומועיל שאין מסיח דעתו, מה שאין כן בין ברכה למצוה כיון שאין עדיין על מה לחול, כמו שכתבו הפוסקים". מבואר מדברי הגר"א כהשיטה שאין להפסיק בין הברכה לתלמוד תורה, כשם שכך הוא הדין בכל ברכות המצוות וברכות הנהנין שאסור להפסיק בין הברכה למצוה או להנאה, בכדי שהברכה תחול על המצוה ועל מה שנהנה. וצריך להבין השיטה הסוברת דמותר להפסיק בין ברכות התורה ללימוד התורה.

דברי המגן גיבורים דברכה"ת הן ברכת השבח ולכן אין צריך ללמוד אחר הברכה

ומצאנו ביאורם של דברי בספר 'מגן גיבורים' (ס"ק ז'), וז"ל: "אמנם לדעתנו נראה ביאור הענין, דדוקא אם היה בה"ת ברכת המצוות, מהראוי היה לתכוף הברכה להלימוד כמו בכל הברכות, רק כיון דבה"ת כפי הנראה עיקרה נתקנה על הודאה

למקום שנתן לנו תורה, כמש"כ הרמב"ן ז"ל בספר המצוות מצוה ט"ו שנצטוונו להודות לו על הטובה הגדולה שעשה איתנו בתתו תורתו לנו, ואף דתקנו גם כן בלשון 'ציונו', אבל עכ"פ עיקרה נתקנה על הודאה, אלא משום דמסתמא אין אדם מייאש עצמו מללמוד ואסמכהו על הלימוד ותקנוהו בלשון 'וציונו'. ודע דהרי אמרו בש"ס שם, אמר רב המנונא וזהו מעולה שבברכות, ופרש"י, לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל, הרי בהדיא דעיקר כוונת הברכה הוא בשביל ההודאה, ומעתה ממילא אין צריך לתכופ הברכה להלימוד, דהרי הוא שבח בפנ"ע, ואין לה קשר עצמי להלימוד, ולכך בברכה"ת אין צריך שישנה על אתר וז"ב.

"ובזה יישבנו אל נכון מה שהקשה בתוס' ברכות שם, אמאי נפטר כל יום בברכה אחת, מאי שנא מסוכה דצריך לברך על כל סעודה וסעודה ע"ש, ולפמ"ש אתי שפיר, דבשלמא בסוכה דהברכה נתקנה על עשיית מצוה, א"כ בכל סעודה וסעודה שבא לקיים המצוה, יש לברך עליו. אבל כאן שהברכה אינה עיקרית לעשיית המצוה דלימוד, אבל היא הודאה ושבח וממילא בכל יום די בהודאה אחת ודו"ק", עכ"ל ה'מגן גבורים'.

סיכום הדברים בביאור המחלוקת אם צריך ללמוד אחר ברכה"ת

העולה מן הדברים הנ"ל, דהביאור בהשיטה הסוברת שאין צריך ללמוד מיד אחרי ברכת התורה, הוא, משום דסבירא לה דברכת התורה הוי בגדר ברכת השבח, ורק בברכות המצוות ובברכות הנהנין נאמר הדין שצריך להסמיך הברכה להמצוה, או להנאה. אבל בברכת השבח לא נאמר דין זה. ונראה כי על פי זה יש להוסיף ולבאר דבזה גופא נחלקו שתי הדעות בתוס' ובשו"ע הנ"ל, דאי נקטינן דברכה"ת היא בגדר ברכות המצוות, ודאי צריך ללמוד תיכף אחר הברכה, וכמו שאמנם כתב הגר"א אבל אי נימא דברכה"ת הוי בגדר ברכות השבח, אין צריך ללמוד אחר הברכה, וכמו שכתב המגן גיבורים.

ביאור הב"י למה לא צריך ללמוד מיד אחר ברכת התורה

והנה המגן גיבורים הרגיש בדבר, שעל פי דבריו מיושבת קושיית תוס', מאי שנא ברכה"ת מסוכה, דבסוכה צריך לברך אם יצא מהסוכה, ואילו בת"ת אין מברכים אחר הפסק בלימוד. ומהא דתוס' לא תירצו כדבריו, דברכה"ת הוי ברכת השבח, מוכח דסבירא להו לתוס' דברכה"ת הוי בגדר ברכת המצוות. ומעתה חוזרת

השאלה הראשונה למקומה, איך אפשר להפסיק בין ברכה"ת ללימוד. ואיה"נ דהגר"א נקט דמחמת האי טעמא אין להפסיק בין ברכה"ת ללימוד. אבל צריך לדעת מה יענו על זה העומדים בהשיטה שמותר להפסיק בין הברכה ללימוד.

וכבר הקשה זאת הב"י, וז"ל: "וקשה לי דמאי שנא מברכת המוציא שאם הפסיק בין הברכה לאכילה צריך לחזור ולברך, ומשמע שכן הדין בברכת המצוה, שאם הפסיק בין הברכה לעשיית המצוה צריך לחזור ולברך". וכתב הב"י לישב: "ויש לומר דאכילה ועשיית המצוה, שאם רצה שלא לעשותן עד אחר שעה הרשות בידו, כשמפסיק בין ברכה לאכילה או לעשיית המצוה נראה שאותה ברכה אינה חוזרת על אותה אכילה, או אותה עשייה. אבל ת"ת שחייב לעסוק בה תמיד, כשמפסיק בין ברכה ללימוד לא הוי הפסק מאחר ובאותו זמן שהפסיק היה מחויב ללמוד". וביאור דבריו, דהא שאסור להפסיק בין ברכה למצוה, אין זה מחמת שהברכה צריכה לחול על משהו, כמו שכתב הגר"א הנ"ל, אלא שמכיון שאין צריך לקיים את המצוה כל הזמן, לכן מחמת ההפסק אין נראה שהברכה עולה על המצוה שמקיים עתה. אבל ת"ת מכיון שחייבים לעסוק בתורה כל הזמן, לכן אפילו אם יש הפסק בין הברכה ללימוד, אין זה מגרע, ושפיר עולה הברכה על הלימוד שלומד עתה, כי גם בשעת ההפסק היה חייב מעיקר הדין בלימוד, אם לא שהיה עסוק באיזה ענין.

ביאור מחלוקת הראשונים לפי הנ"ל

העולה לפי ביאור זה, דלעולם איכא למימר דשתי השיטות שנחלקו האם חייבים ללמוד תורה תיכף אחרי ברכות התורה, סבירא להו דברכה"ת הוי ברכת המצוות, אלא דהם נחלקו מה הוא טעם הדין שאין להפסיק בין ברכה למצוה, השיטה שצריך ללמוד אחר ברכה"ת סבירא לה דהטעם הוא, שצריך שהברכה תחול על משהו, ולכן תמיד צריך לקיים המצוה אחר שברכו עליה, וממילא כך הוא הדין גם בדברי תורה, צריך ללמוד מיד אחר שברכו ברכה"ת. אבל השיטה שאין צריך ללמוד מיד אחר ברכה"ת סבירא לה דהטעם שאסור להפסיק תמיד בין ברכה למצוה הוא משום שאם לא כן אין התייחסות בין הברכה למצוה, וטעם זה לא שייך בברכה"ת, כי גם אם אינו לומד מיד אחר הברכה, מכל מקום חייב הוא בלימוד התורה.

ז.

ברכת התורה על הרהור בדברי תורה



מחלוקת הפוסקים האם הרהור מחייב ברכת התורה

כתב השו"ע (סעיף ד'), וז"ל: "המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך". המקור להלכה זו הוא באגור, ומובא בב"י, וז"ל: "כתב האגור שמי שמהרהר בליבו תורה קודם שברך ברכות התורה שפיר דמי דהרהור לא כדיבור דמי לענין ברכה וכן לענין בעל קרי מותר להרהר ק"ש". ומבואר מדבריו דהטעם שמותר להרהר לפני ברכה"ת הוא, משום שהרהור לא הוי כדיבור. אבל הגר"א הקשה על זה, וז"ל: "אבל כל זה צריך עיון דכאן מברך על המצוה, וכי ליכא מצוה בהרהור, והלא נאמר והגית בו כו' ר"ל בלב, כמ"ש והגיון ליבי". ותמיהת הגר"א מבוארת, דאפילו אי נימא דבעלמא הרהור לאו כדיבור דמי, היינו כגון לקיים מצות קר"ש בהרהור, אבל קיום מצות ת"ת מוכח דיש גם בהרהור, ואם כן למה שלא יהיה חיוב לברך גם על הרהור.

ביאור ה'ערוך השולחן' למה אין מברכים על הרהור

ב'ערוך השולחן' (סעיף י') כתב לישב שאלת הגר"א, וז"ל: "ונלע"ד דס"ל לרבינו הב"י דאין שני דינים אלו סותרים זה את זה, דנהי דוודאי יש מצוה בהרהור תורה, מ"מ עיקר מצות ת"ת הוי לימוד בפה, דהרבה פעמים מצינו בתנ"ך דהגיון הוא על דיבור פה, כמו 'ולשוני תהגה צדקך', 'פי צדיק יהגה חכמה', 'לא יהגו בגרונם', 'כי אמת יהגה חיכי', ובמקום שהכוונה על הלב כתיב שם לשון לב כמו 'והגיון ליבי', 'והגות ליבי תבונות', ובמשלי 'לב צדיק יהגה לענות', 'כי שוב יהגה ליבם'. וא"כ בתורה כתיב 'והגית בו יומם ולילה', היינו בפה, כיון שלא הזכיר לב.

"וברכת התורה עצמה תוכיח שאומרים 'והערב נא וכו' בפינו ובפיות עמך, וכן 'לעסוק בדברי תורה' היינו בדיבור פה. ובעירובין הקפידו אף על מי שלומד בלחש ודרשו 'ערוכה בכל ושמורה', שתהא ערוכה ברמ"ח איברים שלך, ע"ש. ולכן לא נתקנה ברכת התורה על הרהור תורה, רק על לימוד בפה, אך כתיבה שאני שהרי זהו עיקר קיום התורה, ולא מבעיא תורה שבכתב, אלא אפילו תורה שבע"פ אחר שהתירו לכותבה הוי כמלמד תורה לרבים, שהרי עיקר קיום התורה הוא ע"י כתיבה, ואלמלא כתיבה כבר נשתכחה תורה מישראל. ולכן כיון שבשעת

הכתיבה מהרהר בליבו ומוציאה לחוץ ע"י כתיבה, הוי כדיבור וחייב לברך, וכן נלע"ד עיקר לדינא", עכ"ל ה'ערוך השלחן'.

מבואר מדבריו דאע"ג דמקיימים מצות תלמוד תורה גם בהרהור, אעפ"כ מכיון שעיקר ת"ת הוי בפה ולא בהרהור, לכן דוקא על אופן זה של לימוד נתקנה ברכת התורה. ולכאורה הענין עדיין טעון ביאור, דגם אם נקבל דבריו שכתב 'עיקר מצות ת"ת הוי לימוד בפה', עדיין צ"ב למה לא תקנו ברכה גם על הרהור בלבד, והרי הערוה"ש מודה ד'וודאי יש מצוה בהרהור תורה', ומה בכך שאין זה עיקר מצות ת"ת.

ביאור המחלוקת בחקירה האם ברכה"ת הוי ברכת המצוות או ברכת השבח

בספר 'משנת יעב"ץ' (או"ח סי' ל"א אות ד') כתב לבאר טעמי השיטות במחלוקת זו, על פי החקירה שנתבארה לעיל בגדר ברכות התורה, וז"ל: "ונראה דהגר"א לטעמיה דכתב שם בשו"ע ס"ק י"ח הנ"ל דנשים פטורות מברכת התורה, משום שהם פטורות ממצות ת"ת, והיינו שברכת התורה ברכה על קיום מצוות ת"ת, וכיון שגם בהרהור הוא מקיים מצות ת"ת לכן גם על הרהור יש לברך ברכות התורה. אבל השו"ע לטעמיה דפסק שנשים מברכות ברכת התורה, וכמ"ש המג"א שם משום שחייבות ללמוד דינים שלהם, והיינו שברכת התורה אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת, רק דהוא דין ברכה מתורת הודאה על עצם נתינת התורה, א"כ אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה של ת"ת אבל אינן מופקעות מהחיוב להודות על עצם נתינת התורה, כיון שהם חייבות ללמוד דינים שלהם, א"כ יש להם לברך ברכת התורה שהיא מתורת הודאה על עצם נתינת התורה.

"ולפי זה שפיר פסק השו"ע שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך, כיון שברכת התורה היא לא ברכה על עצם קיום מצות ת"ת, אלא היא ברכת הודאה על התורה עצמה, וילפינן לה בברכות כ"א ע"א מקרא 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו', ופרש"י, כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחילה ואתם אחרי אמן. כי שם ה' אקרא בברכה איתם הבו גודל לאלוקינו - באמן. וא"כ רק האופן אמירת השירה שהיא כדיבור ולא בהרהור יש חיוב ברכה מתורת הודאה", עכ"ל ה'משנת יעב"ץ'.

דברי ה'משנת יעב"ץ' מבוארים ומוטעמים היטב, דטעם השיטה שאין מברכים ברכה"ת על הרהור, הוא, מכיון שברכת התורה אינה ברכת המצוות, אלא ברכת השבח, והמקור בפסוק לברכה כזו הוא באופן של דיבור, וממילא אין לנו מקור

לחייב ברכת הודאה על הרהור. דאיה"נ אי הוי סברין דברכה"ת היא בגדר ברכת המצוות, אזי שפיר היה צריך לברך גם על הרהור, מכיון שאין הבדל בין מצוה שהיא בדיבור, למצוה שהיא בהרהור, אבל מכיון שברכה"ת הוי בגדר ברכת השבת, שפיר אפשר לחלק דרך על דיבור כמו שהיה אצל משה, נתחייבנו להודות, אבל לא על הרהור בלבד. כל זה הוא בטעם האגור והמחבר שאין מברכים על הרהור, אבל הגר"א סבירא ליה שברכת התורה הוי ברכת המצוות, ולכן שפיר טען דצריך לברך גם על הרהור.

ביאור ה'שאגת אריה' למה על הרהור לא מברך

עיקר דברי ה'משנת יעב"ץ' דאין לנו להוסיף על המקור, אשר שם היה דיבור, כן כתב כבר ב'שאגת אריה' (סי' כ"ד), וז"ל: "ובעל כרחך צריך לומר לדעת הרמב"ם דברה"ת לא דמי לשאר מצוות, דלא נאמר בהם דיבור, אלא דמי לק"ש דהרהור לאו כדיבור דמי, משום דכיון דלפינן לבה"ת לפניה מקרא ד'כי שם ה' אקרא', כיון דכתיב 'אקרא' היינו כמאן דכתיב דיבור דמי, ד'אקרא' היינו דיבור, ואין חייב בבה"ת לפניה אלא בעוסק בתורה ע"י קריאה ודיבור ממש, אבל לא ע"י הרהור. לר"ח דס"ל הרהור לאו כדיבור דמי כל היכא שנאמר בקרא דיבור".

על פי דברי ה'שאגת אריה' עולה דאין אנו צריכים לומר בשיטת האגור והמחבר דסבירא להו דברכה"ת הוי ברכת ההודאה, אלא לעולם יתכן דסבירא להו דהוי ברכת המצוות, וגם סבירא להו דמקיימים מצות ת"ת בהרהור, ואעפ"כ אין מברכים על הרהור מכיון שבפסוק כתוב שרק על דיבור מברכים, והוי כגזירת הכתוב שאין מברכים על הרהור בדברי תורה.

דברי השאגת אריה זה לפי ביאור המהרש"א בגמ' ולא לפי פרש"י

והנה דברי ה'שאגת אריה' וה'משנת יעב"ץ' הנ"ל, שכתבו כי אין לנו מקור לחייב לברך על התורה כי אם על דיבור, מכיון שבפסוק 'כי שם ה' אקרא' מדובר על דיבור דוקא, ולא על הרהור, אין הם עולים בקנה אחד עם פירושו של רש"י שם (ד"ה כי שם ה' אקרא), דז"ל: "כשבא משה לפתוח בדברי שירה, אמר להם לישראל אני אברך תחלה, ואתם ענו אחרי אמנן. כי שם ה' אקרא בברכה, אתם הבו גודל לאלוקינו, באמן, הכי מפרש לה במסכת יומא". ומבואר כי תיבת 'אקרא' קאי על הברכה גופא, ולא על התורה, ואם כן אין לנו מקור כלל שחיוב הברכה הוא דוקא על דיבור בתורה.

ברם, דברי ה'שאגת אריה' וה'משנת יעב"ץ' מתבארים היטב על פי ביאורו של המהרש"א שם, וז"ל: "מצאתי כתוב דהכי משמע ברכת התורה, 'כי שם ה' אקרא', דהיינו, כשאני קורא בתורה שהיא כולה שמות של הקב"ה, שכל התורה באותיותיה היא שמותיו של הקב"ה, כדאיתא במדרשות, וק"ל". ולפי זה עולה דאמנם תיבת 'אקרא' קאי על הקריאה בתורה, וממילא אין לנו מקור לחייב לברך ברכה"ת על הרהור בלבד.

המחלוקת האם מברכים על הרהור תלוי בביאור הפסוק 'כי שם ה' אקרא'

על פי זה יש לומר דלעולם לכו"ע ברכה"ת הוי ברכת המצוות, והמחלוקת האם מברכים על הרהור או לא, היא תלויה בשני הפירושים הנ"ל בפסוק 'כי שם ה' אקרא', דאם ה'אקרא' קאי על התורה, שהיא כולה שמותיו של הקב"ה, אזי צריך לברך על דיבור דוקא, מכיון שכתוב 'אקרא'. אבל אם ה'אקרא' קאי על הברכה, אזי יש חיוב לברך גם על הרהור, כי גם בהרהור מקיימים המצוה דתלמוד תורה.

ביאור ה'מנחת חינוך' למה אין מברכים על הרהור

ה'מנחת חינוך' (מצוה ת' אות ה') כתב אופן נוסף בביאור השיטה שאין מברכים ברכה"ת על הרהור, וז"ל: "עיינ בשו"ע, המהרהר אין צריך לברך והכותב צריך לברך. ועיי"ש באחרונים. ומהרהר בדברי תורה אף אם נאמר דמצות עשה של לימוד התורה הוא בהרהור ג"כ, דכתיב והגית בו וגו', מכל מקום לא מצינו להוסיף ברכה על הרהור, כמו ביטול חמץ בלב, עיין בב"י סימן תל"ב".

על פי זה עולה כי גם אי נימא דגדר ברכה"ת הוא ברכת המצוות, וגם אי נימא דאין לנו מקור מהפסוק הנ"ל דאין חיוב ברכה רק על דיבור, עם כל זאת אין מברכים על הרהור בתורה, ומשום דלא מצאנו ברכת המצוות על הרהור, כמו בביטול חמץ שכתב הב"י (סי' תל"ב), וז"ל: "וא"ת יברך על ביטול חמץ. וי"ל משום דביטול הוי בלב, ואין מברכים על דברים שבלב".

דברי ה'קהילות יעקב' שאין מברכים על דברים שבלב רק בברכת המצוות

והנה לכאורה היה נראה דעל פי דרכו של המנח"ח יכולים אנו לומר דבעלי השיטות במחלוקת האם מברכים על הרהור, יכולים לסבור כשני הצדדים בחקירה בגדר ברכה"ת, והיינו, דיכולים הם לסבור דהוי ברכת ההודאה, או ברכת

המצוות, ומה שאין מברכים על הרהור, הוא ענין אחר לגמרי, שאין מברכים על דברים שבלב.

אבל ה'קהלות יעקב' (ברכות ס"י כ"ב) נקט דהאי כללא שאין מברכים על דברים שבלב, היינו דוקא בברכת המצוות, וז"ל: "ונראה דגם לפמש"כ הב"י דאין מברכים על דברים שבלב, היינו דוקא ברכת המצוות, אבל ברכת השבח וברכת הכהנים ודאי מברכים גם על דברים שבלב, דהא ברכת הטוב והמטיב וברכת שהחיינו הם על שמחה, ס"י רכ"ה. וכן ברכת הראיה, כגון על ברכים ועל הימים וכו' והרואה חכמי ישראל וכו' והרואה את הגיחור ואת הלבקן וכו', כל הני וכיוצ"ב עיקר ברכתו היא על הכרת השכל והלב ויש לפלפל".

על פי דבריו עולה כי בעלי השיטה שאין מברכים על הרהור, ודאי סבירא להו דברכה"ת הוי ברכת המצוות, על פי דרכו של המנח"ח, כי רק בברכת המצוות אמרינן האי כללא.

ביאור במה נחלקו השו"ע והגר"א אם מברכים על הרהור

כללם של דברים, על פי דרכו הנ"ל של המנח"ח, עולה כי בדעת השו"ע שאין מברכים על הרהור, על כרחנו לומר דסבירא ליה דברכת התורה הוי ברכת המצוות, כי רק בברכת המצוות איכא להאי כללא. ואילו בדעת הגר"א הסובר שמברכים על הרהור, לכאורה היה לנו לומר דסבירא ליה דהוי ברכות השבח, וברכת השבח והודאה מברכים גם על הרהור. אכן אי אפשר לומר כך בדעת הגר"א, שהרי כתב שנשים אינן חייבות לברך ברכה"ת משום שזו מצות עשה שהזמן גרמא, ומוכח דסבירא ליה דברכה"ת הוי ברכת המצוות. וגם סבירא ליה להגר"א שאין להפסיק בין ברכת התורה ללימודה, ומוכח גם מזה דסבירא ליה דהוי ברכת המצוות.

דברי ה'קהילות יעקב' בביאור דעת הגר"א

ומכיון שכן, צריך לדעת למה סבירא ליה להגר"א שמברכים על הרהור בד"ת, דאיה"נ יש מצוה גם על הרהור, אבל הרי מביטול חמץ מוכח שלא תקנו ברכה על הרהור, וכדברי המנח"ח.

וכתב הקה"י לבאר דעת הגר"א, וז"ל: "אך בב"י כתב שם עוד טעמא בהא דנוסח הברכה על ביעור ולא על ביטול, לפי שהביטול בכלל ביעור, ואין ביעור בכלל ביטול, ומברכים על הלשון הכולל יותר, ע"ש. ולפ"ז אין לנו יסוד לחדש דאין מברכים על דברים שבלב, והגר"א ז"ל שפוסק שם בסי' מ"ז שמברכים על הרהור בד"ת, ודאי תפס לעיקר שגם על מצוות שבלב מברכים".

ביאור נוסף של ה'קהילות יעקב' בשיטת הגר"א

ה'קהילות יעקב' (סי' י"ד) כתב לבאר את שיטת הגר"א באופן נוסף, וז"ל: "וקצת י"ל עפמש"כ הגרע"א ז"ל שם סוף סי' ל' שמשו"כ מברכים אתרומה אע"פ שישנו במחשבה לפי שסופו לבוא לידי מעשה דהפרשה ונתינת ע"ש וה"נ הרהור בד"ת סופו לבוא לידי דיבור שמחויב נמי ללמד לאחרים דכתיב ושננתם אלא יש לחלק וקצרתי". והיינו דהגרע"א הביא להק' על הב"י הנ"ל דכלל לו האי כללא שאין מברכים על הרהור, מהא שמברכים על הפרשת תרומה, אף שאפשר להפריש במחשבה, וכתב, וז"ל: "ולענ"ד בלא"ה לק"מ, כיון דשרש ענין הפרשה הוי ליתנו לכהן, אף שעתה אינו עושה מעשה, מ"מ מחשבתו לקרא בשם תרומה שסופו בא לידי מעשה, משא"כ בביטול בלב דנגמר ונעשה הכל במחשבה".

ומבואר דאיה"נ שאין מברכים על מצוה שבלב, אכן, בכל מקום שמהחשבה יבוא האדם לידי מעשה, אזי אפשר לברך גם על המחשבה. על פי זה כתב הקה"י לומר דגם בד"ת אפשר לברך על הרהור, מכיון שמן הרהור יבוא לידי מעשה, במה שילמד לאחרים. אך הוסיף ופקפק בדבר, וכנראה כוונתו לחלק, דמה שילמד לאחרים זה הוי בגדר מצוה בפני עצמה, וגם זה אין ודאי שילמד מתורתו זו לאחרים, שלא כל אדם זוכה.

דברי ה'מועדים וזמנים' ביאור שיטת הגר"א

ב'מועדים וזמנים' (חלק ג' סי' קצ"ג) כתב לבאר שיטת הגר"א באופן נוסף, וז"ל: "נקדים חידוש האחרונים שהעלו דאפילו במקום שמהני במחשבה לחוד, כמו בתרומה, היינו דווקא אם לא אמר כלל, רק חשב דרצה שיחול במחשבה, שפיר חל כבר לחוד דין תרומה. אבל אם רצה לומר, ע"כ נתכוון שיחול באמירתו, ולכן לא חל כבר במחשבה אלא באמירה. וכל זה רק בתרומה דאיכא חלות, וכיון דנתכוון שיחול רק באמירה, שפיר לא חל אלא באמירה. אבל בביטול חמץ אין שום חלות, רק גילוי לחוד שהחמץ שברשותו כעפר, או אינו רוצה הא דאוקמיא רחמנא ברשותו, כיון שכן ברגע שמחליט לבטל בפה יש כאן גילוי דעת גרידא מצידו, שאינו רוצה ברשותו, או שהחמץ אצלו כעפר, וא"כ בזה גופא נתבטל, דסגי בגילוי דעת לחוד, ולכן נראה דבביטול חמץ, אפילו רצה לומר בפיו, חל תמיד במחשבתו, שהרי לפני שאומר על כרחך הסכים בליבו לבטל, ומדין תורה מושבת בכך וסגי, וא"כ ביטול חל תמיד אך ורק בלב. ואתי שפיר למה תקנו ברכה בתרומה אף שחל במחשבה, כי בתרומה שייך נמי בדיבור, ועל כן תקנו בזה ברכה, וכיון ששייך בזה ברכה אף במקום שחל רק במחשבה, מברכים עליה, אבל ביטול חמץ שחל תמיד

רק בלב לא תקנו ברכה.

"ולפי"ז ניחא נמי הא דמברכים להגר"א על הרהור בד"ת, כי ת"ת אין המצוה תמיד רק בהרהור, שאם מדבר בדברי תורה המצוה מתקיימת בדיבור, וא"כ שפיר תקנו ברכה בהרהור כמו בתרומה, משא"כ בביטול חמץ חל תמיד רק בלב ולכן לא תקנו על זה ברכה כלל", עכ"ל ה'מועדים וזמנים'. ומבואר בדבריו שמצוות כאלו שמתקיימות גם בדיבור, תקנו ברכה גם על הרהור, ולכן בת"ת שמקימים המצוה גם באופן של דיבור, צריך לברך גם על הרהור, ואין זה דומה לביטול חמץ שהמצוה מתקיימת תמיד רק במחשבה.

ח.

נשים האם חייבות בברכות התורה



שיטת הפוסקים והשו"ע דנשים מברכות ברכת התורה

בשו"ע (סעיף י"ד) נפסק כי 'נשים מברכות ברכת התורה'. בב"י מבואר כי המקור לזה הוא מספר האגור, וז"ל: "עוד כתב האגור בשם מהר"י מולין שנשים מברכות ברכת התורה, אע"פ שאינן חייבות, ולא עוד אלא שהמלמד בתו דברי תורה כאילו מלמדה תיפלות, זה בתורה שבע"פ אבל לא בתורה שבכתב. ואע"פ שלשון ברכה 'לעסוק בדברי תורה' משמע תורה שבע"פ, מכל מקום אין לשנות מטבע הברכות. ועוד כי הן מברכות על קריאת קרבנות, ותפילה כנגד הקרבנות תיקנום, והן חייבות בתפילה, ואם כן ג"כ בקריאת העולה והקרבנות. וכל שכן לדברי הסמ"ג שכתב שהנשים חייבות ללמוד הדינים השייכים להם". מבואר מדברי האגור שיש לחייב את הנשים בברכות התורה מחמת שלשה טעמים: א. שמותר להם ללמוד תורה שבכתב. ב. שחייבות הן לומר פרשת הקרבנות. ג. שחייבות הן ללמוד את ההלכות ששייכות להן.

דברי המהרי"ל דנשים מברכות על התורה

המקור לדברי האגור הנ"ל הוא בשו"ת מהרי"ל החדשות (סי' מ"ה), וכך הוא לשונו שם: "שוב תמהת על הנשים שמברכות ברכת התורה, וחלקת דלא דמי לשופר ולולב, משום דכתב הרמב"ם כאילו מלמדה תפלות, הא לאו פירכא היא ותשובה

בצידך, דווקא תורה שבעל פה ולא שבכתב, ודווקא המלמד לבתו אבל היא שלמדה בעצמה יש שכר כאינה מצווה ועושה, שהיא מכוונת לטובה. ועוד הרי בהקדמת סמ"ק כתב שיש להן ללמוד מצוות הנוהגות בהן ויש לה שכר טובה, ראייה מגוי העוסק בתורה וכו'. ועוד נראה דעדיף משאר מצוות שפטורות מהם, דרבנן תקנו פרשת וידבר ה' וגו' נגד התמיד, כדאמר מר כל העוסק בפרשת עולה כו', ואטו נשים מי לא מחייבי בתמיד וקרבנות כמו אנשים, הא חייבות בתפילות וכנגד תמידין תקנו, וא"כ מחייבי נמי לסדר ענייני קרבנות, קראי, ושמא נמי מתניתין דאיזהו מקומן. ותפילות אין שייך, דאינן מבינות, ומ"מ הוי כאילו הקריבו משום עקימת שפתים, דליגרוס איניש אע"ג דלא ידע מאי קאמר. ופשיטא דאיש חייב לברך אע"ג דאין מבין קריאתו וגרסתו. ועוד הרי מכניסות את עצמן לק"ש ולפסוקי דזמרא נמי מחייבות בהו וכמה שבחות דאית בהו קראי, הלכך לר"ת פשיטא דמצוה לברוכי כמו בשאר מצות דפטירי, כגון לולב ושופר וכה"ג, דברכת התורה עדיף טפי כדפירשתי".

ביאור דברי המהרי"ל

המעין היטב יראה כי כל דברי המהרי"ל הם אליבא דהשיטה שנשים יכולות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, אלא שבת"ת היה מקום לומר שבכל זאת לא יברכו מכיון שאסורות הן בלימוד, ועל זה נאמרו התירוצים הנ"ל, שיש כמה דברים שאינן אסורות בהם, כמו תורה שבכתב, או אם לומדת בעצמה, או שלומדת הלכות הנוגעות לה, או מצד פרשת התמיד וק"ש ופסוקי דזמרה שהן אומרות. ולכן יכולות הן לברך להשיטה שתמיד יכולות הנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא.

אבל אי הוי נקטינן כהשיטה דנשים אינן יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, אזי אין לנו במהרי"ל מקור שנשים יכולות לברך על התורה. וכך נקט ה'בית הלוי' (חלק א' סי' ו') יובאו דבריו להלן. אבל מפסקי השו"ע מוכח דנקט כי גם להשיטה שאין הנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, יכולות הן לברך על התורה מחמת הטעמים המבוארים במהרי"ל. והראיה לזה, שהרי השו"ע פוסק שלא יברכו הנשים על מצות עשה שהזמן גרמא, ועכ"ז פסק הכא שיברכו הנשים על ת"ת. וע"כ דנקט כהמבואר לעיל, דיש בדברי האגור טעם שנשים יברכו על התורה, אף שאינן מברכות על כל מ"ע שהז"ג.

שיטת הפוסקים דנשים אינן מברכות ברכת התורה

הגר"א (ס"ק י"ח) כתב ג"כ שהנשים יכולות לברך על התורה, אבל נחלק על הטעם שבדבר, וז"ל: "עיינ מ"א בשם אגור, ודבריהם דחויין מכמה פנים, וקרא צווח 'ולמדתם את בניכם', ולא בנותיכם, האיך תאמר 'וציוונו, 'ונתן לנו', אלא העיקר על פי מה שכתבו תוספות ושאר פוסקים שנשים מברכות על כל מצוות עשה שהזמן גרמא, וכמו שכתבתי לעיל סימן י"ז סעיף ב'. ואף דקיימא לן כאילו מלמדה תיפלות דווקא בתורה שבע"פ כמו שכתוב ביו"ד סימן רמ"ו סעיף ו'".

ונראה דכוונתו להקשות על הטעמים של האגור, כי מה שנשים יכולות ללמוד תורה שבכתב, ומה שהן חייבות לומר קרבנות, וללמוד הלכות הנוגעות להן, אין זה בגדר מצות לימוד תורה, דמצד מצוה זו הן פטורות לגמרי, אלא שיש חיוב אחר מצד מצות תפילה לומר פרשת קרבנות, ומצד ידיעת ההלכות שתכשיר אותן לקיים את המצוות, אבל אין הן חייבות מצד מצות ת"ת. ולכן כתב הגר"א דמה שהן בכל זאת יכולות לברך, זהו לפי שיטות הראשונים שמותר לנשים לברך על כל מצוות עשה שהזמן גרמא שהן פטורות מהן, כמו שהן מברכות על לולב אף שאינן חייבות בזה. והנה בשיטת המחבר אי אפשר לנו לומר כדרכו של הגר"א, כי שיטת המחבר בכל מקום כהשיטה שנשים אינן יכולות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, ומעתה חוזרת קושיית הגר"א למקומה, דכיצד פסק המחבר שנשים מברכות ברכה"ת, והלא אין מצוות בלימוד תורה. בישוב וביאור שיטת המחבר נאמרו דרכים שונות בספרי האחרונים, ומקצתם הלכו בדרך דומה, ונבוא להציע כאן בס"ד מדבריהם, ואין מוקדם ומאוחר בתורה, דסדרנו הדברים כפי תוכנם, ולא כפי סדר הזמנים.

דברי ה'מגן גיבורים' בביאור מחלוקת השו"ע והגר"א

ב'מגן גיבורים' (ס"ק י"ד) מבואר דנדון זה האם נשים חייבות בברכה"ת, הוא תלוי בחקירה הנ"ל, מה הוא הגדר של ברכות אלו, וז"ל: "אמנם לפענ"ד נראה הדבר נכון דלפי מה שהארכנו לעיל בס"ק ז' להוכיח דבה"ת הוא רק ברכות הודאה למקום על התורה הנתונה לנו, כמ"ש הרמב"ן ז"ל, ואף מה שבירך בלשון 'וציוונו' לא קאי על מצוה זו שלומד כעת, רק שהוא הודאה על שצווה אותנו ללמוד תורה, דאל"כ לא שייך ברכה על זה כמש"כ שם, א"כ ממילא גם נשים כיון דאתנייהו עכ"פ בכלל התורה, שצריכים ללמוד דינים שלהם, ממילא יש להם להודות לו יתברך על הטובה שעשה איתנו בנתינתו להם תורתו כמו אנשים. ושפיר מברכות וצונו על עסק לימודם דינים המחוייבות בהם וז"ב".

מבואר בדבריו כי מה שנשים מברכות ברכות התורה, זהו משום שברכות התורה הן בגדר ברכות השבח להמקום ית' על התורה שנתן לנו, ובזה גם נשים חייבות, שהרי יש להם קשר לתורה, שהן חייבות בלימוד הדינים הנוגעים להם, ובפרשת קרבנות ובתורה שבכתב. ומה שכתב באגור אין זה טעם לכך שהן חייבות המצות לימוד תורה, אלא רק להסביר מה השייכות שיש לנשים עם התורה, עד שאנו אומרים כי גם הן צריכות לשבח עליה. ונמצא כי אם גדר ברכה"ת הוא כברכת המצוות, אזי שפיר טען הגר"א דנשים אינן מצוות על לימוד תורה, אבל אי נימא דגדר ברכה"ת הוא ברכת ההודאה והשבח, שפיר מוכן כי גם הנשים חייבות בהודאה זו מכיון שגם להן יש שייכות עם התורה, ולכן גם הן צריכות לשבח להקב"ה על טובה זו. ועולה לדרך זו כי השו"ע והגר"א נחלקו מה הוא הגדר של ברכות התורה, השו"ע סובר שהן ברכות השבח, אבל הגר"א סובר שהן ברכת המצוות ולכן נשים רק יכולות לברך אם רצונן בכך, אבל אינן חייבות לברך.

דברי ה'ביאור הלכה' שיש נפק"מ בין השו"ע להגר"א, אם אשה מוציאה איש

הביאור הלכה (ד"ה נשים) כתב כי יש נפק"מ בין השו"ע להגר"א, וז"ל: "נשים חייבות. הטעם דהא חייבות ללמוד הדינים שלהן, ועוד שחייבות לומר פרשת הקרבנות כמו שחייבות בתפילה, אם כן קאי הברכה על זה. בית יוסף מג"א. לפ"ז הטעם, יכולה להוציא בברכת התורה את האיש, וכן כתב הפרי מגדים בהדיא. והגר"א בביאורו חולק על זה הטעם עיי"ש, אלא הטעם שמברכות הוא דאף דפטרי מתורה, מכל מקום יכולות לברך ולומר וציוונו, דלא גריעה מכל מצוות עשה שהזמן גרמא שקיי"ל שיכולות לברך עליהם וכדלעיל בסי' י"ז סעיף ב' עיי"ש, ולפי זה אין יכולות להוציא את האיש".

וביאור דברי הבה"ל הוא, דלפי השו"ע נשים חייבות בברכת התורה חיוב גמור, כמו האנשים, ולכן הן יכולות להוציא את האנשים בברכות התורה. אבל לפי הגר"א נשים אינן חייבות בברכה"ת, אלא שהיא רשות כמו בכל מצוות עשה שהזמן גרמא, וממילא פשוט שאינן יכולות להוציא את האנשים. עוד נפק"מ יש במחלוקת זו, כהנרמז בדברי הבה"ל, דלפי השו"ע אם הנשים לומדות תורה הרי הן חייבות לברך ברכה"ת, אבל לפי הגר"א תמיד הוי רשות.

דברי ה'ברכי יוסף' שנשים אינן חייבות בתלמוד תורה רק בתורת הכשר מצוה

מדברי החיד"א בספרו 'ברכי יוסף' (סי' מ"ז ס"ק ז') יש ללמוד דרך נוספת בביאור מחלוקת השו"ע והגר"א, וז"ל: "נשים מברכות ברכות התורה, שחייבות ללמוד

הדינים דשייכי להם, כ"כ מרן בב"י בשם סמ"ג בדין זה, וביו"ד סי' ש"מ, ומור"ם ביו"ד סי' רמ"ו. וק"ק דא"כ מאי פריך בשבת דף ל"ג א"ר שמעון דאמר דאסכרה בעוון ביטול תורה, נשים יוכיחו, אימא מפני שמבטלות דת הנשים מדינים דשייכי להו. והיה אפשר לומר דמ"ש חייבות ללמוד דיני נשים, לאו דווקא חייבות, אלא הכי קאמר דטוב וישר להן ללמוד מידי דשייך להן, אבל אינו חיוב גמור, וכן משמע מדברי הרב ב"ה, ע"ש, ובמג"א כאן (ס"ק י"ד) וסי' קפ"ג. אבל היותר נכון דחיובם אינו מצד מצות ת"ת, דודאי פטורות הן, אמנם חייבות מיהא למען דעת הדינים שלהן ואי בקיאי בהן תו ליכא עלייהו שום סרך חיוב ללמוד וק"ל".

מבואר בדבריו דבאמת יש להסתפק בגדר הדין שנשים חייבות ללמוד ההלכות הנוגעות להן, האם בלימוד זה יש עכ"פ חיוב מצד מצות ת"ת, והגם שכתוב בגמרא שנשים פטורות מתורה, היינו באותם חלקי התורה שאינם נוגעים אליהן למעשה, אבל בחלקי התורה שנוגעים אליהן הרי הן חייבות בלימודם ממש כמו האנשים. או שמא לעולם נשים פטורות ממצות ת"ת מכל וכל, ומה שחייבות ללמוד ההלכות הנוגעות אליהן זהו רק בשביל שתדענה לקיים המצוות, אבל הוי כאמצעי בעלמא, ואין בזה קיום מצות ת"ת. ומסיק הברכ"י דכן נראה יותר.

דברי ה'משמרות חיים' בביאור השיטה שנשים מברכות ברכת התורה

ועל פי הנ"ל כתב בספר 'משמרות החיים' (חלק ב' ברכות אות ז') לבאר דעת השו"ע, וז"ל: "הנראה מוכרח מדברי האגור בשם מהר"י מולין דס"ל דאף שנתמעטו נשים ממצות לימוד תורה מקרא דולימדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם, מ"מ כיון דמסברא חייבות ללמוד דיניהם, אמרינן דמיעוט הקרא הוא רק על תורה שאינה לימוד דיניהם, אבל מתורה של לימוד דיניהם לא נתמעטו, וא"כ חייבות ללמוד דיניהם משום מצות ת"ת ולא משום הכשר בעלמא, כדי שיוכלו לקיים דיניהם, כמו שלמד המנח"ח, דע"ז בודאי לא היו מברכים, כמו שאין מברכים על כל הכשר מצוה, אלא חייבות משום מצות ת"ת, דמתורה זו לא נתמעטו וכיון דהוי מצות ת"ת, הרי שפיר מברכות עליו".

העולה מכלל הדברים שהובאו לעיל, דהדרך הפשוטה לבאר מחלוקת השו"ע והגר"א, היא, דהשו"ע סבר שנשים חייבות בת"ת, עכ"פ בהלכות הנוגעות להן, ולכן הן חייבות לברך ברכות התורה כמו אנשים. אבל הגר"א סבר שאינן חייבות בת"ת כלל, אלא שהן צריכות ללמוד אותם חלקי התורה הנוגעים להם בשביל לדעת איך לקיים את המצוות, ולכן אינן צריכות לברך.

ביאור הגרש"ז אויערבך זצ"ל, בהא דנשים מברכות ברכות התורה

בספר 'הליכות שלמה' (פרק ששי 'דבר הלכה' אות ז') כתב ביאור נוסף בהא דנשים יכולות לברך ברכות התורה אף שאינן חייבות בלימוד תורה, וז"ל: "ונראה דהרי גם להמחבר אשה הנוטלת לולב מקיימת מצוה בכך כיון שקבלו עליהם והכניסו עצמן לקיום המצוה, אלא שסובר שכיון שאינה מחוייבת, אינה מברכת על קיום מצוה כזו. וכיון שכן יתכן דשאני ברכת התורה, שהברכה עצמה היא מצוה דאורייתא, להודות להשי"ת על שנתן לנו את תורתו, ובכה"ג הו"ל הברכה כגוף המצוה, כמו נטילת לולב ויכולה לברך לכו"ע, דמהיכ"ת נפקיע אותה מקיום מצוה זו. ולפי"ז נמצא דעיקר הטעם שאין הנשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא, אינו משום שנוסח הברכה הוא 'וצונו', כמ"ש הצ"ח בברכות (כ"ו ע"א ד"ה ומוספין), כי נוסח זה שפיר מותרות לומר כהודאה על עצם הצווי של המצוה וכן"ל, אלא הוא מפני שלא תקנו חכמים לברך על מצוה כזו שאינה מחויבת בה. אבל במקום שהברכה עצמה היא המצוה, שפיר יכולים לברך משום דמכנסת עצמה לקיום המצות הברכה".

העולה מדבריו, דלעולם איכא למימר שנשים אינן חייבות כלל בלימוד תורה, וגם אפשר לומר כהשיטה שנשים אינן מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, ועכ"ז ברכות התורה יכולות לברך, והביאור בזה הוא, דבכל המצוות הברכה אינה מצוה בפני עצמה, אלא היא לשלימות המצוה שעליה מברכים, ובזה נקטינן דלא תקנו ברכה למי שאינו מצווה על המצוה, אבל באופן שהברכה היא גופא המצווה, אזי כמו שיכולות נשים ליטול לולב, כמו כן יכולות לברך על התורה. ואע"ג שאומרים בברכה 'וצונו', ונשים אינן מצוות בתורה, באמת אין בזה חסרון, ולא זה היה הטעם של הראשונים שלא בירכו על מצות עשה שהזמן גרמא, אלא הטעם היה שלא תקנו למי שאינו מצווה ברכה, וברכת התורה שזו מצוה בעצמה, יכולות שפיר לברך, כמו שיכולות ליטול לולב.

דברי הצ"ח שנשים אינן מברכות על מ"ע שהז"ג, שאין יכולות להגיד 'וצונו'

ה'הליכות שלמה' מציין כי דבריו אינם כדברי הצ"ח בברכות (דף כ"ו ע"א ד"ה ושל מוספין), וז"ל שם: "כיון שעלה בידינו שתפילת מוסף אינה חיוב בנשים מטעם שהיא מ"ע שהזמן ג"ג, נדבר עתה אם הם מותרות להתפלל מוסף. ונלע"ד שהרשות בידם לא, מבעיא לדידן שאנו נמשכים אחר דברי הפוסקים שהנשים יכולות לברך על כל מ"ע שהז"ג אף שהן פטורות, וכדמבואר באו"ח סי' תקפ"ט סעיף ו' בהגה"ה ע"ש, פשיטא שיש רשות להנשים להתפלל תפלת מוסף. אלא אפילו

לדעת הרמב"ם והיא דעת המחבר שם בשו"ע, שנשים לא יברכו על מ"ע שהז"ג, מ"מ נלע"ד שמודה המחבר שיכולים להתפלל תפילת מוסף, שהרי מבואר שם בב"י הטעם שאינן מברכות, שאיך יאמרו 'וצונו' והרי לא נצטוו רק שמקיימות מעצמן, וזה שייך בברכת המצוות, אבל בתפילה לא אמרינן 'וצונו', אלא שברכות התפילה הם עצם המצוה עצמה, וכיון שנשים רשאיות לקיים כל מ"ע שהז"ג, גם תפלת מוסף רשות להן להתפלל, מ"מ ליכא חיובא עליהו לגמרי".

מתבאר מדברי הצ"ח בשם הב"י, דהטעם שנשים אינן מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא [להשיטה שאינן מברכות], זהו מכיון שאינן יכולות לומר תיבת 'וצונו'. ועפ"ז כתב הצ"ח, דברכה כזו שאין מוזכר בה תיבת 'וצונו', שפיר יכולות לברך, ולכן יכולות להתפלל תילת מוסף.

וממוצא דבר עולה דנחלקו האחרונים מה הוא טעמם של הראשונים הסוברים שנשים אינן יכולות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא. להב"י והצ"ח הוא מחמת שאינן יכולות לומר 'וצונו'. ול'הליכות שלמה' הטעם הוא, שלא תקנו למי שאינו חייב במצוה לברך עליה, ואף שיכולות לקיים המצוה, מכל מקום ברכה לא תקנו על זה. והנפק"מ הוא בברכות התורה, דלהב"י גם כן אין הנשים יכולות לברך לפי טעם זה, ואילו ל'הליכות שלמה' יכולות לברך, מכיון שברכות התורה הן בגדר המצוה עצמה, ולא ברכה על המצוה דלימוד תורה.

מחלוקת ראשונים למה נשים לא יברכו על מצוות עשה שהזמן גרמא

בספר 'מורשת משה' (ברכות ס"י ט') כתב בשם מהר"ח פינקל שליט"א, דבאמת מצאנו שהראשונים כבר נחלקו בענין זה, למה שנשים לא יברכו על מצוות עשה שהזמן גרמא, האם כטעמו של הצ"ח בשם הב"י, או כטעמו של ה'הליכות שלמה'. דהנה הרא"ש בקידושין (פ"ק ס"י מ"ט) כתב: "ותימה הוא היאך תאמר וצונו במילתא דלא מחייבא ליה מדאורייתא ולא מדרבנן". מבואר שהטעם שלא יברכו הנשים הוא, מחמת תיבת 'וצונו'.

אבל בתוס' בר"ה (דף לג. ד"ה הא רבי יהודה) כתבו, וז"ל: "ור"י ב"ר יהודה מביא ראיה דנשים מברכות על כל מצוות עשה שהזמן גרמא, מדאמרינן הכל עולין למנין שבעה ואפילו אשה ואפילו קטן, ואע"ג דאשה אינה מצווה לעסוק בתורה, כדאמרינן בפרק קמא דקידושין ובריש בכל מערבין". ומוכח להדיא מדברי התוס' דהטעם שלא יברכו הנשים, אינו מחמת שאינן יכולות לומר 'וצונו', שהרי בזה שעולים לתורה אין אומרים וצונו, ומה ראיה הביאו מהתם להכא, אלא ע"כ דתוס' נקטו כי הטעם שלא יברכו נשים על מ"ע שהז"ג, הוא כמש"כ ה'הליכות

שלמה', שלא תקנו ברכה למי שאינו חייב במצוה.

ומעתה אפשר לומר דהשו"ע והגר"א שנחלקו האם נשים מברכות על התורה, נחלקו בשני הטעמים הנ"ל, דשו"ע נקט דהטעם שאינן מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, הוא מכיון שלא תיקנו ברכה על מצוה שאינן חייבות בה, וטעם זה לא שייך בברכה"ת, מכיון שהברכה היא עצמה המצוה. אבל הגר"א כתב להדיא דהטעם שלא יברכו על מצות עשה שהזמן גרמא, הוא מכיון שאינן יכולות לומר וצונו, וטעם זה שייך גם בברכת התורה.

דברי ה'אבי עזרי' ביישוב דעת השו"ע דנשים מברכות ברכת התורה

ב'אבי עזרי' (הלכות ת"ת פ"א הי"ג) כתב יישוב נוסף בדעת השו"ע, למה נשים מברכות ברכות התורה אף שהלא אינן חייבות בת"ת, וז"ל: "וביותר יש לומר דהרי אף במצוה דרבנן מברכים ומה שאומרים 'וצונו', הוא מדין לא תסור, כדאיתא בשבת ר"פ במה מדליקין, ונמצא ה'וצונו' הוא אין זה על המצוה עצמה, אלא הוא מחויב לשמוע לדברי חכמים והם אמרו שזה מצוה, וע"כ גם הכא הלא מצוים ללמוד לדעת נכרי השבע מצוות שלו, ואשה המצוות שלהן, ושייך שפיר 'וצונו', וגוף המצוה הלא אם מקיימים אותן מצוה היא, ע"כ שפיר מברכות נשים ברכות התורה, ודו"ק". ולהלן שם כתב עוד להסביר בזה, ד"מאחר שהן מצוות ללמוד הדינים שלהם, שפיר שייך לומר 'וצונו', אף שאין זה ממצות לימוד התורה, כמו שאומרים 'וצונו' על מצוה דרבנן מטעם לא תסור, או משום שאל אביך ויגדך וגו', ואם כי לכאורה יש לחלק אבל המעיין היטב יראה שאדברה כאן בנשים בלימוד התורה שייך יותר וצונו ממצוה דרבנן ודוק היטב".

מבואר מדבריו דנקט כי כל הנדון למה לא יברכו נשים על מצוה שהזמן גרמא הוא, מחמת תיבת 'וצונו', ולכן כתב כי מכיון שיש הלכות שהנשים חייבות ללמוד, ואף שאין זה מחמת מצות לימוד תורה, אלא מחמת שצריכות לדעת כיצד לקיים אלו המצוות, מכל מקום די בזה בכדי שיוכלו לומר 'וצונו', שמצוות עכ"פ ללמוד, וכמו שאפשר לברך על נר חנוכה, והגמ' שואלת היכן צונו, ומתרצת מקרא ד'לא תסור', ומוכח דאע"ג שה'לא תסור', ענינו חיוב לשמוע לקול רבנן, ואין זו מצווה על נר חנוכה, אפילו הכי די בזה שנוכל לומר בלשון 'וצונו', ואם כן הוא הדין גם בתלמוד תורה לגבי נשים הוי בגדר 'וצונו', מחמת החיוב המוטל עליהן לדעת ההלכות. אבל הגר"א סבר שמכיון שאשה אינה מצווה במצוה העצמית של ת"ת, לכן אינה מברכת, ואין זה דומה לחיוב דרבנן, דשאני התם שיש ציווי על המצוה עצמה להדליק נרות וכדומה.

דברי הגרי"ז הלוי ביישוב דעת השו"ע דנשים מברכות ברכות התורה

הגרי"ז מבריסק זצ"ל (הלכות ברכות) כתב בשם אביו הגר"ח זצ"ל לבאר שיטת המחבר דנשים מברכות על התורה, וז"ל: "שמעתי מפי אאמו"ר הגאון החסיד זצוקללה"ה שאמר דבבה"ת אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת, רק שהוא דין בפני עצמו, דתורה בעי ברכה, וכדילפינן לה בברכות דף כ"א מקרא דכי שם ה' אקרא גו', א"כ אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה של ת"ת, אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של ת"ת, ולימודם הוי בכלל ת"ת, ושפיר יש להם לברך על לימודם כיון דלא אתינן ע"ז מכח לתא דקיום המצוה כלל, ע"כ דבריו".

וכתב ב'קהלות יעקב' (ברכות סי' כ"ב) שאין כוונת הגר"ח לומר שברכת התורה הוי ברכת השבח, אלא דזה דין מסוים, דתורה טעונה ברכה. ונראה לכאורה דסבירא להו דכל הענין שאין הנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, זהו בגלל שעל מצוה שלא חייבים, לא תקנו ברכה, ועל כן שאני ברכת התורה, דזהו דין לעצמו דתורה טעונה ברכה, ולכן גם הנשים חייבות בברכה זו. אבל הגר"א חלק על כל זאת, ולשיטתו ברכת התורה הוי בגדר ברכת המצוות, ואין כאן דין מיוחד דתורה טעונה ברכה, ולכן נקט דנשים אינן חייבות בברכה על התורה.

דברי ה'יוסף אומץ' בדעת השו"ע דנשים מברכות ברכות התורה

הסבר נוסף, למה נשים מברכות ברכת התורה, אף שאינן מצוות במצות למוד תורה, כתב החיד"א בתשובות 'יוסף אומץ' (סי' ס"ז), וז"ל: "אפשר לומר דגם 'חייבות' שכתב האגור, או 'מצוה' שכתב הרב דרישה, אינו מצד ת"ת, רק למען דעת הדינים, ומ"מ יש להם שייכות ומצוה הן עושות לדעת המצוות, ולכן יכולות לברך. ואפילו החולקים על ר"ת שאינן מברכים על מ"ע שהזמן גרמא, יש מקום לומר דבמ"ע שהזמן גרמא אין להם שייכות כלל, משא"כ בתורה יכולות לברך, כי שיח וכי שיג להם. והגם שימצא לאיזה הראשונים שחולקים על ר"ת, דמוכח מדבריו שלא יברכו הנשים בת"ת, מ"מ פסקי מרן ז"ל נתיישבו".

מבואר בדבריו דאפילו להשיטה שנשים אינן מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, היינו דוקא במצוות שאין להן שייכות למצוה כלל, אבל עם ת"ת יש להם שייכות, מכיון שחייבות ללמוד את הדינים שלהם, ולכן יכולות הן לברך על התורה. ואפשר להטעים דבריו, אי נימא לעיקר דכל הטעם שאין הנשים מברכות על מצוה עשה שהזמן גרמא, זהו מכיון שלא תקנו ברכה על מצוה שאינן חייבות בהן, ואין לנשים שייכות כלל למצוה זו. וכדנתבאר לעיל מספר 'הליכות שלמה'.

דלפי טעם זה שפיר אפשר להבין כי במצוה שאמנם אין הנשים חייבות בה, אבל יש להן קשר ושייכות עם מצוה זו, אזי שפיר תקנו שיברכו עליה. אבל אי ננקוט דהטעם שאין הנשים מברכות על מ"ע שהז"ג, הוא מחמת שאינן יכולות לומר 'וצונו', אזי לכאורה אין לחלק בין מצות ת"ת לשאר המצוות. ובזה מובנת היטב דעת הגר"א, שאשה אינה מברכת על התורה, כי לשיטתו הטעם בשאר מצוות עשה שהזמן גרמא, הא שאינן מברכות הוא מחמת הלשון 'וצונו', וטעם זה שייך כמובן גם בברכת התורה.

דברי החיד"א שאשה לא תברך ברכות התורה במקום ספק

על פי דברי החיד"א הנ"ל, יבוארו היטב דבריו ב'ברכי יוסף' (סי' מ"ז ס"ק ח'), וז"ל: "אשה שנסתפקה אם בירכה ברכת התורה, נראה דלא תברך מספק, אף לדעת הפר"ח שהסכים דמי שנסתפק אם ברך ברכת התורה יחזור ויברך, כיון דלדעת הרמב"ן והרשב"א והרב החינוך הויא דאורייתא, והכי מוכח בהדיא מסוגיית פרק מי שמתו, והיא יתד בל תמוט דברכות התורה דאורייתא, ע"ש באורך, מ"מ אשה בכל אלה לא סגי לה לחייבה, דאעיקרא מהדרינן אטעמי שתוכל לברך, תחת שלש, משום קרבנות, או תורה שבכתב, או דינים שלה, כמ"ש מרן בב"י, ובכל זאת לא שמענו דיש לה איזה חיוב מצד מצות ת"ת וכמ"ש בסמוך, וא"כ מהיכא תיתי שתהא חייבת בברכת התורה מדאורייתא, עד שנאמר דאם נסתפקה תברך כהלכת גוברין, והוא פשוט מאוד".

ודבריו מבוארים היטב, כי כל הטעמים שכתב הב"י למה יברכו נשים על התורה, אינם גורמים שיהיה הדבר עליה בחיוב, אלא הוי רק רשות לברך, והביאור בזה כמו שכתב ב'יוסף אומץ' הנ"ל, שכל סברות הב"י זהו רק בכדי שתוכל לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא אפילו להשיטות שבעלמא אינן מברכות על המצוות, דמחמת טעמים אלו יש לנשים שייכות לת"ת, אבל פשוט שעדיין אין בזה חיוב.

דברי ה'ביאור הלכה' בדעת השו"ע שאשה חייבת בברכות התורה

והנה, לעיל הובאו דברי ה'ביאור הלכה' (סוף סי' מ"ז ד"ה נשים) שכתב בשיטת המחבר, דטעמו הוא משום שחייבות ללמוד הדינים שלהם, ועוד שחייבות לומר פרשת הקרבנות כמו שחייבת בתפילה, וא"כ קאי הברכה על זה, והמקור לזה הוא בב"י ומג"א. ועל זה הוסיף הבה"ל דלפ"ז הטעם יכולה להוציא בבה"ת את האיש, וכן כתב הפרי מגדים בהדיא. ומוכח מדבריו דנקט בביאור שיטת השו"ע שנשים חייבות בברכה"ת כמי שמצווה ועושה, וזהו דלא כה'ברכי יוסף' הנ"ל. ונראה

לכאורה כי לפי דברי ה'ביאור הלכה' בדעת השו"ע עולה דנשים גם במקום של ספק צריכות לחזור ולברך. ונמצא כי יש שתי נפק"מ בין החיד"א להמשנ"ב, חדא, האם נשים יכולות להוציא אנשים, ועוד, האם בספק יברכו, או לא.

ט.

למה נשים אינן חייבות בכתיבת ספר תורה



שאלת ה'שאגת אריה' למה נשים פטורות ממצות כתיבת ס"ת

כתב ה'שאגת אריה' (סי' ל"ה) בענין האם נשים חייבות במצות כתיבת ספר תורה: "ראיתי להרמב"ם בספר המצוות שלו שכתב במצוה י"ח 'הוא שציוונו שיהא כל איש ממנו כותב ספר תורה לעצמו, ואם א"א לו לכתבו, צריך שיקנהו או ישכור מי שיכתבהו לו, והוא אמרו כתבו לכם את השירה הזאת, ואין מותר לכתוב אותה פרשיות פרשיות, כי רצה באמרו את השירה כל התורה שכוללת זאת השירה', ע"כ. ואחר תשלום מנין מ"ע שאין הנשים חייבות בהן, כתב (הלכה י"ח) ואין נשים חייבות בהן, ע"כ.

"וזהו תימה מנין לו זאת. ואפילו לפי מה שמשמע לכאורה מדברי הרא"ש דעיקר מצות כתיבת ס"ת הוא משום כדי ללמוד בה, וכמ"ש לקמן בסי' שאח"ז, מ"מ הא כתבו רבוותא דנשים מברכות בה"ת הואיל וחייבות ללמוד מצוות הנוהגות בהן, וכמ"ש הב"י בא"ח סוף סי' מ"ז בשם הסמ"ג. ואי משום שאינן חייבות בהרבה מצוות, כמו מצוות עשה שהזמן גרמא וכיוצא בהן, א"כ יכולנו לפטור את כל העולם כולו מדין מצות כתיבת ס"ת, שהרי הרבה מצוות אינו נוהג בישראל אלא בכהנים, ואפילו בכהן הדיוט אינו נוהג הרבה מצוות אלא בכהן גדול לבד, והרבה מהם מצות המלך ואינו נוהג בכל אדם, אע"כ הא לאו מילתא היא ה"נ אין לנו טעם לפטור את הנשים ממצוה זו", עכ"ל ה'שאגת אריה'. הרי דהוקשה להשאג"א למה נשים פטורות מכתיבת ס"ת, והרי הן חייבות ללמוד את הדינים שלהן, וכדכתב הב"י בטעם הדבר שנשים מברכות על התורה.

דברי ה'בית הלוי' למה אשה אינה חייבת במצות כתיבת ס"ת

ה'בית הלוי' (חלק א' סימן ו') האריך לחלוק על דברי ה'שאגת אריה' ואף תמה על

דבריו, וז"ל [בדילוג איזה קטעים]: "והנה כל דבריו נפלאו ממני דודאי דנוכל לומר דמש"ה פטירי ממצות כתיבה, משום דאינם במצות לימוד, וכן מצאתי בספר החינוך מצוה תרי"ג שכתב, וז"ל: 'ונוהג בכל מקום ובכל זמן בזכרים שכן חייבים בת"ת וכמו כן לכתוב אותה ולא בנקבות'. הרי להדיא כן משום דאינם בלימוד פטורים מכתובה. ומה שהקשה ע"ז הש"א דהא במצוות הנוהגות בהן חייבות ללימוד, ואי משום דאיכא שאינם נוהגים בהן, א"כ הא איכא גם בזכרים מצוות שאינם נוהג רק בכהנים, ולא ידעתי שום דמיון לזה, דבזכרים אפילו במצוה שאינם נוהג בו היינו שאינם מחויב לקיימה אבל הא מחויב ללמודה, דלימוד הא איכא בזכרים על כל המצוות, וגם בספר תורת כהנים מחויב ללימוד, דמצות לימוד בזכרים הוי על כל התורה כולה, והרי מצות כתיבת ס"ת אינה תלויה רק בחיוב הלימוד ולא בחיוב הקיום, ומש"ה הזכרים חייבים לכתבו. אבל הנשים הרי מצוה שאינה נוהג בה אינה מחוייבת ללמודה כלל.

"ועוד נראה בלא"ה, דגם מה שהקשה מהא דחייבות בלימוד מצוות הנוהגות בהן, וראיתו מה שכתבו דמברכות ברכות התורה, לא קשה כלל וכו', דודאי דגם במצוות שנוהגות אין בהם מצות ת"ת כלל כמו דהוי באנשים, דבאנשים הוי לימוד מ"ע וכמו הנחת תפילין, וכשלומד מקיים מ"ע דת"ת, אבל בנשים אין בלימודם שום מצוה כלל מצד עצמו, רק הסמ"ג כתב שמ"מ מחויבים ללימוד מצוות הנוהגות בהן כדי שתדע האיק לקיימם. והא דכתב האגור דלהסמ"ג מברכות ברכות התורה, אע"ג דכתבנו דגם להסמ"ג אינם מקיימות שום מצוה בלימודם, מ"מ ניחא שפיר דהנראה דכוונת האגור דנשים יכולות לברך ברכות התורה ואע"ג דפטורות, וכמו שמברכות על כל מ"ע שהזמן גרמא וה"ה לבה"ת, רק דהוי ס"ד דתורה שאני מכל מ"ע שהזמן גרמא, דבכל המצוות אע"ג דפטירי מ"מ הא ליכא איסורא אם הם מקיימים אותם, אבל בתורה הא איכא איסורא וכדאמרין דכל המלמד בתו תורה כאילו לימדה תיפלות.

"וזהו שכותב האגור וז"ל, 'ואע"ג דאינם חייבות ולא עוד אלא שכל המלמד בתו תורה' וכו', פירוש, דהכל הוי חדא קושיא, דא"כ הא אינו דומה כלל לשאר מ"ע שהזמן גרמא, מ"מ הרי הם חייבות לומר פרשת הקרבנות, וכ"ש להסמ"ג דחייבות ללימוד מצוות הנוהגות בהן, פי' שחייבות ללימוד כדי שתדע האיק לעשות. א"כ הא פשיטא דע"ז לא קאי הך דכאילו לימדה תיפלות דהרי אדרבה מחוייבות הן ללימוד, ושפיר מברכות אע"ג דאינה מקיימת מצוה בלימוד, וכמו המברכות על כל מ"ע שהזמן גרמא. וכיון שנתברר דבלימוד ליכא מ"ע כלל הרי בודאי דנוכל לומר דמש"ה אין עליהם מ"ע של כתיבת ס"ת", עכ"ל ה'בית הלוי'.

העולה מדברי ה'בית הלוי' דלק"מ שאלת ה'שאגת אריה' למה נשים פטורות מכתובת ס"ת, דלאנשים יש מצוה ללמוד את כל חלקי התורה אפילו מה שאינם מקיימים, אבל לנשים אין חיוב ומצוה עצמית ללמוד, ולכן אינן חייבות ללמוד מה שאין נוהג אצלם, ולכן אינן חייבות בכתובת ס"ת, דבשביל להיות חייבים במצוה זו יש צורך שתהיה להם שייכות אל כל הס"ת, או בלימוד או בקיום, ולאנשים אכן יש שייכות במצות לימוד התורה כולה. אבל לנשים אין מצוה זו, כי בלימוד של הנשים במצוות הנוגעות להם אין מצות ת"ת, אלא הכשר לקיום המצוה, ולכן אינן חייבות במצוות כתיבת ס"ת, מכיון שכאמור אין להם מצוה ללמוד מצד עצם מצות ת"ת, משא"כ לאנשים שיש מצוה בעצם הלימוד.

דברי ה'אבי עזרי' בביאור דעת ה'שאגת אריה'

ה'אבי עזרי' (הלכות ת"ת פ"א ה"א) כתב ליישב את קושית ה'בית הלוי' על ה'שאגת אריה', וז"ל: "ונראה בזה שזה ודאי שאין הנשים חייבות בלימוד אף במצוות שהן חייבות, אבל זהו רק מצוה מיוחדת שנאמר בלימוד התורה ושננתם או ולימדתם שבזה נדרש בניכם ולא בנותיכם, אבל כל מצוה ומצוה שנאמרה בתורה שהתורה מצוה אותה, נכלל בצווי הזה גם שנדע, כמו שכתוב וקשרתם לאות על ידך, יש בכלל זה לשמוע מה שאני מצוה ולדעת מה שאני מצוה, וגם לדעת את כל פרטי המצוה וחלקיה, ובאופן זה חייב ובאופן הזה פטור. וכן הוא במצוות אלו שהנשים חייבות, הצווי לקיים את המצוה נאמר גם לנשים, כמו שמור את יום השבת, שנכלל במצוה זו שאת צריכה לדעת שחייבת את זאת וזה ג"כ מצות לימוד, אלא שאשה פטורה ממצוה הכוללת של ולימדתם ששם איתמעטו נשים, אבל המצוה הפרטית שבכל מצוה שנכלל בהם שצריכין לדעת מזה אין מיעוט בנשים, ולא שייך המיעוט מאחר שהיא מצווה במצוה עצמה ממילא מוכרחת לדעת המצוה עם כל פרטיה, וע"כ שייך שפיר שאשה צריכה לברך ברכת התורה משום שהיא מחוייבת במצוות שחייבת ואף שלא נמנה מצוה במנין המצוות, זה משום שהוא פרט בעצם המצוה אבל מצוה היא, ודו"ק".

ונראה בביאור דבריו שמלבד החיוב הכללי של לימוד תורה, יש חיוב פרטי על כל מצוה ומצוה ללמוד את הלכותיה, ואת החיוב הזה יש גם בנשים, ולכן נקט השאגת אריה שנחשב הדבר שהנשים חייבות בת"ת, וממילא צריכות להיות חייבות בכתובת ס"ת, ולכן נשים גם חייבות בברכות התורה, שהרי הן חייבות בת"ת ששייכת למצוה.

ברם, יש בדבריו חידוש, דהפשטות הוא כהבית הלוי, שנשים אינן חייבות כלל בת"ת, ומה שצריכות ללמוד הנוגע למצוות שחייבות בהן, הוי רק כהכשר מצוה, שצריכות לדעת מה ואיך לקיים, ואיך תקיימנה בלי לדעת את הדין. אלא שיש לומר בדעת השאגת אריה באופן הקרוב לזה, והיינו, שכל מה שנתמעטו נשים ממצוות לימוד תורה זהו רק על המצוות שלא נוהגות בהן, אבל מהמצוות שנוהגות בהן כלל לא נתמעטו והרי הן חייבות בת"ת בשביל לדעת איך לקיים, ומקיימות בזה מצות לימוד תורה כהאנשים, ואילו הבית הלוי סבר שנשים פטורות לגמרי ולימודן הוא רק הכשר מצוה.

קושיא על ביאור ה'אבי עזרי'

אלא דלכאורה קשה מאד ליישב את דעת ה'שאגת אריה' כדרכו של ה'אבי עזרי', שהרי השאג"א הקשה בתו"ד בזה"ל, "ואי משום שאינן חייבות בהרבה מצוות וכו', אם כן יכולנו לפטור את כל העולם כולו מדין מצות כתיבת ס"ת, שהרי הרבה מצות שאינו נוהג בישראל אלא בכהנים, ואפילו בכהן הדיוט אינו נוהג הרבה מצות, אלא בכהן גדול לבד והרבה מהם מצות המלך ואינו נוהג בכל אדם". ולדרכו של ה'אבי עזרי' דהנשים חייבות בת"ת רק במצוות שלהן, ובמצוות שאינן נוהגות בהן הרי הן פטורות מלימודן, אם כן לא קשה כלל שאלת השאג"א, דשאני אנשים שהם חייבים בלימוד כל התורה, ולכן שייכא אצלם מצות כתיבת ת"ת, משא"כ נשים שחייבות רק בלימוד חלק מהמצוות, וצ"ע.

ביאור אחר בדעת ה'שאגת אריה'

ולכן נראה דה'שאגת אריה' סבירא ליה שמצות כתיבת ס"ת היא בשביל לקיים את המצוות, ולא בשביל לקיים מצוות לימוד התורה, ולכן נקט דאפילו שנשים פטורות מת"ת, אבל לקיים את המצוות הם חייבות, וממילא הן מצוות גם על מצות כתיבת ס"ת. ואם תאמר דזה לא הוי סיבה מכיון שאינן חייבות בכל המצוות, על זה טען השאג"א דהלא גם איש ישראל לא יהיה חייב בזה מכיון שאינו שייך בכל המצוות. אבל הבית הלוי סבירא ליה כדכתב החינוך שמצוות כתיבת ס"ת היא גם [או רק] בשביל לקיים מצוות לימוד התורה, ולכן נשים שאינן חייבות במצוות ת"ת, ממילא הן פטורות מכתבת ס"ת.

קושית המ"א על דברי התוס' ששאל למה נשים אומרות תורה בברכת המזון

במחלוקת הנ"ל, האם נשים מצוות בלימוד תורה, במצוות שהם חייבות בהן, אפשר לתלות בזה מחלוקת נוספת שיש בפוסקים, דהנה המג"א (סי' קפ"ז ס"ק ג') כתב, וז"ל: "בתוס' ריש פרק מי שמתו איתיה בהדיא דלא יאמרו נשים ברית ותורה. וצ"ע על מה סמכו עכשיו הנשים לאומרה. ולענ"ד קשה דהא אמרינן סוף סי' מ"ז דנשים מברכות ברכת התורה משום דחייבות ללמוד מצוות שלהם. וכן פסק ביו"ד ס' רמ"ו ס"ו. ואמרינן, כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים. א"כ למה לא יאמרו על תורתן שלמדתנו". ומבואר מדבר המג"א דמובן היטב למה ראוי שהנשים יזכירו תורה בברכת המזון, שהרי הן חייבות ללמוד את הדינים שלהם.

דברי ה'בית הלוי' ביישוב דעת התוס'

וכתב ה'בית הלוי' (שם), וז"ל: "הקשה המג"א בסי' קפ"ז דהא במצוות שמחויבות בהם צריכות ללמוד. ולפי"ז ניחא, דתורה שמזכירים בבהמ"ז קאי על עיקר מצוות הלימוד, ולא על קיום המצוות, וזה לא שייך בנשים". והיינו כדבריו הנ"ל, דהגם שהנשים חייבות ללמוד התורה הנוגעת להן, אבל אין בזה מצוות ת"ת, אלא הכשר מצוה, שידעו הדינים הנוגעים לה.

ביאור דעת המג"א שנקט דלא כתוס'

בדעת המג"א אפשר להסביר על דרך המבואר לעיל בשיטת השאג"א, שהנשים במצוות שלהן הרי הן חייבות בת"ת, ולכן הק' למה לא יזכירו 'תורה' בברכת המזון. ואולי נימא בביאור שיטת המג"א דלעולם אינן חייבות במצוות ת"ת, אבל די במה שהן מצוות בלימוד תורה בשביל לדעת איך לקיים המצוותיהן, בשביל להזכיר 'תורה' בברכת המזון.

.

בדין אמירת פסוקים קודם ברכות התורה



מחלוקת הפוסקים האם מותר להגיד פסוקים דרך תפילה לפני ברכות התורה

בשו"ע (סי' מ"ו סעיף ט') כתב: "לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה, אע"פ שהוא אומרה דרך תחנונים. וי"א שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים. ונכון לחוש לסברא ראשונה". מבואר דנחלקו הפוסקים האם צריך לברך ברכות התורה לפני שאומרים פסוקים דרך תחנונים, או לא. המקור למחלוקת מובא בב"י (שם סוף הסימן), וז"ל: "כתב האגור בשם מהר"ם דהא דצריך לברך כשהוא משכים, היינו דוקא כשלומד, אבל אם מתפלל תחנונים אין צריך לברך. והראב"ד כתב צריך לברך כמו כן על מקרא, וכתובים ופסוקים מכלל מקרא הם, וכן פסק מהר"י מולן, עכ"ל בסימן א'. ואח"כ כתב בסימן צ"ב שמהר"י מילין כתב בתשובה שאין לחוש אם אומר פסוקים קודם ברכת התורה, כיון שאינו אומר אותם דרך לימוד אלא דרך בקשה וריצוי. וכתב שכך נוהגים באשכנז. ובספר אורחות חיים כתוב בעשרת ימי תשובה כשקמים קודם היום לסליחות כך מנהגנו לברך ברכת התורה ולשנות הלכה אחת ממשנת איזהו מקומן או ממשניות אחרות, ואח"כ תהלה לדוד כי הכתובים תורה הם והם בכלל מה שאמרו למקרא צריך לברך, עד כאן", עכ"ל הב". וצריך להבין במה תלויה מחלוקת זו, האם צריך לברך על תחנונים או לא.

דברי ה'קהילות יעקב' בביאור השיטה שאין מברכים על פסוקים דרך תחנונים

וכתב בזה ה'קהילות יעקב' (ברכות סי' י"ד), וז"ל: "עיקר דבר זה, שבאומר פסוקים לשם תחנונים או לשם ק"ש א"צ ברכה"ת, צ"ב טעמא דמלתא, וכנראה דקסבר להלכה דמצוות צריכות כוונה וא"כ דמכוון לשם תחנונים או לשם ק"ש אינו מקיים מצות ת"ת, כיון שלא נתכוון לשם מצוה זו, ומשו"ה א"צ לברך. ולכאורה יש להביא ראיה לזה מהא דאמרו בירושלמי 'והוא ששנה על אתר', ע"ש בתוס' והראשונים ז"ל. ומלשון זה משמע דלא סגי בק"ש שקראה על אתר אחר אהבה רבה, אלא בעינן שילמוד אחר תפלתו מיד. והרשב"א ז"ל בשם הראב"ד ז"ל כתב שיש גרסאות שכתוב בהן והוא שקרא על אתר ע"ש ומשמע שפיר דהק"ש עצמה נחשב לימוד ת"ת. ועיין בב"י בסי' מ"ז שמסביר הא דלא סגי בק"ש על אתר לפי שזה לא קרא הק"ש לשם ת"ת אלא לשם ק"ש ע"ש. ומזה משמע דכל כה"ג אין זה

כמצות ת"ת וממילא א"צ ברכה"ת. והסוברים דגם בלשם תחנונים צריך ברכה"ת, לכאורה ה"נ דסברי כהפוסקים דקריאת ק"ש על אתר סגי בהכי ונחשב כאילו למד על אתר. ועיין בשו"ע סי' מ"ז סעיף ח' שכתב דיש להסתפק אי סגי בק"ש שקורא סמוך לה מיד וכו', ולכאורה זה תלוי בפלוגתא שבסי' מ"ו הנ"ל ויש לפלפל".

מתבאר מדברי הקה"י דהסברא שלא לברך על תחנונים היא מכיון שאין כוונה מצד האדם לשם מצוות ת"ת, וממילא אין מקיימים מצות ת"ת.

דברי ה'דבר אברהם' בביאור השיטה שכן מברכים על פסוקים דרך תחנונים

בספר 'דבר אברהם' (סי' ט"ז) הביא בשם הגאון רבי אלחנן ווסרמן הי"ד לתת טעם שיש לברך על פסוקי תחנונים, אף שאין מקיימים בזה מצוה תלמוד תורה, אבל שוב חזר בו, וז"ל: "וסבור הייתי לומר לדעת הרא"ש דבה"ת אינה ברכת קיום המצוה, אלא על מעשה הלימוד ואפילו אם לא תתקיים בזה המצוות ת"ת, וכגון שמתכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובת המצוה. אבל זה לא שמענו. ועוד דא"כ גם נשים תהיינה אסורות ללמוד בלי בה"ת".

ואפשר לבאר כעין דבריו, דברכה"ת הוי בגדר ברכת השבת, ולכן אין חיוב הברכה תלוי אם מקיימים המצוה דלימוד תורה, או לא, ואפילו אם לומדים בלי לקיים את המצוה צריך לברך, ומטעם זה מובן למה צריך לברך על תחנונים אפילו שאין מקיימים את המצוה, מכיון שהתורה עצמה מחייבת בברכה, אפילו מבלי קיום המצוה דלימוד תורה.

דברי ה'מנחת אשר' בביאור המחלוקת

ואמנם בדרך זו הלך ב'מנחת אשר' (דברים סי' ס"ב אות ב') לבאר המחלוקת בזה, וז"ל: "ואפשר שגם מה שנחלקו הפוסקים בסי' מ"ו סעיף ט' אם צריך לברך ברכת התורה על פסוקי תורה הנאמרים בדרך תפילה ותחנון, תלוי בשני דרכי הבנה הנ"ל במהות הברכה, דאם היא כברכת המצוה, ומברך על מצות ת"ת, מסתבר דפטור לברך על התפילה, דנראה לכאורה דאינו מקיים בזה מצות ת"ת, דהלא אין כאן לימוד אלא תפילה ותחנון, ושאינו תורה מתפילה בכל עיקר גדרה וענינה. אך אם אינה ברכת המצוה אלא ברכת הודאה על עצמה של תורה, אפשר דאף הקורא בתורה באופן שאין בו תלמוד אלא קריאה ותחנון, חייב לברך ולהודות לקב"ה, וזה דעת היש אומרים שהביא המחבר שם שחייב לברך על הנאמר בדרך תפילה ותחנון".

יא.

ברכות מדאורייתא, האם הוו לעיכובא



דברי תוס' הרא"ש דאם ברכת המצוות היו מדאורייתא, היו מעכבות

בברכות (דף ט"ו ע"א) איתא: "תנן התם חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה. מאן תנא חרש המדבר ואינו שומע דיעבד אין לכתחילה לא, אמר רב חסדא ר' יוסי היא, דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא דברי רבי יהודה, ר' יוסי אומר לא יצא. עד כאן לא קאמר ר' יוסי לא יצא אלא גבי ק"ש דאורייתא, אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן, ולא בברכה תליא מילתא". וכתב בתוס' הרא"ש, וז"ל: "אבל אי ברכת תרומה דאורייתא, משמע דתרומתו איננו תרומה, דהברכה מעכבת ההפרשה, אע"ג דברכות אינן מעכבות, היינו משום דהויין מדרבנן, אבל אי הויין דאורייתא מעכבות ולא הויא הפרשה". מבואר מדבריו דאם ברכת המצוות היה חיובן מדאורייתא, אזי לא היו יוצאים ידי חובת המצוה בלא ברכה, כי הברכות היו מעכבות את המצוות. ומה שעתה יוצאים ידי המצוות גם בלא ברכה עליהן, היינו משום דהברכה חיובה מדרבנן.

דברי הפרמ"ג שמי שלמד בלי ברכת התורה לא קיים מצוה

לכאורה לפי התוס' רא"ש מי שלא ברך ברכות התורה לא יוצר מצות תלמוד תורה וכך כתב הפרמ"ג (סי' תרפ"ה משב"ז ס"ק ב'), וז"ל: "ודע דאם לא ברכו ברכת התורה בבוקר, ואירע שקראו בתורה בעשרה פרשת זכור בלי ברכה, יש לומר שצריך לחזור ולקרות אם נאמר ברכה מן התורה, דמעכב כמו שכתבתי לעיל, ואהבה רבה לא פוטר והוא שילמד על אתר, וצ"ע". מבואר מדבריו שאין יוצאים ידי מצות ת"ת בלא ברכה"ת, אם ברכת התורה הוי מדאורייתא. ומסתפק שאולי גם לא יצא ידי פרשת זכור, אם לא בירך ברכת התורה, וגם לא בירך לפניה. ואפשר שמקום הספק הוא, האם קריאת פרשת זכור אינה בגדר לימוד תורה, אלא הוי דין קריאה, עיין תוס' ר"ה (דף ל"ג ע"א ד"ה הא) שמסתפק בזה.

עוד כתב הפרמ"ג שם בענין זה: "לפי מה שכתב הרמב"ן ז"ל בהשגה למנין המצוות, מצוה לברך על קריאת התורה בכל עת שנקרא בה כי שם ה' אקרא, ע"ש במצוה ט"ו, א"כ י"ל ברכות אין מעכבות דרבנן, הא ברכה מן התורה מעכב. שוב ראיתי שזה אינו, דקריאה בציבור ולברך עליה כבר ברכו בתחילת היום, הא ברכה מן התורה מעכב".

מבואר מדבריו שעל קריאת התורה בלי ברכה לפנייה, אין זה מעכב, מכיון שכבר בירך בתחילת היום, והברכה על הקריאה הוי מדרבנן, אבל איה"נ אם לא בירך בתחילת היום על התורה, אזי באמת אין יוצאים ידי מצות תלמוד תורה. והרי זה כפי המבואר מדברי תוס' הרא"ש הנ"ל.

דברי רבי אלחנן וסרמן זצ"ל להקשות על דברי תוס' רא"ש

אבל דעה אחרת מובאת ב'דבר אברהם' (סי' ט"ז) שהביא דברי תוס' הרא"ש הנ"ל, ועלה הביא להקשות בשם הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל, וז"ל: "לפי זה ברכת התורה דהוא דאורייתא תעכב את מצות ת"ת, וזה דבר חדש שלא שמענו. ועוד דלפ"ז יהא מותר ללמוד בלא ברכת התורה, כיון דבלא ברכה אינו מקיים המצוה. וכמדומה לי שהדין מבואר להיפוך היינו שאסור ללמוד בלא ברכה, וצריך להתיישב בזה. ויעוין נדרים דף פ"א על מה אבדה הארץ כו' על שלא ברכו בתורה תחלה, וד"ל. וסבור הייתי לומר לדעת הרא"ש דקה"ת אינה ברכת קיום המצוה, אלא על מעשה הלימוד, ואפילו אם לא תתקיים בזה מצות ת"ת, וכגון שמתכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובת המצוה. אבל גם זה לא שמענו ועוד דא"כ גם נשים תהיינה אסורות ללמוד בלי בה"ת".

מבואר מדבריו שאין מסתבר לומר שאם לא בירכו ברכת התורה, אזי אין מקיימים מצוות ת"ת. ובטעם הדבר יש לומר, דאם ברכת התורה אינה ברכת המצוות, אלא ברכת השבח, אזי מובן שבת"ת אין הברכות מעכבות, אפילו שיש חיוב דאורייתא לברך על התורה, דכל מה שכתב תוס' הרא"ש שברכה מדאורייתא מעכבת המצוה, היינו דוקא בברכת המצוות.

דברי רעק"א בביאור הדגשת רש"י שמברכין 'עובר לעשייתן'

יש להביא ראיה להמבואר לעיל דרך בברכת המצוות, יש לדון שהברכה מעכבת המצוה, אבל לא בברכת השבח או ההודאה, מדברי רעק"א בברכות (דף טו.), וז"ל: "וברכה דרבנן. פירש"י דאמור רבנן כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. נראה לפרש דאם היו הברכות חלות אחר עשייתו כדרך הודאה על שזכה לעשותו, בזה גם אלו היה הברכה דאורייתא לא היה ס"ד לומר שבשביל חסרון הברכה לא יהיה תרומתו תרומה, כיון דהמצוה היה בהכשר וכראוי אין סברא דבשביל מה שעשה אח"כ שלא כהוגן, שלא בירך לאחריה, יתבטל המצוה למפרע. ולזה דקדק רש"י דמברך עובר לעשייתן, דבזה יש מקום לומר דאילו היה הברכה דאורייתא, היה מעכב על התרומה דהוי כתרם שלא כדין". ומתבאר מתוך דברי רע"א שאם

הברכה על התרומה לא היתה בגדר ברכת המצוות, אלא ברכת ההודאה, לא היתה מעכבת המצוה.

מבואר פלוגתת המפרשים האם לדעת התוס' רא"ש ברכת התורה מעכב למצוות ת"ת
העולה מכל המבואר, דנחלקו האחרונים לפי דברי התוס' הרא"ש שבברכה דאורייתא אין יוצאים ידי המצוה בלא הברכה, האם גם כך הוא הדין בברכת התורה שהיא מדאורייתא, האם אמנם הברכה מעכבת את המצוה, דלפי הפרמ"ג הברכה מעכבת, ואילו רבי אלחנן וסרמן נקט דאין הברכה מעכבת, ומשום דברכת התורה היא בגדר ברכת השבח, ודברי תוס' הרא"ש הם רק בברכת המצוות.

דחיית ראיית רבי אלחנן שיש מצוה בלימוד גם בלי ברכת התורה

הובא לעיל שרבי אלחנן וסרמן הביא ראייה לדבריו מהגמרא בנדירים שישראל נענשו על שלא ברכו בתורה תחלה, וכנראה כוונתו היא, דמהתם מוכח שיש איסור שאם לא מקיימים מצוות ת"ת אז על מה נענשו. ללמוד בלי ברכה, ומשום שמקיימים עכ"פ המצוה דלימוד תורה, ולא שבלא ברכה אין מקיימים כלל המצוה דלימוד שאם לא מקיימים מצוות תלמוד תורה אז על מה נענשו. אבל ה'דבר אברהם' (שם אות כ"ז) כתב שאין משם ראייה לפי דברי הר"ן בביאור הסוגיא, דנענשו על זה שזלזלו בתורה ולא היתה חשובה להם לברך עליה, ולא בגלל האיסור שיש בלימוד בלא ברכה.

ועוד, דלפי דברי הרא"ש שאין מקיימים מצוות ת"ת אם לא מברכים לפניה, וכשיטת הפרמ"ג, אזי שפיר כתב ה'דבר אברהם' שאפשר לבאר שנענשו בכך שאבדה הארץ מכיון שלא ברכו ברכות התורה, וממילא נמצא שלא קיימו מצוות ת"ת.

ראיית הפר"ח שברכת התורה דאורייתא

ובאמת בעיקר הדבר שהביא רבי אלחנן ראייה מהא דנדרים, קדמו כבר הפר"ח (סי' מ"ז) לענין זה דברכות התורה דאורייתא, וז"ל: "וכן מוכח מהא דגרסינן בהפועלים ובאלו נדרים והביאו הטור על עזבם את תורת, אר"י אמר רב שלא ברכו בתורה תחילה, אלמה דברכת התורה לפניה הוא דאורייתא". וכוונתו היא, דאי נימא דברכת התורה הוי רק חיוב מדרבנן, אזי אין מסתבר שנענשו על ביטול חיוב מדרבנן בעונש חמור כל כך.

דחיית ה'ברכי יוסף' לראיית הפר"ח

ואמנם, ה'ברכי יוסף' (שם ס"ק ח') דחה ראיית הפר"ח על דרך דברי ה'דבר אברהם' הנ"ל, וז"ל: "מה שהוכיח הרב פרי חדש דברכת התורה מדאורייתא מדאמרין על שלא בירכו בתורה תחילה, לפי מ"ש הר"ן בשם רבינו יונה והביאו מרן, אין ראיה דאלימוד שלא לשמה ועלבון תורה קפיד. גם לפי מה שפירש הרמב"ם בתשובה בספר פאר הדור הנדפס מחדש בסי' מ"ב והובא באסיפת זקנים מציעא, אין הוכחה, דאקריאת ספר תורה איירי ע"ש". ומבואר כי מה שנענשו לא היה זה על עצם ביטול המצוה של ברכת התורה, אלא על זלזול התורה שהיה בזה, וממילא לענין הזלזול אין נפק"מ כלל אם ברכת התורה חיובה מדאורייתא או מדרבנן.

דברי הפנ"י בביאור הסוגיא בברכות דלא כהתוס' רא"ש

בעיקר דברי הרא"ש שהוכיח מהסוגיא דברכות הנ"ל, דברכה דאורייתא מעכבת בגוף המצוה, כתב הפנ"י שם, וז"ל: "אבל תרומה משום ברכה, וברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא. נראה דלרווחא דמילתא מסיק הכי, בחדא דאית ביה תרתי טעמי, כיון דקושטא דמילתא הכי הוא דפשיטא לן במכילתין דברכת המצוות אינן אלא דרבנן, אבל באמת אפילו אי הוי ברכת תרומה מדאורייתא ואינו יוצא לרבי יוסי בדיעבד, אפילו הכי מתוקמא שפיר מתניתין דתרומה כרבי יוסי לענין דיעבד, דתרומה עצמה דתרומת החרש תרומה, כיון דלאו בברכה תליא מילתא". מבואר מדבריו דיש להסביר הסוגיא באופן דלא זו אף זו, דלא רק שהברכה היא דרבנן, ולכן בודאי אינה מעכבת, אלא אפילו אם היתה הברכה מדאורייתא, גם לא היתה מעכבת בתרומה. ועולה פי דברי הפנ"י דברכת התורה אינה מעכבת את גוף המצוה.

יב.

בדין עמידה בברכות התורה ובכל הברכות



מחלוקת הפוסקים האם צריך לעמוד בברכות התורה

כתב ה'ערוך השולחן' (סי' מ"ז סוף סעיף ז'), וז"ל: "ויכול לברך ברכת התורה בין בעמידה בין בישיבה". אבל בשו"ת 'ישכיל עבדי' (חלק ח' סי' ג' אות ג') כתב, וז"ל: "אשר לברכת

התורה, ודאי דדינה כשאר ברכות המצוות דלכתחילה אם אפשר לו יברך מעומד, כמו שמברך כשעולה לתורה שהוא מעומד, ואם לא אפשר יכול לברך כשהוא יושב". גם בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חלק ט"ז סי' ב') כתב, וז"ל: "פוק חזי מאי עמא דבר, שמדקדקים לברך ברכת התורה בעמידה". וצריך להבין במה תלויה מחלוקת זו, אם לברך בישיבה או בעמידה. ונבאר זאת בס"ד על פי הכללים המבוארים בפוסקים בדינא דעמידה בברכות.

דברי הפרמ"ג באלו מצוות צריך לעמוד

הפרמ"ג (פתיחה להלכות ברכות, אות י"ח) כתב, וז"ל: "קיי"ל ברכת המצות בעמידה, ונהנין ביושב נמי, וברכת השבח רשאי מיושב לבד ברכת הלבנה". על פי דבריו שברכות המצוות יש לברך בעמידה, ואילו ברכות השבח אפשר לברך בישיבה, אזי יש לבאר דהנדון בברכות התורה, אם לברך בעמידה או גם בישיבה, תלוי הוא בגדר שלהן, דאי נימא דברכות התורה הוו ברכת המצוות, אזי צריך לברכן בעמידה, אבל אם הוו ברכת השבח, אפשר לברכן בישיבה.

דברי ה'מור וקציעה' באיזה מצוות צריך לעמוד

ב'מור וקציעה' (ריש סי' ח') כתב כללים אחרים בעמידה בברכות, וז"ל: "אלא כן הוא הענין, שכל הדברים הנעשים בעמידה, ברכתן כמו כן היא בעמידה, דכה"ג אית ביה משום הזכרת השם. אבל הדברים הנעשים בישיבה, אין נאה לברך עליהם מעומד, שלא כדרך עשיית העסק שעליו היא הברכה. ומשו"ה נקט ברכת הנהנין לדוגמא בלבד, לפי שדרך אכילה ושתיה בישיבה, ואיפכא סכנתא. אבל אי איתרמי דעביד להו מעומד, גם הברכה שלהם נאמרת בעמידה". על פי כלל זה, שאם מקיימים המצוה בישיבה, אזי גם הברכה נאמרת בישיבה, אזי תורה שיושבים בשעת לימודה, אפשר גם כן לברך עליה בישיבה, אף שהן ברכת המצוות.

דברי רבי יעקב עמדין בסידור 'בית יעקב'

עוד כתב בעל ה'מור וקציעה' בסידורו 'בית יעקב' (לפני ברכות השחר אות א'), וז"ל: "צריך למסור לך בידך כלל, שכל הברכות שהן שבח והודאה, נאמרות בעמידה. ואם הם תלויות במעשה הן נגררות אחר הפעולה ההיא, אם נעשית בישיבה, בישיבה. וכן הדבר בברכת הנהנין וברכת המצוות, כדרך עשייתן כן הוא אופן ברכתן, אם מעומד, מעומד, ואם מיושב מיושב, כמ"ש בס"ד במו"ק סי' ח', ושמור זה".

מחלוקת הפוסקים באיזה ברכות צריכים לעמוד

ומבואר מכל זה דנחלקו האחרונים בכללי העמידה והשיבה בברכות. לשיטת הפמ"ג בכל ברכת המצוות צריך לעמוד, ואילו בברכת הנהנין והשבח, אפשר לברך בישיבה. ולשיטה זו אי נקטינן דברכ"ת הוו ברכת המצוות, יש לברך אותן בעמידה. ואילו לשיטת רבי יעקב עמדן, כל הברכות צריך לברך בעמידה, אלא שאם קיום המצוה היא בישיבה, אז גם הברכה נאמרת בישיבה. ולשיטה זו, מכיון שמקיימים מצות לימוד התורה, בישיבה, אזי אפשר לברך בישיבה גם כן.

יג.

בענין הנוסח של ברכות התורה



מחלוקת המפרשים האם אומרים 'על דברי תורה', או 'לעסוק בדברי תורה'

כתב הב"י (סי' מ"ז), וז"ל: "כתב ה"ר דוד אבודרהם שיותר נכון לומר 'על דברי תורה', לפי שהוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצוות. וכן כתב אבן הירחי. כלומר דאילו 'לעסוק בדברי תורה' אינו אלא קריאת התורה. ולי נראה דיש לדחות, דאדרבה מהאי טעמא גופיה עדיף טפי לברך לעסוק בדברי תורה, שהיא ברכה המיוחדת לקריאת התורה שהוא בא לעסוק בה עכשיו, מלברך על דברי תורה שכולל ג"כ עשיית המצוות, שאינו בא עכשיו לעשותם, ולכשיעשם מברך על כל מצוה ברכה המיוחדת לה".

מבואר בדבריו של הב"י שאין לברך בנוסח שיהא משמע דהברכה קאי גם על המצוות, בגלל שברכת התורה מיוחדת על תלמוד תורה, כי זה מה שהאדם בא לעשות עכשיו, ולא על המצוות שזה יעשה אחרי זמן, וכאשר יקיים אותן יברך עליהם בנפרד. וצריך להבין מה טעמו של האבודרהם שנקט לומר נוסח שהמשמעות שלו כולל גם את קיום מצוות.

ביאור ה'משנת יעבץ' במאי פליגי

וכתב ה'משנת יעבץ' (סי' ל"א) לבאר את סברת האבודרהם, וז"ל: "וביאור דבריו כיון שברכת התורה היא ברכת הודאה על עצם התורה, א"כ הוא צריך להודות לא רק על לימוד התורה, אלא גם על עשיית המצוות, שהרי הכל תורה היא. ולכן נוסח

הברכה 'על דברי תורה', שהוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצוות. אבל 'לעסוק בד"ת' אינו אלא קריאת התורה, וזהו רק אם נאמר שברכת התורה היא ברכת המצוות על קיום מצות ת"ת. ובזה ניחא הא דהעיר שם הב"י על דברי האבודרהם הנ"ל, 'ויש לדחות דאדרבה מהאי טעמא גופיה עדיף טפי לברך לעסוק בד"ת, דהיא ברכה מיוחדת לקריאת התורה שהוא בא לעסוק בה עכשיו, מלברך על ד"ת שכולל ג"כ עשיית המצוות, שאינו בא עכשיו לעשותם ולכשיעשם מברך על כל מצוה ברכה המיוחדת לה', ע"כ. אבל לפי המבואר הרי הברכה היא לא על קיום המצוה של קריאת התורה, אלא שבעת שהוא קורא בתורה הוא חייב בברכת הודאה על עצם נתינת התורה, והלא התורה כולל לא רק הלימוד בה אלא גם עשיית המצוה, שמשו"ה הוא מברך על דברי תורה היינו הודאה על כל התורה שהוא גם עשיית המצוות".

מבואר מדברי ה'משנת יעב"ץ' שנחלקו האבודרהם והב"י האם ברכת התורה הוי בגדר ברכת המצוות, שאז יש לברך רק על התורה, ולכן הנוסח צריך להיות 'לעסוק בד"ת', שהוא מיוחד על לימוד התורה. אבל אם הגדר של ברכה"ת הוא, ברכת השבח, אזי הנוסח הוא 'על ד"ת', שזה כולל גם מצוות, מכיון שהשבח יש לתת לא רק על לימוד התורה, אלא גם על קיום המצוות, שזה חלק מהשבח על התורה.

יד.

שיטות הראשונים דברכת התורה הן 'ברכת השבח' וגם 'ברכת המצוות'



דרכו של רש"י לברך ברכת התורה בהשכמתו, ופעם נוספת בזמן התפילה

כתב הרשב"א בברכות (י"א: ד"ה השכים), וז"ל: "בשם רש"י ז"ל אמרו תלמידיו, כשהיה משכים לקרות היה מברך לקרות בתורה, וכשהוא הולך לבית הכנסת חוזר ומברך כמו אותן הימים שלא השכים לקרות. ונותן טעם לדבריו, כמו שהקורא בתורה מברך ברכת התורה ולא חשיבא ברכה לבטלה, ואע"פ שכבר בירך קודם פרשת קרבנות ואיזהו מקומן ורבי ישמעאל, והוא הדין דהכא לא חשיבא ברכה לבטלה.

קושית התוס' על דברי רש"י הנ"ל

"והשיבו עליו בתוספות דלא דמי לקורא בתורה, דהתם אפילו בירך על עסק התורה שעסק בפני עצמו, צריך הוא לחזור ולברך על קריאתו בציבור, שכן תקנו לברך שם אשר בחר בנו, כמו שנתקנה לאחריה, וכמו שנתקנה ברכת אשר בחר בנביאים טובים על ההפטר. ועוד ואפילו במקום דשייכא ברכה אפילו בס"ת, הקפידו שלא לגרום ברכה שאינה צריכה כדאמרינן ביומא ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה", עכ"ל הרשב"א.

ומבואר דהוקשה להרשב"א כיצד רש"י מדמה מנהגו לברך על התורה כאשר קם באמצע הלילה, ולחזור ולברך שוב בבוקר בזמן התפילה, להא שחוזרים ומברכים על קריאת התורה בציבור, הרי בקריאה בציבור הוי תקנה מיוחדת, כמו שמברכים על הנביאים. ומלבד זאת יש להבין טעמו של רש"י, למה צריך לחזור ולברך בבוקר פעם נוספת, והרי לא הפסיק בין ברכתו הראשונה ללימודו שלאחר מכן.

ביאור ה'ישועות דוד' בדעת רש"י

בספר 'ישועות דוד' (חלק חו"ב בגמרא, רמב"ם ושו"ע, סי' א') כתב לבאר ולישב שיטת רש"י, וז"ל: "הרי בזה שכבר בירך בבוקר ברכת התורה, הרי אין עליו חיוב ברכת התורה כשרוצה ללמוד כל היום, ונפטר בברכתו על כל היום אף במפסיק בינתיים, וא"כ הרי כשחוזר אח"כ ומברך ברכת התורה כמו שאר ברכות, הא הברכות אלו לא הוי כלל בשביל לימוד, כיון שכבר נפטר מלברך בשביל לימוד התורה, ואף אם לומד או קורא תורה נמי לא הוי זה בשביל ברכות אלו דחוזר ומברך, וא"כ אין נפ"מ אם לומד או לא אחר ברכות אלו שחוזר ומברך. ומוכרח ברש"י דהוי חיוב ברכת התורה ביחד עם שאר ברכות דכל יום, ואף אם לא ילמד עוד, נמי חייב לברך ברכות אלו בכל יום".

ומבואר בדברי ה'ישועות דוד' לבאר בשיטת רש"י, דאם בירך מתי שקם בלילה, אזי באמת נפטר מהחיוב לברך על התורה מהגדר של ברכת המצוות, ומותר לו להמשיך ללמוד גם ביום, אלא שיש חיוב נוסף של ברכת התורה, והוא כמו שיש חיוב לברך את כל ברכות השחר, שמשבחין בזה את הקב"ה בכל יום ויום מחדש על מעשיו בבריאה ועם הבריות, כמו כן גם ברכות התורה הוי בגדר ברכות השבח, וחייבים בזה כל יום. ולכן אפילו שכבר בירך אדם כאשר קם בלילה, מכיון שנתחייב אז לברך על התורה, מדינא דברכת המצוות, כי היה הפסק מהברכות של אתמול מחמת הלילה, עכ"ז ביום שלאחריו חייב לברך פעם נוספת ברכות התורה, מדינא דברכות השבח שיש בברכות אלו, וזה הוי חיוב חדש בכל יום ויום,

ואין זה תלוי בהיה הפסק או לא, כמו ברכות השחר.

וצריך לומר לפי זה, כי מה שרש"י הביא ראיה לדבריו מהברכות שמברכים כשעולים לתורה, היינו, שרואים משם שברכות התורה הן גם בגדר ברכת השבח, דאם היו רק בגדר ברכת המצוות הרי הן קשיא למה צריכים לברך על התורה כשעולים לתורה, והלא כבר יצאו בברכת המצוות בבוקר, אלא מכאן מוכח דברכות התורה יש להם גם גדר של ברכות השבח, ולכן תקנו לומר שוב ברכת השבח בקריאה בציבור, אע"ג שכבר בירכו על התורה בבוקר, כי אז הן ביחיד ועתה הוא על קריאה בציבור. וממילא עד"ז נהג גם כן רש"י שאע"ג שבירך ברכות התורה בקומו בלילה, חזר ובירך שוב בתפילה מחמת החיוב לברך ברכת השבח.

שני דינים בברכות התורה, ברכת המצוות וברכת השבח

העולה מזה שיטה חדשה בגדר של ברכת התורה, דלעיל (ריש הסימן) נתבאר כי ישנן שתי שיטות בגדר של ברכות התורה, או דהוּו רק בגדר ברכת המצוות, או דהוּו רק בגדר ברכת השבח, ועתה חזינו שיטה שלישית, דבאמת תרואיהו איתנייהו בהו, הן הגדר של ברכת המצוות, שהרי לימוד התורה היא מצוה, וחייבים לברך עליה, והן הגדר של ברכות השבח, כי כך נאה ויאה, לשבח להודות ולהלל למי שנתן לנו את התורה הק'. ועוד למדנו מדברי ה'ישועת דוד', שאין אלו שני הגדרים תלויים האחד בשני, אלא יכול להיות שיהיו חייבים רק בגדר אחד מהם, כמו אחרי שינת לילה, שמצד ברכת השבח אין חייבים עדיין, מכיון שבירך כבר בתחילת היום הקודם, ונפטר בזה לכל היום, אפילו שישן באמצע, והחוב בזה מתחדש רק ביום שלמחרת. אבל מצד הגדר של ברכת המצוות, נתחדש חיוב אחרי שינה, מכיון דהשינה הוּו הפסק. ומאידך, יכולים להיות חייבים בברכת התורה רק מהגדר של ברכת השבח, אף שאין חיוב לברך מצד הגדר של ברכת המצוות, והוא, כאשר בירך כבר בלילה בקומו משינתו, ואתא ובא היום הבא, שמצד ברכת המצוות הוא פטור מלברך, אבל מצד ברכת השבח, הרי הוא חייב כי בהתחדש היום נתחדש החיוב.

יישוב ה'עמק ברכה' בדעת רש"י

ב'עמק ברכה' (ברכת התורה אות א') כתב ליישב שיטת רש"י בדרך אחרת, וז"ל: "לענ"ד נראה בדעת רש"י שסבר דברכה"ת אינה על המצוה של לימוד תורה, דהא גם נשים חייבות בברכה"ת, כדאיתא בשו"ע סי' מ"ז, ונשים הרי אינן חייבות במצות לימוד התורה, ואף שצריכין ללמוד הדינים השייכים להם, מ"מ לא בתורת מצות

ת"ת אלא משום ידיעה לידע מה לקיים, אלא עיקר חיובא דברכה"ת הוא משום התורה גופא, דתורה צריכה ברכה, וזהו דילפינן מ'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו', לקמן דף כ"א, דתורה צריכה ברכה, וכל מי שלומד או קורא בתורה צריך לברך. וכן שמעתי מכ' מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א, בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל, וכן כתב ג"כ המנ"ח מצוה ת"ל.

"וזהו כוונת רש"י, שאם הברכה היתה על המצוה של לימוד התורה, כיון דסבר דלא הוי הפסק, א"כ הוי הכל מצוה אחת, ושתי ברכות על מצוה אחת הוי ברכה לבטלה. אבל כיון דהברכה היא על גוף התורה, א"כ כל לימוד ולימוד של תורה הוי דבר בפ"ע ואין כאן ב' ברכות על דבר אחר, ולא חשיבא ברכה לבטלה. וזהו שהביא ראייה מברכה"ת על קריאה בציבור, משום דסבר דגם ברכה זו אינה על מצות הקריאה בציבור, דהא אינו מברך אשר קדשנו במצוותיו וכו', אלא אשר בחר בנו וכו', ועיקר הברכה אינה אלא על גוף התורה, אלא דחכמים תקנו וחייבו בשעת קריאת הציבור לברך על גוף התורה עוד פעם. וא"כ מדמצינו תקנה כזו, מוכח דלא הוי ברכה לבטלה, דאל"ה לא היו חכמים מתקנים תקנה זו", עכ"ל ה'עמק ברכה'.

מבואר מדבריו כי מה שרש"י חזר לברך על התורה פעם נוספת בבית הכנסת, זהו בגלל שמברכים על כל לימוד ולימוד, גם כאשר לא היה הפסק בין הברכה הקודמת ללימוד של עכשיו, כי תקנו לברך על כל לימוד, מכיון שברכת התורה הוי ברכה על הלימוד ולא על המצוה שיש בלימוד, דתורה צריכה ברכה. ואיה"נ אם הגדר של ברכה"ת היה ברכת המצוות, אזי אם לא היה הפסק, ברכה נוספת היתה ברכה לבטלה, אבל מכיון שברכה"ת אינן ברכת המצוות, אפשר לברך בכל פעם שלומדים אפילו בלא שהיה הפסק. וראיית רש"י מקריאת התורה כך היא, דמשם מוכח שברכת התורה אינה ברכת המצוות, דאי הוו ברכת המצוות קשיא למה מברכים שוב על התורה בקריאת התורה, הרי לא היה הפסק, ואפילו אם בירך אדם על התורה ממש לפני קריאת התורה, חוזר ומברך שוב. ומכאן מוכח דברכת התורה אינה בגדר ברכת המצוות, אלא בגדר ברכה על התורה, וכל לימוד בתורה מחייב ברכה נוספת.

קושיה על ביאור ה'עמק ברכה'

ולכאורה יש להקשות על דרכו של ה'עמק ברכה' ברש"י, דלפי זה עולה כי בכל אופן של הפסק היה לרש"י לברך פעם נוספת, ומרש"י לא משמע כן, ועד"ז הקשה גם כן ה'דבר אברהם' (סי' ט"ז אות י"ט) לפי דרכו שם, וז"ל: "רחוק לומר דברכה דקה"ת

מן הדין היא, משום הפסק שמפסיק בין ברכותיו ביחיד לקה"ת, וסבר שצריך לברך כל שעה כשמפסיק כדמבואר בטור וב"י דאיכא דסברי הכי, דא"כ אין זה תלוי בהליכתו לבהכ"נ דוקא, אלא בכל הפסק הוה להו לתלמידיו לאסהודי". ומבואר מתוך קושייתו דכך יש להקשות גם כן על דרכו של ה'עמק ברכה', דלשיטתו היה רש"י צריך לברך אחרי כל הפסק בלימוד, כי 'כל לימוד ולימוד של תורה הוי דבר בפני עצמו', ותלמידיו העידו כי רש"י בירך פעם נוספת רק מתי שהלך לבית הכנסת, ומשמע שבכל הפסק לא היה רש"י מברך.

ביאור נוסף בדעת רש"י ע"פ הירושלמי

יש מהאחרונים שכתבו ליישב ולבאר מנהגו של רש"י, על פי הא דאיתא בירושלמי בברכות (פרק שלשה שאכלו הלכה א'): "א"ר שמואל בר אבדימא, לא למדו ברכת התורה מברכת הזימון אלא לרבים. ואם לרבים אפילו בינו לבין עצמו לא יברך, א"ר אבא מר' אחוי דר' יוסי עשאוה כשאר מצותיה של תורה, מה שאר כל המצות טעונות ברכה אף זו טעונה ברכה". מבואר בירושלמי דברכות התורה הוו מדאורייתא רק בציבור, אבל מה שמברכים על התורה, ביחיד זהו חיוב מדרבנן, כמו שתקנו לברך על שאר המצוות גם ביחיד.

דברי ה'משכנות יעקב' בדעת הירושלמי

בשו"ת 'משכנות יעקב' (סי' ס"ג) הביא את הירושלמי וביאר היטב העולה עפ"י המבואר שם, וז"ל: "מבואר להדיא דודאי הויין מה"ת, רק דוקא ברבים דומיא דזמון, ופשיט מיניה דהוי כג' שאכלו כאחד שאחד מברך לכולן, הראשון לפניו והאחרון לאחריו, לפי שברכה להוציא כולן היא. אבל ביחיד ס"ל שא"צ ברכה מהתורה רק מדרבנן, דומיא דברכת המצוות שהרי היא מצוה כשאר כל המצוות שצריך לברך עליהם. וזה דלא כסתירת הפוסקים דס"ל דאפילו ביחיד הוי מה"ת. ולהלכה היה נראה לפסוק כדעת הירושלמי כיון שאין סתירה מגמ' דילן. ונפק"מ אם נסתפק לו אם בירך בה"ת, א"צ לברך דהוי ספיקא דרבנן ודוקא ביחיד.

"גם לפ"ז נראה פשוט דמי שבירך ברכת התורה ואח"כ קראוהו לעלות לתורה ברבים, ודאי צריך לברך מה"ת, דלא אתי ברכה דרבנן שבירך קודם ומפיק דאורייתא. ואף שהפוסקים כתבו הטעם שצריך לברך כיון שהברכות נתקנו משום כבוד הציבור, היינו לפי שיטתם ז"ל שסוברים דאף ביחיד הוי דאורייתא, וכיון שכבר יצא ידי ברכה מה"ת, א"כ מה שמברך אח"כ בציבור אינו רק מדרבנן ומשום כבוד הציבור. אבל למ"ש בשם הירושלמי מבואר להיפוך, דעיקר ברכתה היא

בציבור מה"ת, וביחיד מדרבנן. וא"כ פשיטא שהקורא בציבור מברך אף שבירך קודם לכן ביחיד", עכ"ל ה'משכנות יעקב'.

הנה קבע ה'משכנות יעקב' מסמרות בשיטת הירושלמי כהמבואר לעיל, דרך בציבור ברכת התורה הוי מדאורייתא. ומכיון דבתלמוד בבלי לא מצאנו להדיא שחולק על זה, לכן הלכה כהירושלמי. ולכן בקריאת התורה מובן היטב מה שחוזרים ומברכים, בשהרי עתה באים לקיים המצוה דאורייתא, ואילו מה שבירכו בבוקר ביחיד, זה היה רק לקיים המצוה דרבנן. כך הוא כפי העולה מדברי הירושלמי. אבל הראשונים שסתמו בזה, משמע דסבירא להו דברכה"ת הוו מדאורייתא גם ביחיד, ולכן הוצרכו לכתוב דהטעם שחוזרים ומברכים ברכה"ת כשעולים לתורה, זהו משום כבוד הציבור.

ביאור ה'דבר אברהם' בדעת רש"י ע"פ הירושלמי

ה'דבר אברהם' (סי' ט"ז אות י"ט) אחר שהביא דברי הירושלמי וה'משכנות יעקב' הנ"ל, הוסיף וכתב כי על פי זה יש מקום ליישב את דעת רש"י המובאת ברשב"א הנ"ל, וז"ל: "לפמ"ש דבריו מחוורים, דיש לומר דסבירא ליה דקריאתו שקורא בביהכ"נ דינה כקורא בציבור דאע"ג דכל אחד קורא בפני עצמו, מ"מ כיון שכל הציבור קורין, דינה כקורא בציבור, וס"ל דברכה"ת בציבור הוי דאורייתא וביחיד דרבנן, ומשו"ה ברכה שבירך בבית ביחיד לא מפקא מידי חובת ברכה של קריאה בביהכ"נ, ולכן חוזר ומברך. ושפיר מסתייע מקורא בציבור דהתם נמי לדעתו לאו משום כבוד תורה חוזר ומברך אלא מעיקר הדין".

הנה זכינו לביאור נאה ויאה בשיטת רש"י, והוא, דמה שבירך כאשר קם משינתו, ושוב חזר ובירך בבית הכנסת, זהו מכיון שהברכות הראשונות היו ביחיד, וממילא חיובן היה רק מדרבנן, אבל בבית הכנסת שיש הרבה אנשים, נתחדש עתה חיוב מן התורה, ולכן נתחייב רש"י לברך עתה שוב, כי ברכה מדרבנן אינה פוטרת חיוב מדאורייתא.

ברם, עיקר דבריו, שאם יש הרבה אנשים בבית הכנסת, נחשב הדבר לקריאה ברבים, זהו חידוש גדול, שהרי סוף סוף כל אחד מתפלל בעצמו, ובפשוטו 'רבים' הוי אם מוסרים דרשה לרבים, כמו שהיה אצל משה רבינו, או קריאת התורה לרבים, אבל מה שכל אחד מתפלל לעצמו, זה נחשב ליחיד אע"ג שיש רבים בית הכנסת.

טו.

ביאור דברי הרמב"ם בחיובא ד'ברכות התורה'**הצעת לשון הרמב"ם**

כתב הרמב"ם (הלכות תפלה פ"ז הלכה י'), וז"ל: "המשכים לקרות בתורה קודם שיקרא קריאת שמע, בין קרא בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה, נוטל ידיו תחלה ומברך שלש ברכות, ואחר כך קורא, ואלו הן 'בא"י אמ"ה, אשר קדשנו במצוותיו וצונו על דברי תורה', 'והערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך בפנינו ובפיפיות עמך כל בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך כל בית ישראל יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה, בא"י נותן התורה'. 'בא"י אמ"ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו בא"י נותן התורה". להלן שם בסמוך (הלכה י"א) כתב עוד הרמב"ם: "בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו, ואחרי כך קורא מעט מדברי תורה". וצריך להבין מה הוסיף בהלכה זו השניה, יתר על מה שכתב בהלכה שקדמה לה, שצריך לברך בכל יום ברכות התורה קודם הלימוד.

ביאור ה'עבודת משא' בדברי הרמב"ם

בספר 'עבודת משא' על הרמב"ם עמד על שאלה זו, וז"ל: "לכאורה אינו מובן מה שחוזר הרמב"ם כאן בהלכה זו על מה שכבר כתב לעיל בהלכה י' דקודם שלומד מברך ברכה"ת. ועוד יש לתמוה בלשונו בהלכה זו, מש"כ בכל יום חייב לברך ברכות אלו, דמשמע דיש חיוב מצד עצמו לברך ברכות אלו ומפאת דמברכן חייב הוא ללמוד אח"כ, ולא כן כותב הרמב"ם בשאר ברכת המצוות, דלא כתב בשום דוכתא 'חייב אדם לברך תפילין ואח"כ יניח' וכדומה בשאר מצוות 'וטעמא דמילתא פשוט דחיוב הברכה נובע הוא מחיוב קיום המצוה, ולא ההיפך, וא"כ הכא נמי חיוב הברכה דברכה"ת נובע הוא ממה שרוצה ללמוד, ומהו זה שכתב הרמב"ם חייב לברך וכו' וצ"ב.

"והיטב אשר הוכיח מדברים אלו בספר 'אגרות משה' (או"ח ח"ב סי' ג') דשיטת הרמב"ם היא דלבד ממה שיש חיוב לברך ברכה"ת קודם שרוצה ללמוד כשאר ברכת המצוות, הנה הכא חידשו חז"ל דין חדש שאינו קיים בשאר ברכות המצוה, והוא תקנה לברך כל יום שלוש ברכות להודות על התורה, כדרך שתקנו לברך כל יום ברכות השחר, וה"נ כאן. וזהו מה שכתב הרמב"ם בלשונו חייב לברך בכל יום

שלוש ברכות וכיון שחייב לברך ברכות אלו על התורה בעי ללמוד מעט עכ"ד, עי"ש.

"והנה לפי דברי האגר"מ מתבאר נמי היטב מה שהערנו על דברי הרמב"ם, מה שחזר בהלכה י"א על מה שכבר כתב לפני כן בהלכה י', דמאחר שמתבאר דב' הלכות נפרדות איכא בברכת התורה, חדא דין ברכה קודם שרוצה ללמוד, והוא הנאמר בהלכה י', ושנית חיוב ברכה בפני עצמו כתקנת ברכות השחר דחייבו חז"ל לברך כל יום, ובזה אדרבה הלימוד נובע ומסתעף מחובת הברכה, וזהו דמתבאר בהלכה י"א יותר ממש"כ קודם", עכ"ל ה'עבודת משא'.

הטעמת לשונות הרמב"ם עפ"י ה'עבודת משא'

ולכאורה הביאור בכל זה הוא, על דרך המבואר לעיל (ריש אות ט"ז) בדברי ה'ישועת דוד' בשיטת רש"י, דבברכות התורה ישנם שני גדרים, האחד, של ברכות המצוות, והשני של ברכות השבח, יעו"ש. ואם כן יש לומר כי הרמב"ם בהלכה י' מבאר את החיוב לברך על התורה מדינא דברכת המצוות, ולכן שם כתב הרמב"ם הלשון, שצריך לברך לפני שלומד. אבל בהלכה י"א מבאר הרמב"ם את החיוב לברך על התורה מדינא דברכת השבח, ולכן שם כתב הלשון שיברך ואחרי זה ילמד.

ואפשר להוסיף עוד בזה, על דרך המבואר לעיל בנדון של רש"י, דבהלכה י' כתב הרמב"ם שאם השכים ללמוד יברך ואחרי זה ילמד, דבאופן זה שהשכים לקום באמצע הלילה, מצד דינא דברכות השבח אין חיוב, מכיון שעדיין הוא פטור ועומד מצד מה שבירך אתמול, שחיוב הברכה הוא פעם ביום, אלא שמכל מקום יש חיוב לברך על התורה מצד ברכת המצוות, דהשינה הויה הפסק מהברכה דאתמול, ולכן כתב הרמב"ם שיברך לפני שלומד, כמו שכתב בהלכות תפילין שמברך לפני שלומד. אבל בהלכה י"א כתב הרמב"ם שצריך לברך כל יום, דהיינו מצד החיוב של ברכת השבח, דזה תלוי במה שעתה הוא יום חדש, ולכן כתב שיברך ואחרי זה ילמד.

קושיה על הביאור הנ"ל ברמב"ם וישובה

על הביאור הנ"ל יש להקשות, למה כתב הרמב"ם בהלכה י"א שצריך ללמוד אחרי שמברך ברכה"ת, והרי נתבאר כי בהלכה זו מדבר הרמב"ם מהגדר של ברכות השבח שיש בברכה"ת, ובברכות השבח אין צריך לברך עובר לעשייתן. וכתב בזה ה'עבודת משא' (אות ב'): "ונראה דס"ל לרמב"ם דאף בברכות השבח וההודאה

בעינן לכתחילה לסמכם למעשה שעליהם קאי הברכה, וכמש"כ המהרש"א בדעת התוס' פסחים דף ז' דדעתם שאף בברכות השבח בעינן לסמוך הברכה למעשה שעל זה קאי ברכת השבח, עיי"ש, ולהכי כתב הרמב"ם הכא שברכה"ת תהיה סמוכה ללימוד".

ראיה מהרמב"ם שברכת השבח יש לברכן עובר לעשייתן

ראיה להמבואר לעיל בשיטת הרמב"ם, דאף ברכות השבח וההודאה בעינן לכתחילה לסמכם למעשה שעליהם קאי הברכה, מהא דכתב הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ז' הלכה ד'), וז"ל: "כששומע קול תרנגול, מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם הנותן לשכוי בינה להבחין בין ביום ובין לילה. כששובש בגדיו, מברך בא"י אמ"ה מלביש ערומים. כשמניח סדינו על ראשו, מברך בא"י אמ"ה עוטר ישראל בתפארה". משמע שגם בברכות השבח צריך לכתחילה לברך אותן עובר לעשייתן, ומוכן היטב עפ"י מה שכתב הרמב"ם דגם ברכה"ת יש לברכן וללמוד מיד לאחר מכן, כי הגם שנתבאר שבהלכה זו מבאר הרמב"ם החיוב של ברכה"ת מצד דהו ברכות השבח, עכ"ז צריך לברכן עובר לעשייה.

ראיה מה'כסף משנה' שלא למד כביאור הנ"ל

ויש להעיר על כל המהלך הנ"ל בביאור דברי הרמב"ם בשתי ההלכות (י"א), מהא דכתב ה'כסף משנה' (הלכה י"א), וז"ל: "מה שכתב 'ואח"כ קורא מעט מד'ת', הוא כדי שלא להפסיק בין הברכה ובין הדבר שמברך עליו". ונראה מסתימת דבריו דנקט כי מה שצריך ללמוד אחרי ברכת התורה, זהו מההלכה הידועה בכל המצוות, שאסור להפסיק בין הברכה למצוה. דאי נימא דנקט הכס"מ דבהלכה זו עוסק הרמב"ם מהחיוב של ברכת השבח, לא הוה ליה להכסף משנה לכתוב החיוב של סמיכת הברכה להדבר שמברך עליו, כל כך בסתמא, אלא היה לו להדגיש שהרמב"ם קאי כאן לשיטתו שגם ברכות השבח צריך לברך עובר לעשייתן, ומדלא כתב זאת נראה דנקט כי גם בהלכה זו עוסק הרמב"ם מהחיוב לברך ברכה"ת כברכת המצוות.

דברי ה'אגרות משה' דברכה אחת היא 'ברכת המצוה' ואחת היא 'ברכת השבח'

ה'אגרות משה' (או"ח חלק ב' סימן ג') נקט דבאמת ברכות התורה מתחלקות בענינן, דברכה אחת היא ברכת המצוות, וברכה אחת היא ברכת השבח וההודאה, ועפ"י

ביאר את דברי הרמב"ם והכסף משנה הנ"ל, וז"ל: "יש מקום לומר דשתי הברכות הם על שני הדברים, ברכת 'לעסוק בדברי תורה', היא על המצוה ללמוד, וברכת 'אשר בחר', היא הודאה על המתנה החשובה שנתן לנו התורה וכו'. ומה שמכריח לומר דאיכא חיוב ברכה בשביל החשיבות להודאה, לבד חיוב שבשביל עשיית המצוה, הוא מהא דכתב הרמב"ם שם בהי"א בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו, ואם הוא רק מצד עשיית המצוה, אין שייך לומר שהחיוב הוא על הברכות בכל יום, אלא לומר שבכל יום חייב ללמוד וממילא יתחייב בהברכות, כיון שחייב לברך קודם הלימוד כדכתיב לעיל מזה בה"י. וכמו שלא כתב בכל יום חייב לברך להניח תפילין, משום דהחיוב הוא שיניח תפילין וממילא מחויב לברך, משום שעל כל מצוה צריך לברך קודם העשייה. אלא הוא משום דבברכות התורה סובר שיש חיוב לברך מצד הברכה עצמה, להודות על המתנה החשובה, אף שלא מצד מצות הלימוד. ומה שהרמב"ם סובר שצריך לקרות מעט תיכף אחרי הברכות, וכתב הכ"מ כדי שלא להפסיק בין ברכתה לעשייתה הוא בשביל 'ברכת לעסוק בדברי תורה', שהוא בשביל קיום המצוה כדביארתי לדידה".

מבואר בדברי ה'אגרות משה' דרך נוספת בגדר ברכות התורה. דלעיל נתבאר לומר דכל ברכות התורה יש בהן שני גדרים של חיוב, הן מצד ברכת המצוות, והן מצד ברכת השבח, ואילו האגרו"מ נקט דהברכות חלוקות הן בגדרן, שהברכה הראשונה הוי ברכת המצוות, ואילו הברכה השנייה הוי ברכת השבח. ולכן כתב כי הרמב"ם והכסף משנה שכתבו דצריך ללמוד מיד אחר הברכה, זהו רק מחמת ברכת 'לעסוק בדברי תורה', שהיא ברכת המצוות, ולא מצד הברכה שניה שהיא ברכת ההודאה, ובה אין דין זה שתהא הברכה סמוכה לדבר שעליה ברכו.

על פי דברי האגרו"מ עולה כי מה שכתב הרמב"ם בהלכה י' שצריך לברך לפני הלימוד, זהו מצד החיוב של ברכת המצוות, דהיינו ברכת 'לעסוק בדברי תורה'. ואילו מה שכתב בהלכה י"א שצריך לברך כל יום ואחרי זה ללמוד, זהו מצד החיוב של ברכת 'אשר בחר בנו', שהיא ברכת השבח. אלא דכל זה הוא דחוק מאד בלשון הרמב"ם, כי הן בהלכה י' כתב דבריו על 'שלוש ברכות', ומשמע שהן כולן הוו ברכת המצוות, והן בהלכה י"א כתב דבריו על 'שלוש ברכות', ומשמע שכל הברכות הוו ברכות השבח, וצ"ע.

ביאור נוסף בדעת הרמב"ם דברכה"ת הוו ברכת המצוות

ונראה לבאר את כל דברי הרמב"ם בשני פנים, האחת, אי נימא דברכה"ת הן ברכת המצוות, והשניה, אי נימא דברכה"ת הן ברכת השבח. הדרך הראשונה דלעולם

נימא דהרמב"ם סובר שברכה"ת הן בגדר ברכת המצוות, ולכן כתב בתחילה שאם קם מהשינה, וממילא היה הפסק מהברכות שכבר בירך, צריך לברך ברכות התורה. וזה מה שכתב בהלכה י' שאם בא ללמוד צריך לברך. ובהלכה י"א כתב, שאם היה ער כל היום וכל הלילה והגיע יום חדש, אזי היה הו"א שלא יצטרך לברך, מכיון שלא היה הפסק מהברכות דאיתמול, ובזה מחדש הרמב"ם שבכל יום צריך לברך ברכה"ת, אפילו שלא היה הפסק, ואפילו שברכת התורה הוה ברכת המצוות.

והטעם בזה כמו שכתב ה'אליה רבה' (סי' מ"ז ס"ק ט'), וז"ל: "ואם ניעור כל הלילה יראה דלכ"ע צריך לברך בבוקר ברכה"ת, דעדיף מברכת השחר, דהכא וודאי אין דעתו בברכה יותר מיום ולילה". ומבואר שביום חדש ודאי צריך לברך שוב ברכה"ת, מכיון שאין דעת המברך לפטור רק יום ולילה. ולדרכנו יש מהרמב"ם ראייה ל'אליה רבה' שכתב שצריך לברך כל יום.

ובזה מיושבת השאלה הנ"ל, מה חידש הרמב"ם בהלכה י"א יתר על מה שכתב כבר בהלכה הקודמת. והיינו, דכאן מחדש הרמב"ם דאפילו כשלא הפסיק בשינה, צריך לברך ביום חדש. וגם מיושב למה לא כתב שאם לומד יברך קודם, כמו שהדין בתפילין שלפני שמניחים יש לברך. והיינו משום שהרמב"ם בא לחדש שבכל יום חדש צריך לברך, ואפילו אם לא הפסיק בשינה. ולכן כתב בהלכה י"א תחילה את החידוש שיש לברך בכל יום, ושוב כתב שצריך ללמוד אחר הלימוד, מכיון שברכה"ת אינן ברכת השבח, [כי אם היו בגדר ברכות השבח, לא היה צריך ללמוד מיד], אלא גדרן הוא ברכת המצוות ולכן צריך ללמוד מיד אחר הברכה. ומבואר היטב מה שכתב הכס"מ בפשיטות שצריך ללמוד כמו בכל ברכת המצוות, שלא להפסיק בין הברכה למצוה. כך נראה לבאר כל דברי הרמב"ם אי ננקוט לעיקר כי הגדר של ברכת התורה הוא ברכת המצוות.

ביאור נוסף בדעת הרמב"ם דברכה"ת הוה ברכת השבח

הדרך השניה שיש לומר בדעת הרמב"ם, דלעולם סבירא ליה דברכת התורה הוה רק בגדר ברכת השבח, כמו ברכות השחר, ובהלכה י' כתב שאם קם משינתו צריך לברך לפני שלומד, ואע"ג שברכה"ת הוה ברכת השבח, וכבר בירך ביום שעבר ברכת התורה [ועדיין לא עלה ובא יום חדש], בכל זאת, מכיון שקם משינתו של לילה, נחשב לו שמתחיל עתה יום חדש, וכדחזינן מההלכה שמותר לברך ברכות השחר אם קם משינתו ועוד לא הגיע יום הבא, מכיון שאחרי שינה קבועה של לילה נחשב לו עתה יום חדש. ולכן כתב הרמב"ם דאע"ג שברכת התורה הוה ברכות השבח, בכ"ז אסור ללמוד לפני ברכות התורה, ולכן חייב לברך קודם לימודו.

ובהלכה י"א הרמב"ם כותב הלכה נוספת, והיא, שבכל יום חדש צריך לברך על התורה, ולכן גם אם לא ישן ביום ובלילה והגיע יום הבא, צריך לברך, מכיון שברכות התורה הן ברכות השבח, ויש חיוב לברך אותן בכל יום. ומדבריו הנ"ל בהלכה י' הו' ידענו רק שאחרי שינה צריך לברך, ועדיין הייתי יכול לומר שברכת התורה הן ברכת המצוות, וממילא החיוב לברך כל יום תלוי רק בהפסק, ואם לא הפסיק בשינה, אזי אפילו שהגיע יום חדש, אינו צריך לברך. ולזה הוסיף הרמב"ם וכתב לבאר את שיטתו דברכות התורה הן ברכת השבח, ולכן צריך לברך אותן כל יום, כמו שמברכים בכל יום ברכות השחר. ומובן בזה מה שבהלכה י' כתב הרמב"ם שאם קם משינה ולומד, צריך לברך לפניו, מכיון שעיקר חידושו של הרמב"ם דאע"ג שברכות התורה הן ברכת השבח, והיה הו"א שמספיק לשבח פעם ביום, ואין צריך לברך דווקא לפני הלימוד, לכן קמ"ל הרמב"ם שצריך לברך לפני שלומד דוקא. אבל בהלכה י"א הרמב"ם מחדש שיש דין נוסף, לברך כל יום ברכות התורה, גם אם אין ברצונו ודעתו ללמוד, והטעם בזה, שמכיון שהגדר של ברכה"ת הוא ברכות השבח, לכן צריך לברך אותן בכל יום, וממילא צריך גם ללמוד אחר הברכות. ומיושב בכל זה היטב שנוי הלשון של הרמב"ם בין הלכה י' להלכה י"א, וגם מה שהוקשה לן לעיל, מה מוסיף הרמב"ם בהלכה י"א יותר מהלכה י'.

ישוב שאלות נוספות ברמב"ם עפ"י הנ"ל

לפי ביאור זה ברמב"ם אפשר ליישב דיוקים נוספים שיש ברמב"ם, וכמו שהביא ב'עבודת משא' על הרמב"ם (הלכה י"א אות ה'), וז"ל: "שמעתי מידידי הרה"ג ר' יעקב פרנקנהויז שליט"א להוסיף בזה חידוש גדול, דהנה אמר לדקדק הכא במש"כ הר"ם בהלכה י"א בכל יום חייב אדם לברך ברכות אלו וכו', אשר לכאורה אינו מדוקדק כ"כ שהרי לא בכל יום חייב לברך ג' ברכות, שהרי אם קרא לפני כן ק"ש כבר נפטר בברכת אהבה רבה כמו שמשמע מדבריו בהלכה י'. לבד מזה יש לדקדק בדברי הרמב"ם בה"י שלא הדגיש להדיא דבאה"ר נפטר מחובת ברכה"ת".

ונראה כי אם ננקוט כדרך זו שהרמב"ם סובר שברכות התורה הן ברכת השבח, אזי אפשר לומר שמדאורייתא אם בירך קודם לכן ברכת 'אהבה רבה', באמת יצא ידי"ח בזה, ולכן אין איסור ללמוד אחרי שבירך 'אהבה רבה', אבל רבנן תקנו שיברכו שלוש ברכות, ולענין חיוב זה 'אהבה רבה' אינה פוטרת. ולכן בהלכה י' שכתב הרמב"ם שאסור ללמוד לפני שבירך ברכות התורה, אז כתב שאם בירך

'אהבה רבה' אין איסור ללמוד תורה. אבל בהלכה י"א כתב הרמב"ם שיש חיוב לברך כל יום שלוש ברכות, ולענין זה לא יועיל שיברך ברכת אהבה רבה, שעל החיוב לברך כל יום ג' ברכות 'אהבה רבה' אינה פוטרת. ולפ"ז אתי שפיר הא דבהלכה י"א כתב הרמב"ם שכל יום יש חיוב לברך, ואין נפטרים באהבה רבה. וגם אתי שפיר שלא כתב הרמב"ם להדיא שנפטרים מברכת התורה ב'אהבה רבה', מכיון דבאמת חייבים לברך ברכות התורה גם אחר אהבה רבה, אלא שמכל מקום אין איסור ללמוד אחרי 'אהבה רבה'.

אבל אי נימא שדעת הרמב"ם בשתי ההלכות אלו, דברכה"ת הן בגדר 'ברכת המצוות', אזי אין מובן למה ברכת 'אהבה רבה' מצד אחד מתירה לעסוק בתורה, אבל אינה פוטרת מאמירת כל ברכות התורה, דממנ"פ, אם ברכת אהב"ר נחשבת כברכת התורה מדרבנן, ולכן מותר ללמוד אחריה, אזי צריך להיות דברכה זו תפטור לגמרי מברכות התורה. ואם גם מדרבנן ברכת אהב"ר אינה בגדר ברכה"ת, ולכן צריך לברך אחריה ברכות התורה, אם כן למה מותר ללמוד אחר ברכת אהב"ר. ובשלמא אי נימא כהמבואר לעיל, דברכה"ת הוו ברכות השבח, אפשר לומר שרבנן חייבו לברך שלוש ברכות על התורה, כמו שחייבו לברך את שאר ברכות השחר, וכל זאת מבלי שיהיה איסור ללמוד לפני אלו הברכות. אבל לגבי ברכת המצוות אי אפשר לומר כך, דברכת המצוות צריכה להיות תמיד לפני הלימוד, ולכן חוזרת שאלתנו, דאם מותר ללמוד אחר ברכת 'אהבה רבה', אזי מטעם זה יש לפטור מכל הברכות שתקנו על התורה.

וביותר אי נימא כהדרך המבוארת לעיל מהאגרו"מ, שבהלכה י' עסק הרמב"ם מהחיוב של ברכת המצוות, ואילו בהלכה י"א עסק הרמב"ם מהחיוב של ברכת השבח, ועפ"ז יעלה שברכת 'אהבה רבה' פוטרת את החיוב של ברכת המצוות, אבל אינה פוטרת את החיוב לברך על התורה מגדר של ברכת השבח, ובאמת מסברא נראה להיפך, שברכת אהבה רבה אינה פוטרת מצד 'ברכת המצוות', אבל פוטרת את החיוב מצד ברכת השבח, אבל אי נימא דבשתי ההלכות עוסק הרמב"ם בחיוב ברכת התורה מצד ברכת השבח, אזי מיושב הכל היטב וכנ"ל.

טז.

בענין הפסק בין ברכה"ת ללימוד התורה



שאלת תוס' למה אין מברכים על התורה, אם לא למדו אחר שחרית

תוס' בברכות (דף יא: ד"ה שכבר) כתבו, וז"ל: "בירושלמי יש, הא דאמרינן שכבר נפטר באהבה רבה, והוא ששנה על אתר, פירוש לאלתר, שלמד מיד באותו מקום. ונשאל להרב ר' יצחק, כגון אנו שאין אנו לומדים מיד לאחר תפילת השחר, שאנו טרודים והולכים כך בלא לימוד עד אמצע היום או יותר, אמאי אין אנו מברכים ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד".

קושיית ה'אפיקי מגינים' על שאלת תוס'

בספר 'אפיקי מגינים' (או"ח סי' מ"ז אות ה') הקשה על תוס', וז"ל: "עוד יש להבין בדברי התוס' ברכות הנ"ל, דאמאי לא קשיא להו טפי, על ההפסק שבין ברכה ללימוד שמברכים ברה"ת בבקר ומתחילין ללמוד באמצע היום, והתוס' מקשים רק על ההפסק שבין לימוד ללימוד, אמאי אין מברכים אח"כ פעם אחרת, והלא קימ"ל דהפסק באמצע המצוה קיל טפי מהפסק שבין ברכה לעשית המצוה, דהפסק באמצע אינו אסור אלא לכתחילה, אבל בדעבד א"צ לחזור ולברך, וא"כ יותר ה"ל להקשות על ההפסק שבין ברכה ללימוד, שחמור טפי. ומשטחיות דברי התוס' משמע דעל הפסק דבין ברכה ללימוד נחא להו בפשיטות, שלא כתבו שום טעם לזה, אלא כתבו שבזה א"צ שילמד על אתר רק מקשי על ההפסק שבין לימוד ללימוד וצריך טעם למה". ושאלתו מבוארת היטב, דלא הוקשה לתוס' על כך שלא לומדים מיד אחר ברכה"ת, דלכאורה מחמת כך הוו הברכות לבטלה, אלא כל שאלת תוס' היא על הלימוד שלומדים באמצע היום, למה אין מברכים שוב. ולכאורה הא דהוו ברכה לבטלה קשיא טפי.

תירוץ ה'אפיקי מגינים' על פי היסוד דיש שני דינים בברכה"ת, שבח ומצוה

בישוב שאלתו האריך ה'אפיקי מגינים' (להלן עמ' ס"א) להציע היסוד המבואר לעיל, דיש מקום לומר כי כל ברכות התורה יש בהן גדר של ברכת המצוות וגם גדר של ברכת השבח וההודאה, ולחיבת הדברים נציע כל לשוננו: "לכן נלע"ד לומר דבר חדש ולפ"ז יתיישב הכל על נכון, והוא דיש לומר דברכה"ת יש בה שני ענינים א.

ברכת המצוות ב. ברכת הודאה וכמו שאבאר. ברכת המצוות היינו דהוא ברכה על מצות לימוד התורה, וכמו בכל ברכת המצוות שתקנו חז"ל כשרוצה לקיים איזה מצוה צריך לברך תחילה עליה, שציונו לעשות מצוה זו, ואסור לו לעשות המצוה בלא הברכה. וה"נ כשרוצה לקיים מצות לימוד תורה אסור לו ללמוד בלא ברכה מקודם. וזהו דאיתא בברכות י"א ע"ב דבין למקרא בין למדרש או למשנה ולגמ' צריך לברך ור"ל שאסור ללמוד עד שבירך ברכה"ת מקודם. אלא דבשאר כל המצוות הברכה שמברכים עליהם אינו אלא מדרבנן לכו"ע, וכמו דאיתא שם ט"ו ע"א, אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן, אבל הברכות שעל מצות לימוד התורה פליגי בה הראשונים ז"ל אם הוא מ"ע מדאורייתא או מדרבנן, והאחרונים ז"ל הכריעו דהוא מדאורייתא, עיין פר"ח ובשאג"א סי' כ"ה.

"והנה חיוב זה אינו אלא כשרוצה ללמוד, דאסור לו ללמוד עד שיברך מקודם ברכה"ת, ואם לומד בלא ברכה הוא מבטל מ"ע דאורייתא, וכמו ברהמ"ז לאחריו דאינו מחויב לברך אא"כ אכל מקודם, ה"נ אינו מחויב לברך אא"כ בא ללמוד, וכמו דאיתא שם כ"א ע"א אר"י מניין לברהמ"ז לאחריה מ"ה כו', מנין לברכה"ת לפניו מ"ה כו', אבל אם אינו לומד אין עליו חיוב כלל לברך ברה"ת, כמו ברכת המזון כשאינו אוכל. וכ"כ להדיא הרמב"ן ז"ל, וכאשר נצטוינו בברכה אחרונה של אכילה, כן נצטוינו בזה, ע"ש, וזה נקרא ברכת המצוות.

"שנית ברכת הודאה, דחז"ל תקנו שכל אחד יברך בבוקר ברכות אלו, לא על קיום המצוה אלא הודאה ושבח על הטובה הגדולה שעשה הקב"ה עמנו, שבחר בנו ונתן לנו את תורתו הקדושה, ונצטוינו במצוה זו של לימוד התורה לידע המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העוה"ב, וזה נקרא ברכת הודאה, וכמו כל ברכות השחר שנתקנו על דרך זו, והוא מדרבנן לכו"ע. וזה תקנו חז"ל לכל אדם לברך ברכות אלו בכל יום, אף שאינו לומד כלל כל היום, ואף ע"ה שאינם יכולים ללמוד, ג"כ מחויבים לברך ולהודות לשמו יתברך על זה, וכן נשים ג"כ מחויבות לברך ולהודות על הטובה הזאת שנתן לנו את התורה, שגם מחויבים במצוות הנהוגות בהן. נמצא דשני חיובים יש בברה"ת: א. דאסור ללמוד בלא ברכה. ב. גם בלא לימוד צריך לברך ולהודות על נתינת התורה. ולכן אם בירך בשחרית ברכות אלו לשם הודאה, ממילא נפטר בזה מלברך אח"כ על קיום המצוה כשבא ללמוד, משום דבזה יוצא גם על מה שילמד אח"כ, אף שמפסיק הרבה בנתיים וכו'.

"אם כן הכא נמי, אם חיוב ברה"ת לא היה רק על קיום המצוה, כמו כל ברכת המצוות, בודאי היה אסור להפסיק בין ברכה ללימוד אפילו בדיבור אחד, ואם הפסיק היה צריך לחזור ולברך, דהברכה לא היה על מה לחול וה"ל ברכה לבטלה,

כמו שהוא הדין בכל הברכות כולן. אלא כיון שתקנו חז"ל לברך בבוקר ברכות אלו משום ברכת הודאה, אף אם אינו לומד כלל, וכמו כל ברכות השחר, א"כ אז לא שייך לומר שיהיה מחויב ללמוד תיכף ולא יפסיק בנתיים, דהא לא בירך על קיום המצוה אלא משום הודאה. וגם אח"כ כשבא ללמוד ג"כ לא שייך לומר דבעינן תיכף לברכה עשיית המצוה, דלא שייך לומר כן אלא דוקא כשאם היה מברך אז על הלימוד היה צריך שלא יפסיק בינתיים, אבל בזה הא"צ עכשיו לברך כלל, דהא נפטר בברכה שבירך בבוקר. ולכן לא הקשו התוס' על ההפסק שבין ברכה ללימוד, דכיון דהברכה שבירך בבוקר הוא מחויב לברך מטעם ברכת הודאה, ולא היה לבטלה, דהא אפילו אם אינו לומד כלל היה מחויב לברך, א"כ כיון דברכות אלו יש להם מקום לחול ממילא פוטר אח"כ כשבא ללמוד, וא"צ לחזור ולברך, דה"ל כמו שהתנה שיפטור ברכות אלו הלימוד של כל היום, כיון דמחויב בה, ולכן על ההפסק שבין ברכה ללימוד לא קשיא להו מידי, וכמש"ל. אלא עיקר קושיית תוס' הוא, רק כשבירך ברה"ת על הלימוד והפסיק בין לימוד ללימוד, דא"צ לברך כשחוזר ללמוד פעם שנית, דמ"ש מסוכה דג"כ מחויב בה ואפ"ה מברך בכל סעודה, וא"כ ה"נ כשמפסיק בין לימוד ללימוד אמאי א"צ לברך, עכ"ל ה'אפיקי מגינים'.

העולה מכל אריכות דבריו בשוב דברי תוס', דמהאי טעמא לא הקשו למה אין אנו חוששים לכך דברכת התורה שמברכים בבוקר היא לבטלה, מכיון שלא למדו לאחריה, דמכיון שברכת התורה הוה גם ברכת השבת, לכן אינם לבטלה, דאפילו שלא למדו מיד אחרי הברכה, הברכה במקומה עומדת, שהרי גם מי שלא לומד כלל צריך לברך ברכה"ת בגלל שכלול בזה גם ברכת השבת. ולכן כל קושיית תוס' היא, למה אין צריך לברך שוב כשבא ללמוד אחרי הפסקה, שהרי ברכת תורה הוה גם בגדר של ברכת המצוות, והחלק הזה כבר נפסק בהפסק. ועל זה תירצו, שמכיון שדעתו לחזור וללמוד, אין זה נחשב להפסק, ולכן אפילו שלא למד מיד אחרי ברכת התורה, ובברכת המצוה בעלמא אם לא מקיימים מיד המצוה, צריך לחזור ולברך, מכיון שלא היה לברכה על מה לחול, הכא שאיני, כי מכיון שכלול בברכת התורה גם ברכת השבת, אזי הברכה חלה בכל אופן מצד החיוב של ברכת השבת שבה, ולכן גם החלק של ברכת המצוות במקומו עומד, ולכן ברכת התורה יכולה להועיל גם על לימוד דלאחר זמן, אם לא היה היסח הדעת.

יז.

נשים מדוע אינן מברכות על התורה אחר הפסק מהברכה הקודמת



דברי תוס' למה אין מברכים פעמיים ביום על התורה

כתבו תוס' בברכות (דף י"א ע"ב ד"ה שכבר), וז"ל: "וא"ת מאי שנא מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה. וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו, דכל שעה אדם מחויב ללמוד, דכתיב והגית בו יומם ולילה, והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק. אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה". ומבואר שמכיון שלעולם האדם אינו מסיח דעתו מחיוב הלימוד, לכן לא מברכים על כל לימוד, גם כשיש הפסק, דהאדם אינו מייאש דעתו מלימוד, מכיון שיש חיוב ללמוד בכל זמן שהאדם פנוי.

חידוש הצ"ח שנשים צריכות לברך כל פעם שלומדים

וכתב הצ"ח על דברי התוס' הנ"ל, וז"ל: "אומר אני דבר חדש, כיון שעיקר הטעם שאין היסח הדעת מפסיק לענין ברכת התורה הוא משום דכתיב והגית בו יומם ולילה, ולפ"ז דבנשים אף שמברכים ברכה"ת, כמבואר בסוף סימן מ"ז, מטעם שיכולים ללמוד תורה שבכתב וגם בדינים שלהם, כמבואר בב"י שם, מ"מ עכ"פ לא שייך בה והגית בו יומם ולילה, א"כ אם ברכו בשחר כנהוג, ובאמצע היום אחר שכבר הפסיקו בדברים אחרים ישבו ללמוד איזה דבר מקרא וכיוצא, מה שרשאים ללמוד, חייבים לברך שנית ברכת התורה. ואמנם לא מצאתי מזה זכר בדברי הראשונים ואחרונים".

ומבואר דיצא הצ"ח לחדש חידוש גדול עפי"ד תוס', שמכיון שכתבו תוס' דהטעם שאין מברכים על התורה אחרי הפסק, זהו מכיון שהם חייבים ללמוד כל היום, ולא מייאש דעתו, אם כן נשים שאין להם חיוב ללמוד, הן צריכות לברך אחרי הפסק. אבל הצ"ח מעיד כי לא מצא לו חבר בחידוש זה. וצ"ב דלכאורה צדק הצ"ח בטענתו.

ישוב הגרש"ז אורבך זצ"ל שיש תמיד חיוב קיום הלכות

ב'הליכות שלמה' (פרק שישי אות ד') יישב השאלה הנ"ל: "נשים שברכו ברכה"ת בשחר ולומדות שוב באמצע היום, אינן צריכות לברך פעם שניה ברכה"ת, שאע"פ שאין עליהם חובת ת"ת, מכל מקום גם הן אינן מסיחות דעתן מאיסורי תורה ומכל

המצוות שעליהם לשמור ולקיים". מבואר מדבריו שגם נשים אינן צריכות לברך שוב על התורה, מכיון שאינן מסיחות דעתן מאיסורי תורה ומהמצוות.

קושיא על דברי הגרש"ז זצ"ל

לכאורה דבריו צריכים ביאור, שהרי ברכות התורה הוו ברכות על מצות תלמוד תורה, ולא על קיום המצוות, ואם כן מה מהני שהנשים אינן מסיחות דעתן ממצוות התורה, אבל ממצות לימוד תורה יש היסח הדעת, ואם כן למה לא יברכו.

מחלוקת הפוסקים האם ברכת התורה היא גם על קיום המצוות

ואפשר ליישב ע"פ דברי הב"י (סי' מ"ז), וז"ל: "כתב ה"ר דוד אבודרהם שיותר נכון לומר 'על דברי תורה', לפי שהוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצוות, וכן כתב אבן הירחי. כלומר דאילו לעסוק בדברי תורה אינו אלא קריאת התורה. ולי נראה דיש לדחות דאדרבה מהאי טעמא גופיה עדיף טפי לברך 'לעסוק בדברי תורה', שהיא ברכה מיוחדת לקריאת התורה שהוא בא לעסוק בה עכשיו, מלבד על דברי תורה שכולל ג"כ עשיית המצוות, שאינו בא עכשיו לעשותם, ולכשיעשה מברך על כל מצוה ברכה המיוחדת לה".

ומבואר דנחלקו הקדמונים האם ברכת התורה היא מיוחדת על מצות ת"ת דוקא, או שהיא עולה גם על קיום המצוות. ולפי האבודרהם דהברכה קאי גם על קיום המצוות, אפשר לן להבין את דברי ה'הליכות שלמה' דמכיון שהנשים מקיימות מצוות בלי הפסק, אזי נחשב שאין להן הפסק לענין המחייב ברכת התורה, דזה כולל גם את קיום מצוות.

דברי האגור למה הליכה לבית הכסא אינה הפסק

ואפשר לבאר באופן נוסף את דברי ה'הליכות שלמה', על פי דברי הב"י בשם האגור למה אחרי שיוצאים מבית הכסא אין צריך לברך ברכה"ת, וז"ל: "והאגור כתב טעם אחר, לפי כשהוא נפנה צריך לזהר בדינים, כמו גילוי טפח וכיצד יקנח". וכתב הגר"א (ס"ק ט') וז"ל, 'והאגור כתב שגם שם צריך להזהר בדיניהם וצריך להרהר שם דיניהם'. מבואר בדברי הגר"א דהביאור בדברי האגור למה הליכה לבית הכסא לא הוי הפסק לענין ברכת התורה, מכיון שצריך להזהר בעוד האדם בבית הכסא, בדינים של בית הכסא, ואז נחשב לו שהוא מהרהר בדברי תורה, ומכיון שמהרהר לא הוי הפסק לברכת התורה. ולפ"ז אפשר להסביר את דברי ה'הליכות שלמה',

דמכיון שנשים עוסקות בדברים שיש בהם דינים, אזי ודאי הן מהרהרות באלו הדינים וההלכות, ולכן אין נחשב שיש להם הפסק מברכת התורה.

קושיה על ביאור הגרש"ז הנ"ל מאי שנא איש מאשה

ולאחר כל אלו הדברים, עדיין ישנה קושיא גדולה לכאורה על עיקר דברי ה'הליכות שלמה', דהלא תוס' הקשו למה אין חוזרים לברך אחרי הפסקה, ומה שונה זה מסוכה שמברכים בכל סעודה, ומתמצים תוס' שבגלל שחייבים ללמוד כל הזמן, אין האדם מייאש עצמו מללמוד. ולכאורה קשיא למה לא תירצו תוס' דמכיון שהאדם מקיים דינים והלכות בכל עיסוקיו, לכן אין זה הפסק. ומדלא תירצו תוס' כך, נראה לכאורה דלא כדברי ה'הליכות שלמה' הנ"ל.

יישוב האפיקי מגינים לפי דרכו הנ"ל

בספר 'אפיקי מגינים' הנ"ל כתב לפי דרכו שיש בברכת התורה גם גדר של ברכת המצוות, וגם גדר של ברכת השבת, ליישב הקושיא העולה מדברי הצ"ח, דהנשים צריכות לכאורה לברך על התורה אחרי הפסקה, וז"ל: "לפ"ז מיושב ג"כ מה שהקשיתי לעיל על תירוץ התוס' דשאני תורה דאינו מייאש דעתו וכו', דא"כ נשים דאין בהו מצות והגית יהיו צריכות לברך פעם אחרת כשלומדות לאחר שהפסיקו בנתיים, דלפ"ז ניחא דאדרבה כיון דאינן מחויבות במצות ת"ת, א"כ מצד חיוב ברכת המצוה א"צ לברך כלל, ועיקר ברכתן הוא רק מצד ברכת הודאה לחוד, וכמו שנתבאר לעיל, וע"כ אף אם לומדות אח"כ אף דבידיהו לא אמרינן דברכת הודאה פוטרת הלימוד אח"כ, מכל מקום אינן צריכות לחזור ולברך מה"ט גופיה כיון דאינן מחויבות בת"ת א"כ מותרות ללמוד בלא ברכה". מבואר מדבריו שנשים אינן חייבות בחלק של ברכת המצוה שיש בברכת התורה, אלא רק בחלק של ברכת השבת, ולזה די בפעם אחת ביום ולכן אינן חייבות לברך שוב מתי שלומדות אפילו אחרי הפסק.

יח.

סימוכין מהירושלמי לכך שיש שני גדרים ב'ברכות התורה'



מקור הדין שיש שתי דינים בברכות התורה מהירושלמי

ונראה כי יש סימוכין מדברי הירושלמי (פ"ז דברכות ה"א) להיסוד הנ"ל, שיש שני דינים בברכת התורה, גם ברכת המצוות וגם ברכת השבח, דהכי איתא התם: "אמר ר"ש בן אלעזר לא למדנו ברכה"ת מברכת הזימון אלא לרבים, ואם לרבים אפילו בינו לבין עצמו לא יברך. אר"א מרי וכו' עשאוה כשאר כל מצוותיה של תורה מה שאר כל המצוות טעונה ברכה אף זו טעונה ברכה". לעיל הובאו דברי ה'משכנות יעקב' (סי' ס"ג), על הירושלמי, וז"ל: "ומבואר להדיא דודאי הוויין מה"ת, רק דוקא ברבים דמיא דזימון, ופשיט מינה דהוי כג' שאכלו כאחד, שאחד מברך לכולן, הראשון לפניו והאחרון לאחריו, לפי שברכת להוציא כולן היא. אבל ביחיד ס"ל שא"צ ברכה מה"ת רק מדרבנן, דומיא דברכת המצוות, שהרי היא מצוה כשאר כל המצוות שצריך לברך עליהן, וזה לא כסתימת הפוסקים דס"ל דאפילו ביחיד הוי מה"ת".

דברי ה'בד קודש' על דברי הירושלמי

ובספר 'בד קודש' (ברכות סי' ג') כתב, וז"ל: "מבואר דעת הירושלמי דברכת התורה מן התורה הוא רק ברבים, וצ"ל משום דילפינן לה מקרא דכי שם ה' אקרא וגו', ואין לנו אלא דומיא דהתם שהיה ברבים. אולם מה שמברכים ביחיד הוא משום שעשאוה כשאר מצוות. וא"כ מבואר להדיא דשני דינים נאמרו בברכת התורה א. מן התורה ונאמרו בזה תנאים דיהא דומיא דמשה ב. דלא גרע ת"ת משאר מצוות, וא"כ יש בזה דין ברכת המצוות. ודין זה הוא מדרבנן כשאר ברכת המצוות".

על פי דברי האחרונים הנ"ל נראה להוסיף ולומר דהחלק של החיוב מדאורייתא שיש בברכת התורה, דהיינו בתורה ברבים, חלק זה מסתבר שאינו בגדר ברכת המצוות, דאם מצד ברכת המצוות, הלא גם ביחיד מקיימים מצוה. אבל אי נימא דחלק זה של חיוב הוא מגדר של ברכת השבח, אתי שפיר, כי נקל להבין דהמצוה היא לשבח ברבים ולא ביחיד. אבל אם מצד המצוה, הלא גם ביחיד יש מצוה, דלא גרע משאר מצוות שמברכים עליהן, ולכן נראה דהחלק של החיוב מדרבנן, לברך גם ביחיד, הוא בגדר של ברכת המצוות. והרי לנו מקור נאמן לשני גדרים שיש

בברכת התורה.

ויש להוסיף כי הגם שכתב ה'משכנות יעקב' הנ"ל דהראשונים לא סבירא ליה כהירושלמי, וגם ביחיד יש חיוב תורה של ברכת התורה, ועד"ז כתב ה'בד קודש' דנראה להדיא מדברי הרמב"ן בסה"מ הנ"ל דחיובא מה"ת אף ביחיד, אכן, נראה דאף אי נימא דקיי"ל דלא כהירושלמי, מ"מ עדיין יש לומר בעיקר הדבר דשני דינים נאמרו בברכה"ת וכמבואר לעיל. וה'בד קודש' נקט בביאורם של דברים דשני גדרים יש בברכה"ת, וז"ל: "האחד, מה"ת וכדיליף לה מקרא, ונראה שחיוב ברכה זו אינה כלל על מעשה המצוה של ת"ת, וכמש"כ הגר"ח ז"ל, אלא שתורה עצמה טעונה ברכה בשעת לימודה, וכמו שנראה מדעת הרמב"ן שהוא כמו ברכת הנהנין וכמו ברכת המזון אחר האכילה, וכן בגמ' ילפינן לה שם כהדדי אך מלבד זאת הרי פשוט דלא גרע משאר מצוות ויש בה דין ברכת המצות ג"כ, עכ"ל. ומבואר כדברינו הנ"ל, דאפילו אם נאמר כמו שמשמע ברמב"ן ובפוסקים שגם ביחיד יש חיוב ברכה"ת מדאורייתא, אכן בעיקר הענין שמדאורייתא ברכה"ת הוי בגדר ברכת השבח, כמו שמבואר בירושלמי, זאת יש לומר גם בשיטת הבבלי, ומה שלא גריעא מצות לימוד תורה משאר בברכת המצוות, זו סברא פשוטה, ולכן גם לפי הבבלי עולה דכלול בברכה"ת גם גדר של ברכת השבח וגם של ברכת המצוות.

סימן לט

מחלוקות בין השו"ע והגר"א בדיני 'ברכות התורה',
וביאורן באופן דהכל הוא לשיטתייהו בגדר הברכות

א.

פתיחה



בדיני ברכות התורה, ישנם כמה וכמה דינים אשר נחלקו בהם השו"ע והגר"א. לגבי כל מחלוקת ישנם הנימוקים הנוגעים לאותו דין. אכן, ישנה דרך נפלאה, לבאר כי בכל המחלוקות שנחלקו בהן, ישנה נקודה אחת פנימית, העוברת ושזורה בהן כחוט השני, והיא שופכת אור חדש על הענין כולו. נקודה פנימית זו, היא, מה הוא בגדר של ברכות התורה, האם הן בגדר 'ברכת המצוות', או שהן בגדר 'ברכת השבח'. חילוקים רבים לענין מעשה עולים מחקירה זו, ונפלא לראות כי דעת המחבר בכל הנדונים מתבארת היטב אליבא דצד אחד בחקירה הנ"ל, ואילו דעתו של הגר"א בכל המקומות בהם נחלק על השו"ע, גם היא מתבארת היטב אליבא דשיטה אחת בחקירה הנ"ל.

תחילה נציע בס"ד אותם מקומות בהם נחלק הגר"א על השו"ע, ונבאר כיצד שני הצדדים מתבארים אליבא דצד אחד בחקירה הנ"ל. ויתבאר לן האפשרות לומר דהן המחבר והן הגר"א הלכו לשיטתייהו בכל הנדונים. ושוב נחזור ונציע מה שיש לעורר בכל מהלך זה, מחמת מה שיש לדון ברוב המחלוקות ולהוכיח להיפך.

ב.

ברכה"ת על הרהור, ודין נשים ברכה"ת



מחלוקת השו"ע והגר"א האם על הרהור חייבים ברכות התורה

בשו"ע (סי' מ"ז ס"ב) נפסק ד'המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך'. וכתב הגר"א (ס"ק ב'): "כל זה צריך עיון, דכאן מברך על המצוה, וכי ליכא מצוה בהרהור, והלא נאמר 'והגית בו' כו', ר"ל, בלב, כמו שכתוב 'והגיון לבי'". ומבואר דנחלקו המחבר והגר"א האם יש חיוב לברך על הרהור בדברי תורה, או דמותר להרהר בתורה גם בלא ברכה"ת. וצריך לדעת אל איזה ציר סובבת מחלוקת זו, ומה יענה המחבר על טענת הגר"א דהלא מקיימים מצוה גם בהרהור של תורה.

מחלוקת השו"ע והגר"א האם נשים חייבות ברכות התורה

מחלוקת נוספת יש בין השו"ע להגר"א בברכות התורה, לענין נשים, דהמחבר (סעיף י"ד) כתב ד'נשים מברכות ברכות התורה', ואילו הגר"א (ס"ק י"ח) כתב דאין עליהן חיוב לברך, וז"ל: "עיינ מג"א (ס"ק י"ד) בשם אגור, ודבריהם דחויין מכמה פנים, וקרא צווח ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם, האיך תאמר וציונו ונתן לנו, אלא העיקר על פי מה שכתב התוס' ושאר פוסקים דנשים מברכות על כל מצות עשה שהזמן גרמא". וצריך לדעת גם במחלוקת זו על איזה ציר היא סובבת.

ביאור ה'משנת יעבץ' דנחלקו האם הברכות הן ברכת המצוות או ברכת השבח

ב'משנת יעבץ' (סי' ל"א אות ד') כתב לבאר יסודה של מחלוקת הנ"ל, וז"ל: "ונראה דהגר"א לטעמיה דכתב שם בשו"ע (ס"ק י"ח) הנ"ל דנשים פטורות מברכת התורה משום שהן פטורות ממצות ת"ת, והיינו שברכת התורה על קיום מצות ת"ת, וכיון שגם בהרהור הוא מקיים מצות ת"ת, לכן גם על הרהור יש לברך ברכות התורה. אבל השו"ע לטעמיה, דנשים מברכות ברכת התורה, וכמ"ש המג"א שם, משום שחייבות ללמוד דינים שלהן, והיינו שברכת התורה אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת, רק דהוא דין ברכה מתורת הודאה על עצם נתינת התורה, א"כ אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה של ת"ת אבל אינן מופקעות מהחיוב להודות על עצם נתינת התורה, כיון שהן

חייבות ללמוד דינים שלהן, א"כ יש להן לברך ברכת התורה, שהיא מתורת הודאה על עצם נתינת התורה.

"ולפי זה שפיר פסק השו"ע שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך, כיון שברכת התורה היא לא ברכה על עצם קיום מצות ת"ת, אלא היא ברכת הודאה על התורה עצמה, וילפינן לה בברכות (כ"א ע"א) מקרא 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו', ופרש"י, כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל, אני אברך תחילה ואתם ענו אחרי אמר 'כי שם ה' אקרא' בברכה, אתם 'הבו גודל לאלוקינו' באמן. וא"כ רק באופן אמירת השירה שהיא בדיבור ולא בהרהור יש חיוב ברכה מתורת הודאה", עכ"ל ה'משנת יעבץ'.

הנה סידר לן ה'משנת יעבץ' שתי מחלוקות בין המחבר והגר"א בדיני ברכת התורה, וביאור יפה דשתייהן תלויות באותה נקודה. המחבר סבירא ליה דנשים מברכות ברכה"ת, וגם ס"ל דאין מברכים על הרהור. הביאור בזה הוא, דלהמחבר לא נתייסדו ברכות אלו על 'מצות לימוד תורה', אלא על 'לימוד תורה', כלומר, שאינן בגדר ברכות המצות, אלא בגדר ברכת השבח וההודאה על עצמותה של תורה. לכן, נשים מברכות, אף שאין להן מצות לימוד תורה. ומהאי טעמא על הרהור אין מברכים, אף שיש בזה מצוה, כי אין דין הברכות תלוי בקיום המצוה וכנ"ל.

מאידך הגר"א סבירא ליה דברכות התורה נתייסדו על המצוה דלימוד תורה, וזהו גדרן של ברכות אלו, שהן 'ברכת המצוות', ולכן חייבים לברך גם על הרהור, כי מקיימים מצות לימוד תורה בהרהור, וממילא חייבים בברכה. ולכן נשים אינן מברכות על התורה, כי פטורות הן ממצוה דלימוד תורה. והדברים מאירים.

ביאור ה'מגן גבורים' בדעת השו"ע דברכות התורה הן ברכות שבח והודאה

יסוד הדברים הנ"ל בביאור שיטת המחבר, כבר נתבאר היטב ב'מגן גבורים' (שם ס"ק י"ד), וז"ל: "נשים מברכות בה"ת. כ"כ האגור, והטעם משום דניהו דאסור ללמוד עם בתו תורה, והמלמדה כאילו מלמדה תיפלות, אבל עכ"פ כיון שחייבות ללמוד דינים שלהם וכו', רשאין לברך בה"ת. ולכאורה הדבר תמוה, הא הקרא צווח ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם, והאיך תאמר וציונו ונתן לנו את תורתו וכבר תמה בזה הגאון מוהר"א ווילנא ז"ל.

"אמנם לפע"ד נראה הדבר נכון דלפי מה שהארכנו לעיל ס"ק ז' להוכיח דהך בה"ת הוא רק ברכות הודאה למקום על התורה הנתונה לנו, כמ"ש הרמב"ן ז"ל, ואף מה שבירך בלשון 'ציונו' לא קאי על מצוה זו שלומד כעת, רק שהוא הודאה על

שציוה אותנו ללמוד תורה, דאל"כ לא שייך ברכה ע"ז כמ"ש שם, א"כ ממילא גם נשים כיון דאיתנייהו עכ"פ בכלל התורה, שצריכין ללמוד דינים שלהם, ממילא יש להן להודות לו יתברך על הטובה שעשה איתנו בנתנו להם תורתו כמו אנשים, ושפיר מברכות וציונו על עסק לימודם דינים המחוייבות בהם וז"ב, עכ"ל.

ג.

האם יש חיוב להסמיך לימוד תורה לברכה"ת



מחלוקת השו"ע והגר"א האם חייבים להסמיך לימוד תורה לברכות התורה

כתב השו"ע (שם ס"ט): "יש אומרים שאם הפסיק בין ברכת התורה ללימודו אין בכך כלום, והנכון שלא להפסיק ביניהם, וכן נהגו לומר פרשת ברכת כהנים סמוך לברכת התורה". אבל הגר"א (ס"ק ז') האריך הרבה בזה, וכתב בתו"ד: "בין ברכת התורה ללימוד, אין שום הו"א להרא"ש שיכול להפסיק, אלא צריך לחזור ולברך, דבזה אין מועיל אם אין מסיח דעתו, כמו בברכת המוציא, וכן בכל הברכות של מצוה או הנהנין, דדוקא באמצע המצוה או סעודה, אין הפסק מפריד ומועיל שאין מסיח דעתו, מה שאין כן בין ברכה למצוה, כיון שאין עדיין על מה לחול, כמו שכתבו הפוסקים".

הרי דנחלקו המחבר והגר"א בהלכה זו, האם צריך להסמיך ברכה"ת ללימוד התורה. המחבר נקט דמעיקר הדין אין צריך להסמיכם, ולכן אין חיוב ללמוד מיד אחרי שבירכו ברכה"ת. ואילו הגר"א נקט דאין להפסיק, והוי כמו שאר ברכות הנהנין וברכת המצוות שאין להפסיק בין הברכה לבין ההנאה או המצוה. ויש להבין במה נחלקו, ומה טעמו של המחבר לחלק בין ברכה"ת לשאר הברכות, כדטען הגר"א.

ביאור ה'מגן גבורים' בדעת השו"ע דברכות התורה הוו ברכת השבח

ויבואר הענין היטב וכמין חומר על פי דברי ה'מגן גבורים' (שם ס"ק ז') בביאור שיטת השו"ע, וז"ל: "לכאורה קושיא אלימתא, דהאין ס"ד שיפסיק כל כך בין הברכה ללימוד, מאי שנא מכל הברכות דבעינן שיתכוף הברכה להמצוה וכו'. ונראה ביאור הענין, דודאי אם היה ברכת התורה ברכת המצוות, מהראוי היה

לתכוף הברכה להלימוד כמו בכל הברכות, רק כיון שברה"ת כפי הנראה עיקרה על הודאה למקום שנתן לנו תורתו, כמ"ש הרמב"ן ז"ל בס' המצוות מצוה ט"ו, שנצטוינו להודות לו על הטובה הגדולה שעשה איתנו בתתו תורתו אלינו, ואף שתיקנו ג"כ בלשון וציונו, אבל עכ"פ עיקרה נתקנה על הודאה, אלא משום דמסתמא אין אדם מייאש עצמו מללמוד ואסמכוהו על הלימוד, ותקנוהו בלשון וציונו.

"ותדע שהרי אמרו בש"ס שם (ברכות יא,ב) אמר רב המנונא וזהו מעולה שבברכות, ופירש"י לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל, הרי להדיא דעיקר כוונת הברכה היא בשביל הודאה, ומעתה ממילא אין צריך לתכוף הברכה להלימוד דהרי הוא שבח בפני עצמו, ואין לה קשר עצמי להלימוד, ולכך בבה"ת אין צריך שישנה על אתר וז"ב", עכ"ל ה'מגן גבורים'.

ומעתה הרי לנו חוליה שלישית בנדון דידן, דגם במחלוקת זו המחבר והגר"א קאו בזה לשיטתייהו, דהשו"ע דסבירא ליה שאין צריך ללמוד מיד אחר שבירכו ברכה"ת, קאי לשיטתיה דברכות התורה הן בגדר ברכת השבח, ולכן אין צריך להסמיק הלימוד אל הברכות. אבל הגר"א הסובר שצריך ללמוד מיד אחר הברכות, קאי בזה גם לשיטתיה, דברכות התורה הן ברכות המצוות, וממילא הדין בהם הוא כמו בכל ברכות המצוות.

ד.

אחר שינת קבע ביום, האם יש חיוב לברך שוב ברכה"ת



מחלוקת השו"ע והגר"א האם אחר שינת קבע ביום צריך לברך ברכות התורה

בשו"ע (שם סעיף י"א) איתא: "שינת קבע ביום על מיטתו הוי הפסק, ויש אומרים דלא הוי הפסק, וכן נהגו". וכתב הגר"א (ס"ק י'), 'ויש אומרים כו', כבר תמה עליו בב"י'. הרי דנחלקו המחבר והגר"א כיצד יש לנהוג למעשה במי שישן ביום שינת קבע, דלהמחבר לא יברך שוב ברכות התורה, דנקטינן דלא הוי הפסק, ועדיין נפטר הוא בברכות שבירך בבוקר. ואילו הגר"א סבירא ליה דיש לברך שוב ברכות התורה אחרי שישן שינת קבע.

מתוך דברי המג"א (ס"ק י"ב) יש ללמוד הביאור בדעת המחבר, דשינת קבע אינה

מחייבת בברכות התורה, דכתב בתו"ד: "לפי מה שנהגו שלא לברך כשישן ביום, אם כן צריך לומר דמה שמברך בבוקר, היינו משום שקבעו חכמים ברכה זו בכל יום, דומיא דשאר ברכות השחר".

על פי דברי המג"א יש להוסיף ולבאר כי גם מחלוקת זו שבין המחבר והגר"א תליא במחלוקת המבוארת לעיל. דלגבי שיטת המחבר הרי נתבאר לעיל דס"ל דברכה"ת הן בגדר ברכות השבח, והיינו כדכתב המג"א דהו כשאר ברכת השחר, וממילא מובן הא דשינה לא הוי הפסק, דבאמת אין לדון כאן כלל מצד הפסק בין הברכה להמצוה, וכדברי ה'מגן גבורים' הנ"ל, אלא דתקנו להודות לה' ולשבחו בכל תחילתו של יום. אבל בדעת הגר"א הרי נתבאר לעיל דשיטתו היא דברכות התורה נקבעו על קיום המצוה דלימוד תורה, וממילא הו בגדר ברכת המצוות, וממילא מובן היטב הא דסבירא ליה דשינת קבע ביום הוי הפסק, כמו שהוא הדין לענין שאר המצוות דשינה הוי הפסק.

ה.

אחר מרחץ וביהכ"ס, האם יש חיוב לברך שוב ברכה"ת



מחלוקת השו"ע והגר"א האם מרחץ ובית הכסא הוו הפסק לברכות התורה

כתב השו"ע (סעיף י'): "אם הפסיק ללמוד ונתעסק בעסקיו, כיון שדעתו לחזור וללמוד, לא הוי הפסק, והוא הדין לשינה ומרחץ ובית הכסא, דלא הוי הפסק". וכתב הגר"א (ס"ק ט'): "והוא הדין לשינה ומרחץ כו'. לפי שאין מסיח דעתו מלימוד. הגהות מיימוניות בשם מהר"ם. והאגור כתב שגם שם צריך להזהר בדיניהם וצריך להרהר שם בדיניהם. ושני הטעמים צריך עיון. טעם הראשון מאי שנא מתפילין, שבהפסק בית הכסא צריך לחזור ולברך וכו'. וגם תירוץ האגור אינו נכון כמו שכתוב לקמן סי' פ"ה (סעיף ב' בהג"ה)".

ומבואר דנחלקו המחבר והגר"א כיצד הדין במי שבירך ברכות התורה בבוקר, ושוב נכנס למרחץ ובית הכסא, האם צריך שוב ברכות התורה, דלהמחבר אינו צריך לברך, ולהגר"א עולה דצריך לברך. [עיין משנ"ב (ס"ק כ"ד) דאחר שבירך טעמו של המחבר, כתב לעיין בביאור הגר"א. וכפה"נ כוונתו בזה להעיר לכך דהגר"א חולק על המחבר בזה].

בפשוטו מחלוקת זו היא סביב שני הטעמים שכתבו הפוסקים למה לא הוי הפסק, וכדהביא הגר"א שני הטעמים, ודחה אותם. ברם, להמבואר לעיל יש לנו תוספת טעם במחלוקת זו, דמכיון שנתבאר דהמחבר סבירא ליה דברכות התורה הוו ברכת השבח, מובן היטב דגם בלא טעמי הפוסקים ניהא הא דאינו חוזר ומברך אחר מרחץ ובית הכסא, דהדין בזה הוא כמו בשאר ברכות השחר דסגי לברך פעם אחת ביום, ולא שייך לגבייהו ענין של הפסק, וממילא כך הוא גם כן לענין ברכות התורה. ואתי שפיר דממילא לא קשיא קושית הגר"א מאי שנא מתפילין.

אבל הגר"א דסבירא ליה דברכות התורה הוו ברכת המצוות, לכן נקט הכא דיש לחזור ולברך, דמכיון שדחה טעמי הפוסקים למה בית המרחץ ובית הכסא לא הוי הפסק, הרי דשוב הדין שיש לחזור ולברך כמו שמצאנו לענין תפילין.

ו.

האם יש חיוב לברך ברכה"ת על אמירת פסוקים דרך תפילה



מחלוקת השו"ע והגר"א האם מותר לומר פסוקים דרך תפילה לפני ברכות התורה

כתב השו"ע (סי' מ"ו סעיף ט'): "לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אף על פי שהוא אומרם דרך תחנונים. ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה". הגר"א (ס"ק י"ז) האריך בדין זה, וכתב בתו"ד: "ראיתי בכל הספרים קדמונים ואחרונים שהנוסחא מימי אבותינו אשר סדרו לנו הברכות לברך ברכת התורה אחר כל הברכות קודם פרשת התמיד". [אע"פ שאומר 'לעולם יהיה אדם' שיש שם קריאת שמע] ומבואר דדעת הגר"א דשפיר אפשר לומר פסוקים דרך תפילה לפני ברכה"ת.

גם מחלוקת זו מתבארת היטב על פי הדרך הסלולה לנו בס"ד עד כה, וכמו שכתב בזה בספר 'מנחת אשר' (דברים סי' ס"ב אות ב'), וז"ל: "אפשר שגם מה שנחלקו הפוסקים בסי' מ"ו סעיף ט' אם צריך לברך ברכת התורה על פסוקי תורה הנאמרים כדרך תפילה ותחנון, תלוי בשתי דרכי הבנה הנ"ל במהות הברכה, דאם היא כברכת המצוה, ומברך על מצות ת"ת, מסתבר דפטור לברך על התפילה, דנראה לכאורה דאינו מקיים בזה מצות ת"ת, דהלא אין כאן לימוד אלא תפילה ותחנון, ושאני תורה מתפילה בכל עיקר גידרה, וענינה. אך אם אינה ברכת המצוה אלא ברכת

הודאה על עצמה של תורה, אפשר דאף הקורא בתורה באופן שאין בו תלמוד, אלא קריאה ותחנון, חייב לברך ולהודות לקב"ה."

ז.

האם יש חיוב לברך ברכה"ת על הרהור בדין שלא דרך לימוד



מחלוקת השו"ע והגר"א בדין המהרהר בהלכה שלא לשם לימוד

על דרך המחלוקת הנ"ל, מצאנו מחלוקת נוספת, בדין מי שנצרך להרהר בהלכה, אבל אין בדעתו כלל לשם לימוד, האם דבר זה מחייב בברכה"ת. מחלוקת זו נובעת מתוך הא דהובא לעיל (אות ה') דנחלקו השו"ע והגר"א בענין מרחץ ובית הכסא האם הוו הפסק לברכה"ת, דהמחבר כתב דלא הוו הפסק והגר"א סבירא ליה דהוי הפסק. דהביא שם הגר"א טעמו של האגור למה אין בזה הפסק, כי גם שם צריך להזהר בדיניהם, וצריך להרהר שם דיניהם.

על זאת כתב הגר"א כי האגור ושו"ע (סי' מ"ז סעיף ד') כתבו דמותר להרהר בד"ת קודם ברכה"ת, "וכשיטתו, דאם לא כן אסור לפנות קודם, וכן כל מצוה ומעשה". והיינו דהגר"א מעורר קושיא, דמכיון דנקטו האגור והשו"ע דכל כניסה לבית הכסא וכדו', הוי בגדר של לימוד תורה, דלכן אין כל זה בגדר הפסק לברכה"ת שבירך קודם לכן, אם כן איך מותר לפנות קודם ברכה"ת, וכן כל מעשה שאדם עושה על פי דיני התורה הוי כלימוד, ואם כן איך מותר הדבר לעשות קודם ברכה"ת. ואשר לכן סבירא להו להאגור והמחבר דאין מברכים על הרהור בלבד. כל זה כתב הגר"א בדעת האגור, אבל סיים וכתב כי 'כבר כתבתי שם דאינו נכון וכל שאינו מתכוין ללימוד אין צריך ברכה'.

העולה מכל זה הוא, דנחלק הגר"א עם האגור והמחבר האם על דברי תורה שאינם לשם לימוד, חייבים לברך ברכת התורה או לא, להאגור והמחבר צריך לברך, [אם היו מברכים על הרהור] ולהגר"א אין צריך לברך. והדברים מתבארים על דרך הנ"ל, דהמחבר דסבירא ליה דברכה"ת הוו ברכת השבח, אזי גם אם אינו מקיים מצות ת"ת, מכל מקום הוא חייב לברך, כיון שעכ"פ מזכיר דיני תורה, והדבר מחייב אותו לברך בשבחה של תורה, ובהודאה להקב"ה עליה. אבל הגר"א דס"ל דברכות התורה הוו ברכת המצוות, שפיר סבירא ליה הכא דאם אינו מקיים מצות ת"ת אינו חייב בברכות התורה.

ח.

האם יש חיוב לברך ברכה"ת על קריאת שמע



ראיית ה'שאגת אריה' דברכות התורה הווי מדרבנן

נסיים חלק זה של הסימן, במה שעולה לכאורה נפק"מ מהנ"ל, לענין השאלה האם ברכה"ת חיובן מן התורה. דהשאג"א נקט בדעת הרמב"ם דחיובן מדרבנן, והביא ראייה לדבריו. ובאמת יתבאר לן כי ראייתו תלויה היא בנדון הנ"ל (אות ו'), האם יש חיוב לברך ברכה"ת על פסוקים הנאמרים דרך תפילה.

ה'שאגת אריה' (סי' כ"ד) כתב להוכיח דדעת הרמב"ם היא דברכות התורה אינם מה"ת אלא מדרבנן, מדלא מנה מצוה זו במנין המצוות. והוקשה להשאג"א על הרמב"ם מהא דאיתא בברכות (כ"א, א) דר"י נקט להדיא דברכה"ת לפניה היא מן התורה.

וליישב דעת הרמב"ם כתב השאג"א: "ונראה לי דהיינו טעמא דהרמב"ם, משום דקשיא ליה אהא דר"י דס"ל ברכת התורה לפניה הוי מן התורה, מהא דתנן בעל קרי מהרהר בלבו ואק"ש קאי ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו, דמן התורה הוא, כדמפרש בגמרא, ואינו מברך לפניו, ומשמע שאין מהרהר יותר כי אם בק"ש וברכת המזון לבד, ולר"י היה לו להרהר נמי בברכת התורה לפניה, שהרי כיון שהתירו לו להרהר בק"ש דתורה היא, ממילא עי"ז נתחייב מן התורה ג"כ בברכת התורה, כמו שמהרהר ק"ש ובה"מ משום דדאורייתא נינהו. ונ"ל דמשום האי קושיא ס"ל להרמב"ם דלית הילכתא כר"י דאית ליה בה"ת הוי דאורייתא".

מבואר מדברי השאג"א דהרמב"ם הוכיח דברכת התורה היא מדרבנן, מהא דלא תנן דבעל קרי צריך להרהר ברכות התורה לפני שמהרהר בק"ש, שהרי מכיון שדינו להרהר בקר"ש הרי מחמת זה גופא נתחייב בברכה"ת, ואי נמיא דהווי מה"ת דינו היה להרהר גם בזה, ומדלא תנן שעליו להרהר בברכה"ת על כרחך דהווי רק מדרבנן. וצריך לדעת מה יענו שאר הפוסקים הסוברים דברכות התורה הן מן התורה על ראייה זו.

קריאת שמע, האם היא מחייבת בברכה"ת

וכתב בספר 'זכרון תורת משה' (להגר"מ קופשיץ זצ"ל. סי' ג') לבאר בזה: "הנה הדבר מובן דעיקר קושית השאגת אריה היא לשיטת הגר"א ז"ל, דגם המהרהר בד"ת חייב לברך ברה"ת. אמנם להשו"ע דהמהרהר בד"ת אינו מברך, א"כ הרי אין טעם להתיר בעל קרי להרהר בברכת התורה, דהא אינו קורא ק"ש בפיו אלא מהרהר בלבו, ונמצא שאינו מתחייב בברכה"ת.

"אמנם לפמשנ"ת בדעת הגר"א דברכת התורה אינו אלא ברכת המצוות על מצות לימוד התורה, לכאורה יש ליישב קושית השאגת אריה ולומר דק"ש אינו חייב בברה"ת, משום שאינו בגדר לימוד, ואינו מקיים בה מצות לימוד התורה, אין עליה חיוב ברה"ת [אע"ג דודאי הוה חפצא של תורה]. ובאמת הדברים נכונים ומותאמים היטב, דהנה בשו"ע (סי' מ"ז ס"ז) כתב 'ברכת אהבת עולם פוטר ברה"ת אם למד מיד בלי הפסק. יש להסתפק אי סגי בקורא ק"ש סמוך לה מיד בלי הפסק. וכתב שם המ"ב (ס"ק י"ז) 'עי' בביאור הגר"א שהוכיח בפשיטות דאין ק"ש מועיל לזה, הרי להדיא דדעת הגר"א דאין ק"ש חייב ברה"ת [ומש"ה לא מהני להחשב כלימוד מיד אחר ברה"ת], וכמשנ"ת". ועולה מדבריו שאפשר ליישב שאלת ה'שאגת אריה' לכולא עלמא שאם ברכות התורה זה ברכות השבח כדעת השו"ע אז לא מברכים על הרהור בדברי תורה ואם ברכות התורה זה ברכות המצוות אז לא מברכים על פסוקים של תפילה.

בדעת ה'שאגת אריה' יש לומר דלעולם יתכן שברכות התורה זה ברכות המצוות ולכן מברכים על הרהור ועל פסוקים הנאמרים בתפילה, אין חייבים לברך ברכה"ת, אלא דקריאת שמע שאני, דאין אמירה זו בגדר של תפילה, אלא גדר מצוה הוא, ללמוד פרשת ק"ש, ולכן הוי בגדר של מצות תלמוד תורה ממש. וסימוכין לדבר, מהא דאיתא במנחות (דף צ"ט ע"ב) דיוצאים בקריאת שמע ידי המצוה ד'והגית בו יומם ולילה'. אבל יש לדחות כדכתב האור שמח בהלכות תלמוד תורה דמיירי רק באופן שאמנם התכוין האדם לשם תלמוד תורה, אבל בסתמא לא.

ט.

דחיית הראיות הנ"ל וביאור דעת השו"ע דברכה"ת הן ברכת המצוות



דחיית הראיה מהא דלהשו"ע אין צריך לסמוך לימוד לברכה"ת

אחר כל הדברים האלה, אשר נתבאר לן דרך סלולה לבאר כמה וכמה נדונים שנחלקו בהם השו"ע והגר"א בדיני ברכות התורה, באופן שיעלה כמין חומר דהן המחבר והן הגר"א אזו בכל המחלוקות לשיטתייהו, דהשו"ע סבירא ליה דברכה"ת הוּו בגדר ברכת השבח, ואילו הגר"א סבירא ליה דהווי ברכת המצוה, נבוא עתה לסתור הבנין, מכיון שמתוך דברי הב"י והשו"ע בחלק מהנדונים גופא יש ללמוד דלא כן היא דעתו, ועוד נוסיף בסוף שתי ראיות לכך דהמחבר סבירא ליה דברכה"ת הוּו ברכת המצוה.

לעיל (אות ג') נתבאר כי השו"ע כתב דמעיקר הדין אין חיוב לסמוך את ברכות התורה ללימוד תורה, והובאו שם דברי ה'מגן גבורים' בביאור דעת השו"ע, ד'אין צריך לתכופ הברכה להלימוד, דהרי הוא שבח בפני עצמו, ואין לה קשר עצמי להלימוד, ולכך בכה"ת אין צריך שישינה על אתר'.

הגם, כי הביאור מתיישב היטב על הלב, מה נעשה שהמחבר בב"י הקשה בעצמו קושיא זו, למה אפשר להפסיק בין ברכה"ת ללימוד התורה, ויישב באופן אחר מהנ"ל, דז"ל: "יקשה לי דמאי שנא מברכת המוציא שאם הפסיק בין ברכה לאכילה צריך לחזור ולברך, ומשמע שכן הדין בברכות המצוות, שאם הפסיק בין הברכה לעשיית המצוה צריך לחזור ולברך. ונראה לי דשאני ברכת המוציא שאין הברכה באה אלא על הנאת האכילה, וכן ברכות המצוה, אינן באות אלא על עשיית המצוה, והאכילה והמצוה אינם דברים שצריך לעשותן תמיד, ומשום הכי כשעושה אותם צריך שלא יפסיק ביניהם, להוכיח שהברכה חוזרת על האכילה או על עשיית המצוה. אבל ת"ת, כיון שאדם מחוייב שלא להפסיק מלהתעסק בו כלל, כשבא ללמוד כמה שעות אחרי שבירך, לא מוכחא מילתא שקורא בלא ברכה, דאיכא למימר כשהשכים בירך ושנה לאלתר", ויעו"ש דרך נוספת בישוב השאלה.

מבואר מדברי הב"י דלא דחה הקושיא בנקל, מכיון דברכה"ת אינן בגדר ברכת המצוות, אלא בגדר ברכת השבח, ולכן הוא שאין צריך ללמוד מיד אחר הברכות, אלא נראה דנקט בפשיטות דברכה"ת הן בגדר ברכת המצוות, ולכן הוא שהוצרך להחילוק שכתב.

דחיית הראיה מהא דלהשו"ע אין צריך לברך ברכה"ת אחר שינת היום

לעיל (אות ד') הובאו דברי המג"א לבאר את דעת השו"ע שאין חוזרים ומברכים ברכה"ת אחר שינת היום, דזהו 'משום שקבעו חכמים ברכה זו בכל יום, דומיא כדשאר ברכות השחר'. ונראה מדבריו דגדר ברכה"ת הוא כברכת השבת, ולכן סגי לברכן פעם אחת ביום ולא יותר, גם כשהיה הפסק גמור בין הברכות שבירכו בבוקר לבין לימוד התורה עתה.

אכן, מדברי הגרעק"א בהגהות השו"ע (מג"א שם), וז"ל: "נראה לענ"ד דלא קשה מידי, דלהדיא מבואר בב"י שורש המנהג שנהגו דלא לברך כשישן, דמקורו מהאגור, שכתב שאביו הנהיג כן, וכן ראוי לעשות כי המיקל בברכות לא הפסיד. ופירש הב"י דבריו, דלר"ת אפילו שינת לילה לא הוי הפסק, ואף על פי שאין הלכה כמותו, מפני שכל הפוסקים חולקים, היינו בשינת לילה, אבל בשינת יום יש לחוש לדבריו ועיי"ש. הרי שמפני חשש ברכה לבטלה נהגו שלא לברך בישן ביום, ולחוש לדעת ר"ת, אבל בניעור כל הלילה, אין לברך, דהעיקר דלא כר"ת".

מבואר מדברי הגרע"א עפ"י דהב"י דהעיקר להלכה אליבא דהמחבר הוא דיש לברך אחר שינת יום, אלא שבכדי למעט בברכות, חוששים לדעת ר"ת ואין מברכים אחר שינת יום. ואי נימא דדעת השו"ע דברכות התורה הרי הן ברכת השבת, אזי מעיקר הדין אין צריך לברך אחר שינת יום, ולא רק מטעם ד'המיקל בברכות לא הפסיד'.

דחיית הראיה מהא דלהשו"ע אין צריך לברך אחר מרחץ וביהכ"ס

לעיל (אות ה') הובאו דברי השו"ע ד'שינה ומרחץ ובית הכסא, לא הוי הפסק', וכתבנו לבאר טעם הדבר על פי הנ"ל, דשיטת המחבר היא דברכה"ת הווי ברכת השבת, וממילא הדין בזה הוא כמו בשאר ברכות השחר דסגי לברך פעם אחת ביום, ולא שייך לגבייהו ענין של הפסק, וממילא כך הוא גם כן לענין ברכות התורה.

ברם, מה נעשה שהב"י עצמו נקט טעם אחר בהלכה זו, דז"ל: "כתוב בהגהות מיימוניות פ"ז מהלכות תפילה בשם רבינו שמחה, ששינה ומרחץ מפסיקים, ואם בא ללמוד אחריהם צריך לברך, שהן היסח הדעת, כי אי אפשר לו ללמוד כשהוא ישן או במרחץ או בבית הכסא. מיהו הר"ם כתב שלא היה רגיל לחזור ולברך, אלא אחר הפסק של שינת קבע, לפי שאינו מסיח דעתו מללמוד אפילו בהפסק מרחץ ובית הכסא, עכ"ל. והאגור כתב טעם אחר, לפי שאף כשהוא נפנה צריך להזהר בדינים, כמו בגילוי טפח, וכיצד יקנח".

מתבאר מדברי הב"י דלעולם היה לנו לדון הכא שפיר מצד דיני הפסקה בין ברכה למצוה, כמו בכל שאר ברכות המצוות, אלא דיש טעם מיוחד למה אין בית הכסא ומרחץ הפסק, והוא, או משום שאינו מסיח דעתו מלחזור וללמוד, או משום שגם בשעת ההפסק הרי הוא מהרהר בדיני התורה. ומבואר דבלא אלו הטעמים היה צריך לחזור ולברך, והשתא אי נימא דברכה"ת הוו ברכת השבת, למה יחזור ויברך אחר מרחץ וביהכ"ס.

דחיית הראיה מהא דלהשו"ע צריך לברך ברכה"ת על פסוקי התפילה

לעיל (אות ו') הובאו דברי השו"ע ד'לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אף על פי שהוא אומרם דרך תחנונים', והובא ביאורו של ה'מנחת אשר' על פי כל הנ"ל, ד"אם אינה ברכת המצוה אלא ברכת הודאה על עצמה של תורה, אפשר דאף הקורא בתורה באופן שאין בו תלמוד, אלא קריאה ותחנון, חייב לברך ולהודות לקב"ה".

ברם, עיקר הנחה זו דדעת המחבר דיש לברך על פסוקים הנאמרים דרך תפילה, אינו ברור, כי כך הוא לשון השו"ע: "לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אף על פי שהוא אומרם דרך תחנונים. ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה". וכתב בשו"ת 'חקרי לב' (סי' ט') בתו"ד דהב"י הביא מחלוקת הפוסקים בפסוקים שיש בתפילה, אם צריך לברך עליהם ברכה"ת, ובשו"ע פסק דאין צריך לברך. ומבואר כי למד בלשונו של השו"ע הנ"ל דהעיקר לשיטתו הוא דאין צריך לברך ברכה"ת בנדו"ד.

אכן, החיד"א בשו"ת 'יוסף אומץ' (סי' ס"ו) תמה על דבריו, וז"ל: "מ"ש הרב [בעל החקרי לב] דבשו"ע פסק שאין צריך לברך, הרי בשו"ע כתוב וז"ל, לא יקרא פסוקים קודם ברכה"ת אע"פ שהוא אומרם דרך תחנונים, ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים ונכון לחוש לסברא ראשונה, עכ"ל. עין רואה דסתם שו"ע הוא דצריך ברכה גם שאומרם דרך תחנונים. וכבר ידוע דמסורת בידינו דדעת מרן כסברא שהביא בסתם, וכמ"ש הרמ"ע בתשובה סימן צ"ז בפרטות על השו"ע. וביותר בדין זה שכתב בפירוש 'ונכון לחוש לסברא ראשונה'".

הרי מבואר כי נחלקו ה'חקרי לב' והחיד"א כיצד יש לנקוט לעיקר בדעת השו"ע, דה'חקרי לב' נקט דדעת השו"ע היא דמעיקר הדין מותר לומר פסוקים דרך תחנונים לפני ברכות התורה, ואילו החיד"א נקט כי דעת השו"ע שאסור מעיקר הדין לומר פסוקים דרך תחנונים לפני ברכה"ת. וליישב דעת ה'חקרי לב' מקושתית

החיד"א אפשר לומר, דמהא שהשו"ע כתב בלשון 'ונכון לחוש לסברא ראשונה', מוכח דאין זה חיוב גמור מעיקר הדין, אלא רק הידור, ולכן נקט דדעת השו"ע לעיקר היא כהדעה השניה שהביא. ואע"ג דבעלמא קיי"ל דדעת המחבר כהדעה הראשונה שהביא, הכא שגילה דעתו מפורש דפוסק כהדעה השניה, ידעין כי כך היא שיטתו לעיקר.

ומעתה עולה לענין מהלך דברינו בכל סימן זה, דבשלמא לדעת החיד"א שדעת המחבר היא שיש לברך על תחנונים, אזי ניחא לן להסביר זאת על פי המבואר לעיל דדעת השו"ע דברכות התורה הן בגדר ברכת השבח, ולכן גם על פסוקים הנאמרים דרך תחנונים, שלא לשם מצות ת"ת, יש חיוב ברכה כדי להודות ולשבח לה' על פסוקי התורה. אבל לדעת ה'חקרי לב' דהשו"ע סובר דמעיקר הדין אין צריך לברך על פסוקים דרך תחנונים, הרי שעולה להיפך מכל המבואר לעיל, ואדרבה יש מכאן משמעות דברכה"ת הן ברכת המצוות, ולכן אין צריך לברך בכל מקום שאינו מתכוין לשם ת"ת.

ראיה מדברי השו"ע בהא דאחר הפסקה לעסקיו אין לברך ברכה"ת

מלבד כל האמור לעיל, לדון בראיות שסודרו לעיל להוכיח כי דעת השו"ע דברכה"ת הן ברכות השבח, נוסיף להוכיח עוד מהשו"ע להיפך מזה, דהנה בשו"ע (סי' מ"ז ס"י) איתא ד'אם הפסיק מללמוד ונתעסק בעסקיו, כיון שדעתו לחזור וללמוד, לא הוי הפסק'. ומבואר כי רק מחמת דלא הוי הפסק אינו חוזר ומברך. ועל פי כל חשבון הדברים הנ"ל הרי עולה דאם ברכה"ת הוו ברכת השבח הרי שאין מה לדון כלל מצד הפסק, דאין הברכה עולה על הלימוד ממש, אלא חובה יש לברך פעם ביום על התורה, לשבח ולהודות לנותן התורה, ואין הפסק מחייב לברך פעם נוספת. ומדלא כתב כך המחבר, משמע דסבירא ליה דברכות התורה הוו ברכת המצוות.

ראיה מדברי הב"י דיש לברך בנוסח הכולל רק לימוד ולא קיום המצוות

ראיה נוספת יש להביא מהא דכתב הב"י (בסימן מ"ז אות ה'): "כתב הר' דוד אבודרהם שיותר נכון לומר 'על דברי תורה', לפי שהוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצוות, וכן כתב אבן הירחי. כלומר דאילו 'לעסוק בדברי תורה' אינו אלא על קריאת התורה. ולי נראה דיש לדחות, דאדרבה מהאי טעמא גופיה עדיף טפי לברך 'לעסוק בדברי תורה', שהיא ברכה מיוחדת לקריאת התורה שהוא בא לעסוק

בה עכשיו, מלברך 'על דברי תורה' שכולל ג"כ עשיית המצוות שאיננו בא עכשיו לעשותם, וכשיעשם מברך על כל מצוה ברכה המיוחדת לה".

ונראה כי דברי הב"י לחלוק על האבודרהם מבוארים טוב יותר אי נימא דברכה"ת הוו ברכת המצוות, דלכן יש לומר 'לעסוק בדברי תורה', להורות דהברכה היא על לימוד התורה דוקא, ולא גם על קיום מצוותיה. אבל אי נימא דברכות התורה הן ברכת השבח, צריך להבין למה לא יכללו שבח גם על המצוות הכתובות בתורה, דהוי שבח גדול יותר. עיין בספר 'משנת יעב"ץ' סימן ל"א ולכן נראה כי גם מכאן יש לנו סימוכין לדבר, לומר דדעת הב"י דברכות התורה הן ברכת המצוה.

אע"פ שיש לדחות שאלה"פ שברכות התורה זה 'ברכות השבח' אבל זה שבח על לימוד התורה ולא על קיום מצוות ולכן אין לכלול מצוות בבכרות התורה.

סימן מ

למה תיקנו לברך בברכות התורה, יותר מברכה אחת

א.

נוסח ברכות התורה, והאם הוו שתי ברכות או שלש



דברי הגמרא בנוסח ברכות התורה

בברכות (דף י"א ע"ב) איתא: "מאי מברך, א"ר יהודה אמר שמואל, 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעסוק בדברי תורה', ור' יוחנן מסיים בה הכי, 'הערב נא ה' אלוקינו את דברי תורתך בפנינו ובפיפיות עמך בית ישראל, ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ועוסקי תורתך. ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל'. ורב המנונא אמר, 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. ברוך אתה ה' נותן התורה'. אמר רב המנונא, זו היא מעולה שבברכות, הלכך לימרינהו לכולהו".

מחלוקת הראשונים האם הוו שתי ברכות או שלש

כתב הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ז ה"י), וז"ל: "המשכים לקרות בתורה קודם שיקרא קריאת שמע, בין קרה בתורה שבכתב, בין בתורה שבעל פה, נוטל ידיו תחילה ומברך שלש ברכות ואחר כך קורא. ואלו הן, 'בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על דברי תורה'. 'הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפנינו ובפיפיות עמך כל בית ישראל, ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצי עמך כל בית ישראל יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה. ברוך אתה ה' נותן התורה'. 'בא"י אמ"ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו בא"י נותן התורה". מבואר מדבריו שהנוסח המבואר בגמרא מתחלק לשלש ברכות נפרדות. וכן נראה מדברי בעל המאור שיובאו להלן (ריש אות ב'). וכן נראה מדברי 'שו"ת מן השמים' (סי' י') שיובאו להלן (סוף אות ה').

אבל הרא"ש (פ"ק דברכות סימן י"ג) כתב: "לפי מה שרגיל ר"ת לפרש דכל היכא שהברכות קצרות, אפילו ברכה הסמוכה לחברתה פותחת בברוך, כמו ברכות של הבדלה

וברכות של חופה, א"כ היה צריך לברכה אחרונה שתהא פותחת בברוך, שאותה שלפניה קצרה, לכך היה אומר רבנו תם שאין זה כי אם סיום ברכה ראשונה, ואינו כי אם שתי ברכות, והיה אומר 'והערב נא'. וכ"ה בתוס' (שם דף מ"ו ע"ב ד"ה כל) בשם ר"ת, יעו"ש.

מבואר מדברי ר"ת כי יש רק שתי ברכות על התורה, ומשום ד'הערב נא' הוי המשך להברכה הראשונה. ונמצא דנחלקו הראשונים האם ברכות התורה הן שלש ברכות, או שתיים.

נפק"מ לדינא העולות בין השיטות

הנפק"מ העולה ממחלוקת זו רמוזה בסוף דברי הרא"ש, שכתב על ר"ת כי 'היה אומר והערב נא', דהיינו עם וא"ו החיבור, דמכיון דסבירא ליה דהוי המשך לנאמר קודם לכן, לכן יש לחבר על ידי תוספת וא"ו. אבל הרמב"ם לשיטתו כתב דאומרים 'הערב נא', בלא וא"ו.

לענין מעשה, כתב הב"י (סי' מ"ז ד"ה ולענין מעשה): "נראה לומר 'והערב נא' עם וי"ו, שהרי לדברי האומרים שהיא ברכה אחת, אם חסר הוי"ו, הרי מפסיק באמצע הברכה. ולדברי האומרים שהיא ברכה בפני עצמה, אע"פ שאמרו עם וי"ו, אין בכך כלום". והיינו, דמכיון דלא ידעינן כמאן ההלכה, לכן ראוי לומר עם וי"ו, דבכך אין מגרע אפילו להרמב"ם שאין צריך לומר כך. וכך פסק הב"י בשו"ע (סעיף ו') דאומר 'והערב' עם וי"ו.

נפק"מ נוספת עולה ממחלוקת זו, האם יש לענות 'אמן' אחרי 'לעסוק בדברי תורה', דלהרמב"ם הוי כאן סיום של ברכה וצריך לענות 'אמן', אבל לר"ת ד'והערב' הוי המשך הברכה, אזי אין לענות. וז"ל המשנ"ב (ס"ק י"ב): "לענין עניית אמן אחר 'לעסוק בדברי תורה', יש דעות בין האחרונים, ורוב האחרונים מצדדים שלא לענות אמן. ונכון שיברך המברך ברכה זו בלחש".

ב.

שלש ברכות כנגד תורה ומשנה ומדרש



דברי בעל המאור דתקנו לברך ג' ברכות כנגד ג' חלקים בתורה

אליבא דשתי השיטות הנ"ל בענין כמה ברכות מברכים על התורה, צריך להבין יסודם של דברים, למה על מצות לימוד תורה תקנו לומר יותר מברכה אחת. מאי שנא מיתר שאר כל ברכת המצוות, כשופר, סוכה ולולב שמברכים רק ברכה אחת. על שאלה זו מצאנו בפוסקים כמה תשובות, והן כוללות בקרבן הרבה מהבנת תוכן הברכות, ונסדרן בס"ד אחת לאחת.

בעל המאור (ברכות שם) כתב בקצרה בזה"ל: "אמר רב פפא הלכך נימרינהו לכולהו, פירוש ג' ברכות, דרב יהודה ורבי יוחנן ורב המנונא, כנגד תורה ומשנה ומדרש רבי ישמעאל בי"ג מידות". ומבואר לכאורה דסבירא ליה כהרמב"ם דהוה שלש ברכות [ועיין בהשגות הראב"ד מה שהעיר עליו מדברי עצמו בזה], וביאר דהוה כנגד ג' חלקים שיש בתורה, תורה, משנה ומדרש.

והקשה עליו בהגהות הראב"ד, 'אטו כל ענין תורה לאו ענין אחד הוא, ולמה צריך ברכה לכל אחד ואחד'. ויש לבאר דשאלת הראב"ד מובנת היא ביותר אי נימא דהגדר של ברכות התורה הוא, ברכת מצוות, דמכיון דהכל מצוה אחת היא, למה צריך לברך ברכה מיוחדת על כל חלק נפרד שיש בתורה, דסוף סוף הכל נכלל במצוה אחת. אבל אי נימא דגדר הברכות הוא, ברכת השבח, נקל יותר להבין את דברי המאור, דבודאי מקום יש לתת שבח והלל להקב"ה על כל חלק נוסף שנתן לנו בתורתו. עיין בזה בס' דברות יוסף ברכות דף יא ע"ב. [בענין נדון זה, מה הוא גדרן של

ברכות התורה, עיין מש"כ להלן בסימן זה, וגם לעיל (סימן ל"ח)].

ג.

ברכה ראשונה היא כ'ברכה לאחריה' של הלימוד דאמול



דברי הלבוש דברכה ראשונה עולה על הלימוד של אתמול

הלבוש (שם סעיף ו') עורר השאלה, למה אין מברכין אחר לימוד תורה, כמו שמברכים בבית הכנסת אחר קריאת התורה, והשיב בתחילה דהטעם הוא משום דהמצוה נמשכת כל העת, ואין זמן שאפשר לומר עליו כי הוא לאחר הלימוד. אבל שוב הוסיף וכתב:

"ונראה לי שזה הטעם נכון למנהגינו שאנו מברכים בכל בוקר שתי ברכות על התורה, כדי שתהא אחת נחשבת לברכה אחרונה על הלימוד שלמד אתמול, שלא היה יכול לברכה קודם לכן עד שישן בינתיים, דהוי השינה הפסק, והוי שפיר אחריה. ואין לומר שהיה יכול לברכה כשהפסיק ללמוד אתמול כשהולך לישון, דהא חייב להגות בה אפילו במטתו עד שישקע בשינה, וא"כ אין לו עת אחר לברכה עד הבוקר כשיעור משנתו, והברכה השניה היא נחשבת לברכה ראשונה על מה שילמד היום שבא.

"ואע"פ שלפי זה היה לנו להקדים ברכת 'אשר בחר בנו' וכו', קודם 'לעסוק בדברי תורה', דלעסוק להבא משמע, ותהיה ברכת 'אשר בחר בנו' נחשב ללימוד של אתמול, ו'לעסוק' על מה שילמד היום, מ"מ הואיל וגבי ספר תורה תקנוה לברכה ראשונה, לקחוה ג"כ לכאן לברכה ראשונה. ועוד דלשון 'והערב נא' וכו', נופל יותר לומר על מה שעבר, מעל מה שילמד, שאנו מתפללים שיערב בפינו כל מה שלמדנו אתמול, שעל כיוצא בזה שייך לומר יותר לשון 'ערבות', כלומר שיערב בפינו ולא תשכח ממנו נעימות טעמה אע"פ שנלמד היום יותר וטעמים אחרים, נתפלל שלא ידחה טעם מפני טעם, כמו שהוא הענין בדברים הנהנין הגשמיים, רק ישאר בפינו ערבות הטעם הראשון עם ערבות הטעם האחרון", עכ"ל הלבוש.

הנה מחדש לן הלבוש חידוש גדול בגדר הני תרי ברכות, דברכה אחת היא על הלימוד של אתמול, בגדר 'ברכה לאחריה', וברכה אחת היא 'ברכה לפניה' על הלימוד של היום. והוסיף וביאר דהברכה הראשונה 'לעסוק בדברי תורה' קאי איום שעבר, ואילו ברכת 'אשר בחר בנו' קאי על היום הזה. ונמצא לדרכו של הלבוש דבקשת הערבות אינה על הלימוד שהולכים ללמוד היום, אלא על הלימוד של אתמול, שלא יפוג הטעם והערבות של אתמול, מחמת הלימוד של היום.

ועיין ב'ערוך השלחן' (סעיף ה') שהלך גם כן בדרך זו ממש, וז"ל: "ונראה לי כשנדקדק למה קבעו על התורה שתי ברכות, וכי היכן מצינו שתי ברכות על דבר אחד בשלמא 'והערב נא' אפילו אם היא ברכה בפ"ע כדעת הרמב"ם שיתבאר, שפיר נראה לאומרה מפני שזהו תפילה שתהיה מתיקות התורה בפנינו ושנעסוק לשמה, אבל ברכת 'אשר בחר' מיותרת לגמרי וכו'. ונראה ברור דזהו במקום ברכה אחרונה, דאין סוף ללימוד התורה וכמ"ש, ולכן קבעוה בתחילה וכעין זה כתב הלבוש". הרי שביאר כהלבוש, אלא שלשיטתו ברכת 'לעסוק' היא הברכה העולה על הלימוד של היום, והברכה ד'אשר בחר בנו' היא הברכה של אחר הלימוד דאתמול, היפך דברי הלבוש.

שאלות תלמידו של הלבוש על דבריו הנ"ל

בהגהת הלבוש מובא את אשר שאלו אותו תלמידו על דבריו הנ"ל, וז"ל: "וקשה לי וכי ראוי להפסיק לכתחילה בין מעשה לברכה, וכל שכן הפסק כזה שהוא שינת קבע על מיטתו, וגם בלילה שהוא יותר קבוע משל יום. ואפילו בדיעבד לברך על שום מעשה ביום של אחריו, לא מצינו. הא אין זה גרוע מאכילה, שאחר שנתעכל במעיו אפילו ביומו אין לברך עליו".

וכלל בדבריו שתי קושיות. א. על הלילה, איך לכתחילה מפסיק האדם אחר לימודו ואינו מברך לאחריה רק אחר השינה, והלא היה עדיף לתקן שלא יפסיקו אלא יברכו לפני שהולכים לישון. ב. על הבוקר, איך מועיל מה שמברכים אחרי השינה, על הלימוד של קודם השינה, והרי בברכת הנהנין הדין הוא שאחרי שנתעכל המזון במעיו, אין לברך עוד ברכה אחרונה, וא"כ גם בברכת התורה, הלא אחר השינה הוי כעין שנתעכל התורה אצלו, ואיך אפשר עוד לברך עליה.

תירוץ הלבוש על שאלות תלמידו

הלבוש השיב לו תשובה ודחה את שאלתו, וז"ל: "מה שתמהת וכי ראוי להפסיק לכתחילה וכו', תמהני מאד עליך, וכי זה נקרא הפסק לכתחילה, לפי מה שכתבתי, והאמת כן הוא הדין, שחייב אדם להגות בה אפילו במיטתו עד שישקע בשינה, ואם כן הפסק השינה אינו אלא אנוס, וחשיב כמו דיעבד, לכך נ"ל שצריך לברך אחריו כשיפסק האנוס, כיון דאנוס הוא בהפסק זה, ומה לי אם הוא ביומו או ביום שלאחריו, כיון שנמשך האנוס עד יום שלאחריו.

"ואשר רצית לדמותו לברכה אחרונה של אכילה אחר שנתעכל במעיו וכו'.

נ"ל שאין כאן דמיון כלל, דהתם אחר שנתעכל אין דבר בעולם מאותה אכילה, לא הוא ולא הרגש הטעם שנהנה ממנו. אבל הכא מה נתעכל שייך, אם תדמה השכחה לעיכול וכי האדם שוכח בשינה מה שלמד אתמול בלילה, שהרי זה זוכר מה שלמד והוי כלא נתעכל כל זמן שזכרו, ועל זה נאמר בתהילים (מ, ט) 'ותורתך בתוך מעי'."

מבואר דהלבוש קיים את דבריו ודחה שתי השאלות שנשאל על ידי תלמידו. על השאלה הראשונה השיב דאי אפשר לברך בסיום הלימוד אתמול, מכיון שיש חיוב ללמוד עד שנרדם, ונמצא שהוא אנוס על הברכה, ובהסתלק האנוס חוזר החיוב למקומו. ועל השאלה השניה השיב, דהבחינה של עיכול בתורה היא שכחת התורה, וכל עוד שלא שכח הוי כלא נתעכל, ולכן שפיר אפשר לברך למחרת, שהרי שעדיין הוא זוכר את התורה שלמד אתמול.

דברי הרשב"א למה אין מברכים אחר הלימוד, וצ"ע בלבוש

בעיקר דברי הלבוש בהא דאין מברכים על התורה לאחריה, ובמה שכתב לישב דבאמת הברכה הראשונה היא בגדר ברכה לאחריה, יש להעיר מדברי הרשב"א שהביא הב"י (שם), שכבר עמד על שאלה זו, והשיב באופן אחר, וז"ל: "כתוב בתשובות הרשב"א (ח"ז סי' תק"מ), שאלה, כשאנו מברכים על התורה בכל בוקר למה אין אנו מברכים לאחריה. תשובה: קריאת התורה מצוה ואין מברכים על המצוות לאחריהן, וכמו שאמרו בפרק בא סימן. ואל תשיבני מקריאת התורה בבית הכנסת שמברכים לאחריה, דהתם תקנת משה ועזרא היא, ועל התקנות מברכים לפנייהם ולאחריהם, וכדמברכים בהלל ומגילה, עכ"ל. ולי נראה דאפילו אם היו מברכים לאחר המצוות, לא קשיא דכיון דמצות הגיית התורה היא כל היום וכל הלילה, ואין שעה שאינו חייב לעסוק בתורה, לא שייך לברך לאחריה עכ"ל הב"י.

מבואר ברשב"א דהטעם שאין מברכים אחר לימוד תורה הוא, מכיון דכך הוא הכלל תמיד דאין מברכים אחר קיום המצוות, אלא רק לפנייהם. והב"י הוסיף דאפילו אם היו מברכים אחר המצוות, בכל זאת בתלמוד תורה לא היה שייך לברך אחריה. והנה, מעתה יש לנו לעיין בדעתו של הלבוש, למה טרח לבאר היכן היא הברכה שאחר לימוד התורה, עד אשר הוצרך לחדש דברכה ראשונה של ברכות התורה בכל בוקר, היא בעצם 'ברכה לאחריה' על הלימוד של אתמול, והרי יפה טען הרשב"א דעל מצוות אין מברכים ברכה לאחריה.

ישוב דעת הלבוש לשיטתו דברכת התורה היא גם ברכת הנהנין

ויש ליישב את דברי הלבוש, על פי דברי הלבוש גופא להלן שם, דהנה תלמידו כתב לומר דטעם הדבר שיש שתי ברכות על התורה הוא, כי ברכה אחת היא ברכת המצוה, ואחת היא ברכת הנהנין, ועל זאת השיב לו הלבוש:

"נראה לי דסבירא להו לחז"ל שאין הנאת מצוה זו דומה לשאר מצוות שנהנין מהן, כגון מצה ופסח ושאר זבחים, דהתם ההנאה והמצוה שני ענינים הם, ההנאה היא מה שנהנה גופו מזאת האכילה, אפילו לא היה בה מצוה, כמו שנהנה משאר לחם ובשר, והמצוה היא מה שאוכל מצה ולא חמץ ושאוכלו לשם מצה, וכן בקרבן. אבל הכא המצוה וההנאה חדא מילתא היא, שמצות הלימוד היא שידע מה שילמד, כדכתיב 'ולמדו ליראה את ה' וגו', וההנאה הוא גם כן שידע מה שלמד, והרי הכל ענין אחד הוא, לכך לא תיקנו עליה בשום פעם רק ברכה אחת, ברכת המצוה, והיא היא ברכת הנהנין, מה שאין כן בהנאת שאר מצוות".

וביאור דבריו, דבכל אכילות של מצוה, מברכים שתי ברכות, אחת ברכת הנהנין ואחת ברכת המצוות, וטען התלמיד כי כך הוא בברכות התורה, ועל זה השיב לו הלבוש דאין לומר כך, דברכה אחת של ברכת התורה היא על המצוה שיש בלימוד, וברכה אחת היא על ההנאה שיש בלימוד, ומשום דשאני באכילות של מצוה, שגם בלי המצוה היה נהנה מהאוכל, אבל בתורה אין מקום לברכה על ההנאה בלי המצוה שיש בדבר, שלא תקנו על הנאת התורה ברכה, ואפשר דהטעם הוא משום דהוי הנאה רוחנית. ולכן נקט הלבוש דאותה ברכה שמברכים על למוד התורה של היום היא גם ברכת המצוה וגם ברכת הנהנין.

וכן כתב הלבוש (שם, ריש הסימן): "קודם שיתחיל ללמוד או לומר דברי תורה, יברך ברכת התורה. ומאד מאד צריך האדם להזהר בה להראות שהתורה היא חשובה בעיניו, ונהנה ממנה כמו שמברך על כל הנאותיו". ומבואר דברכת התורה היא גם בגדר ברכת הנהנין. ומעתה אתי שפיר הא דהוקשה להלבוש למה אין מברכין על התורה גם לאחריה, כמו בשאר הנאות האכילה, שיש ברכה לאחריהן, [יעוין להלן (אות

ד') דהקה"י אמנם כתב כך בדעת ה'שבלי הלקט'].¹

ויש לתת טעם ותבלין בהא דמדגישים את ההנאה מהלימוד בגוף הברכה על המצוה, דמבקשים 'והערב נא', דזהו מכיון שההנאה מהתורה חשובה היא מאד, כי רק על ידי כך הלומד מתאחד ונעשה למציאות אחת עם התורה, וכמו שכתב ה'אגלי טל' (בהקדמה): "כי זה היא עיקר מצות לימוד התורה, להיות שש ושמש ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעים בדמו". ולכן כוללים בחינה של ברכת

הנהנין בתוך הברכה שהיא ביסודה ברכת המצוות, כי על כן ההנאה היא מעיקר גדר מצות לימוד התורה.

ד.

ברכה ראשונה - ברכת המצות. ברכה שניה - ברכת הנהנין



דברי תלמיד הלבוש דמברכים על התורה הן ברכה"מ והן ברכה"נ

תלמידו של הלבוש כתב לחדש ענין נפלא בביאור הני תרי ברכות שעל התורה [כמובא לעיל בסמוך בקצרה], וז"ל: "היה נראה לי שאין כאן קושיא כלל משתי הברכות, כי האחת היא ברכת המצוה ולכן מברכים 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעסוק' וכו', והאחת היא ברכת הנהנין, כי הלימוד הוא הנאה, כמו שכתב רבינו, וכמו שמברכים שתי ברכות על המצה של מצוה, אפילו אין לו רק כזית, לפי שהנאת הגוף שיש בו מצות עשה מברכין ברכת המצוה וברכת הנהנין. וכן באכילת הפסח ושאר קרבנות".

הרי לנו דאלו שתי הברכות חלוקות הן בגדרן ומהותן. הברכה הראשונה 'לעסוק בדברי תורה', היא בגדר ברכת המצוות. ואילו הברכה ד'אשר בחר בנו', היא בגדר ברכת הנהנין, וכמו שמברכים בשעת אכילת מצה גם ברכת המוציא שהיא ברכת הנהנין, וגם ברכת 'על אכילת מצה', שהיא ברכת המצוות.

דברי ה'קהילות יעקב' כיסוד הדברים הנ"ל

ה'קהילות יעקב' (ברכות סי' כ"ב) זכה לכוון לדברי תלמידו של הלבוש, ולחביבות דבריו ובהירותם, נעתיק כל דבריו בזה, ז"ל: "מצאתי בשבלי הלקט ס' ה' שכתב וז"ל, וכתב הר"ר ישעיה זצ"ל, זה שאמרנו שהמשכים צריך לברך, דוקא לפנייה אבל לאחריה אינו מברך. ואינו דומה לברכת התורה שבבית הכנסת שמברך לפנייה ולאחריה, דהתם כל אחד ואחד גומר מצותו, אבל הכא אין קצבה לעסוק בתורה שיברך לאחריה, עכ"ל. וזה כדברי הב"י דלא שייך לברך לאחריה, משום שאינו גמר מצוה.

"אלא דצריך לעיון, הלא כל הטורח הזה לחלק שבציבור הוי גמר מצוה וביחיד לא, אין צריך אלא לדעת בני מערבא דמברכין על המצוות לאחריהן, אבל כיון

דאנן לא קיי"ל כוותיה, כמ"ש הרשב"א ז"ל בתשובה הנ"ל, וכדפסק בשו"ע סי' כ"ט, א"כ בפשטות ליכא כלל דין ברכה לאחריה, ומה שבציבור מברך לאחריה, ע"כ הוא כמש"כ הרשב"א ז"ל משום דעל תקנה שפיר מברכין לאחריה, ולמה הוצרך רבינו ישעיה ז"ל לבאר בהא דלא מברכין אחר לימוד תורה שזהו לפי שאינו גמר מצוה.

"ונלענ"ד דיש לומר, דבאמת דעת רבינו ישעיה הוא כדעת שאר פוסקים דלא קיי"ל כבני מערבא לברך על גמר שאר מצוות, אלא דת"ת שאני משאר מצוות, די"ל דבת"ת מלבד שהברכה היא ברכת המצוות ככל מצוות שבתורה, יש בה ג"כ דין ברכה כעין ברכת הנהנין, וזהו ע"פ מש"כ הט"ז ביו"ד סי' רכ"א ס"ק מ"ג, בהא דמבואר בשו"ע שם דהמודר הנאה מחבירו יוצא בלולבו של המדיר ביו"ט שני, וטעמא משום דמצוות לא ליהנות ניתנו, עי' ר"ה דכ"ח א', ואילו בסעיף י"א שם מבואר דבאסר ספרו על חבירו אסור חבירו ללמוד בו, ומבאר הט"ז הא דלא אמרינן בההיא דסעיף י"א להתיר מטעם דמצוות לא ליהנות ניתנו, משום דדין מל"נ אינו אלא בשאר מצוות, אבל ת"ת הנאה מיקרי, דמשמחת את הלב, דהא אסרינן ללמוד בימי אבלו ובט"ב, מה"ט דד"ת משמחין ע"ש. וכן כתיב 'הנחמדין מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים'.

"ולפי זה י"ל שברכת התורה ענינה נמי מצד ברכת הנהנין. ועי' בהר"ן ז"ל נדרים דפ"א ד"ה דבר זה בשם רבינו יונה ז"ל. ונראה שכן מוכח בנוסח הברכות של ברכת התורה, שעל המצוות מברכין 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו', היינו דמברכין על מעשה המצוה, על שקידשנו לקיים את המצוה, ולא מברכין על שברא לנו את החפצא של המצוה כגון שופר ולולב ומצה, ובברכת הנהנין הוא איפכא שאין מברכין על מעשה האכילה שאוכל, אלא על החפצא שבראו הקב"ה, כגון בורא פרי העץ, המוציא לחם מן הארץ, וכן כולם, דטופס הברכה כך הוא, שמברך להקב"ה על שברא את הדבר שנהנה ממנו. ובברכת התורה שחרית איכא שתי ברכות, ברכה הראשונה היא אקב"ו על ד"ת, שזהו סגנון ברכות המצוות, ואח"כ ברכת אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, שהוא כנוסח ברכת הנהנין, שמברך על חפצא של תורה. וכן בבית הכנסת הן ברכה ראשונה והן אחרונה הם על התורה שנתן לנו וזהו כסגנון ברכת הנהנין.

"ולכן שפיר היה קשיא ליה לרבינו ישעיה דא"כ יברכו נמי לאחריה, כדין ברכת הנהנין שמברכין לאחריה. והוצרך לחדש דמ"מ אין לברך לאחריה, לפי שאין לה גמר, דאפילו בשעה שעוסק בצרכיו או בשינה, אינו בגדר גומר מצוותו, אלא בגדר מפסיק באמצע, ואינו דומה לברכת הנהנין לאחריו, שכל גמר אכילתו ובדעתו

לסיים עכשיו, זה נקרא גמר, שהרי אפילו היה אפשר לאכול כל היום אין לנו צורך בזה, וכל שגמר אכילתו הוי היסח הדעת וגמר גמור. אבל בת"ת יש צורך ללמוד תמיד רק האונס מנתקו מעסק התורה, וכה"ג אין זה גמר", עכ"ל ה'קהלות יעקב'.

הרי מבואר בדבריו דהברכה הראשונה שמברכים על התורה 'לעסוק בדברי תורה' היא בגדר ברכת המצוות, ואילו הברכה השניה 'אשר בחר' היא בגדר ברכת הנהנין. ועל גדר זה של הברכה שיש על התורה, הוא שהוקשה להשבלי הלקט למה אין מברכין גם לאחריה, ככל ברכת הנהנין, ועל זה הוא שכתב סברא מיוחדת שעל מצוה זו אין שייך ברכה לאחריה. אבל איה"נ מצד הגדר של ברכת המצוות גם בלא טעם זה לא היו מברכים לאחריה.

קושיית ה'אליה רבה' על תלמיד הלבוש דיש ברכה"נ על ת"ת

ה'אליה רבה' (ס"ק ד') כתב להקשות על דברי תלמיד הלבוש הנ"ל דיש על לימוד תורה גם ברכת הנהנין, וז"ל: "עוד פירש בהג"ה לבוש דאחת ברכת המצוות, ואחת ברכת הנהנין, כי הלימוד הוא הנאה, ע"כ. וקשה על זה מברכות דף כ"א, דפריך מה למזון שכן נהנה".

והיינו דאיתא התם בגמרא 'ומה מזון שאין טעון לפניו, טעון לאחריו, תורה שטעונה לפניו, אינו דין שטעונה לאחריה וכו', איכא למפרך, מה למזון שכן נהנה'. ומבואר דאין ללמוד מהא דמברכים אחר המזון דיש לברך גם אחר התורה, מכיון דמזון שאני שהאדם נהנה באכילתו, ומשמע אם כן דבת"ת אין בחינה זו של 'שכן נהנה', ולכן אי אפשר ללמוד מברכת המזון לענין ברכת התורה. ומעתה לכאורה שפיר מקשה ה'אליה רבה' על תלמיד הלבוש, איך כתב דברכה אחת מברכות התורה היא בגדר ברכת הנהנין, והרי להדיא איתא בגמ' שאין הנאה בת"ת.

דברי ה'אגלי טל' בהקדמה דהנאה היא משלימות המצוה

והנה, כעיקר דברי תלמיד הלבוש דאיכא הנאה בלימוד התורה [ואף מברכין על הנאה זו], כן כתב הגאון בעל ה'אבני נזר' בהקדמת ספרו 'אגלי טל', ואף עליו הקשו מהגמרא בברכות, ובתשובותיו הנ"ל השיב על שאלה זה.

וכך הוא לשונו של ה'אגלי טל': "מדי דברי זכור אזכור מה ששמעתי קצת בני אדם טועין מדרך השכל בענין לימוד תוה"ק, ואמרו כי הלומד ומחדש חידושים ושמח

ומתענג בלימודו אין זה לימוד התורה כ"כ, לשמה כמו אם היה לומד בפשיטות שאין לו מהלימוד שום תענוג והוא רק לשם המצוה, אבל הלומד ומתענג בלימודו הרי מתערב בלימודו גם הנאת עצמו. ובאמת זה טעות מפורסם, ואדרבה כי זה הוא עיקר מצות לימוד התורה, להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו, ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה וכו'.

"ומודינא דהלומד לא לשם מצות הלימוד רק מחמת שיש לו תענוג בלימודו, הרי זה נקרא לימוד שלא לשמה, כהא דאוכל מצה שלא לשם מצוה רק לשם תענוג אכילה. ובהא אמרו לעולם יעסוק אדם כו' שלא לשמה, שמתוך כו'. אבל הלומד לשם מצוה ומתענג בלימודו הרי זה לימוד לשמה וכולו קודש כי גם התענוג מצוה".

ישובו של ה'אבני נזר' מהגמרא בברכות

והביא הגאון הנ"ל בספרו 'אבני נזר' (סי' ס') דהקשו עליו כקושית ה'אליה רבה' על תלמיד הלבוש, מהא דברכות דיליף ברכת התורה לאחריה מברכת המזון, ופריך 'מה לברכת המזון שכן נהנה', מכלל שבתורה לא חשיב נהנה ועל כל פנים לא הוי נהנה כמו באכילה.

ועל זאת השיב ה'אבני נזר': "הנה הנאה דברכת המזון משונה מהנאה דאיסור אכילה ודמצות אכילה, דהני תליין בהנאת גרונו, כמפורש סוף פרק גיד הנשה באיסורין, והוא הדין במצוות, אך ברכת המזון תלוי רק בהנאת מעיו, דהנאת גרונו כבר עברה בשעת ברכה. ונתבאר היטב באגלי טל מלאכת טוחן ס"ק ס"ב אות ב'. ועל כן אמת שהתורה נהנה ממנו, אך זה בעת עוסקו בה, אבל אחר כך עברה הנאתו, ואי אפשר לברך על הנאה זו".

ומבואר מדבריו דמה שמברכים על המזון אפילו אחר גמר האכילה, זהו מכיון שיש עדיין הנאת מעיו, ועל זה הוא דמברכים, [ואיה"נ אחר שיעור עיכול, כבר אי אפשר לברך]. אבל בתורה אין שייך ענין זה של הנאת מעיו, ולכן הגם דבדואי אדם נהנה בשעה שהוא לומד, אבל הנאה זו עברה מיד עם גמר לימודו. ונרא שאע"פ שמתורץ דברי ה'אגלי טל' הנ"ל אבל דברי ה'לבוש' עדיין קשים איך יברך ברכה אחרונה הרי "עברה הנאתו" ודו"ק.

דברי ה'פני אריה' לחלק בין הנאת הגוף לשמחת הלב

יש לדון עוד בעיקר דברי תלמיד הלבוש והקה"י הנ"ל דשייכא ברכת הנהנין על

לימוד תורה, וליישב השאלה מהגמרא בברכות הנ"ל, בהקדם דברי ה'פני אריה' (סי' מ"ז), דהביא שם את דברי הט"ז שהביא הקה"י, אשר מדבריו עולה דאיכא הנאה בלימוד, שהרי כתב דהא דהמודר הנאה מספר חבריו אסור ללמוד בו, משום שהלימוד מיחשיב הנאה לאדם, ועל זאת כתב:

"נראה לי ראייה ברורה שלא כדבריו ז"ל, מהא דאמרינן בברכות כ"א ע"א א"ר יוחנן, למדנו ברכת התורה לאחריה מברכת המזון מק"ו וכו', איכא למיפרך מה למזון שכן נהנה, הרי להדיא דלימוד תורה לא חשיב נהנה. ואע"ג שמשמחת לב, ומש"ה אבל אסור בדברי תורה כל שבעה, שמחה שהיא לנפש, לחוד, והנאה שהיא לגוף, לחוד, שהאבל מותר בכל מיני הנאה, חוץ מחמשת דברים, אלא שאסור בכל מיני שמחה, ולפיכך אסור בד"ת, אע"פ שאין כאן הנאה, כיון שמשמחת. אבל לענין איסור הנאה, כל שאין גופו נהנה, לא חשיב הנאה. והא דהמודר הנאה מספר שאסור ללמוד בו, כבר כתבו שם הגמ"י ושאר פוסקים טעם נכון לדבר, הלכך נר שהודלק בשבת לצורך ישראל, מותר ללמוד ולקרות בספר לאורו."

מבואר מדברי ה'פני אריה' להבדיל וחלק בין ענין של הנאה לבין ענין של שמחה, ונקט דדברי תורה הוו שמחה לנפש, אבל אין בהם הנאה לגוף, ולכן אין ללמוד לחייב ברכה אחר הלימוד מברכת המזון, שהיא נתקנה על הנאה גשמית, ואין ללמוד לחייב לברך על דברי תורה שיש בהם רק שמחה לנפש. ועל פי זה העלה להתיר ללמוד לאור נר שהדליק גוי, דאין נחשב שנהנה ממעשה שבת, דאין כאן הנאה אלא רק שמחה.

על פי אלו הדברים יש לדון ולהעמיד את דברי תלמידו של הלבוש ודברי הקה"י הנ"ל, ומשום דגם אם ננקוט דאין בלימוד תורה אלא ענין של הנאה רוחנית ושמחת הלב, לא רחוק הדבר לומר דרבנן תקנו ברכה גם על ענין כזה של הנאה. ועד כאן לא אמרינן בגמרא אלא דאין ללמוד דיש חיוב מן התורה לברך אחר הלימוד, מהא דיש חיוב לברך אחר האכילה, דשאני אכילה שיש הנאה גופנית, משא"כ בתורה שאין הנאה זו אלא רק שמחת הלב. אבל לענין הברכות שתקנו חכמים לברך, שפיר יש לומר שקבעו לברך ברכה מיוחדת על שמחת הלב שיש לאדם, ועל ההנאה שיש לו מזו השמחה.

דברי ה'אמרי בינה' לחלוק על ה'פני אריה'

עוד זאת יש ליישב השאלה מהגמרא בברכות על דברי תלמיד הלבוש, האגלי טל והקה"י, על פי דברי ה'אמרי בינה' (הלכות שבת סי' י"ב) שם כתב לחלוק על דברי ה'פני אריה' הנ"ל, ובתו"ד ביאור את הגמרא בברכות באופן שלא יסתרו את דברי הט"ז,

וז"ל:

"לדברי טו"ז יו"ד סי' רכ"א שהלימוד נחשב הנאה לאדם, שמשמחת לב, חשיב כהנאת הגוף, ואסור להנות אף במקום מצוה. ובס' פני אריה כתב דראיה ברורה שלא כדבריו, מהא דמסכת ברכות וכו', איכא למפרך מה למזון שכן נהנה, הרי בלימוד תורה לא חשיב נהנה, ושמחת נפש לחוד, והנאת הגוף לחוד. ולענין איסור הנאה, כל שאין גופו נהנה לא חשיב הנאה, עכ"ד. ולדעתי אינו ראייה כלל, שמה שקאמר בש"ס 'מה למזון שכן נהנה', אין הכוונה דלימוד לא חשיב הנאה, שזה נגד המוחש, רק הכוונה 'שכן נהנה' הנאת הגוף ממש, הבא תוך הגוף, אבל על הנאה שחוץ לגוף, אינו מברך, כמו הרוחץ והסך שהוי הנאת הגוף. ומה"ט המודר הנאה ממעין, אסור לטבול בימות החמה, שגופו נהנה, וכן הסך ודאי חשיב הנאה גמורה האסורה באיסור הנאה".

מבואר מדבריו דהביאור בגמרא בברכות דתורה לא חשיב הנאה, הוא, דודאי הנאה מיהא איכא, אלא דלא הוי הנאה הבאה לתוך גופו של אדם, ועל הנאה כזו לא תיקנו ברכה, כמו שלא תיקנו ברכה על סיכה, אבל לגבי מודר הנאה ודאי דחשיבא הנאה. על פי זה נראה דמיושבת קושית ה'אליה רבה' על תלמיד הלבוש, דהרי מבואר מדברי ה'אמרי בינה' דודאי יש בתלמוד תורה הנאה גמורה, עד כדי שהיא אסורה במודר הנאה, ולכן מקום היה לרבנן לתקן ברכה על הנאה זו, אף שאינה נכנסת לגופו של אדם. והגמרא בברכות אינה אומרת אלא דמחמת חילוק זה אין ללמוד לחייב ברכה מן התורה אחר הלימוד, דשאני מזון שהוא נכנס לגופו של אדם. אבל לגבי תקנת רבנן, שפיר איכא למימר דתקנו ברכה גם על ההנאה של תורה, אף שאינה נכנסת לגופו של הלומד.

ה.

ברכה ראשונה - ברכת המצות. ברכה שניה - ברכת השבח והודאה



דברי הב"ח והחיי"א דברכה שניה היא ברכת שבח והודאה

דרך נוספת מבוארת באחרונים לבאר למה תקנו שתי ברכות על התורה, והיא כעין הדרך הקודמת, אלא דבעוד שלהדרך הקודמת ישנה ברכה אחת מגדר של 'ברכת הנהנין', יש מהאחרונים שכתבו כי הברכה הנוספת היא בגדר של 'ברכת שבח והודאה'.

דרך זו מבוארת בב"ח (סימן מ"ז), דבטור שם איתא על הברכה השניה בזה"ל: "יכין בברכתו על מעמד הר סיני, איך בחר בנו מכל האומות, וקרבנו לפני הר סיני, והשמייענו דבריו מתוך האש, ונתן לנו תורתו הקדושה שהיא בית חיינו, כלי חמדתו שהיה משתעשע בו בכל יום".

וכתב הב"ח על דברי הטור: "נראה שקשיא ליה, דלא מצינו שתי ברכות מענין אחד על מצוה אחת, כגון הכא דמברכין לעסוק בתורה וכו', וחוזרין ומברכין אשר בחר בנו וכו', ברוך אתה ה' נותן התורה. ומתריך דברכה ראשונה היא כשאר ברכה שמברכים על המצוה, וכן כאן מברך לעסוק בדברי תורה על מצות עסק התורה, ומסיים 'והערב נא' וכו', והוא לפי שהקב"ה עוזר ותומך לכל העוסק בתורה ומלמד אותו להבינה על בוריה, ולכן מבקשים ממנו יתברך ואומרים והערב נא וכו', ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל.

"אבל ברכה זו השניה אינה כי אם ההודאה ושבח על מה שנתן לנו תורתו כלי חמדתו מתוך האש להורות על קדושתה ורוחניותה, ובחר בנו מכל האומות וקרבנו לפני הר סיני. ולפי שהזהיר אותנו בתורתו שלא נשכח מעמד הר סיני, וכמו שכתוב בפרשת ואתחנן 'רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וגו'', 'יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב' וגו'', 'ותקרבון ותעמוד תחת ההר וההר בוער באש וידבר ה' אליכם מתוך האש' וגו', לפיכך צריך לכוין בברכה זו השניה להודות לו יתעלה על מעמד הר סיני וכו', ומסיים בה 'ברוך אתה ה' נותן התורה'. כלומר, נותן התורה כלי חמדתו מתוך האש כאמור".

על דרך זה ממש כתב בקצרה ה'חיי אדם' (כלל ט' סעיף א'), וז"ל: "כתיב 'כי שם ה' אקרא הבו גודל' וכו', וקבלו חז"ל שהיא מצות עשה לברך ברכת התורה לפנייה, ותיקנו ב' ברכות, אחת, ברכת 'אשר קדשנו' שהיא ברכת המצוות, ואחת, ברכת הודאה שהיא 'אשר בחר בנו' כו'". מבואר מדברי הב"ח והחיי"א דהברכה בראשונה היא על המצוה דלימוד תורה, ככל ברכת המצוות, ואילו הברכה השניה היא נתינת שבח והודאה להקב"ה על שקירב אותנו לעבודתו ונתן לנו את התורה הקדושה.

דברי המנח"ח כהנ"ל, ובענין נשים בברכה"ת

מתוך דברי ה'מנחת חינוך' (מצוה ת"ל אות ה') בענין נשים בברכות התורה אנו למדים דנקט גם כן כדרך זו, דהברכה השניה שעל התורה היא בגדר ברכת השבח, וז"ל: "מבואר בשו"ע סי' מ"ז סעיף י"ד שנשים חייבות לברך, א"כ הוא הדין עבדים. ומ"מ דין זה צ"ע, כיון דאינם חייבים במצות לימוד התורה, למה חייבים לברך, אע"פ שצריכים ללמוד הדינים, עיי"ש, מ"מ לא בתורת מצות לימוד התורה

חייבים, רק שידעו הדינים שלהם. ואפשר כמו ברכת המזון שאינו מצווה לאכול, רק התורה צייתה שאם יאכל יברך והיא מצות עשה, הכי נמי כתבה התורה, מי שלומד אע"פ שאינו מחוייב, מצוה עליו לברך.

"אך על כל פנים הנוסח 'אשר קדשנו וכו' לעסוק בדברי תורה' צ"ע. אך אפשר ד'אשר בחר בנו', שהוא שבח מחוייבים כמו ברכת המזון. אך 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו' וכו' אינם מברכים. אך לדידן רשות להם לברך בכל המצוות אע"פ שאינם חייבים, והדברים עתיקים. עכ"פ ברכת השבח היא מצות עשה אע"פ שאינם חייבים בלימוד התורה כמו ברכת המזון, ולפי זה נשים ועבדים מוציאים האנשים כי חייבים מהתורה".

מבואר מדבריו דברכת 'אשר קדשנו' היא בגדר ברכת המצוות ולכן נשים אינן חייבות בברכה הזו, והאם יכולות בכ"ז לברך, דבר זה תלוי במחלוקת הראשונים הידועה האם נשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא. אבל ברכת 'אשר בחר בנו' היא ברכת השבח ולכן נשים חייבות בה כמו אנשים, ויכולות להוציא האנשים.

ומכל מקום מה שהעלה המנח"ח דנשים אינן חייבות בברכה ראשונה, דחוק לומר זאת בלשון השו"ע שכתב שנשים יברכו ברכה"ת, מבלי לחלק בין ברכה אחת לשניה. והרי ידוע כי דעת השו"ע בכמה מקומות דנשים לא יברכו על מצות עשה שהזמן גרמא, וא"כ היה לו לומר כאן להדיא דיברכו רק ברכה שניה, וצ"ע. ובישוב דברי השו"ע שכתב דנשים יברכו שתי הברכות, יש לומר בשני אופנים. חדא, דס"ל כי גם ברכת 'אשר קדשנו' היא ברכת השבח, כמו שכתב ה'מגן גבורים' (סי' מ"ז סעיף ד'). או דאע"ג דהיא ברכת המצוות, יכולות הן לברך מכיון שעכ"פ יש להן שייכות ללימוד תורה, וכמבואר בתשובות 'יוסף אומץ' (סי' ס"ז), ע"ש.

דברי האגרות משה' בביאור סוגיית הגמרא להדרך הנ"ל

ה'אגרות משה' (או"ח חלק ב' סי' ג') דרך גם כן בדרך זו, דהברכה הראשונה היא ברכת המצוות, והשניה היא ברכת השבח וההודאה, והוסיף על פי זה לבאר באריכות סוגיית הגמרא בברכות שהובאה לעיל (ריש הסימן) כיצד באנו לידי כך לברך שתי ברכות על התורה, וז"ל, "יש מקום לומר דשתי הברכות הן על שני הדברים, ברכת 'לעסוק בדברי תורה' היא על המצוה ללמוד, וברכת 'אשר בחר בנו' היא הודאה על המתנה החשובה שנתן לנו התורה. ומטעם זה בקריאת התורה שמצד הברכה על עשיית המצוה כבר יצא במה שבידך בבוקר, מברך רק 'אשר בחר', שהיא הברכה על החשיבות, שרק זה חייבו עוד פעם להודות ברבים כשחייבו לקרוא

בציבור.

להלן שם (ד"ה ומסתבר) הוסיף עוד האגרו"מ וכתב: "ומסתבר לפרש דר' יהודה אמר שמואל ורב המנונא (בדף י"א) פליגי בזה, דשמואל סובר שהברכה המחוייב מדאורייתא נמי היא ברכה על קיום מצות הלימוד, ואף שעל כל המצוות ליכא חיוב מדאורייתא לברך על קיומם, מ"מ במצות הלימוד תורה חייבה תורה לברך על קיום מצות לימודה. ואולי טעמו הוא מהא שהחיוב הוא כשבא ללמוד, כמפורש בקרא ד'כי שם ה' אקרא הבו גודל', ומפרש ש'הבו גודל' היא הברכה כשרוצה לקרוא שם ה', דהוא הלימוד, דלכן משמע לו דהוא בשביל הקיום, דלכן תלתה תורה הברכה בהלימוד, ולכן סגי לדידיה ברכת 'לעסוק בדברי תורה', שנוסח זה יותר מדויק לברכה דקיום מצות הלימוד, ולא מצריך עוד ברכה מכיון שליכא שני ענינים.

"ורב המנונא סובר דכיון שליכא מן התורה חיוב ברכה דקיום מצוות, גם בתורה שחייבה תורה לברך, אינו בשביל קיום המצוה דלימוד, אלא דהוא להודאה על נתינת התורה, ובעצם היה שייך הברכה גם בלא שעת הלימוד, אבל הוא הזמן בעלמא שנתנה תורה למצות הברכה להודאה, בזמן שרוצה ללמוד, ולא מפרש 'כי שם ה' אקרא', שהוא הלימוד, שהיה פירושו שמאחר שרוצה ללמוד צריך לברך, אלא כפירש"י ד'שם ה' אקרא' הוא הברכה, ו'הבו גודל' הוא האמן על הברכה. והתחלת לימוד ידעינן משום ש'ויקרא' נאמר כשבא משה לפתוח בדברי השירה, שהוא לימוד, כדפירש"י בדף כ"א, ולכן אמר רב המנונא שיברכו נוסח 'אשר בחר בנו', שהוזכר בה יותר ענין ההודאה למקום, וקילוס לתורה וישראל השייך לשמוח בנתינת התורה.

"ואף שלא שייך כ"כ לענין הברכה על קיום המצוה, סובר שא"צ ברכה בשביל החיוב מדרבנן על קיום המצוה, מאחר שעכ"פ מברך שנתן לנו את התורה, א"כ מובן שיש לכה"פ מצוה ללומדה, אף שלא מובן מזה שנתן התורה שיש חיוב ללמוד, דהא לנשים נמי נתן התורה, ומ"מ אין להן חיוב ללמוד, אבל לברכה סגי במה שיש עכ"פ מצוה, אף שאינה חיובית. והא דאמר 'זו היא מעולה שבברכות', הוא משום דאף שגם רב המנונא מודה דלענין הברכה על קיום, היה עדיף ברכת לעסוק בד"ת, שאומר 'וציונונו', וגם היה יוצא בה ידי החיוב מדאורייתא, שהוא להודאה על נתינת התורה, שהרי היא ממילא גם הודאה, מ"מ מעולה לברך 'אשר בחר' שהיא עדיפא לחיוב הדאורייתא, לדידיה, אף דלענין הדרבנן אדרבה ברכת 'לעסוק' עדיפא, משום שלקיים הדאורייתא ביותר מעלה עדיף מהדרבנן.

"ומסיק 'הלכך לימרינהו לכולהו', פירוש הלכך דחזינן מר' יהודה אמר שמואל דלענין חיוב ברכה דעל הקיום מצות לימוד, עדיף יותר לומר לעסוק בד"ת, שגם ר' המנונא היה מודה בזה, ועל חיוב הודאה על נתינת התורה עדיף 'אשר בחר בנו' כרב המנונא, דסובר דחיוב שמן התורה היא רק הודאה על הנתינה, ולא על קיום המצוה, שכן פוסק הגמ', לכן תיקנו לומר לכולהו 'אשר בחר' להודאה על הנתינה, ו'ציוונו לעסוק בדברי תורה' על הקיום. ולא קשה לפי"ז מה שהביא במעיו"ט, שמעתי מקשים אדרבה כיון שהיא המעולה לא נימא אלא היא בלבד, שהוא משום שאף שהיא מעולה לענין החיוב של תורה, דהוא הודאה על הנתינה, מ"מ לענין החיוב מדרבנן על הקיום גם לרב המנונא היה עדיף 'וציוונו לעסוק' כשמואל, רק שהוא סובר שמברך רק אחת ולכן מכריע העדיפות לענין החיוב דאורייתא כדלעיל. אבל המסקנה דלכן יעשו כתרויהו ויאמרו השתים ויהיו שתי מעלות", עכ"ל ה'אגרות משה'.

דברי ר"ת דנשים וקטנים יכולים לברך הברכות כשעולים לתורה

לכאורה יש ראייה לכל דברי האחרונים הנ"ל, מדברי ר"ת שהביא הרא"ש (פרק שביעי דברכות סימן כ'), וז"ל: "פירש רב האי גאון דקטן עולה למנין עשרה, ויראה דהיינו טעמא דאמרינן דאפילו מוטל בעריסה מצטרף, דכל בי עשרה שכינה שרויה, דמ'ונקדשתי בתוך בני ישראל' ילפינן דאומרים קדושה בעשרה, ל"ש גדולים ול"ש קטנים קרינן ביה 'בתוך בני ישראל', ובלבד שיהיו תשעה גדולים, אבל טפי מאחד לא, כדאמרינן גבי עבד דטפי מאחד ליכא ליקרא דשמיא לצרפו, ועבד נמי איתיה בכלל 'ונקדשתי' דשכינה שרויה אכל מחויבי מצוות בני ברית.

"ודוקא להצטרף, אבל לאפוקי אחרים ידי חובתן, לא, דהא אמרינן שלהי ר"ה דכל שאינו מחוייב בדבר, אינו מוציא אחרים ידי חובתן. והא דסליק קטן ועבד ואשה דליתנהו בת"ת למנין שבעה (מגילה כג,א), משום דס"ת לשמיעה קאי, וברכה אינה לבטלה, דלא מברכים 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על דברי תורה', אלא 'אשר בחר בנו', ו'אשר נתן לנו' עד הנה דברי ר"ת", עכ"ל הרא"ש בשם ר"ת.

ומבואר בדברי ר"ת דאם היו מברכים כשעולים לתורה ברכת 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על דברי תורה', לא היה אפשר להעלות לתורה קטן והוי ברכה לבטלה. ומה שמברך הקטן 'אשר בחר בנו', ו'אשר נתן לנו', אין בזה בית מיחוש. וצריך להבין טעם דבר זה, לחלק בין הברכות.

ראיה מדברי ר"ת להא דברכה שניה הוי ברכת השבח

וכתב בשו"ת 'מחזה אליהו' (סי' י"ב אות י"ב) לבאר דברי ר"ת על פי יסוד הדברים דלעיל, וז"ל: "תירץ ר"ת דאה"נ דחלק ברכת התורה דהוי ברכת המצוות, דהיינו ברכת 'אקב"ו לעסוק בדברי תורה' אין לברך, ומברכים רק חלק דהוי ברכת השבח, דהיינו 'אשר בחר בנו' ו'אשר נתן לנו', וברכות אלו שברכות השבח הן יכולים לברך פעם שניה בציבור, דלשבח התורה בציבור הוי קיום דקרא ד'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו'". ומבואר דביאר את דברי ר"ת דברכת 'אשר קדשנו' היא בגדר ברכת המצוות, ואין לקטן ואשה חיוב של מצות ת"ת, ולכן הוי ברכה לבטלה. אבל ברכת 'אשר בחר בנו' וברכת 'אשר נתן לנו', הן בגדר ברכות השבח, ולשבח את התורה גם הם יכולים, ולכן שפיר מברכים ברכת 'אשר בחר בנו' וברכת 'אשר נתן לנו'.

דברי 'שו"ת מן השמים' כהאחרונים הנ"ל

יסוד הדברים הנ"ל דברכות התורה מתחלקות לברכת המצוות ולברכת השבח, כבר מבואר בשו"ת מן השמים (סי' י), וז"ל: "עוד שאלתי על ברכת התורה, אם צריך לברך בכל פעם ופעם שישב ללמוד, כמו בתפילין שמברך כל זמן שמניחין, או אם אינו צריך לברך, אלא ברכות שמברך בשחרית יוצא בהם כל היום. והשיבו אינו דומה ברכת התורה לברכת שאר המצוות, כי בעבור שהגיית התורה חיי האדם כל היום תיקנו עליה שלש ברכות 'לעסוק' 'והערב נא' ו'אשר בחר בנו', וברכת 'לעסוק' היא במקום ברכת המצוות, 'והערב' היא שמתפללים לפני המקום שיזכה ללמוד וללמד, 'אשר בחר בנו' ברכת הודיה שחייבין ישראל להודות לה' 'אשר בחר' גם מכל אומה ולשון ונתן להם התורה.

"ועוד תיקנו שתי ברכות דלפני קריאת שמע שחרית וערבית שעיקרם על הגיית התורה, אבל ברכת שאר המצוות מטבע קצר, ומברכין עליהם כל זמן שמפסיקים ביניהם. הלא תראה כי לכבוד ספר תורה כשקוראים בו בביהכ"ס תקנו לברך ברכת התורה שהיא ברכת הודאה 'אשר בחר בנו', ולא הצריכונו לברך ברכת 'לעסוק', שהיא במקום ברכת מהמצוות, וגם לא ברכת 'הערב', בעבור שהיא תפילה, ולפי שהיא תפילה תקנו את שלשתן שחרית בעת התפילה".

סימן מא

דין ברכות התורה בישן שנת קבע ביום, ניעור בלילה
והקם באמצע הלילה ללמוד

א.

מי שניעור בלילה, האם מותר לו ללמוד אחר עלות השחר



הקדמה

מנהג ישראל להיות ניעור בליל שבועות ולעסוק בתורה הקדושה. ומצוי הדבר שממשיכים ללמוד גם אחרי שעלה השחר, וזאת מבלי שבירכו ברכות התורה. ויש לברר האם מנהג הגון הוא, ומשום שמותר ללמוד תורה אחר שעלה השחר, מי שהיה ניעור בלילה, גם מבלי שיברך ברכות התורה, או שמא אין זה כדין, וחייבים להפסיק הלימוד ולברך ברכה"ת, או לצאת ידי ברכה"ת מאדם אחר שישן בלילה, ובלבד שלא יעסקו בתורה בלי ברכה"ת.

עוד יש לדון בזה, דבדרך כלל לאחר התפילה הולכים הלומדים לישן, ושינה זו היא במקום שינת הלילה, ושינת קבע היא, וצריך לדעת האם אין שינה זו מחייבת שוב בברכה, ולמה מנהג העולם הוא לצאת ידי הברכות קודם התפילה, ולא גם או רק אחר השינה. התשובה על שני ענינים אלו תלויים ביסודות הגדרים של ברכה"ת, ובאופנים נוספים של הלכה שדנו בהם הפוסקים בענין ברכה"ת.

נפתח דברינו בס"ד בשאלה הראשונה, האם מותר ללמוד אחר עלות השחר, בלא ברכות התורה. תחילה נציע דברי הפוסקים בזה, ולאחר מכן נראה כי יסודה של מחלוקת זו נובעת היא ממחלוקת ראשונים באופן אחר הנוגע לברכה"ת. הנה בענין זה הדעות חלוקות בפוסקים, ומצאנו בזה שלש שיטות עקריות, וכדלהלן.

שיטת האוסרים ללמוד אחר עה"ש

החיד"א בספרו 'כף אחת' (סי' כ"ב אות ד') כתב: "אחר עמוד השחר יזהר שלא יאמר שום פסוק עד שלא יברך ברכת התורה", והו"ד ב'כף החיים' (סי' תצ"ד ס"ק י"ב).

כך גם יש ללמוד מדברי ה'אשל אברהם' (סי' מ"ו ד"ה ולומר פסוקים), דז"ל: "לומר פסוקים אחר עמוד השחר בלי שינה, יש בזה ספק ספיקא להקל, אחד מצד שבדרך תחנונים היו נוהגים לומר פסוקים בסליחות קודם ברכת התורה הקדושה, וכעת אין נוהגין כן. ויש אומרים שאין צריך לברך ברכת התורה הקדושה כשלא היה שינה בלילה".

מבואר מדבריו דדוקא לגבי פסוקים של תחנונים, שיש בהם ספק ספיקא אם הם חייבים בברכת התורה, ספק אחד, אם פסוקי תחנונים חייבים בברכת התורה. וספק שני, אם חייבים לברך ברכה"ת כשלא ישן בלילה. ולכן הוא שהיקל הא"א להגיד תחנונים בלי ברכת התורה. ומשמע כי בלימוד תורה ממש, מכיון דיש בזה רק ספק אחד, האם יש חיוב ביום חדש בלא שינה, או אין חיוב בכה"ג, אזי אסור ללמוד משעלה השחר.

שיטת המתירים ללמוד אחר עה"ש

בספר 'תוספת חיים' על ה'חיי אדם' (כלל ט' ס"ט), כתב: "בספר זת"מ כתב בשם הרב מצאנז [הגה"ק בעל ה'דברי חיים'], שאם דעתו לישון, אז מותר ללמוד עד שינה אפילו ביום בלא ברכות התורה. אבל אם דעתו שלא לישון כלל, אזי מיד בעלות השחר אסור ללמוד עד שיברך. וכ"כ הד"ח בשם א"ר ומג"א שמיד בעלות השחר יברך. ולכו"ע אם אפשר שישמע מאחר ויתכוין לצאת ויאמר מיד איזהו פסוקים, נכון מאוד." הו"ד בקצרה ב'אלף המגן' (סי' תרי"ט ס"ק מ"ג).

וכן כתב ב'דינים והנהגות ממרן החזון איש' (פרק א' אות י"ב), וז"ל: "אחד שהיה נייעור כל הלילה, שאל אם יכול להמשיך ללמוד אחר עלות השחר, והשיב שיכול ללמוד עד שיזדמן מי שיוציאנו בברכת התורה". וכך כתב ב'ארחות רבינו' (חלק ג' עמוד ר"ג), וז"ל: "אמר לי הגר"ח ק"ש שליט"א, אמר מרן החזון"א, הנעור כל הלילה יכול ללמוד אפילו אחר עמוד השחר, עד שיזדמן לו מי שיוציאנו בברכות התורה".

שיטת המתירים ללמוד אחר עה"ש רק אם לא ישן ביום הקודם

ב'הליכות שלמה' (שבועות פרק י"ב סעיף ז') הובאה הוראת הגרש"ז אויערבך זצ"ל, וז"ל: "אם לא ישן בערב החג, אע"פ שאינו מברך ברכת התורה מפני הספק, מכל מקום מותר בתלמוד תורה אף משעלה עמוד השחר". ומבואר כי מי שישן בערב שבועות והיה ער בליל שבועות והגיע עלות השחר, אסור לו להמשיך ללמוד אלא עליו לברך מיד. אבל מי שלא ישן בערב החג, וגם לא ישן בלילה, הוא יכול להמשיך וללמוד.

וצריך להבין יסודה של המחלוקת הנ"ל, ובמה תלויות כל השיטות הנ"ל, האם מותר ללמוד אחר עלות השחר, או שאסור ללמוד, או דתלוי הדבר אם ישן ביום הקודם, או לא.

ב.

מי שניעור בלילה, האם הוא חייב בברכה"ת למחרת



הניעור בלילה - מחלוקת הפוסקים אם צריך לברך ברכה"ת למחרת

בכדי להבין שורשי המחלוקת הנ"ל, יש להקדים מחלוקת הפוסקים בעיקר דינו של מי שלא ישן בלילה כלל, האם חל עליו כלל חיוב לברך ברכה"ת בבוקר, או לא. יסודה של מחלוקת זו הוא, האם מה שאנו מברכים בכל בוקר ברכה"ת, זהו משום דהשינה היתה הפסק בין הברכות של אתמול ללימוד של היום, או דלא משום הפסק שינה הוא, אלא מצד דכך היא דעתו של אדם דהברכות שמברכים בבוקר היום, יפטור הלימוד של אותו היום בלבד, ומשום כך יש חיוב לברך ביום חדש שלמחרת.

המג"א (סי' מ"ז ס"ק י"ב) נקט דאין הדבר תלוי בהפסק שינה, אלא כהצד השני הנ"ל, שהרי אין אנו מברכים אחר שינת קבע ביום, וע"כ דשינה לא הוי הפסק לענין ברכה"ת, ואם כן מה שאנו מברכים בכל יום, זהו משום דדעת האדם כך היא, לפטור הלימוד של יום זה בלבד. ואם כן, גם מי שלא ישן בלילה, חייב לברך למחרת. וכך כתב ה'באר היטב' (ס"ק י"ב) בשם המג"א בקצרה: "אם נעור כל הלילה, כשמאיר היום צריך לברך, שלא היה דעתנו לפטור רק ליום אחד".

גם ב'אליה רבה' (שם ס"ק ט') נקט כהמג"א לעיקר הדין, דמי שהיה ניעור בלילה, צריך לברך בקור ברכה"ת, אבל נחלק על המג"א בענין זה דלדעת הא"ר אין הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים הנ"ל כיצד הדין במי שישן ביום, אלא גם מי שסובר דשינת היום מחייבת ברכה, ומוכח דסבירא ליה דשינה מפסקת, עכ"ז מודה דביום חדש יש חיוב לברך גם בלא ישן, דאין דעת האדם בברכה על יתר מיום ולילה. וב'כף החיים' (סי' מ"ז אות כ"ו) כתב כי "כן המנהג פשוט, דהניעור כל הלילה מברך בבוקר ברכת התורה, ואחר המנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל". ועיין בדברי האש"ל אברהם' (סי' מ"ז סעיף י"ב) דנראה ג"כ מדבריו כשיטה זו.

כנגד כל הני פוסקים דנקטו דהניעור בלילה צריך לברך ברכה"ת ביום החדש, עומדת דעת הפר"ח (סי' מ"ו ס"ק ח'), דכתב: "נשאלתי על מי שהיה עומד כל הלילה, אי בעי לברוכי ברכות התורה בשחר, או לא וכו'. לדידן דבהפסק תליא מילתא, כל שלא ישן כלל בלילה אינו צריך לברך, שהרי לא הפסיק. ומכל מקום נכון לשומעה ממי שלא יצא בה, ויכוין לצאת ידי חובה, כן נראה לי".

ג.

ביאור שיטות הפוסקים במי שניעור בלילה, האם מותר לו ללמוד אחר עלות השחר



ביאור דעת האוסרים ללמוד אחר עה"ש, ודעת המתירים

על פי מחלוקת הפוסקים הנ"ל, נבוא לבאר מחלוקת הפוסקים שהובאה לעיל, במי שניעור בלילה, האם מותר לו ללמוד למחרת אחר שעלה השחר. הנה החיד"א וה'אשל אברהם' שכתבו שלא ללמוד תורה אחר עה"ש, ודאי נסתמכו על שיטת הפוסקים הרווחת הנ"ל, דיש חיוב לברך בכה"ג ברכה"ת ביום החדש, כי ברכות דאתמול אינן פוטרות את יום המחרת, ואם כן באיסורא קאי ללמוד תורה אחר עלות בלא ברכות התורה.

אבל ה'דברי חיים' שהובא בשמו דאין איסור מוחלט ללמוד אחר עה"ש, וכן החזו"א שלא אסר במוחלט ללמוד אחר עה"ש, דעתם עולה בקנה אחד עם דעת הפר"ח הנ"ל דנקט כי מעיקר הדין אין חיוב לברך פעם נוספת ברכה"ת, דבהפסק תליא מילתא, ומכיון שלא ישן לא היה הפסק. ולכן לא חייבו לברך ברכה"ת מיד אחר שעלה השחר, ולא אסרו הלימוד קודם שיברך או שישמע מאחר את הברכות.

ביאור דעת ה'הליכות שלמה' דהדבר תלוי אם ישן ביום הקודם

ועדיין צריכים אנו לבאר את דעתו של הגרש"ז אויערבך זצ"ל, דחילק בין מי שישן ביום הקודם, שאסור לו ללמוד בלא ברכה"ת, לבין מי שלא ישן ביום הקודם. שיטה זו מיוסדת היא על דברי הגרעק"א בהגהות השו"ע (סי' מ"ז מג"א ס"ק י"ב), וז"ל: "בישן ביום ונעור כל הלילה שלאחריו, מברך בבוקר בממה נפשך, לר"ת צריך לברך דלא נפטר רק מעת לעת, ולהרא"ש גם שינת היום הוי היסח הדעת".

ודברי הגרע"א מבוארים היטב, דהנה מי שהיה ניעור בלילה, הספק לגביו הוא האם מה שמברכים בכל יום הוא מחמת דהשינה הוי הפסק, או מצד דהיום החדש מחייב בברכה. כל ספק זה שייך רק למי שלא ישן במשך יום העבר, וגם היה ניעור בלילה, דלגביו יש ספק כי הוי יום חדש, בלא שיהיה הפסק שינה. אבל מי שישן שינת קבע ביום, הרי ממנ"פ נתחייב למחרת בברכה, אף שהיה ניעור, דהפסק שינה יש כאן, ויום חדש גם כן יש כאן.

וזהו שהורה הגרש"ז אויערבך זצ"ל שאם ישן ביום, ולא ישן בלילה, אזי בהגיע עלות חייב לברך, דחייב זה הוא מודאי ולא מספק, ולכן אסור לו ללמוד אחר עלות השחר. אבל בלא ישן ביום, שאינו חייב בתורת ודאי ביום החדש בברכה"ת, הוא יכול להמשיך ללמוד גם קודם שיברך, וכדיתבאר להלן בסמוך הטעם.

וכן הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל [הובאו דבריו ב'הלכות חג בחג' (שבועות פרק ח' הלכה ל"ג)] עפ"י ד הגרע"א, וז"ל: "אם אינם מוצאים מיד בעלות השחר מי שיברך להם, יכולים להמשיך וללמוד. וכל זה במי שהוא מסופק, אבל אם ישן אפילו ביום, דבכהאי גוונא מעיקר הדין מחוייב לברך, וכמ"ש הגרעק"א, וא"כ חזר הדין שאסור ללמוד קודם ברכות התורה". והדברים מבוארים היטב על פי כל הנ"ל.

לימוד תורה בלא ברכה, כשאינו יכול לברך מספק

לשלימות הענין, צריך לבאר מה הוא גדרו של מי שלומד תורה בלא שבירך קודם לכן, ומה הוא גדרו של מי שלומד בלא ברכות מחמת שאינו יכול לברך, מצד הספק בהלכה.

הנה בשו"ת 'מנחת שלמה' (ח"א סי' צ"א סוף אות א') כתב: "ראיתי דהדר גאונו סובר בפשיטות דלגמ' דידן אם אחד נמצא במצב שהוא אנוס על הברכה, ואינו יכול בשום אופן לברך ברכת התורה, דגם אסור לו ללמוד תורה, משום דכמו שאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, כך אסור גם ללמוד תורה והברכה מעכבת, דלמודו לא חשיב מצוה אלא עבירה. והוא חדוש גדול, שהרי לא מצינו שיאמרו חז"ל שאסור לעשות מצוה בלא ברכה, כמו שאמרו לענין ברכת הנהנין, ולמה יתבטל מלמוד תורה שהוא יותר חשוב מכל המצוות שבתורה בגלל זה שאינו יודע לברך".

וכבר כתב כזאת הגאון מקויזגלוב זצ"ל בספרו 'שיח השדה' (סי' א') וז"ל: "הנה בנדון במסופק אם לברך ברכה"ת, ואי אפשר לו לברך משום ספק ברכה, יש לדון דמותר לומר ק"ש בלא ברכה, דהרי לא אמרו דאסור לעשות מצוה בלא ברכה, רק כל המצוות מברך עליהם, וכן בברכות התורה לא נאמר דאין ללמוד בלא

ברכה"ת, רק דצריך לברך קודם הלימוד, כדאיתא בברכות כ"א ע"א, ודומה למה שכתב המרדכי דבשבת ליכא איסורא דאורייתא ללבוש בגד בלא ציצית, דלא כתיב בתורה לא תלבש בגד בלא ציצית, רק 'גדילים תעשה לך', ובשבת שאינו יכול לעשות ציצית, מותר ללבוש בלא ציצית. וה"נ בזה, כיון דלא נאמר אל תלמד בלא ברכת התורה, רק כשתרצה ללמוד או לעשות מצוה תברך, וכיון שאינו יכול לברך במצב ספק, שוב יהיה מותר לעשות המצוה בלא ברכה".

הוראת ה'שבט הלוי' וביאורה על פי הנ"ל

ממוצא הדברים הנ"ל עולה כהאמור לעיל, דמי שלא ישן ביום, הוא יכול להמשיך וללמוד מספק, אבל מי שישן ביום, שחיובו הוא מודאי ולא מספק, הוא חייב לברך מיד בעלות השחר, וכן הורה בשו"ת 'שבט הלוי' (חלק י' סי' ע"ז אות ב'), והאריך לבאר דלא נכון הדבר בכה"ג שישן ביום, להמשיך וללמוד אחר עה"ש בלא ברכה, וז"ל: "אשר שאל לענין ברכת התורה בשבועות כשנעורים כל הלילה, למש"כ הגרעק"א סי' מ"ז שאם ישן ביום שינת קבע לכו"ע צריך לברך כשניעור בלילה אח"כ בעלות השחר, והספק ביד כבודו בהגיע עלות השחר והעולם באמצע לימודם, אם צריכים להפסיק ולברך מיד או לא.

"פשוטות ההלכה שצריכים להפסיק, דהמעין בחידושי הגרעק"א שם באו"ח סי' מ"ז דנעשה בזה כמו לר"ת לשיטתו בברכות י"א ע"ב בתוס', דמברך בעלות השחר לא אחר השינה מיד, ולדעת הגרעק"א בנדון זה שהיה ער כל הלילה וישן ביום, דאיכא גם שינת קבע של יום, בצירוף תרתי, מברך בעלות השחר כמו לר"ת לדעתו. וכיון שכן מה אהני שהוא באמצע הלימוד, כיון שהגיע שעת חיוב בעלות השחר, וכל מקומות שתנא אם התחילו אין מפסיקים, כהאי דאו"ח סי' תל"א לענין בדיקת חמץ, דאיכא ב' דעות אם התחיל בלימוד אם מפסיק, היינו התם דסוף סוף עדיין יש זמן כל הלילה, אבל בכל מקום שיש נדנוד עבירה או ביטול איסור, פשיטא דצריך להפסיק. והכא אם נחוש לשיטת הגרעק"א, הרי הגיע חיוב דאורייתא של ברכת התורה, ולכל לימוד תורה בלי ברכת התורה הוא בגדר איסור".

[ב'שבט הלוי' שם הוסיף וכתב לצדד להחמיר שלא ללמוד בלי ברכה, גם למי שלא ישן ביום, וז"ל: "באמת כן הוא גם לשיטת מג"א סי' תצ"ד שדעתו שבניעור כל הלילה הכל מודים לר"ת דעל כל פנים בעלות השחר צריך לברך. ומה שמהדרין שאחר יוציא אותם מספק בברכת התורה, הוא רק חומרא, דבלא זה אפשר לברך יעש"ה, ואין להאריך"].

ביאור דעת החזו"א שמותר להמשיך ללמוד אחר עה"ש

על פי כל המבואר צריך ליישב דעת החזו"א הנ"ל, שהתיר להמשיך ללמוד אחר עה"ש, ולא חילק בין אם ישנו ביום או לא. ולכאורה אם ישן ביום הרי חיובו הוא מודאי, כדברי הגרע"א הנ"ל, וכיצד ילמד בלא ברכה.

ומצאנו תשובה על שאלה זו בספר 'אישי ישראל' (תשובות הגר"ח קנייבסקי שליט"א, תשובה ל'), וז"ל: "במשנ"ב סי' מ"ז ס"ק כ"ח כתב בשם רעק"א שאם ישן ביום שינת קבע ובלילה שלאחריו היה ער כל הלילה, לכו"ע צריך לברך בבוקר ברכת התורה. ושמעתי שמרן החזו"א זי"ע פקפק בזה על רעק"א, האם נכונה שמועה זו ולמה. תשובה. נכונה, שכל שינת היום נחשב עראי".

על פי דברים אלו ניחא היטב הוראת החזו"א הנ"ל, כי גם אם ישן ביום מכלל ספק לא יצא, מכיון דס"ל דשינת יום אינה בגדר הפסק, וממילא בניעור בלילה, הרי הוא בספק האם חייבים בברכה בכל בוקר מצד דהוי יום חדש, או מצד הפסק השינה, ולכן מספק הורה דימשיך ללמוד, כהיסוד המבואר לעיל דבמקום הספק מותר ללמוד בלא ברכה.

שו"מ כי כטענת החזו"א כך כתב ב'שבלי הלקט' (סי' ה'), וז"ל: "ושינה ביום נמי כיון דאסור לישון יותר משינת הסוס, לא חשיבא קבע כולי האי, להיות הפסק, דיום סתמיה לאו לשינה קאי, דלא איברא ליליא אלא לשינתא כדאיתא בפרק הדר".

ד.

דרך נוספת בביאור השיטה דמותר ללמוד אחר עה"ש, קודם ברכה"ת



דברי המהרש"ג דממנ"פ אין לברך אחר עה"ש, אלא אחר שינת היום

בשו"ת מהרש"ג (חלק א' סי' ס"ב) הרחיב היריעה בנדון דידן, האם מותר לעסוק בתורה בליל שבועות אחר שעלה השחר, וסלל דרך חדשה להיתר על פי בנין נפלא אשר בנה בגדרן של ברכות התורה. הגם כי ארכו דבריו, נציעם במלואם, כי דבריו כוללים כמה יסודות חשובים בעיקר הענין של ברכה"ת, והם נאמרים בבהירות נפלאה.

בפתח דבריו הוא מציע את השאלה אשר נשאל בה: "בדבר אשר שאלת במי שניעור כל הלילה, שמבואר במג"א סי' תצ"ד ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' א',

שלכתחלה יש לו לשמוע ברכת התורה מאיש אחר, ובאם א"א לו, אעפ"כ יברך ברה"ת. ועתה שאלת בעניין הנהוג באותן הנעורים בליל שבועות, שלאחר שעלה עמוד השחר ומתחיל היום להאיר הם הולכים לישן, ולאשר כי מתיראים שלא ישנו עד אשר יעבור זמן ק"ש של יום, לזאת אומרים ק"ש קודם השינה, והם מתכוונים בזה לצאת ידי חובת ק"ש של יום, אם אינם מחויבים לומר ברה"ת קודם אמירת הק"ש, דכיון שכבר האיר השחר, א"כ נתחייבו כבר בברה"ת.

ולפי זה אפילו אם עדיין אומרים הסדר הנדפס לומר בליל שבועות, כגון שהוא עומד עדיין באמצע אמירת התרי"ג מצות, וכבר האיר השחר, ג"כ צריך להפסיק ולומר מקודם ברה"ת. או דלמא דלית לן בה, ויכול לומר כל הנוסח, וכן אפילו קר"ש של שחרית קודם אמירת ביה"ת, ורק אח"כ לאחר השינה כשיקום, אז יאמר ברכה"ת".

המהרש"ג מייסד תשובתו על המחלוקת המבוארת בתוספות בברכות (דף י"א ע"ב ד"ה שכבר), וז"ל: "היה אומר ר"ת כשאדם עומד ממטתו בלילה ללמוד, שאין צריך לברך ברכת התורה, מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת. ולא נהירא". ומבואר דנחלקו הראשונים באדם שקם באמצע הלילה, קודם עלות השחר, ללמוד, האם צריך לברך ברכות התורה, או שעדיין פטור מלברך עד עלות השחר. המהרש"ג הולך ומבאר בטוטו"ד דמחלוקת זו היא יסודית בכללות הענין של גדר ברכה"ת, וז"ל:

"הנה בשו"ע או"ח סי' מ"ז הובא ב' שיטות בענין ברכה"ת איך נתקנה, דדעת הרא"ש והטור דהוא נתקנה על כל לימוד ולימוד, כמו כל מצוה, ולפי"ז אפילו באמצע היום אם היה היסח הדעת בין לימוד ללימוד, כגון שישן באמצע היום שינת קבע, צריך לברך מחדש על הלימוד שירצה ללמוד אח"כ. אבל דעת ר"ת אינו כן, אלא דברכה"ת דומה לשאר ברכות השחר שרק היום גורם החיוב ולא ההפסק.

"ועל פי השיטות הנ"ל יצא לנו הספק, במי שניעור ולומד כל הלילה, דהפסק והיסח הדעת לא היה כאן, אך מ"מ הרי יום אחר הוא, ובזה הדבר בהיפוך [מהמחלוקת המבוארת בתוס' הנ"ל], דלדעת ר"ת דהיום גורם, א"כ כיון שנעשה יום אחר צריך לחזור ולברך. אבל לדעת הרא"ש והטור, כיון שלמד כל הלילה ולא היה כאן היסח הדעת, ממילא אין צריך לברך. ובישן ביום שינת קבע הוא בהיפך, דלדעת הרא"ש והטור צריך לברך, ולדעת ר"ת א"צ לחזור ולברך.

"ונראה לי עוד נפק"מ ביניהם, דלדעת הרא"ש והטור דהוא ברכת המצוה, כמו ברכת שופר וסוכה ולולב ומצה, א"כ אסור ללמוד כלל קודם ברכת התורה, דכמו

דאין להניח תפילין קודם הברכה, או לקבוע מזוזה קודם הברכה, כמו כן אין ללמוד תורה קודם ברכה"ת. אבל לדעת ר"ת דאינו כמו ברכת המצוות, רק כמו ברכת השחר, נהי דגם לדבריו יש להקדים בבוקר לברך תיכף ומיד ברכת התורה, וכדאיתא בנדרים דף מ"ז 'על שלא בירכו בתורה תחילה', ופשטות משמע די ש להקדים לברך ברכה"ת קודם משאר ברכות, מכל מקום הוא רק מפני חשיבותה של תורה, אבל מ"מ איסור ליכא, אפילו באם לומד תורה קודם הברכה. כמו דגבי שאר ברכות השחר אין איסור באם מקדים איזה דבר קודם הברכה, כמו בדרך משל בברכת 'העושה לי כל צרכי', שנתקן על לבישת מנעלים, ועם כל זה אין איסור באם לובש מנעליו קודם הברכה, וכדומה לזה.

"והשתא נראה דבליל שבועות והדומה לו, עדיף טפי לקרות ק"ש ולישון ואח"כ אחר שיעור משנתו יברך ברכה"ת, משום שהרי מה שאנו רוצים לברך ברכה"ת אף שהיינו נעורים ולמדנו כל הלילה, הוא רק משום דחוששין לדעת ר"ת דסובר דברכה"ת אינו כמו ברכת המצוות דבעיא דוקא עובר לעשייתן, אלא כמו שאר ברכות השחר, וא"כ חשש איסור בלימוד אין כאן, דהרי לדידיה אין איסור בלימוד קודם ברכה"ת, ולכן שפיר דמי לגמור התרי"ג מצוות וכן לומר ק"ש של יום בלי ברכת התורה, ואחר השינה יאמר ברכה"ת", עכ"ל המהרש"ג [יעו"ש כל דבריו בחשבון הדברים עפ"י שיטות הראשונים הנ"ל].

תוכן דבריו בקצרה כך הוא, דאם אנו רוצים לאסור ללמוד אחר עה"ש, ולחייב לברך מיד אחר עה"ש, הרי דזהו עולה יפה אליבא דר"ת, דאף שאין כאן הפסק, מ"מ היום החדש מחייב בברכה. אבל אין זה עולה יפה אליבא דהרא"ש, כי מכיון שלא היה הפסק שינה, אינו חייב בברכה. מצד שני, מכיון שבדעתו לילך לישן שינת קבע ביום, הרי שכשיקום יתחייב בברכה אליבא דהרא"ש, ולא אליבא דר"ת. והשתא נחזי אנן, לדעת ר"ת אין חומרא בלימוד בלא ברכה, מכיון דגדרן הוא כברכות השחר. ואילו להרא"ש יש הקפדה שלא ללמוד בלא ברכה, מכיון דהן בגדר ברכת המצוות. ואם כן ממוצא דבר עולה כי טוב יותר שלא לברך ברכה"ת אחר שעלה השחר, שהוא רק בכדי לצאת ידי ר"ת, ולברך אחר שינת היום, שהוא חיוב אליבא דהרא"ש, וחומרנו גדולה יותר אליבא דהרא"ש.

דברי ה'קרבן לדוד' על דרך דברי המהרש"ג

גם בשו"ת 'קרבן לדוד' (סי"א) הלך באופן הקרוב לדברי מהרש"ג הנ"ל, ונקט בדעת ר"ת דברכה"ת הוה ברכת השבח, אבל בשונה מהמהרש"ג נקט בסוף דבריו שיש איסור ללמוד לפני ברכה"ת. בתחילה עמד ה'קרבן לדוד' על שיטת ר"ת ונתקשה בה

טובא, וז"ל: "אולם עיקר שיטת ר"ת דפסק דשינה לא הוי הפסק לענין ברכה"ת, טעמא בעי אמאי לא ליהוי הפסק, הא הוי היסח הדעת גמור וכו'. ועוד צ"ע, דאיך נימא דשינה לא הוי הפסק, ולילה פשיטא דלא הוי הפסק דהא לא פסקי לילות מימים בת"ת, א"כ יוצא מה"ת בברכה"ת פ"א על כל ימי חייו, וזה פשיטא דליתא".

וכתב ה'קרן לדוד' לבאר שיטת ר"ת, וז"ל: "ונלענ"ד דהנה דעת הרמב"ן ועימיה רוב מהראשונים דברכה"ת הוה דאורייתא, דילפינן ליה מקרא בברכות כ"א, וחיוב זה מה"ת הוא בכל יום בפנ"ע, כמו ק"ש ותפילין שמצוותן בכל יום, דחייבה תורה ליתן לו יתברך שמו שבח והודיה על שנתן לנו תורתו הקדושה, ולא משום הפסק שינה או היסח הדעת צריך לברך בכל יום, דאף דהברכה היא על התורה, מ"מ אינו על דרך שתקנו חכמים שאר ברכת המצוות, דנימא ביה דאם לא הפסיק מלימודו יהא די לו בברכה שבירך אתמול, אלא הוא מצוה מצד עצמו לברך על התורה, וחיובה בכל יום בפנ"ע כק"ש ותפילין, וכמו"כ אפילו אם הפסיק באמצע היום מלימודו ע"י שינה, או שאר היסח הדעת, לא איכפת לן לענין חיוב הברכה, דאין מצוה אלא פעם אחת ביום, ואין איסור מהתורה ללמוד קודם ברכת התורה, רק שצריך לקיים מצות ברכת התורה בכל יום.

"ואף דבגמ' ברכות כ"א קאמר מנין לברכת התורה לפניה מה"ת שנאמר 'כי שם ה' אקרא הבו גודל' וכו', וכן בגמ' נדרים דף פ"א דקאמר מפני מה אבדה הארץ על שלא ברכו בתורה תחילה. וכ"כ רש"י בברכות, כשבא משה לפתוח בתורה אמר אני אברך תחילה, ולכאורה משמע מכל זה שהחיוב לברך על התורה קודם הלימוד, די"ל אין הכי נמי דלאו משום דהוא ברכת המצוות, דהא לא מצינו שום ברכת המצוות מהתורה, אלא דהוא ברכת השבח, אלא דשבח זה אמרה תורה לברך קודם הלימוד, אבל לא בכל פעם, ויוצא בפעם אחת ביום שרוצה ללמוד, לאפוקי כשאינו לומד אינו מחוייב לתת שבח מאחר שאינו לומד אין מקום לשבח זה כיון דאינו רוצה בטובה שהיטיב לנו ית"ש מאחר שאינו עוסק בה", עכ"ל.

ומבואר מדבריו דחיוב ברכה"ת בכל יום אינה מדינא דהפסק, אלא הוא כגדר ברכות השחר, דמברכים בכל יום, אבל אין מברכים פעמיים ביום, אפילו לא אחר הפסק שינה. ומצד שני, אם לא עלה עמוד השחר, סבירא ליה לר"ת שיוכל ללמוד, כי אין חיוב לברך רק ביום חדש. נמצא שנחלקו האחרונים בדעת ר"ת שברכה"ת זה ברכות השבח האם אסור ללמוד לפני ברכות התורה. לדעת המהרש"ג מותר ולדעת ה'קרן לדוד' אסור. לדעת ה'קרן לדוד' יורד הממנפ"ש של המהרש"ג ולכאורה יוצא שבהגיע עלות השחר נחשוש לדעת ר"ת שהתחייב בברכות התורה ואסור ללמוד.

ה.

ביאור שיטת ר"ת דאין לברך עה"ת אחר שינת קבע בלילה, קודם עה"ש



שני דרכים בביאור דעת ר"ת שאין מברכים אחר שינת לילה

מדברי המהרש"ג וה'קרבן לדוד' הנ"ל עולה דאי ננקוט דברכה"ת הן בגדר ברכת המצוות, אזי אין לנו דרך לבאר את שיטת ר"ת הנ"ל, למה אחר שינת קבע בלילה, אין צריך לברך מכיון דטרם עלה השחר, והרי הוי הפסק גמור, בין הברכה דאתמול ללימוד של עכשיו. ולכן נקטו בשיטתו של ר"ת דברכה"ת אינן ברכת המצוות, אלא ברכת השבח, וכגדר ברכות השחר, ולכן אין לדון בהן מצד הפסק, אלא דיום חדש הוא המחייב לברך שוב.

אכן, מצאנו דרך נוספת לבאר את שיטת ר"ת, דלעולם סבירא ליה דברכות התורה הן בגדר ברכת המצוות, ואפילו הכי נקט דשינה לא הוי הפסק, ומה שצריך לברך ביום חדש, זהו מכיון שדעתו של המברך היא שתפטור הברכה רק הלימוד של היום, ולא של מחר.

וטעם הדבר דשינה לא הוי הפסק, כתב ב'ערוך השלחן' (סימן מ"ז סעיף כ"ב), וז"ל [לענין הפסק לצורך בית הכסא]: "צריך לומר דתלמוד תורה לא דמי גם בזה לכל המצוות, דבכל המצוות כיון שאין חובה עליו כל היום, שפיר הוי הפסק המקום שאינו יכול לקיים בה המצוה, משא"כ תלמוד תורה דחובה עליו כל היום וכל הלילה כשיש לו שהות ללמוד, אין שום דבר מפסיק". ולהלן שם הוסיף וביאר דמהאי טעמא גם שינה לא הוי הפסק, אלא דביום חדש [או אחר שינה קבע בלילה] צריך לברך כי דעתו לא היתה לפטור לימוד של יום חדש.

מחלוקת הפוסקים האם צריך לברך ברכות התורה אחר היסח הדעת

ברם, סברת ה'ערוך השלחן' במחלוקת הפוסקים היא תלויה, דהנה בשו"ע (סי' מ"ז סעי' י') איתא ד'אם הפסיק מללמוד ונתעסק בעסקיו, כיון שדעתו לחזור ללמוד, לא הוי הפסק'. וכתב ה'מגן אברהם' (ס"ק ט'): "כיון שדעתו. משמע דמי שאין דרכו ללמוד ונמלך ללמוד, צריך לברך". ומבואר דלא סבירא ליה סברת הערוה"ש.

אבל הט"ז (ס"ק ח') כתב דלא כהמג"א, וז"ל: "כיון שדעתו. לכאורה משמע מזה דבאין דעתו לחזור, כגון שיש לו עת קבוע, ושאר היום יוצא לעסקיו, ואזדמין ליה באיזה יום שאינו יכול להתעסק בעסקיו, ומתוך כך הוא חוזר ללמוד, צריך לברך

שנית, דהוה כמו נמלך. אבל אין האמת כן, דכבר נתבאר לעיל הטעם שאין הפסק מפסיק כלום, מטעם שחיוב הלימוד תמיד רובץ עליו, אלא שהטירדה פוטרנו, וכל שעה שאינו טרוד חל עליו החיוב, על כן אין צריך לחזור ולברך, ולא בדעתו תליא מילתא". ומדברי הט"ז יש לנו מקור נאמן לדברי הערוה"ש.

מחלוקת הראשונים בנדון זה

ובאמת מחלוקת זו יסודה כבר בראשונים ז"ל, דהמג"א שם הביא תשובות הרא"ש (כלל ד' סי' ב'), וז"ל: "וששאלת אם בכל פעם ופעם שיעסוק בתורה צריך לברך על ברכת התורה. תשובה, מי שתורתו אומנותו ואינו מבטל אלא כשצריך לחזור אחר פרנסתו, ובכל פעם דעתו על לימודו, ומיד חוזר ללמוד אחר שעשה צרכי פרנסתו, ואין מתעסק בדברים בטלים, אין צריך לברך, דאין כאן היסח הדעת, ואם לאו צריך לברך". מבואר מדברי הרא"ש דלא כסברת הערוה"ש, ודלא כהט"ז, דאין אנו אומרים דמחמת החיוב התמידי שיש על האדם לעסוק בתורה בזמנו הפנוי, לכן גם זמן עסק פרנסתו אינו נחשב להפסק.

אבל ברבינו יונה (ברכות דף ו' מדפי הרי"ף) כתב: "אבל ברכת התורה שתקנוהו לחיוב קריאת התורה, פוטרת כל היום, ואין צריך לברך לכל פעם ופעם שקורא. ולכאורה היה נראה לחלק בין מי שקריאתו כל היום או רובו, ובין מי שאינו קורא בקביעות אלא במקרה, דמי שקורא בקביעות, דין הוא שיפטר בברכת התורה שאמר בבוקר, מפני שלדעת כן אומר אותה שיקרא כשירצה, בין מיד בין אחר שעה, כיון שכוונתו עכ"פ לקרות או לשנות, ויודע שיקרא. אבל אדם אחר שאינו יודע אם יקרא אם לאו, אינו מברך לכוונה שיקרא עכ"פ, כשבא במקרה ללמוד היה לו לברך, כיון שמתחילה לא נתכוין לאמרה על הקריאה שיקרא ביום. אלא שנהגו העולם שלא לברך כלל אפילו בבואם ללמוד דרך מקרה, משום דכיון דמצות הקריאה כל היום היא, אותה הברכה שבבוקר פוטרת כל מה שיקרא ביום. אלו הם דברי ר' יצחק ז"ל".

הרי לנו דדעת המג"א היא כהרא"ש, ואילו דעת הט"ז היא כרבינו יונה בסוף דבריו הנ"ל. ודברי הערוך השלחן' עולים יפה אליבא דרבינו יונה, וכשיטת הט"ז, אבל לא אליבא דהרא"ש, וכשיטת המג"א.

ראיה מדברי הב"י בביאור דעת ר"ת כדרך זו

העולה מן האמור דאפשר לבאר את שיטת ר"ת בשני אופנים. האחד, דסבירא ליה דברכה"ת הן ברכת השבח, וממילא מובן למה שינה לא הוי הפסק וכמבואר לעיל, דלא שייך כאן כלל לדון מצד הפסק. והשני, דברכה"ת הן ברכת המצוות, והא דאינו מברך על שינת לילה, קודם עה"ש, משום דשינה לא הוי הפסק.

כמו כן נחלקו האחרונים בביאור דברי הב"י (סי' מ"ז אות י"א), שכתב: "כתב עוד האגור שאביו ז"ל הנהיג שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע, וכן ראוי לעשות, כי המקל בברכות במקום שיש מחלוקת הרי זה לא הפסיד כי הברכות אינן מעכבות, עכ"ל. ויש לתמוה דהא בין להרא"ש בין לרבינו שמחה בין להר"ם שינה הוא הפסק, ולא חזינן מאן דפלוג עליהו, וא"כ האיך הנהיג האב דלא כמאן, והבן ייפה כח האב משום דיש מחלוקת בדבר ואנן לא אשכחן מאן דפליג בהא. ואפשר דטעמם משום דלר"ת אפילו שינת כל הלילה לא הוי הפסק כמו שאכתוב בסמוך, ואע"פ שאין הלכה כמותו, מפני שכל הפוסקים חולקים עליו, היינו בשינת לילה אבל בשינת יום מיהו יש לחוש לדבריו וכן נוהגים העולם שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע". מבואר בב"י דמעיקר הדין היה צריכים לברך אחר שינה ביום, דשינה הוי הפסק, והטעם שאין מברכים אחר שינת היום, הוא בגלל שחוששים לדעת ר"ת לענין שינת יום, אע"ג דלענין שינת לילה אין קי"ל כר"ת, שהרי לדינא אחר שינת לילה מברכים, מ"מ בשינת יום חוששים לשיטת ר"ת.

ביאור ה'מאמר מרדכי' בדברי הב"י

ולכאורה צריך להבין את דברי הב"י, דמכיון שאין הלכה כר"ת בשינת הלילה, למה בשינת יום בכל זאת חיישינן לשיטתו. וביאר בזה ה'מאמר מרדכי' (ס"ק י"ג), וז"ל: "לעולם אימא לך בהפסק שינה תליא מילתא, אלא דביום אפילו שינת קבע לא הוי הפסק, ובלילה הוי הפסק, והיינו טעמא דלקמן סעיף י"ג דאמרינן המשכים ללמוד קודם אור היום צריך לברך ברכות התורה, דשאני שינת יום משינת לילה. וכן ראיתי בהדיא בב"י שחילק בהכי וכתב דנהי דלא קמ"ל כר"ת דס"ל דשינת לילה לא הוי הפסק וא"צ לברך, מ"מ ביום חוששים לדבריו, ע"ש".

ולמדנו מדברי ה'מאמר מרדכי' דהביאור בב"י הוא, דבאמת מסברא יש לנו לחלק בין שינת יום לשינת לילה, ולכן אע"ג דבשינת לילה נקטינן לעיקר דלא כר"ת, אלא העיקר לדינא דשינת לילה הוי הפסק, עכ"ז לענין שינת היום חוששים לדעת ר"ת שאינה הפסק. ואגב אורחא למדנו מדברי ה'מאמר מרדכי' דנקט לדבר פשוט כי הביאור בשיטת ר"ת דשינת לילה לא חשיב הפסק, וכדרך הערוה"ש,

ואנחנו חוששים לדבריו בשינת יום, כי שינת יום מסברא הוי פחות הפסק. אבל לא דסבירא ליה לר"ת דברכות התורה הן בגדר ברכות השבח כהמהרש"ג הנ"ל, דאם הביאור בר"ת דברכות התורה היא בגד ברכות השבח אזי פשוט דאין לחלק בין שינת לילה לשינת יום.

ביאור ה'מחצית השקל' בדברי הב"י

ה'מחצית השקל' (שם ס"ק י"ב) כתב לבאר את דברי הב"י באופן אחר, וז"ל: "הקשה הרב ב"י דלא מצינו מחלוקת בזה ולכו"ע צריך לברך, וכתב ואפשר טעמו משום דלר"ת אפילו שינת כל הלילה לא הוי הפסק ואע"ג דלא קיי"ל כוותיה היינו בשינת לילה אבל בשינת יום יש לחוש לדבריו, עכ"ל הב"י. והן הי"א שהובא בשו"ע בסעיף י"א, ולזה כתב המ"א דהא לר"ת דס"ל אפילו שינת לילה לא הוי הפסק, ע"כ מה שמברכים כל יום ברכות התורה היינו שקבעו חכמים ברכה זו כל יום דומיא דכל ברכות השחר שמברכים כל יום, וא"כ לדידיה אפילו השכים קודם עלות השחר א"צ לברך עד עלות השחר, א"כ י"ל דלסברת אבי האגור, והיינו הי"א דבסעיף י"א, דחששו לסברת ר"ת, ס"ל כוותיה דר"ת דאין שינה הפסק בין ביום ובין בלילה, אלא דחכמים תקנו ברכת התורה כל יום דומיא דכל ברכות השחר, אלא דבזה אנו חולקים על ר"ת כשהשכים קודם ע"ה צריך לברך מיד, כמ"ש סעיף י"ג, דס"ל דלא פטר רק ליום אחד, וכיון שהשכים אף דלא עלה ע"ה מיקרי לענין זה יום אחר שצריך לברך", עכ"ל ה'מחצית השקל'.

מבואר בדבריו על דרך דברי המהרש"ג הנ"ל, דהביאור בשיטת ר"ת הוא, דברכות התורה הן כמו ברכות השחר, ואנחנו חוששים לדבריו רק לענין שינת היום. אבל בשינת לילה, אע"ג דהחיוב תלוי במה שהוא יום אחר, עכ"ז אפשר לברך אחרי שינה, דזה נקרא יום חדש, כמו שאפשר לברך כל ברכות השחר אחרי שינה, ובזה אנו חולקים על ר"ת הסובר שצריך לברך רק אחר עלות השחר. אבל על עצם דבריו דחיוב ברכה"ת תלוי ביום, ולא בהפסק, בזה חוששים אנו לדבריו, כי אולי ברכות התורה הן בגדר ברכות השבח כמו ברכות השחר. ונמצא מבואר מכל דברינו הנ"ל, דה'מאמר מרדכי' וה'מחצית השקל', נחלקו בביאור שיטת ר"ת, האם סבירא ליה דברכה"ת הן ברכת המצוות, אלא דשינה לא הוי הפסק [שיטת ה'מאמר מרדכי'], או דסבירא ליה לר"ת דברכות התורה הן ברכת השבח [שיטת ה'מחצית השקל'].

ו.

**בדין מי שישן ביום והיה ניעור בלילה שלאחריו
ובדין מי שהיה ניעור בלילה וישן ביום שלאחריו**



סיכום מקצת הדינים שנתבארו עד כה

נסכם לעת עתה כמה מהפרטים להלכה שנתבארו עד כה, בטעמים ונימוקים. א. אחר שינת לילה וכבר עלה השחר, צריך לברך ברכות התורה בודאי לכו"ע. טעם הדבר, אי נימא דברכה"ת הוו ברכת המצוות, אזי נקטינן דשינת לילה הוי הפסק גמור בין הברכות של אתמול, לבין הלימוד של היום. אי נימא דברכה"ת הוו ברכת השבח, דינן ככל ברכות השבח, שיש לברך אותן בכל יום ויום.

ב. אחר שינת הלילה, קודם עלות השחר. דעת ר"ת שאין לברך. בביאור שיטתו נבאר לעיל שני דרכים. האחד, דהוו ברכת השבח, ורק יום חדש מחייב בברכה. השני, דהוו ברכת המצוות, ומכל מקום אין השינה נחשבת להפסק, מחמת דחויב לימוד תורה אינו נפסק, אבל משעלה השחר יש חיוב לברך כי דעת האדם היא לפטור רק הלימוד של אותו יום.

דעת החולקים על ר"ת דיש חיוב לברך אחר שינת לילה, קודם עה"ש. אי נימא דהוו ברכת המצוות, יש לומר דס"ל דהשינה הוי הפסק, או נימא דדעת האדם לפטור רק הלימוד שילמד קודם שינת הלילה. אי נימא דהוו ברכת השבח, יש לומר דסבירא להו דגם ברכות השחר אפשר לברך בכל בוקר אפילו קודם עה"ש.

ג. מי שישן ביום, האם צריך לברך ברכה"ת אחרי השינה, נתבאר לעיל בדברי המהרש"ג דנחלקו בזה הראשונים והפוסקים. אליבא דר"ת דיום חדש הוא שמחייב בברכה, ואפילו אחר שינת לילה אינו מברך קודם עה"ש, אם כן כל שכן דאחר שינת יום אינו מברך. להשיטה דצריך לברך אחר שינת לילה אפילו קודם עה"ש, ע"כ היינו מפני דהשינה הוי הפסק, ואם כן לכאורה גם אחר שינת היום יש לברך. אבל יש בזה שני טעמים שלא לברך. האחד, דשינת יום לעולם לא הוי בגדר הפסק, דאין שינת קבע ביום. השני, דלגבי שינת יום חוששים שברכות התורה הם ברכות השבח וחיובם פעם ביום.

דברי הגרעק"א דהישן ביום וניעור בלילה, חייב בודאי בברכה"ת

על פי הדברים הנ"ל בסמוך (אות ה') שהתבארו שתי דרכי הבנה בחילוק בין שינת יום לשינת לילה, יש לדון בדברי הגרע"א (סי' מ"ז) המפורסמים שהוזכרו לעיל, בענין מי שישן ביום והיה ניעור בלילה אחריו, וז"ל: "בישן ביום וניער כל הלילה שלאחריו, דמברך בבוקר, דממנ"פ, לר"ת צריך לברך דלא נפטר רק מעת לעת, ולהרא"ש גם שינת היום הוי היסח הדעת". ובפשוטו דבריו מבוארים היטב, דבכה"ג ממנ"פ אליבא דשתי השיטות הנ"ל צריך לברך. דאם משום הפסק מברכים בכל יום, הרי יש הפסק שינה דיום. ואם משום דהוי יום חדש, הרי עתה הוא יום חדש.

דברי החזו"א שפקפק על דברי הגרעק"א

אכן, כבר הובא לעיל מספר 'אישי ישראל' (שאלות להגר"ח קנייבסקי שליט"א, שאלה ל') בשם החזו"א, לפקפק בהוראה זו, וז"ל: "במשנ"ב סי' מ"ז ס"ק כ"ח כתב בשם רעק"א שאם ישן ביום שינת קבע ובלילה שלאחריו היה ער כל הלילה, לכו"ע צריך לברך בבוקר ברכת התורה. ושמעתי אומרים שמרן החזו"א זי"ע פקפק בזה על רעק"א, האם נכונה שמועה זו ולמה. תשובה, נכון, שכל שינת היום נחשב עראי".

צריך ביאור בדברי הגרע"א עפי"ד החזו"א

על פי דברי החזו"א שוב יש מקום לעיין בדברי הגרע"א, כיצד חייב לברך ברכה"ת בישן ביום וניעור בלילה, דאיה"נ על פי שני הצדדים הנ"ל עולה לחיוב בכה"ג, אבל עדיין צ"ב למה לא ניחוש לסברא זו, דמצד יום חדש אין חיוב לברך כלל, אלא רק מצד הפסק יש חיוב לברך, ובכה"ג יש לומר דאם משום שינת יום אין כאן הפסק, ואם משום הלילה הרי לא ישן, וכיצד זה אפשר לחייבו מודאי בברכה"ת.

ביאור דעת הגרעק"א וישובה מטענת החזו"א

וכתב בספר 'שיח הלכה' (סי' מ"ז אות כ"א) לבאר דברי הגרע"א, וז"ל: "והנראה בזה דאע"ג דס"ל דשינת לילה הוי הפסק, ובהא לא ס"ל כר"ת, היינו משום דס"ל דלאחר שינת לילה הוי כבר יום חדש, וכדין שאר ברכות שמברכין כמשכים קודם אור היום, ורק בהא לא ס"ל כר"ת הסובר שגם לאחר שינת לילה אין לברך, כי אם כשיאיר היום, ונקטינן דלאחר שינת לילה הוי יום חדש, אבל לא דס"ל דבעינן להפסק של שינת לילה".

העולה מן האמור הוא, דמחלוקת הפוסקים הנ"ל, במי שישן ביום והיה ניעור בלילה, האם צריך בודאי לברך, או לא, תלויה היא בהבנת ההלכה, למה על שינת יום אין אנו מברכים, ועל שינת לילה מברכים. דאם הביאור בזה הוא דשינת יום לא הוי הפסק כי היא שינת עראי, ואילו שינת לילה הוי הפסק, אם כן אפילו בישן ביום, אם היה ניעור בלילה, לא יברך מכיון שלא הפסיק כלל, לא מצד שינת היום, ולא מצד הלילה. וזוהי דעת החזו"א הנ"ל.

אבל אי נימא דהביאור בזה הוא, דעל שינת יום אין מברכים מכיון שחוששים לדעת ר"ת דחייב ברכה"ת תלוי ביום חדש, ואילו על שינת לילה מברכים מכיון שהתחיל יום חדש, וגם יש הפסק שינה, אם כן מי שישן ביום והיה ער בלילה, לכו"ע צריך לברך, דהפסק איכא וגם יום חדש איכא.

ז.

מי שקם באמצע הלילה ללמוד, ודעתו לחזור לישון,

האם יברך פעמיים ברכות התורה



לפי שתי דרכי הבנה הנ"ל למה לא מברכים על שינת יום ועל שינת לילה כן מברכים. אפשר להסביר מחלוקת נוספת בפוסקים.

כתב ה'פרי חדש' (ריש סי' מ"ו): "אם קם בחצות לילה לקרות תיקון חצות או ללמוד, ודעתו לחזור ולישון, ברכות התורה יברכם ויחזור ויברכם בבוקר, דשינת קבע בלילה על מיטתו לכולי עלמא הוי הפסק".

אבל ה'דרך החיים' (דיני ברכת השחר אות ד'): "המשכים קודם אור היום יברך ברכת התורה, ואף אם ישן אחר כך, בין ביום ובין בלילה, אין צריך לחזור ולברך. והטעם שדעת כל אדם לפטור בברכה זו עד שינת הלילה שאחריו".

ומבואר דכו"ע מודו דאדם שקם משינה שישן בלילה, אפילו אם קם באמצע הלילה, ואף יש בדעתו לחזור ולישון עוד בהמשך הלילה, הרי שעליו לברך בקומו בפעם הראשונה על התורה. אבל נחלקו הפוסקים כיצד הדין אחר שחזר לישון וקם בבוקר, האם יברך עתה פעם נוספת, או לא. דעת הפר"ח שיחזור ויברך, כי שינת הקבע שישן פעם שניה בלילה הוי הפסק. ואילו דעת הדה"ח דאין לו לברך פעם נוספת, כי דעתו היתה לפטור כל לימודו עד לאחר שינת הלילה שלאחריו.

ביאור מחלוקת הפוסקים הנ"ל

ויש לבאר דמחלוקת פוסקים זו תלויה היא בשני הטעמים שנתבארו לעיל, למה אחר שינת יום אין אנו מברכים, ואילו אחר שינת לילה חוזרים ומברכים. דאם הביאור בזה הוא מטעם דשינת יום לעולם היא בגדר שינת ארעי, ולכן אינה נחשבת להפסק, ואילו שינת לילה היא בגדר שינת קבע, ולכן נחשבת להפסק, אזי נראה כדברי הפר"ח, דאם אדם הפסיק בשינת קבע שני פעמים בלילה אחד, צריך לברך אחר כל פעם שהפסיק.

אבל אי נימא דהביאור בהלכה זו שאחר שינת יום אין מברכים, מכיון שחוששים להדעה דחז"ל תקנו לברך רק פעם אחת ביום, ע"ד שתקנו בכל שאר ברכות השחר, ולא מדין הפסק אתינן עלה כלל, אם כן נראה כדעת הדה"ח, דגם אם ישן שני פעמים בלילה אחד אינו מברך שני פעמים.

דברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל כיצד לנהוג למעשה והערה על דבריו

לענין הלכה כתב בספר 'שבות יצחק' (עניני ברכות פרק כ'): "ושמעתי מהגרי"ש אלישיב זצ"ל דכשמברך ברכת התורה אחר השינה בתחילת הלילה, יכוון שהברכה תפטור רק עד שישן שוב בלילה, ואז יחזור ויברך". והיינו דזו עצה כיצד לצאת ידי כל השיטות הנ"ל, דעל ידי שמכוין בפירוש שאינו יוצא בברכת התורה רק עד השינה השניה, ממילא בודאי יש עליו חיוב לברך שוב אחר השינה. ואע"ג דבאמת עיקר דבר זה, האם אפשר להגביל ברכה עד לזמן מסוים, נחלקו בו הפוסקים [עיין מש"כ בזה לעיל (סימן ט)], הכא דבלא"ה ישנה שיטה הסוכרת שצריך לברך, אפשר לצרף גם עצה זו, ולסמוך על כל זה לענין שיהיה יכול לברך בבוקר ברכות התורה.

אבל יש להעיר על דברי הגרי"ש הנ"ל שהרי נתבאר לעיל שלפי חלק מהאחרונים הצד שלא יברך אחרי שינת הלילה זה רק אם ברכת התורה היא ברכת השבח שחיובה פעם ביום. אבל אם ברכת התורה זה ברכת המצוות אז שינה היא הפסק ולכאורה להגביל ברכה זה רק בברכת המצוות ולא בברכת השבח. כמו שא"א להגביל ברכות השחר אז קשה איך הגרי"ש נתן עיצה להגביל את ברכת התורה עד קומו משנתו הרי אם לא מברכים על שינה שניה בלילה זה בגלל שברכות התורה זה ברכות השבח אז לא עוזר להגביל. וכנראה נקט הגרי"ש שהסברה שלא מברכים על שינת לילה אחרי שקם וברך זה בגלל שעא"פ שברכות התורה זה ברכות המצוות אבל שינה זה לא הפסק בגלל שמחוייב ללמוד תמיד כמו שמבואר לעיל [אות ה'] בשם ה'ערוך השולחן' ולכן מה שמברך פעם ביום זה בגלל דעת האדם לפטור בברכתו עד יום הבא. ולכן בקם באמצע הלילה וברך דעתו לפטור

עד אחרי הלילה הבא, ולפי"ז לא חייב לברך גם אם ישן עוד פעם באותו הלילה כלשון ה'דרך החיים' הנ"ל "והטעם שדעת כל אדם לפטור בברכה זו עד שינת הלילה שאחריו" ולכן נקט הגרי"ש שאם מכוון להדיא שלא יפטור רק עד אחרי השינה של אותו הלילה אז חייב לברך בבוקר ודו"ק.

ראיה מהרא"ה לשיטת הפר"ח

יש להביא ראיה לדברי הפרי חדש מדברי הרא"ה (ברכות דף י"א ע"ב), וז"ל: "ברכות אלו [ברכות התורה] שהם מיוחדים לתלמוד תורה, יוצא בהן כל היום, אבל בלילה שהוא זמן שינה לכל ודאי הפסקה בשישן. מה שאין כן ביום, דלא זמן שינה לכל, ולא עוד אלא דאסור לישון. ולא חשבו הפסקה לתלמוד תורה אלא כשהיא שוה לכל בזמן אחד כמו הלילה, דהתם חשבינן הוכח בסלוקה. אבל בכל שאינה שוה בכל בזמן אחד, אף על גב דמידחי גברא, כגון מיעל לבית הכסא, לא היא הפסקה, דכל היום חיוב תורה עליו, ואין הוכחה בסלוקה דפעמים בלאו הכי ששותק ואינו שונה".

וכתב בתשובות מהרש"ם (חלק ג' תשובה של"ז) כי מדברי הרא"ה מוכח כדעת הפר"ח, דמי שישן פעמיים בלילה, צריך לברך אחרי כל פעם שקם, שהרי הרא"ה כתב דמה שמברכים אחרי שינת לילה הוא מכיון שיש בזה הפסק, ולא מטעם דהדבר תלוי ביום חדש, ואם כן אם אירע לאדם שהפסיק פעמיים בשינה, עליו לברך פעמיים.

ח.

דין ברכת התורה על שינה עיקרית במעת לעת



דברי ה'קהילות יעקב' דמברכים אחרי השינה העיקרית במעת לעת

והנה בעיקר הא דנתבאר לעיל דאליבא דמקצת פוסקים אנו מחלקים בין שינת יום לשינת לילה, דשינת יום אינה שינת קבע, יש לדון בזה על פי הא דכתב ב'קריינא דאיגרתא' לבעל ה'קהילות יעקב' (חלק א' מכתב קל"ג), וז"ל: "ברכת התורה על פי דין צריכים לברך אחר כל שינת קבע. והמנהג הוא לברך רק לאחר קימה של שינה העיקרית לאותו המעת לעת".

ויש ללמוד מדבריו טעם נוסף על מה שאין נוהגים לברך אחר שינת היום, דאין זה מטעם דהוי שינה ביום ולא בלילה, אלא מכיון דהברכות שמברכים ביום פוטרם את כל הלימוד עד לאחר השינה העיקרית שישן במעת לעת שלאחר מכן, ושינת היום בדרך כלל אין היא השינה העיקרית.

דברי ה'תשובות והנהגות' דהנעור בלילה מברך אחר שינה היום שלמחרת

על פי דברי בעל הקה"י הנ"ל יש לומר שהדין באופן שהאדם היה ניעור בלילה ומחמת כך ישן ביום את השינה עיקרית שלו, שבכה"ג יהיה עליו לברך אחרי שינת היום, כי בכה"ג הרי זו היא השינה העיקרית שלו.

ומצאנו דב'תשובות והנהגות' (חלק ג' סי' קמ"ט) נקט כדרכו של הקה"י, ובאמת כתב דמשום הכי הנעורים בליל שבועות ודרכם לילך לישן שינה קבע ועקרית שלהם אחר התפילה, דצריכים הם לברך ברכה"ת אחר השינה, וז"ל: "ונראה עוד שאפילו שומע ברכת התורה כדין ממי שישן עיקר שינתו עדיין לא יצאנו מידי חשש, והיינו טעמא דהואיל וניעור כל הלילה ולא ישן, אזי עיקר שינתו היא ביום חג השבועות, ולכאורה רק אחרי שקם משנתו זו יוכל לברך ברכת התורה. וכיון שאפילו בישן ביום דעת המ"ב (סי' מ"ז ס"ק כ"ה) שהמברך לא הפסיד, אף שאנו לא נוהגים לברך, היינו מפני שאנו סוברים ששינה זו נחשבת לארעי, אבל בנידון דידן שעיקר שינה אצלו היא ביום, ראוי לברך וכלע"ד עיקר".

דברי ה'חוט שני' דאין מברכים על שינת יום גם באופן הנ"ל

אכן, ב'חוט שני' (שבת חלק ד', 'קובץ ענינים' עמוד שכ"ח) כתב כי גם בכה"ג דהיה ניעור בלילה, אין מברכים אחר שינה שלמחרת: "מרן החזו"א הורה שאם ישן שינת קבע ביום, לא יברך ברכת התורה כשניעור. ונראה דה"ה אדם שהיה ניעור כל הלילה, כגון בליל שבועות וכדומה, וישן ביום שינת קבע, דינו כנ"ל. ולא תימה דכיון דישן ביום את שינת הלילה, מיקרי שינה המפסקת מברכת התורה, זה אינו דעצם שינת היום מיקרי, אף שהוא עכשיו במקום שינת הלילה, מ"מ אכתי מיקרי שינת ארעי ביום, ודינו כנ"ל".

דברי ה'ארחות רבינו' בשם החזו"א כה'חוט שני'

ושו"מ כי כן נמסר גם מהחזו"א, דב'ארחות רבינו' (חלק א' אות קמ"ג) כתב: "פעם שאל אחד מבני ביתו את מרן החזו"א זצוק"ל אם היה ער כל הלילה, וקובע את עצמו

לישון ביום, ובבוקר לפני השינה ברך ברכת התורה, אם מחוייב לאחר השניה לברך עוד פעם, דאף שיש מחלוקת בפוסקים אם ישנים ביום אם צריך לברך, אבל אפשר בקובע לישון וישן הרבה אפשר דצריך לברך. והשיב לו מרן דנוהגים לא לברך אף בכה"ג". מבואר בדבריהם דשינת יום לעולם אינה בגדר הפסק, אפילו אם זו השינה העיקרית במשך המעת לעת, והעיד החזו"א כי כך הוא המנהג.

ראיה מהרא"ה דעל שינת יום לעולם אין מברכים

סימוכין לשיטה זו, דשינת היום לעולם לא הוי בגדר הפסקה, אפילו אם זו השינה העקרית שלו באותו מעל"ע, יש להביא מדברי הרא"ה (ברכות דף י"א ע"ב) שהובאו דבריו לעיל [אות ז], וז"ל: "ברכות אלו [ברכות התורה] שהם מיוחדים לתלמוד תורה, יוצא בהן כל היום, אבל בלילה שהוא זמן שינה לכל ודאי הפסקה בשישן. מה שאין כן ביום, דלא זמן שינה לכל, ולא עוד אלא דאסור לישון. ולא חשבו הפסקה לתלמוד תורה אלא כשהיא שוה לכל בזמן אחד כמו הלילה, דהתם חשבינן הוכח בסלוקה. אבל בכל שאינה שוה בכל בזמן אחד, אף על גב דמידחי גברא, כגון מיעל לבית הכסא, לא הויא הפסקה, דכל היום חיוב תורה עליו, ואין הוכחה בסלוקה דפעמים בלאו הכי ששותק ואינו שונה".

ומבואר מדברי הרא"ה דשינה ביום לעולם אינה מהווה הפסק, ואפילו אם אירע לאדם אחד דשינה זו היא העיקרית שלו במעת לעת, לא יברך ברכת התורה, מכיון שאין זה זמן שינה לכל.

ט.

**דברי הירושלמי בטעם החילוק בין סוכה למצות לימוד תורה,
והמוכח מזה לענין כמה פרטים בהלכות אלו**



דברי הירושלמי דת"ת שונה מסוכה מחמת הפסק השינה

בעיקר הנידון של הראשונים האם אחרי הפסק שינה מברך ברכות התורה או אחרי יום חדש מברך, יש ירושלמי (ברכות פרק ג' הלכה ג'): "מה בין סוכה ומה בין לולב, סוכה אינה טעונה ברכה אלא לילי יום טוב ראשון בלבד, לולב טעון ברכה כל שבעה. ר' יוסי ור' אחא הוו יתבין אמרין מה בין סוכה מה בין לולב, סוכה נוהגת

בלילות ובימים, לולב אינו נוהג אלא ביום. התיב רבי יעקב דרומיא, הרי תלמוד תורה נוהג בלילות כבימים מיי כדון, סוכה איפשר לה ליבטל, ת"ת איפשר לו שלא ליבטל".

וכתב בעל ה'חרדים' ביאור דברי הירושלמי, וז"ל: "סוכה נוהגת בלילות ובימים, דשינה ואכילה בה בין ביום בין בלילה מצוה, הלכך כיון דאין המצוה פוסק, ברכה אחת סגי לכל שבעה. והקשה ר' יעקב שהוא אחד מחכמי הדרום, הרי תלמוד תורה דכתיב 'והגית בו יומם ולילה' ואפילו הכי חייב לברך ברכת התורה בכל יום. ומתריצין מי דמי, סוכה אינה פוסקת כלל, דאפילו בשעה שישן מקיים מצות סוכה, אפשר למצוה שלא ליבטל. אבל ת"ת אי אפשר לו שלא ליבטל, שבשעה שישן על כרחו בטל מן התורה".

דברי המהרש"ם דמהירושלמי מוכח דלא כר"ת

בשו"ת מהרש"ם (חלק ג' סי' של"ז) כתב להוכיח מהירושלמי דלא כשיטת ר"ת הנ"ל (אות ד'), דהיום החדש הוא המחייב ברכה, אלא כשיטת תוס' דהכל תלוי בהפסק, שהרי לפי ר"ת דכל יום חדש מחייב ברכה, אין מובן לשאלת הירושלמי מברכות התורה על סוכה, דשאני ברכה"ת דמברך כל יום מכיון שברכות התורה הוו כמו ברכות השחר שמברך כל יום, וזהו שבח לה' שתיקנו לאומרו בכל יום. ועוד דגם מתירוף הירושלמי מבואר דלא כר"ת, דהירושלמי תירץ דצריך לברך ברכה"ת בכל יום מכיון שכשישן הוי הפסק, ומבואר דמחמת שהשינה היא הפסק לכן צריך לברך בכל יום.

עוד הוסיף המהרש"ם להוכיח מהירושלמי דמי שלא ישן בלילה, לא יברך ברכה"ת בבוקר, וז"ל: "מזה יש סתירה לדעת מג"א וא"ר שפסקו שבניעור כל הלילה צריך לברך ברכות התורה, גם כשידע מקודם שיהיה ניעור. ומהירושלמי מוכח דלולא שיש הפסק בינתיים, אין צריך לברך שנית גם ביום אחר וצ"ע". וכוונתו מבוארת היטב, דמכיון שמבואר דהא שמברכים ברכות התורה בכל יום, זהו בגלל הפסק שינה, ובלא זה לא היו מברכים כמו בסוכה, ממילא הוא הדין אם עבר יום ולא ישן בלילה, אין לברך למחרת בבוקר.

הוכחה מהירושלמי לנידון האם בשעת שינה מקיים מצוה

אגב אורחא נציין כי מדברי הירושלמי יש להוכיח לענין נדון נוסף שנחלקו בו האחרונים, דיעוין ב'הליכות שלמה' (הלכות תפילה, מילואים סי' י"ב) שכתב הגרש"ז

אויערברך זצ"ל: "לענין סוכה נראה דאיסור השינה מחוץ לסוכה לא נאמר אלא לאדם ניעור בשעה שנשכב לישון, אולם מי שכבר ישן, שאינו בר חיובא ופטור מן המצוות, יש לדון שאינו חייב כלל במצות סוכה באותה שעה ומותר להוציאו תוך כדי שינתו מן הסוכה. ולפי"ז מי שנרדם לאונסו חוץ לסוכה, אין חיוב להעיר אותו משום דלא קעביד שום עבירה.

"ועיין גם בשדי חמד (מערכת י"ד כלל ל"ב) שהאריך בזה, והביא מספר מתת ידו שהוכיח מזה שהישן ביום בציצית אינו חוזר ומברך, לפי שהישן בר קיום מצוות הוא. וגם להדיא כתב שם דאם אחד ישן בסוכה ובא חבירו והוציאו תוך שינתו חוץ לסוכה, שביטל את חבירו ממצוה. וכ"כ בבן איש חי (שנה א' פרשת האזינו הל' ח') דחייבין להעיר את הישן חוץ לסוכה, וצ"ע."

מבואר דנחלקו האחרונים האם אדם בשעת שישן נחשב לו שמקיים מצוה בעת ההיא, או לא, מכיון דבשעת השינה הוא כמו שוטה שאינו בר חיובא אז, ואינו מקיים מצוה. ולכאורה מהירושלמי שאמר דלכן אין מברכים על סוכה בכל יום מחדש, מכיון שאין כאן הפסק בקיום המצוה, מבואר דמקיים האדם מצוה גם בשעת שינתו, דאי נימא שאינו מקיים מצוה, יקשה לן למה אין השינה נחשב להפסק בסוכה, כמו בתלמוד תורה.

דחיית הראיה מהירושלמי

אכן, באמת על פי דברי הגרש"ז אויערבך זצ"ל להלן שם יתבאר כי אין קושיא על דבריו מהירושלמי, דכתב שם לענין מצות ציצית: "הא שדכשחוזר וניעור אין צריך לברך שנית, היינו משום דכיון שהבגד על גופו כל משך זמן השינה, והוא הרי בר חיובא לכשיהיה ניעור, לכן אף שבאותה שעה היה פטור מן המצוות, לא מיקרי היסח הדעת לחייבו בברכה. וכן בסוכה אם לא הוציאוהו, שפיר אין צריך לברך שנית על הסוכה, וכנ"ל לענין ציצית, הואיל וסוף סוף היה כל אותו הזמן בתוך סוכה כשירה". ופשוט דעפי"ז ליכא קשיא על דבריו מדברי הירושלמי.

י.

דברי ה'השיב משה' להוכיח כדעת ר"ת, ומה שיש לדון בזה



ראיית ה'השיב משה' ממשה רע"ה

בשור"ת 'השיב משה' (סי' ב', והוא להגה"ק בעל ה'ישמח משה') האריך להביא ראיה דבכל יום חייבים לברך ברכות התורה, אפילו שלא ישן בלילה, וכפי העולה אליבא דר"ת הנ"ל, וז"ל: "מיהו נ"ל להביא ראיה ברורה פסוקה וחלוטה דלאו בהפסק דשינה לחוד תליא מילתא, דהא הפוסקים דכתבו דשינה הוי הפסק, כולם כפה אחד רק שינת קבע ולא ארעי, וא"כ הא ברכת התורה ילפינן בברכות כ"א שם מדכתיב 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו', ומפרש"י, כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך ואתם ענו אחרי אמר, היינו 'כי שם ה' אקרא' בברכה, 'הבו גודל לאלוקינו' באמן, מדחזינן שבירך משה, ש"מ דתורה טעון ברכה לפניה, ע"כ. ומכאן כתבו הפוסקים שברכת התורה לפניה דאורייתא, מדמצינן ליה מקרא בתורה. והרמב"ן מנה אותו למצות עשה, וכ"כ האחרונים שהוא דאורייתא. ועיין בפר"ח סימן מ"ז שהאריך להוכיח דברכת התורה דאורייתא, והקרא הנ"ל לאו אסמכתא הוא.

"ואיתא בברכות ג' ע"ב ודוד בפלגי דלילה הוי קאי, מאורתא קאי, כדכתיב 'קדמתי בנשף ואשוע', והיינו מתחילת הלילה, ומשני עד חצות לילה היה מתנמנם כסוס, ופירש"י, היה עוסק בתורה כסוס הזה שאינו נרדם לעולם אלא ניעור לעולם, מכאן ואילך היה מתגבר כארי, והיינו שלא היה ישן כלל שינת קבע, דהאי בכלל קדימה הוא. ואיתא בשור"ע סי' ד' סעיף ט"ז, דוד היה נזהר שלא ישן שיתין נשמין שלא יטעם טעם מיתה. ועיין שם בהג"ה ובמ"א ס"ק ט"ז במסקנה דמעלה זאת אינו אלא לדוד וכיוצא בו, אבל סתם בעל נפש אין צריך להחמיר אלא ביום. ועיין שם בב"י בשם הזוהר דעד שיתין נשמין חסר חד איהו חי ומתמן ולהלאה טעים בר נש טעמא דמותא, ושלט ביה סיטרא דרוחא מסאבא, ודא הוה נטיר דוד מלכא דלא יטעום טעמא דמותא ולא ישלוט ביה רוחא דמסאבא, עכ"ל הצריך לענינו.

"ואינני רואה שיעלה על דעת שום בר שכל שמשה אדונינו מובחר אנושי, רבן של כל הנביאים, נאמן בית, לא יזהר בזה ח"ו, ובודאי כל מה שמצינו באחד מבני עליה, ודאי דמשה כללין דכולהו, ובפרט כי הוא היה מזומן ועומד, מחמת דאיננו צריך להתפשטות הגשמיות, כי הוא מופשט ועומד תמיד, משולל מכל גשמיות, עד ששב אצלו השכל והמשכיל והמושכל אחד, מחמת שלא נפסק הקשר כרגע,

וזוה ברור. וא"כ איך יברך ברכת התורה, בברכה ראשונה, שבירך בשעת קבלת התורה היה נפטר בו עד יום מותו, כיון שלא הפסיק כלל, ולמה בירך בשעה שבא לפתוח בדבר שירה קודם מותו, אלא ודאי דלא בהפסק לחוד תליא מילתא, רק דהיום גורם לברכה שיבא, "עכ"ל ה'השיב משה'.

דחיית הראיה משום דגם על שינת ארעי על המטה, מברכים ברכות התורה

ובכדי ליישב השיטה דהא דמברכים בבוקר ברכה"ת אין זה מצד היום החדש, אלא מצד הפסק השינה, יש לומר על דרך המבואר בשו"ת הרא"ש (כלל ד' אות א'), וז"ל: "ענין ברכת התורה, אדם הרגיל לשכב על מיטתו בכל יום ולישון, שינת קבע מיקרי, והוי הפסק וצריך לברך ברכת התורה בקומו. אבל הרגיל להתנמנם מיושב, או על אצילי ידיו, שינת ארעי הוא, ולא הוי הפסק. וכן אם השכיב עצמו על המיטה, ולא היה יכול לישון, לא הוה הפסק, דבעודו ניעור דעתו על למדו".

וכתב לדייק ב'שבות יצחק' (עניני ברכות פרק כ') מלשון הרא"ש ד"כל שאינו ניעור על מיטתו, אלא ישן מעט, חשיב קבע. וכן שמעתי מהגרי"ש אלישיב, שכל שישן על מטה בתחילת הלילה, אפילו מעט, חשיב שינת קבע ומברך ברכות התורה. ואיתא בסוכה כ"ו ע"א דאין קבע לשינה. ופירש"י שפעמים שאינו אלא מנמנם מעט ודיו הלכך זו היא שינתו".

על פי דעת הרב הגרי"ש אלישיב זצ"ל נראה דלא קשיא שאלת ה'השיב משה' למה נתחייב משה בברכות התורה, דאפילו שלא ישן יותר משיתין נשמן, נתחייב בזמן כל שהוא של שינה על המיטה בברכות התורה. ומה שמבואר בפוסקים דלא לברך על שינת ארעי, זהו בצורה של שינת ארעי, שישן על אצילי ידיו.

דברי ה'מנחת אשר' לדחות ראיית ה'השיב משה'

ועוד טען ב'מנחת אשר' (ענין תלמוד תורה סי' ז') וז"ל: "בעניי לא הבנתי כלל קושיא זו מכמה טעמים. א. באמת נראה פשוט דס"ל דאף אם משה פטור היה מברכת התורה, מ"מ בירך להוציא את העם ידי חובתן, דהלא הם היו חייבין בברכה"ת. ומשה בירך כדי להוציאן ידי חובתן, דהלא ביומא כ"ז למדו מפסוק זה 'כי שם ה' אקרא' דמצוה לענות אמן אחר המברך, ופירש"י שם דמשה בירך כדי להוציאן והם ענו אמן, וא"כ אף אם נניח דמשה פטור היה, מ"מ אע"פ שיצא מוציא.

ב. אך באמת נראה דלא נדע דרך נשר בשמים, ואף שמצינו בדוד שלא ישן שינת קבע, אפשר דהיא הנותנת, דמשה משום שהיה מופשט לגמרי מן הגשמיות לא

היה שייך בו כלל רוח מסאבא, ומסתבר דכל הפגם בשינת קבע אינו אלא משום דרוח מסאבא השורה על האדם בשינתו, כמבואר בזוה"ק (וישלח מ"ז), ומשה לרום מעלתו לא שרתה עליו כל רוח טומאה, ואין בידינו לדון בסברא דמשה לא ישן שינת קבע כדוד מלכא משיחא, דאפשר דלמעלתו הנשגבה למעלה מכל המין האנושי, לא היתה כל פגם בשינתו.

ג. ועוד יש לדחות ראית הישיב משה, דהלא מבואר במשנ"ב (סי' ד' ס"ק ל"ה) שבשבת מותר לישון שינת קבע, ורק בחול יש בזה קפידא, וא"כ משום שינת השבת נתחייב שוב בבה"ת, עכ"ל ה'מנחת אשר'.

סימן מב

בטעם הדבר דמבטלין תלמוד תורה לקיום מצוות

א.

דברי הירושלמי ושני דרכים בביאורם



המקור בגמרא להא דהעוסק בת"ת, מפסיק לקיים מצוה אחרת

במועד קטן (דף ט' ע"א) איתא: "כתיב (משלי ד, כו) 'פלס מעגלי רגלך, וכל דרכיך יכוננו' [כלומר, שקול מצות ועיין בהן איזו מצוה גדולה ועשה הגדולה. רש"י], וכתיב (שם ה, ו) 'אורח חיים פן תפלו' [דמשמע כל מצוה שתבוא לידך עשה אותה, בין גדולה בין קטנה, ואל תניח גדולה מפני הקטנה], לא קשיא, כאן במצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים [תפלו מעגל רגלך, שתעשה אתה הגדולה וחבריך יעשו קטנה], כאן במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים [אל תפלו אלא מצוה שבא לידך בין גדולה בין קטנה, עשה]".

בהמשך הסוגיא שם איתא: "הדר יתבי וקא מבעי להו, כתיב 'יקרה היא מפנינים וכל חפציה לא ישוו בה' [שתבטל כל חפציה בשביל שתעסוק בתורה], הא חפציה שמים ישוו בה [כלומר, שאם יש לך לעסוק במצוה, תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה], וכתיב 'וכל חפצים לא ישוו בה', דאפילו חפציה שמים לא ישוו בה [דמבטל מצוה ועוסק בתלמוד תורה], כאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים כאן במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים".

העולה מכלל סוגיית הגמרא דכאשר אדם יושב ועוסק בתורה, ובאה לפניו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, הרי הוא חייב להפסיק מלימודו ולקיים המצוה. דעל כגון דא נאמר 'וכל חפציה לא ישוו בה', ודרשינן, הא חפציה שמים ישוו בה, כלומר, שאם יש לך לעסוק במצוה, תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה. על ענין זה המתבאר ועולה מדברי הגמרא במו"ק, עמדו רבים על המדוכה, להבין טעם הדבר, דהלא בעלמא קיימא לן דהעוסק במצוה הרי הוא פטור מן המצוה, ואם כן, הדבר צריך תלמוד טובא, למה זה דוקא מצות לימוד תורה אשר היא

שקולה כנגד כל המצוות, לגבה נאמר דהעוסק במצות לימוד תורה, אינו פטור מן המצוות, אלא עליו להפסיק לימודו ולקיים המצוה.

וכבר נתקשה בענין זה המאירי (שבת דף ט' ע"א), וז"ל: "ושמא תאמר, והיאך הקלו בת"ת משאר מצוות, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, כמו שאמרו במסכת סוכה (דף כ"ו ע"א), בכותבי ספרים תפילין ומזוזות וכל העוסקים במלאכת שמים, לאתויי מוכרי תכלת".

ביאור המאירי על פי הירושלמי, למה מבטלין ת"ת לקיום מצוה

בישוב שאלתו כתב המאירי, וז"ל: "יש לומר, שהתלמוד אינו אלא להביא לידי מעשה, והיאך יפקיע את המעשה. והוא שאמרו בירושלמי על זה, הלמד לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא. ומכל מקום במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים אינו מפסיק, וכן למצוה שאין שעתה עוברת".

מבואר מדבריו דהטעם לכך שאין בת"ת הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, הוא מכיון דזהו מגדרי ועקרי מצות לימוד תורה, דהלימוד צריך להיות על מנת לעשות, ואם כן כיצד יתכן שיבטל אדם מצוה מחמת לימוד התורה, בזמן שכל הלימוד הוא בכדי לקיים.

והביא המאירי מקור לזה בירושלמי (שבת פ"א ה"ב), והכי איתא התם: "ולא מודה רשב"י שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב, אית ליה לרשב"י הלמד על מנת לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא. וא"ר יוחנן הלמד שלא לעשות, נוח לו אילו נהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לעולם. טעמיה דרשב"י, זה שינון וזה שינון, ואין מבטלין שינון מפני שינון".

ביאור הקובץ תשובות בירושלמי

ב'קובץ תשובות' (חלק ג' סי' קמ"ד) נתקשה בדברי הירושלמי, וז"ל: "וטעם הזה צריך ביאור, כי לכאורה מדוע לא שייך דין זה דעוסק במצוה פטור מן המצוה גם לגבי מצות לימוד התורה, ומה זה הטעם דהוה כלומד על מנת שלא לעשות, אם התורה פטרה אותו בזמן עיסוקו בתורה, ואחרי כן כשלא יעסוק בתורה יתחייב בכל התורה, ואיך זה נקרא כלומד על מנת שלא לעשות.

"ונראה דהרי באמת חיוב לימוד התורה מוטל על האדם בכל עת, 'ושננתם שיהיו דברי תורה שנונים בפיו', ו'השמר לך פן תשכח את הדברים ופן יסורו מלביבך',

ועל זה נאמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיק', ואם כן נמצא דמצוות התורה שנאמרה לכל ישראל, לא יתקיימו על ידי לומדי התורה, דהרי בכל זמן בין בעידניה דעסיק בתורה בין בעידניה דלא עסיק בה, אבל כשיש שתי מצוות לפניו, עליו לבחור במצוה החמורה, וכדאיתא בירושלמי (פאה פרק קמא) דתלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות. וזה לשון הירושלמי, אפילו כל מצוותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה, כתוב אחד אומר, 'כל החפצים לא ישוו בה', וכתוב אחד אומר 'וכל חפצין לא ישוו בה', 'חפצים' אלו אבנים טובות ומרגליות, 'חפצין' אלו דברי תורה, דכתיב 'כי באלה חפצתי נאום ה' [כלומר עשיית המצוה שהן מדברי תורה, שהן חפציו של אדם, אפילו הכי לא ישוו בה לת"ת. פני משה]. ומכיון שזה ברור שהתורה חייבה לכל יהודי לשמור ולקיים את מצוות התורה, לכן צריך לומר שלימוד התורה לא פוטר מכל מצוות התורה", עכ"ל ה'קובץ תשובות'.

והיינו, דבשאלתו נקט כי רק בעת שהאדם עוסק בתורה, הרי הוא פטור מן המצוות, ולכן נתקשה דמה בכך, הא אחר גמר לימודו יחזור לחיובו בכל המצוות כשאר בני האדם, ועדיין הוי בגדר לימוד על מנת לעשות. ובתירוצו מבאר דאי ננקוט דהעוסק בתורה פטור מכל המצוות, אזי ימצא דלומדי התורה לא יקיים מצוות כלל, שהרי תמיד מצות לימוד תורה תהיה קודמת, ואפילו אם אינו עוסק בתורה, אבל כשיהיה עליו לבחור האם לעסוק בתורה או לקיים מצוה אחרת, הרי יהיה עליו לבחור בתורה ולא לקיים המצוה שעומדת לפניו. וכל שכן שאם הוא באמצע לימוד התורה, ודאי אין לו להפסיק בשביל מצוה אחרת, ונמצא ד'מצוות התורה שנאמרה לכל ישראל, לא יתקיימו על ידי לומדי התורה'. ומכיון דדבר זה לא יכול להאמר, ממילא עלינו לומר דת"ת אינו דוחה קיום שאר מצוות. כך נראה בכונת הדברים.

ביאור ה'פחד יצחק' בירושלמי

ב'פחד יצחק' (שבועות מאמר מ' אות י"ב) כתב דרך נוספת בביאור ענין זה, למה במצות לימוד תורה לא נאמר הכלל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, והוסיף בדבריו ביאור על דברי הירושלמי שהביא המאירי הנ"ל, וממילא מיושבת גם השאלה ששאל ב'קובץ תשובות' הנ"ל על דברי הירושלמי, וז"ל:

"נראה לפרש סברתם של רבותינו הראשונים שאמרו כי אין פטורא דעוסק במצוה נוהג במצות ת"ת, משום דיש בה במצות ת"ת תנאי של על מנת לעשות, וכונת דברים אלו היא, דדינא דעוסק במצוה לא נאמר אלא שאין עליו להניח מצוה זו שהוא עוסק בה עכשיו, בכדי לקיים מצוה אחרת שאין הוא עוסק בה עדיין.

אבל באופן שקיום מצוה השניה הוא תנאי בקיום המצוה הראשונה, שוב אין זה נקרא שהוא מניח מצוה ראשונה בכדי לעסוק בשניה, מאחר שגם בעסקו בשניה אין זה סילוק יד מן הראשונה, ובכהאי גוונא לא נאמר הדין דעוסק במצוה פטור ממצוה, ולהכי מכיון שעשיית המצוות וקיומן הוא תנאי במצות ת"ת, ממילא נמצא דקיום מצוות בכלל אינו נקרא סילוק יד ממצות ת"ת, ושוב פקע כאן דינא דעוסק במצוה בכלל".

הנה ה'פחד יצחק' מאיר את עינינו בסברא חדשה בסוגיא זו, ולדרכו עולה ומתבאר דכאשר אדם עוסק בתורה ומפסיק מלימודו לצורך קיום מצוה, הרי שבעומק הדברים אין כאן הפסק הלימוד, כי קיום התורה הוא חלק ממש מעצמותה של מצות לימוד התורה, ולכן דינא הוא דלגבי מצות לימוד תורה יפסיק מלימודו ויעסוק בקיום מצוה הבאה לידו.

ב.

בדברי האחרונים דבלימוד תורה אין מציאות של 'עוסק במצוה'



דברי ה'חזון יחזקאל' בהא דמבטלין ת"ת לקיום מצוות

ב'חזון יחזקאל' (תוספתא שבת פרק א' אות ד', בחידושים) כתב דרך נוספת לבאר עיקר דין זה, דהעוסק בתורה צריך להפסיק מלימודו בכדי לקיים מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, ולמה לא אמרינן בכה"ג כללא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ובדבריו רמז להוסיף ביאור בדברי הירושלמי הנ"ל, וז"ל:

"הנה פה מקום הראוי לעורר שבכל מקום שמצינו בסוגיות התלמוד עוסק במצוה פטור מן המצוה, היינו דוקא כשהוא עסוק עתה במצוה שכבר התחיל בה מקודם, והעסק בה נמשך גם עכשיו, וכהאי גוונא אנו ילפינן מן 'ובלכתך בדרך', בלכת דידך הוא דמחייבת הא בלכת דמצוה פטירת (ברכות דף י"א), כלומר כשהוא הולך כבר בדבר מצוה הוא פטור מלהפסיק את הליכתו ולקרות ק"ש.

"מה שאין כן בת"ת, הלא כל שעה שהוא לומד היא מצוה בפני עצמה, נמצא כי כל רגע שהוא לומד הוא מתחיל אז בעסק במצות ת"ת, אז לא שייך כאן עוסק במצוה פטור מן המצוה. ויש רק לדון איזו מהן עדיפא, ועל זה מוכיח בירושלמי כי עיקר הלימוד הוא על מנת לעשות ועליו לעשות אותה מצוה שהגיע זמנה לעשותה, והענין הזה ניתן לפלפל בו אך אין המקום ראוי לזה".

מבואר בדבריו דעיקר הטעם שבת"ת לא נאמר הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, הוא מכיון דבאמת אין שייך במצוה זו הבחינה של 'עוסק במצוה', כי בכל רגע ורגע הוא מצוה בפני עצמה, וממילא הוי כמי שיש לפניו שתי מצוות חדשות, ועל הוא דנאמר בירושלמי טעם למה יש להעדיף ולבחור את המצוה העוברת ולא את מצות לימוד תורה, והוא משום דלימוד צריך להיות על מנת לעשות, וזו סברא להעדיף את המצוה על פני ת"ת, אבל אין זו סברא למה אין בלימוד תורה הכלל דעוסק במצוה. ובזה מיושבת שאלת ה'קובץ תשובות' הנ"ל, דלמה יפסיק מלימודו, והרי יכול לקיים מצוות ה' לאחר לימודו, דלהנ"ל לק"מ, כי בתורה לעולם הוי בבחינה של קודם הלימוד, ולא באמצע הלימוד.

דברי ה'קול בין לוי' כדברי ה'חזון יחזקאל'

וזכה ה'חזון יחזקאל' לכוין לדברי ה'קול בן לוי' (לשונות הרמב"ם פרק ג' מהלכות ת"ת ה"ד. נדפס בשנת תפ"ז. ציין אליו הגרעק"א בהגהות השו"ע, יו"ד סי' רמ"ו סעי' י"ח), וז"ל: "מצינן למימר דבת"ת לא שייך התחלה ממש כמו שאר מצוות, דגבי ת"ת כל פרק ופרק או משנה ומשנה ואפילו דיבור אחד מצוה שלימה חשיבא, משא"כ בשאר מצוות שיש להם גבול ומידה.

"ומכל מקום בתלמוד תורה נמי יצדק לשון הפסק מצד אחד, דאע"ג דאין שייך בזה התחלה, דכל קמא וקמא שלמד כבר קיים מצוה, ומה שעתיד ללמוד הוא מצוה בפ"ע, משא"כ בשאר מצוות כגון מל ולא פרע דהכל מצוה אחת ושייך בזה התחלה, מ"מ שייך לשון הפסקה כשהתחיל ללמוד ופוסק בת"ת וכו'. [ואעפ"כ] אם התחיל ללמוד פוסק למצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, מטעמא דלא שייך בו התחלה ממש".

דברי ה'ציץ אליעזר' להקשות על ה'חזון יחזקאל'

ב'ציץ אליעזר' (חלק ד' סי' ט"ז אות ב') הביא את דברי ה'חזון יחזקאל', ותמה עליו, וז"ל: "מדברי הרמב"ם שהבאתי לעיל שכתב שאם עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתיירא מלישא אשה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, לענ"ד סתירה מפורשת לזה, שהרי מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם שם שגם במצות ת"ת אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה, ושהוא עוד במכל שכן.

"גם יש מקום לדון על עצם סברא זאת, משום שמצות ת"ת אין לה שיעור והפסק ואינו רשאי ליפטר עצמו ממנה לעולם יומם ולילה, ונהי שבכל רגע ורגע מקיים מצות ת"ת, אבל הרי נחשב כמצוות פרטיות הנובעות מתוך מצוה כללית,

והכללית היא מצוה אחת הנמשכת, ורק משום צרכי חייו שרי להפסיק, וא"כ הרי נמצא שמלבד זה שבכל רגע ורגע מקיים מצוה חדשה של ת"ת, מקיים ועוסק גם בהמשכת המצוה של 'והגית בו יומם ולילה'.

"ועיין תלמידי רבינו יונה ז"ל בברכות דף י"א ע"ב שכותבים שם דעיקר מצות עשה דת"ת נוהגת כל היום כולו, ובקריאה פעם אחת לא נגמרה מצותה. וכ"כ בשבלי הלקט השלם, ה' תפילה סימן ה' בשם רבינו ישעיה ז"ל. ועיין בשיטה מקובצת נדרים דף ח' ע"א שמביא בשם הרנב"י ז"ל דמידי עשה דת"ת לא פטר נפשיה אלא א"כ יעסוק בתורה כל היום, ועיי"ש בר"ן ובריטב"א. ועיין במנחות דף צ"ט. וכן עיין בב"י בטור או"ח ס' מ"ז בד"ה כתוב בתשובות הרשב"א, שכותב שהא שאין מברכים על תורה לאחריה, משום דכיון דמצות הגייה בתורה הוא ביום ובלילה ואין שעה שאינו חייב לעסוק בה, לא שייך לברך לאחריה, ע"ש.

"אם כן לפי כל הנ"ל נמצא דגם העוסק במצות ת"ת הוי ליה בכלל ובגדר של העוסק במצוה פטור מן המצוה, מכיון שהוא עדנה בעצם המשכת המצוה הקודמת של תלמוד תורה וכו"ל", עכ"ל ה'ציץ אליעזר'.

יישוב שאלות ה'ציץ אליעזר' על ה'חזון יחזקאל'

והנה מה שהקשה ה'ציץ אליעזר' על ה'חזון יחזקאל' מדברי הרמב"ם שכתב דמותר להתאחר ולא לישא אשה מטעם דעוסק במצוה בת"ת, הנה באמת עיקר הקושי בזה הוא בדברי הרמב"ם, דמה שייך לומר לגבי מצות ת"ת עוסק במצוה, והאריך בזה ה'ציץ אליעזר' לעיל שם, וכתב דטעם הדבר שלגבי מצות נישואים אמרינן כללא דעוסק במצוה בת"ת, ודלא כמו בשאר מצוות, דזהו משום דמצות נישואים הוי בגדר מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, כדברי בן עזאי דאפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים. ואי נקבל ביאור זה הרי יעלה דלגבי ת"ת אשכחנא לכללא דעוסק במצוה, ונדחתה סברת ה'חזון יחזקאל'.

אבל בשו"ע הרב (פרק ג' מהלכות ת"ת) מבואר טעם אחר למה מותר להתאחר בנשואי אשה, דאין זה מדינא דעוסק במצות ת"ת, אלא זהו מכיון שמצות ידיעת כל התורה דוחה מצות נישואים דהוי סתירה לידיעת כל התורה יעו"ש דברים הבהירים. ואי נימא הכי אזי לא קשיא מידי על ה'חזון יחזקאל', דמצות ידיעת כל התורה הוי בגדר מצוה אחת, ולא אמרינן לגבה דכל תיבה הוי מצוה בפנ"ע, ולכן גם ה'חזון יחזקאל' מודה דשייך בזה דינא דעוסק במצוה, אבל לגבי מצות ת"ת הרגילה, בזה שפיר איכא למימר דכל מילה הוי מצוה לחוד, ולכן אין שייך בזה כללא

ד'עוסק במצוה'. ומה דמפסיק לקיום מצוה, הרי זו הפסקה לזמן קצר הנצרך לקיום המצוה וחוזר מיד לתלמודו, ואין בזה סתירה למצות ידיעת כל התורה, ורק נישואים הוו סתירה לידיעת כל התורה, ע"ש.

ומה שהוסיף ה'ציץ אליעזר' להקשות על ה'חזון יחזקאל' דאפילו שכל תיבה הוי מצוה בפנ"ע, אבל מ"מ ישנה גם מצוה כוללת על למוד התורה כל היום, ולגבה שפיר הוי בגדר עוסק במצוה, והביא מקורות רבים על זה, לכאורה שאלתו צ"ב, דודאי אפשר לומר שה'חזון יחזקאל' מודה דיש חיוב כולל על עסק התורה בכל היום, אבל סוף סוף אופן קיום מצוה זו הוא על ידי מצוות חלוקות, דכל תיבה הוי מצוה לעצמה, ואם כן אין כאן המציאות של 'עוסק במצוה', כנלענ"ד לומר בזה.

שני דרכים בביאור דינא ד'עוסק במצוה פטור מן המצוה'

בספר 'ברכת מרדכי' (סוכה סי' כ' אות י"ג) כתב גם כן לבאר כדרכו הנ"ל של ה'חזון יחזקאל', אבל הביא להקשות על דרך זו, וז"ל: "אך ראיתי מקשים על כך, שהרי גם במצות ת"ת נהי שכל מילה, מצוה לעצמה היא, אבל הלא ודאי שמלבד המצוה של ת"ת, יש בלימוד כל מילה גם משום ההכשר למצות ה'ושננתם', שהיא ההבנה וההעמקה בתורה, וכיון שכל מילה ודאי שמלבד שיש בה בפנ"ע הרי היא משלימה גם את ההבנה של המילה שלאחריה, שוב הויה ליה כל מילה גם כהליכה למוד תורה כלפי המילים שלאחריה".

עוד כתב להלן שם לדחות התירוץ הנ"ל, וז"ל: "אלא דלקושטא דמילתא צל"ע בתירוץ זה, שכן נראה ד'עוסק' או 'אינו עוסק', אינו תלוי בהפסקת ההתחלה מצד דיני המצוה, או מצד חלות שמה, אלא אך ורק בהפסקת התחלת עצם המעשה, אשר לכן גם אם המילה הבאה מצוה חדשה היא, אעפ"כ כיון שמצד המעשה, מעשה אחד הוא, לכן ההפסקה נידונה כהפסקה לאחר שכבר התחיל מצוה אחרת, מצד המעשה גברא, וזה פשוט".

ועולה מכל הנ"ל מחלוקת בהבנת הדין ד'עוסק במצוה פטור מן המצוה', האם יסודו מצד המצוה, או מצד הגברא, דה'חזון יחזקאל' ודעמיה נקטו דזהו מגדרי המצוה, דאין להפסיק באמצע קיום של מצוה, ובתורה תמיד אין האדם באמצע קיום מצוה, אלא גמר מצוה אחת ופניו מצוה נוספת. אבל ה'ברכת מרדכי' נקט דיסוד דין זה הוא מצד האדם, שאם האדם אוחז באמצע עסק מצוה אחת, אין לו להחליפה במצוה אחרת, ולכן שייכא סברא זו אפילו בלימוד תורה.

ג.

דברי האחרונים דבשעת קיום מצוה, אין מצות ת"ת



דברי ה'קובץ הערות' וה'קהילות יעקב' בביאור הא מבטלים ת"ת לקיום מצוות

הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל כתב ב'קובץ הערות' (הוספות בסוף הספר, אות א') ביאור נוסף בסוגיא דידן, למה מבטלין ת"ת מפני קיום מצוות, ואין אומרים כאן הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וז"ל: "נראה דהא דצריך לבטל מת"ת בשביל קיום מצוה, אין הטעם משום דמצות ת"ת נדחית מפני קיום מצוה, דהא מצות ת"ת גדולה מכל המצוות, אלא דכמו שמותר לבטל ת"ת מפני דרך ארץ וכל צרכי אדם ההכרחיים, ומשום דחייב ת"ת אינו חל על האדם אלא בשעה שהוא פנוי ובטל ממלאכתו, דקרא כתיב 'ואספת דגנך', אבל בשעה שהוא צריך לעשות מלאכתו אז אינו חייב כלל בת"ת, ה"נ אם הוא צריך לעסוק במצוה, לא גרע משאר צרכי האדם שאז אינו מחוייב כלל בת"ת.

"אבל במצוה שאפשר לקיימה ע"י אחרים, וכן אם אפשר לקיימה לאחר זמן, לא פקעה ממנו מצות ת"ת, וכיון דחיובא דת"ת רמי עליה, ממילא הוא פטור מן המצוה, וכל שכן הוא, דמצות ת"ת בשעה שהוא מחוייב בה אינה נדחית מפני שום מצוה, דהיא חמורה מכל המצוות".

העולה מדבריו הוא, דהא שמפסיקים מלימוד תורה לצורך קיום מצוות, אין זה בגדר העדפת מצוה אחרת על מצות הלימוד, אלא דכל שנזדמנה לאדם מצוה לעשותה [כפי התנאים והכללים הנ"ל], הרי שעל זמן זה אין כלל חיוב של ת"ת, ולכן חיוב הוא להפסיק מהלימוד ולקיים המצוה.

על דרך זה כתב גם ה'קהילות יעקב' (ברכות ס"ו ט"ו), וז"ל: "ונראה דהגדר הוא כך, שבכל מצוות חיוביות שבתורה, אפילו כשהוא אנוס מלקיים המצוה, וליכא עליו טענה ותביעה על ביטולה, מ"מ חיובא רמיא עליה. אבל כגון במצות צדקה, מי שהוא עני ואין לו כלל מה ליתן, אינו בגדר 'אנוס', רק 'פטור', דזהו עיקר השיעור במצות צדקה, שהוא כפי יכולתו וכשאינו לו, ליכא חיוב כלל ליתן. וכן מצות ת"ת כיון שלא נתנה בו תורה שיעור, ממילא החיוב הוא כפי יכולתו, ועל זמן שהוא אנוס מללמוד, אין זה בגדר מבטל מצוה באנוס, אלא זהו גבול חיובו, שהוא עד כמה שאפשר לו.

"והנה הא דעוסק במצוה פטור מצוה, היינו משום דשניהם חיוב עליו, ואין דוחין זה את זה, אבל ת"ת ומצוה אחרת, הנה מצד המצוה דרמיא עליו שבשבילה

מוכרח הוא לבטל ת"ת, הרי אם נחייבו לעסוק בהמצוה, ממילא אין עליו שום חיוב ת"ת על שעה זו לפמשנ"ת דבהזמן שאנוס לבטל מת"ת ליכא חיוב ת"ת כלל. משא"כ בשאר מצוות, שגם אם ידחו מפני האנוס, או מפני שעסוק בתלמוד תורה, מכל מקום חיובא לא פקע, ולכן מבטלין ת"ת בשביל מצוה אחרת, דהחיוב ת"ת אינו יכול לעשות פטור על המצוה, אבל החיוב מצוה עושה פטור על מצות ת"ת כמשנ"ת", עכ"ל הקה"י.

סימן מג

בביאור הדין דההולך ללמוד פטור ממצוות, ואילו העוסק בתורה חייב במצוות

א.

שיטת רש"י שההולך ללמוד פטור מן המצוה



דברי רש"י דהליכה ללימוד תורה דוחה סוכה, ושאלת ה'אור שמח' בסוכה (דף כ"ח ע"א) תנן, 'שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה'. ופירש רש"י: "שלוחי מצוה. הולכי בדרך מצוה, כגון ללמוד תורה, ולהקביל פני רבו, ולפדות שבויים. פטורין מן הסוכה. ואפילו בשעת חנייתן".

וכן כתב הלכה למעשה בתשובת מהר"ח אור זרוע ס' קפ"ג "ולפי"ז בחורים ההולכים ללמוד תורה פטורים מכל המצוות כל זמן שהם בבית רבם, כרב חסדא ורבה בר רב הונא, שהיו פטורים כל זמן שלא שמעו הדרשה ומ"מ אם ירצו לברך על הציצית ועל התפילין, יכולים מידי דהווא אנשים שפסק ר"ת זצ"ל שהנשים יכולות לברך על כל מצוות עשה שהזמן גרמא."

ה'אור שמח' (הלכות ת"ת פ"א ה"ב) כתב, וז"ל: "בחידושי למסכת סוכה עמדתי לתמוה, לשיטת רש"י דהולכי לדבר מצוה ללמוד תורה פטורים מן המצוה מחיוב סוכה, הא אמרו (ירושלמי שבת פ"א ה"ב) מי לא מודה רשב"י שמפסיקין ת"ת לעשות סוכה וליטול לולב, ולית ליה הלומד על מנת שלא לעשות נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו".

שאלת ה'אור שמח' מבוארת היטב, דאם איתא בירושלמי דאפילו אליבא דרשב"י צריך מי שעוסק בתורה גופא, להפסיק בכדי לקיים מצות סוכה, ואם לא ינהג כן הרי נמצא שהוא לומד שלא על מנת לקיים, אם כן, כל שכן דמי שאינו עוסק עתה בתורה ממש, אלא רק הולך בכדי ללמוד תורה, ודאי שעליו להפסיק בכדי לקיים מצות סוכה.

להלן נציע בס"ד כמה דרכים אשר נאמרו באחרונים בישוב שאלה נפלאה זו, ומתוך חלק מהדרכים נזכה גם כן לביאור בעיקר הדבר, למה אין לגבי מי שעוסק במצות לימוד תורה הכלל הידוע ד'עוסק במצוה פטור מן המצוה', אלא הדין הוא להיפך, שצריך להפסיק מלימודו ולקיים המצוה. [ענין זה נתבאר עוד לעיל (סימן מ"ב) ביתר ביאור, יעו"ש].

ב.

דרכו של האו"ש דגדולה שימושה יותר מלימודה



ה'אור שמח' כתב ליישב תמיהתו, וז"ל: "ונחה דעתי מדברי הר"י מקורביל, בתוס' כתובות דף י"ז ע"א (ד"ה מבטלין) דפירש דשימוש תלמידי חכמים גדול מתלמוד תורה, ושימוש פירושו הוא, הבנת טעמי המשנה וסברתו, הנקרא בשם גמרא, וזה לשון רש"י ברכות (מ"ז ע"ב), איזה עם הארץ, שלא שימש ת"ח, הוא הגמרא התלוי בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה טעם, והיו מתאספין יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסידרו אמוראים, ע"כ. והולכים ללמוד תורה זה שימוש תלמידי חכמים".

ונמצא לפנינו חידוש כפול. חדא, דאע"ג שלימוד תורה נדחה בכדי לקיים מצוה עוברת, כמו סוכה ולולב, אף על פי כן, שימוש ת"ח אינו נדחה אפילו מפני מצוה עוברת, וזאת עפ"י ד'התוס' דשימוש תלמידי חכמים גדול מתלמוד תורה. ולא רק זאת, אלא אפילו ההליכה לבית רבו, גם היא לא נדחית מפני מצוה עוברת, אלא יש לה המעלה של השימוש עצמו, ואף דהוי רק בגדר הכשר לשימוש, גם זה ערכו גדול עד כדי לדחות למצוה עוברת.

דברי התוספות בכתובות וביאורם

ואלו הם כל דברי התוס' בכתובות אשר עליהם נסתמך ה'אור שמח' בכדי ליישב את דברי רש"י. בגמרא שם איתא דמבטלין תלמוד תורה להוצאת המת. וכתבו תוס': "וקשה דבהלכות דרך ארץ אמר רבי עקיבא תחילת תשמישי לפני חכמים, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאתי מת מצוה, ונטפתי בו ד' מילין עד שהבאתיו

לבית הקברות וקברתיו, וכשבאתי והרציתי דברי לפני ר"א ור' יהושע, אמרו לי על כל פסיעה ופסיעה כאילו שפכת דם נקי.

"ויש לומר, דהתם לאו משום ביטול תורה, אלא משום דמת מצוה קנה מקומו, והיה לו לקברו במקום שמצאו. וכן משמע במס' שמחות, דקאמר מת מצוה קנה מקומו, והעובר על דברי חכמים חייב מיתה וכו'. והר"ר יהודה מקורביל תירץ דהתם משום שביטל עצמו משימוש ת"ח קאמר, דגדול שימושה יותר מלימודה," עכ"ל תוס'.

מבואר דהר"י מקורביל סבירא ליה דאע"ג דאיתא בגמרא סוכה הנ"ל, דמבטלין תלמוד תורה להוצאת המת, עם כל זאת אין מבטלין שימושה של תורה בשביל מצוה עוברת כמו קבורת המת. וכפי הנראה הביאור בזה, דאם מדובר על לימוד תורה, הרי ההפסד הוא רק עצם הזמן שמקיימים בו את המצוה. אבל כשמדובר על שימושה של תורה, זהו קנין לכל החיים, דמכח האי שימוש ילך וילמד כל ימיו, ונמצא דמפסיד הפסד מרובה לצורך קיום המצוה, וזאת אין לעשות. וזהו על דרך מה שכתב ה'עמק שאלה' (שאילתא ק"ב) דמותר להתאחר מלישא אשה מכיון דבלא זה יאבד חלק גדול מתורתו.

סימוכין לדברינו הנ"ל יש מהא דאמרו לו לרבי עקיבא דבכל פסיעה כאילו שפכת דם נקי. ולכאורה חומרא זו מובנת היטב לדרכם הראשון של תוס', דמת קונה מקומו, ולכן בזה שלקח אותו ממקומו, יש לו חומר של שפיכות דם. אבל לפי הר"י מקורביל דהטענה עליו היתה בגלל שלא שימש ת"ח, לכאורה אין מובן למה אמרו לו דהוי כאילו שפך דם נקי. וצריך לומר בזה, דכוננתם היתה דשפך את דם עצמו, שהרי היה יכול להתעלות בשימושה של תורה בכל רגע ורגע שהיה נמצא אצל רבו, והפסד זה הוי כשפיכת דמים.

ג.

דרכו של ה'מאורי המועדים'



בספר 'מאורי המועדים' (עמוד רנ"ח) כתב דרך נוספת ליישב את קושית ה'אור שמח', וז"ל: "ונראה דהא באמת טעמא בעי, מאי טעמא דבת"ת ליכא לדינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, דודאי אין זה משום גריעותא דתורה, דאדרבה ת"ת

כנגד כולם, אלא הביאור בזה הוא, דממה דיהיב רחמנא מצוות, מזה גופא מוכח דצריך להפסיק מלימודו ולקיים המצוות, דאי לא כן ומי שעוסק בת"ת לא יפסיק מלימודו, אם כן לא משכחת לה קיום המצוות, דהא מצות ת"ת היא בין ביום ובין בלילה ללא הפסק, ובהכרח דעוסק בת"ת מפסיק כדי לקיים המצוות. "ואם כן טעם זה שייך רק לענין עצם הלימוד, שהוא חיוב תמידי בלא שום הפסק, אבל לענין הכשר מצות תלמוד תורה, הרי זה כשאר מצוות, דאיכא בהו דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ודו"ק", עכ"ל.

ד.

דרכו של ה'משמרת חיים'



בספר 'משמרת חיים' (חלק א', ת"ת אות ב'), נתקשה גם כן בענין זה, וז"ל: "כלל גדול דבת"ת לא שייך לומר עוסק במצוה פטור מן המצוה, והיכא דאי אפשר ע"י אחר, מחויב לבטל מלימודו, ורק אם אפשר לקיים ע"י אחר, פטור מלעסוק במצוה, כדאיתא במועד קטן דף ט' ע"ב. ולכאורה קשה מדוע אמרינן בהולך ללמוד תורה פטור מלקיים מצות סוכה, משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, כדאיתא בסוכה דף כ"ו גבי רבה ורב חסדא כי הוו עיילי בשבתא דריגלא לא היו ישנים בסוכה, משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה דהיו באים לשמוע הדרשה כדאיתא ברש"י, וצ"ע איך עדיף ההליכה ללמוד תורה מהלימוד תורה עצמו, אם על הלימוד אינו נפטר, איך נפטר ע"י ההילוך ללמוד".

וכתב ה'משמרת חיים' ליישב שאלתו, וז"ל: "ונראה שבכלל צ"ע למה גרע ת"ת משאר מצוות, דלא אמרינן בה עוסק במצוה פטור מן המצוה. ועיין במאירי מו"ק דף ט' ע"ב דביאר דהטעם הוא משום שניתנה תורה ע"מ לקיים, ולכן לא מסתבר דיפטור הלומד בתורה מכל המצוות. ואם נאמר כן ישאר לנו הקושיא בתוקפה, איך פוטר ההילוך לת"ת, ובמה עדיף מת"ת עצמה.

"אולם יש עוד להסביר על פי דברי הגר"א בשנות אליהו (פ"א דפאה) דביאר דת"ת עדיף מכל המצוות, ורק כשא"א ע"י אחר מבטלין, משום דכל תיבה ותיבה הוא מצוה בפנ"ע, ואם ילמד למשל דף גמרא יקיים מאות מצוות. ולפי"ז יש לומר דמהאי טעמא לא שייך בת"ת עוסק במצוה פטור מן המצוה, דעוסק במצוה

שייך רק היכא דהוא באמצע המצוה, אבל היכא דהוא כבר גמר המצוה, ורוצה להתחיל עוד מצוה, לא שייך הכלל שעוסק במצוה, ולכן בת"ת דתיבה שכבר למד כבר נגמרה מצותה, ומה שילמד עכשיו הוא עוד מצוה, לא שייך ענין של עוסק במצוה. וכל זה לגבי עצם הלימוד, דלא שייך עוסק במצוה כיון דלא שייך שיהא באמצע וכן"ל, אבל גבי הילוך לת"ת ההילוך הוא מצוה אחת של הילוך לת"ת, והוא באמצע המצוה, ושפיר שייך עוסק במצוה פטור מן המצוה, עכ"ל ה'משמרת חיים'.

ה.

דרך נוספת על פי דברי ה'קהילות יעקב'



ונראה דיש מקום ליישב באופן נוסף שאלת ה'אור שמח' ושאר האחרונים הנ"ל, כיצד יכול להיות דלגבי לימוד תורה אין הכלל דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואילו לגבי ההולך ללמוד תורה, נאמר כלל זה, דמכיון שעתה הוא עוסק במצוה, הרי הוא פטור מן המצוה, וזאת בהקדם דרכו של ה'קהילות יעקב' (ברכות סי' ט"ו) לבאר הענין שעמדו עליו האחרונים הנ"ל, למה בת"ת אין הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא הדין הוא להיפך, שיש להפסיק מלימוד התורה ולקיים המצוה, וביאר בזה דלגבי מצות לימוד תורה, הרי שכאשר עומדת לפניו קיום מצוה עוברת, אזי אין על הזמן הזה כלל חיוב של ת"ת, ואין הוא בגדר אנוס על ביטול התורה, אלא שאינו חייב כלל עתה בתורה, ולכן עליו לקיים את המצוה.

וז"ל ה'קהילות יעקב': "ונראה דהגדר הוא כך, שבכל מצוות חיוביות שבתורה, אפילו כשהוא אנוס מלקיים המצוה, וליכא עליו טענה ותביעה על ביטולה, מ"מ חיובא רמיא עליה. אבל כגון במצות צדקה, מי שהוא עני ואין לו כלל מה ליתן, אינו בגדר 'אנוס', רק 'פטור', דזהו עיקר השיעור במצות צדקה, שהוא כפי יכלתו וכשאין לו, ליכא חיוב כלל ליתן. וכן מצות ת"ת כיון שלא נתנה בו תורה שיעור, ממילא החיוב הוא כפי יכלתו, ועל זמן שהוא אנוס מללמוד, אין זה בגדר מבטל מצוה באנוס, אלא זהו גבול חיובו, שהוא עד כמה שאפשר לו.

"והנה הא דעוסק במצוה פטור מצוה, היינו משום דשניהם חיוב עליו, ואין דוחין זה את זה, אבל ת"ת ומצוה אחרת, הנה מצד המצוה דרמיא עליו שבשכילה מוכרח הוא לבטל ת"ת, הרי אם נחייבו לעסוק בהמצוה, ממילא אין עליו שום

חיוב ת"ת על שעה זו לפמשנ"ת דבהזמן שאנוס לבטל מת"ת ליכא חיוב ת"ת כלל. משא"כ בשאר מצוות, שגם אם ידחו מפני האנוס, או מפני שעסוק בתלמוד תורה, מכל מקום חיובא לא פקע, ולכן מבטלין ת"ת בשביל מצוה אחרת, דהחיוב ת"ת אינו יכול לעשות פטור על המצוה, אבל החיוב מצוה עושה פטור על מצות ת"ת כמשנ"ת, עכ"ל הקה"י.

על פי דרך זו בטעם הדבר שמבטלים לימוד תורה בשביל קיום מצוה, מובן היטב למה כשמקיימים המצוה דהילוך לת"ת, אין צריך לבטלה מחמת מצוה אחרת, כי כל הטעם שביאר הקה"י שייך רק בת"ת עצמו, שעל זה נאמר דבשעת קיום מצוה ליכא כלל למצוה דת"ת, אבל בהולך ללמוד, על זה לא שייכא סברא זאת, ולכן הדרינו לכללא ד'עוסק במצוה פטור מן המצוה'.

ו.

דרכו של ה'ברכת מרדכי'



ב'ברכת מרדכי' (סוכה ס"י כ' אות ד') כתב עוד בביאור ענין זה, וז"ל: "יתכן מאד לומר דאמנם יש בהולכי דרך לת"ת מה שאין בת"ת עצמו, וזאת ע"פ הגמרא בברכות דף ס"ג ע"ב, ת"ר כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה וכו', פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש 'ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה', והלא דברים קל וחומר, ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל, אמרה תורה 'והיה כל מבקש השם יצא אל אהל מועד', תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, על אחת כמה וכמה וכו'. ופירש רש"י, 'אמרה תורה, כלומר קראו הכתוב מבקש השם'.

"הרי שההליכה ממקום למקום היא המכתירתו בשם מבקש השם, ולהכי קבע משה רבינו את אהלנו שנים עשר מיל מחוץ למחנה, כדי לזכות את הפונים עליו במצות מבקש השם. אשר לפי זה מובן היטב מה שהולכים בדרך לת"ת יש בהם דין עוסק במצוה פטור מן המצוה, טפי מאשר בלימוד התורה עצמו, שהרי בהליכה קיים קיום מצוה של מבקש ה', ומצוה זאת אשר קיימת בשעת ההליכה דוקא, היא הפוטרת מהמצוות, ולא מצות תלמוד תורה", עכ"ל. ויש לעיין קצת בדבריו, דודאי מעלה גדול היא להיות בבחינת 'מבקש ה', אבל לא מצאנו על ענין זה מצוה מיוחדת, עד שנימא דיש על זה דין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וצ"ע.

סימן מד

דחיית מצות פו"ר מפני לימוד תורה בדברי הרמב"ם מדינא ד'עוסק במצוה פטור מן המצוה'

א.

דברי הרמב"ם והקושי הגדול בדבריו



דברי הרמב"ם דהלומד תורה יכול להתאחר מלישא אשה, מדין 'עוסק במצוה' כתב הרמב"ם (הלכות אישות פרק ט"ו הלכה ב'): "האיש מצווה על פריה ורביה, אבל לא האשה. ומאימתי האיש נתחייב במצוה זו, מכן שבע עשרה. וכיון שעבר עשרים שנה ולא נשא אשה, הרי זה עובר ומבטל מצות עשה. ואם היה עוסק בתורה, וטרוד בה, והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה, הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה".

צ"ע בדברי הרמב"ם, דהלא בת"ת לא נאמר הכלל ד'עוסק במצוה'

ונתקשו האחרונים במה שכתב הרמב"ם דמותר לדחות המצוה דפריה ורביה, מחמת שעוסק בתורה, מדינא ד'עוסק במצוה פטור מן המצוה', דהלא ידוע הוא הדבר דלגבי מצות לימוד תורה ליתא לכלל זה, כי צריך ללמוד תורה על מנת לקיים, ולכן מותר וחובה להבטל מלימוד תורה לצורך קיום מצוה, וכיצד זה כתב הרמב"ם כאן דשייך דינא ד'עוסק במצוה' לענין דחיית מצוה מחמת מצות לימוד תורה.

והרי הרמב"ם עצמו כתב בהלכות תלמוד תורה (פרק ג' הלכה ד') בזה"ל: "היה לפניו עשיית מצוה ות"ת, אם אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים, לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתורתו". ועל פי זה עולה לכאורה דלגבי מצות פריה ורביה, מכיון שאינה יכולה להעשות על ידי אחרים, כי כל אחד חייב לקיים המצוה מצד עצמו, ואת החיוב המוטל עליו, רק הוא יכול לעשות, ואם כן

היה להרמב"ם לומר דיש לבטל לימוד התורה לצורך קיום המצוה, ולמה כתב הרמב"ם 'הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה'.

וז"ל ה'קובץ הערות' (הוספות בסוף הספר אות א') בהצעת קושיא זו: "בפ"ק דמועד קטן דף ט' ע"ב איתא, יתבו וקא מיבעיא להו כתיב 'יקרה היא מפנינים וכל חפציק לא ישוו בה', הא חפצי שמים ישוו בה, שאם יש לך לעסוק במצוה תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה, וכתיב 'כל חפצים לא ישוו בה', דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה, דמבטל מצוה ועוסק בתלמוד תורה, כאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, כאן במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, ע"כ.

"ומבואר דבמצוה שאי אפשר לקיימה ע"י אחרים, אינו נפטר ממצוה ע"י תלמוד תורה, ולא אמרינן בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה. וקשה מה שכתב הרמב"ם דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה, דמאי 'כל שכן' הוא זה, אדרבא תלמוד תורה גרע לענין זה, דהא מצות פריה ורביה היא מצוה שא"א לקיימה ע"י אחרים", עכ"ל ה'קובץ הערות'.

ב.

תירוץ האחרונים דפו"ר הוי כמצוה שאינה עוברת או כמצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים



תירוץ הערוה"ש דהוי כמצוה שאינה עוברת

תשובה לשאלה הנ"ל נרמזה בדברי ה'ערוך השלחן' (אה"ע סי' א' סעיף י"ג), דבתחילה העתיק את דברי הרמב"ם, ושוב הוסיף ביאור, בכדי ליישב השאלה הנ"ל, וז"ל: "מי שידוע בעצמו שאם ישא אשה לא יהא לו אפשרות ללמוד תורה, שיצטרך לטרוח במזונות אשתו ובניו, והוא בן עשרים שנה, אינו חייב לישא אשה, אם אין יצרו מתגבר עליו, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה [רמב"ם]. ואע"ג דעוסק בתורה אין לו לפטור עצמו ממצוות, מכל מקום מצות פו"ר דהוא זכר ונקבה, יש לו עדיין זמן לקיים, והוי כמצוה שאינה עוברת, דמצות ת"ת דוחה אותה [נראה לי]."

ולכאורה דברי הערוה"ש צ"ב, דהרי להדיא כתב הרמב"ם ד'כיון' שעבר עשרים שנה ולא נשא אשה, הרי זה עובר ומבטל מצות עשה, ואם כן כיצד זה אפשר לומר דהוי בגדר מצוה שאינה עוברת. וצריך לומר, דמכל מקום, מכיון דאם לאחר כמה שנים ישא אשה ויקיים המצוה דפו"ר, הרי סוף סוף נמצא שלא ביטל המצוה, לכן, הגם שהוא מבטל המצוה בנוגע לעתה, כבר שייך על זה הכלל ד'עוסק במצוה' כמו בשאר מצוות, דלגבי מצוה שאינה עוברת, מצות ת"ת היא ככל שאר המצוות, שאנו אומרים ד'עוסק במצוה פטור מן המצוה'

תירוץ הקובה"ע דהוי כמצוה שאפשר לקיימה ע"י אחרים

גם ב'קובץ הערות' (שם) כתב ליישב על הדרך הנ"ל, וז"ל: "וצריך לומר, דכיון דאיירי הרמב"ם הכא לענין איחור המצוה, ולא לענין ביטולה לגמרי, מה שאפשר לקיימה ע"י עצמו לאחר זמן, הו"ל כאפשר לקיימה ע"י אחרים, ובזה שייך לומר גם בת"ת עוסק במצוה פטור ממצוה".

ג.

תירוץ האחרונים דפו"ר היא מצוה הגורמת ביטול תורה גם אחר קיום המצוה



תירוץ ה'בית יחזקאל' דבנשואין א"א לקיים התנאי ד'יחזור לתלמודו'

בספר 'בית יחזקאל' על הרמב"ם (הלכות ת"ת שם) כתב דרך נוספת ליישב את דברי הרמב"ם, וז"ל: "הנה מה שהוסיף הרמב"ם 'יחזור לתלמודו' [ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו], לכאורה אין לו ביאור, דמאי קמ"ל, פשיטא. ונראה דיש כאן חידוש בדין הדחיה של ת"ת מפני כל מצוה, שביסוד הדבר לא שייך פטור מן המצוה בשביל שהוא עוסק במצות ת"ת, ויהיה פטור מדין העוסק במצוה פטור מן המצוה, דבת"ת לא שייך לומר כן, כיון דגוף מצותה של ת"ת היא ע"מ לעשות, ולקיים מה שלמד.

"אבל במה דברים אמורים, שהביטול ממצות ת"ת הוא רק בזמן עסקו במצוה האחרת, אבל אם אחר שיגמור המצוה האחרת, לא יוכל מפני הטירדה שגרמה לו המצוה לחזור לתלמודו, בכגון זה יש גם בת"ת הדין של עוסק במצוה. ומשכחת

לה כהאי גוונא במצוה של נשיאת אשה, שגם אחר קיום מעשה של נישואין, עליו יהיה לטרוח במזונות עבודה, ויתבטל מן התורה. בכגון זה חל גם על מצות ת"ת דין העוסק במצוה, והוא פטור מן המצוה, כדי שלא יתבטל מלמודה, ומן הדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. וזה שהתנה הרמב"ם בדין החיוב לעשות מצוה אחרת ולהתבטל ממצות ת"ת 'ויחזור לתלמודו', כלומר, דוקא אם יחזור לתלמודו אחרי עשיית המצוה, אז הוא מחוייב בעשיית המצוה האחרת, משא"כ אם לא יחזור לתלמודו, הוא חייב בת"ת ופטור מן המצוה האחרת".

הנה סלל ה'בית יחזקאל' דרך נפלאה בישוב הענין, וביאר דטעמו של הרמב"ם שמותר להתאחר מלהנשא, אינו מחמת דהוי כמצוה שאין זמנה עוברת, או כמצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כמשנ"ת לעיל, אלא משום דמצוה זו של פו"ר שונה משאר המצוות, שהביטול תורה שיגרם ממנה אינו מוגבל לזמן הנשואין, אלא לכל הזמן שאחר כך, וממילא חסר כאן התנאי ד'יחזור לתלמודו', ולכן חוזרים אנו אל הכלל ד'עוסק במצוה' פטור מן המצוה'.

דרכו של ה'פחד יצחק' ע"ד הנ"ל

ה'פחד יצחק' (שבועות מאמר מ' פרק ב' אות י') הלך גם כן בדרך זו בישוב דברי הרמב"ם, אלא שהקדים לזה עומק נוסף בעיקר הדבר למה מבטלים ת"ת לקיום מצוה, ועפ"ז המשיך וביאר דבמצות פ"ו אין שייך טעם זה, מחמת שנגרם ביטול תורה שאינו שייך לעצם קיום המצוה.

וז"ל ה'פחד יצחק': "עדיין אין בזה כדי שביעה, הלא הרמב"ם כתב טעם לדבר שמותר להתאחר בקיום מצות פריה ורביה, משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וטעם זה הלא סותר הוא את עצם הדין דמבטלין ת"ת למצוה שאי אפשר שתעשה בידי אחרים, דלעולם נימא הכי, דאין עליו להפסיק מתלמודו מצד העוסק במצוה, ומדחזינן דעל ידי עסקו במצות ת"ת אין הוא נפטר משאר מצוות, מדינא דעוסק במצוה, אם כן מאיזה טעם יפטר מפריה ורביה, דלענין פטורא דעוסק במצוה מה מוסיף לן זה דיש כאן חשש של ביטול תורה על ידי הטירחא בשביל המזונות.

"אמנם כאן אנו באים לאותה הנחה שהונחה בפרק הראשון מזה המאמר, מטעמים של רבותינו הראשונים, הנחה זו אומרה היא כי לעולם אין בכוחה של מצות ת"ת לפטור ממצוות, מטעם עוסק במצוה פטור ממצוה, דהלא יש תנאי במצות ת"ת, שהתלמוד יהיה על מנת לעשות, ואם תפטרנו ממצוות על ידי שהוא עוסק בת"ת, תו יחסר גדרו של תנאי של ללמוד על מנת לעשות, עיין בדבריהם במועד קטן

דף ט'. ובהשקפה ראשונה נראה להדיא מדברי הרמב"ם בהלכות אישות שאנו עוסקים בהם, דהרמב"ם פליג עליהו, דהרי כתב להדיא דינא דעוסק במצוה לענין העוסק במצות ת"ת, אלא שאדרבה, קושי זה יעמדנו על צורתא דשמעתתא, וכמו שיתבאר לפנינו.

"לאחר העיון נראה לפרש סברתם של רבותינו הראשונים שאמרו כי אין פטורא שעוסק במצוה נוהג במצות ת"ת, משום דיש בה במצות ת"ת תנאי של על מנת לעשות, וכוונת דברים אלו היא, דדינא דעוסק במצוה לא נאמר אלא שאין עליו להניח מצוה זו שהוא עוסק בה עכשיו, בכדי לקיים מצוה אחרת שאין הוא עוסק בה עדיין, אבל באופן שקיום המצוה השניה הוא תנאי בקיום המצוה הראשונה, שוב אין זה נקרא שהוא מניח מצוה ראשונה, בכדי לעסוק בשניה, מאחר שגם בעסקו בשניה, אין זה סילוק יד מן הראשונה, ובכהאי גוונא לא נאמר הדין דעוסק במצוה פטור ממצוה. ולהכי מכיון שעשיית המצוות וקיומן הוא תנאי במצות ת"ת, ממילא נמצא דקיום מצוות בכלל אינו נקרא סילוק יד ממצות ת"ת, ושוב פקע כאן דינא דעוסק במצוה בכלל. ונמצא דאין זה שייך אלא באופן שכל הביטול תורה הכרוך בעשיית המצוה, אינו אלא בגוף עשיית המצוה, דלענין זה שפיר אמרינן דמאחר דפוסק מת"ת ועושה מצוה, אין זה נקרא שסילק ידו מקיום מצות ת"ת, ואינו נפטר מצד דין דעוסק במצוה, וממילא ת"ת נדחה מפני מצוה זו שאי אפשר שתיעשה בידי אחרים.

"אבל באופן דהביטול תורה הכרוך בעשיית המצוה, מתפשט גם לשטחים אחרים, שאינם שייכים כלל לקיום המצוה, וכגון בפריה ורביה, שעל ידי קיום המצוה יצטרך להיבטל מת"ת בשביל טירחא דמזונות, ונמצא דאם אתה מחייבו בקיום המצוה עליו להיות באמת מסלק ידו מן התורה, שוב הדרינן לכללא קמייטא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואין עליו להניח מצוה זו בשביל לקיים מצוה אחרת, ובודאי דלענין זה עדיפא מצות ת"ת משאר מצוות. וזה הוא שכתב הרמב"ם דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בת"ת, אלא דאין זה שייך אלא בגוונא דפריה ורביה, דיצטרך לבטל גם בשביל מזונות. וזה הוא תוכן ההוספה שהוסיף על גוף ההלכה ד'יחזור לתלמודו', כלומר ההלכה הזו לא נאמרה אלא באופן דאין בעשיית המצוה סילוק יד מת"ת, אלא דתיכף אחר עשיית המצוה הוא חוזר לתלמודו', עכ"ל ה'פחד יצחק'.

העולה מדברי ה'פחד יצחק' וה'בית יחזקאל' דבכל מקום שמחמת קיום איזו מצוה יגרם ביטול תורה, יותר מהנצרך לעצם קיום המצוה, בכה"ג אין אנו אומרים את הכלל דמבטלים, ת"ת לצורך קיום המצוה, ולכל זה רמז הרמב"ם במה שהוסיף וכתב דמבטלים ת"ת בתנאי ש'יעשה המצוה ויחזור לתלמודו'.

דברי ה'הליכות שלמה' למה אין אנו מבטלין ת"ת ללוית המת והכנסת כלה

על פי היסוד הנ"ל יש להטעים הא דאיתא ב'הליכות שלמה' (הלכות תפילה פרק י"ג, 'ארחות הלכה' הערה כ"ב): "הורה רבינו לשואלים [בענין הא דקיימא לן דמבטלים ת"ת להכנסת כלה לחופה], שעיקר החיוב בזמננו הוא כשעובר במקום שנערכה חופה, שצריך לעמוד שם עד גמר החופה, אפילו אם יגרם לו ביטול תורה עי"ז. אבל מה שיודע שנערכה עתה חופה במקום פלוני, אין חיוב בזה ברור. והיה רגיל לומר שכיון שהרגילות היא שאין מדייקים כלל לעשות החופה בשעה הנקובה בהזמנה, שפיר סומכין על זה ואין מדקדקין להשתתף בכל חופה, שהרי אין יודעים לכוין הזמן בדיוק. וכן לענין הלוית המת, דקיי"ל דמבטלין ת"ת בשבילה, ואין אנו נזהרין בזה, יש ללמד זכות על כך מטעם הנ"ל."

ומבואר מדבריו דהיתר לכך שאין אנו רגילים לבטל ת"ת לקיים מצות הכנסת כלה ומצות הלוית המת, הוא מכיון שאין יודעים אימתי הם יתחילו, ונמצא שיגרם ביטול תורה יותר מהנצרך לעצם המצוה, מחמת ההמתנה לשעה שיתחילו. והדברים מוטעים ביותר על פי יסוד הדברין הנ"ל, דנתחייבנו לבטל מת"ת לצורך קיום המצוה, רק אם לא יגרם ביטול יותר יותר מהזמן של המצוה. ומכיון דאין יודעים הזמן המדויק, בהכרח יגרם מחמת כך ביטול תורה יותר מזמן המצוה ממש, וממילא הדרינן לדינא ד'עוסק במצוה פטור מן המצוה'.

ד.

מחלוקת הפוסקים האם מותר לבטל מצות פו"ר בשביל לימוד תורה



דברי ה'פרישה' דמותר רק להתאחר מלקיים מצות פו"ר

על פי שני הדרכים הנ"ל בביאור דברי הרמב"ם, יש לבאר מחלוקת הפוסקים אשר מצאנו בביאור שיטת הרמב"ם, בענין דחיית או ביטול מצות פו"ר מחמת מצות לימוד תורה. דהנה הרמב"ם כתב שתי הלכות בענין זה, בתחילה כתב (פרק ט"ו מאישות הלכה ב'): "ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתיירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה הרי זה מותר להתאחר". ולהלן שם (ה"ג) הוסיף וכתב הרמב"ם: "מי שחשקה נפשו בתורה תמיד, ושונה בה כן עזאי ודבק בה כל ימיו ולא נשא אשה, אין בידו עוון".

וכתב ה'פרישה' (אבן העזר סי' א' ס"ק י"ד): "זה שאמר הרא"ש שלא מצינו זה אלא בבן עזאי שחשקה נפשו בתורה, הוא הדין אם נמצא אדם אחר שנפשו ג"כ חשקה בתורה כבן עזאי, שיכול להתבטל. ולא כתב שאינו יכול להתבטל כל ימיו, אלא מי שאי אפשר לו ללמוד אם ישא אשה, אבל מכל מקום נפשו אינה חושקת כ"כ בתורה כבן עזאי. וחילוקים אלו מבוארים ג"כ בדברי הרמב"ם, שכתב תחילה מותר להתאחר, ובמי שחשקה נפשו בתורה כתב דאפילו ביטל כל ימיו אין לו עבירה".

מבואר מדברי ה'פרישה' בדעת הרמב"ם, דכל מי שאינו בדרגה של בן עזאי, הוא מותר לו רק להתאחר בקיום המצוה דפו"ר, אבל אסור לו לבטל המצוה לעולם. ורק בן עזאי ויחידים אשר הם בדרגתו, הם פטורים כל ימיהם מלהתחתן.

דברי ה'בית שמואל' דמותר לבטל מצות פו"ר מפני לימוד התורה

אבל ה'בית שמואל' (שם ס"ק ה') כתב שיטה אחרת בביאור דברי הרמב"ם, וז"ל: "רמב"ם משמע דס"ל דבאמת אין קצבה לדבר, אלא בן עזאי דחשקה נפשו בתורה היה והותר לבטל פריה ורביה, אע"ג דהיה אפשר לישא אשה ולא יהיה לו טרחה משום מזונות. והיינו מ"ש המחבר בסעיף אח"ז. אבל אדם אחר צריך לישא אשה כשלא יהיה טרחה בשביל מזונות, אבל אם יהיה טרחה בשביל מזונות ויצרו אינו מתגבר עליו, מותר להתאחר כל זמן שאין יצרו מתגבר עליו, ואין קצבה לדבר".

מבואר מסוף דבריו דגם בדברי הרמב"ם כלפי מי שאין בו ההיתר דחשקה נפשו בתורה כבן עזאי, מכל מקום, אם הוא יודע שמחמת עול הפרנסה לא יוכל ללמוד, הרי מותר לו שלא לקיים מצות פו"ר כל ימיו, כי אין קצבה לדבר, כל עוד שאין יצרו מתגבר עליו. ובן עזאי דין אחר נאמר בו, שאע"ג שלא היה לו היתר מחמת קושי פרנסה, אעפ"כ הוא יכול שלא להנשא כל ימיו מחמת שחשקה נפשו בתורה, אפילו שיש לו פרנסה. ונמצא כי שני התירים נאמרו ברמב"ם, ובשניהם מותר לבטל לגמרי המצוה דפו"ר.

ביאור המחלוקת על פי שני הביאורים הנ"ל ברמב"ם

וצריך להבין במה נחלקו ה'דרישה' וה'בית שמואל' האם מותר להתאחר מבלי לקיים מצות פו"ר, עד שיבטלה לגמרי, או שמותר רק להתאחר, אבל יש חיוב להתחתן בזמן כל שהוא, שלא לבטל לגמרי המצוה דפו"ר.

ויש לבאר המחלוקת על פי שני הדרכים הנ"ל בביאור דברי הרמב"ם. דאי נימא

כדרכו של ה'ערוך השלחן', דכל ההיתר לדחות המצוה דפו"ר הוא מפני דהוי כמצוה שאינה עוברת, וסמכין על כך שיקיים את המצוה בזמן מאוחר יותר, אם כן ודאי העיקר הוא כדעת ה'דרישה'. אבל אי נימא כדרכו של ה'פחד יצחק' דלגבי מצוה זו של פו"ר הדרינן לכלל ד'עוסק במצוה פטור מן המצוה', מכיון דמצוה זו גורמת לביטול תורה גם אחר קיום המצוה, אם כן שפיר עולה כדעת ה'בית שמואל' דאפשר כל ימיו להתבטל מקיום מצוה זו מחמת דינא ד'עוסק במצוה'.

ה.

דרכו של השו"ע הרב בדעת הרמב"ם



שני גדרים במצוות לימוד תורה - ידיעתה ולימודה

בשו"ע הרב (הלכות ת"ת פרק שלישי הלכה א') ביאר את שיטת הרמב"ם באופן שונה מכל הנ"ל, וז"ל: "כל מי שדעתו וכח זכרונו יפה, שיוכל ללמוד ולזכור כל התורה שבעל פה כולה, הרי זה לא ישא אשה עד שילמד תחילה תורה שעל פה כולה, שהן כל ההלכות בטעמיהן בדרך קצרה, שהן פירוש כל התרי"ג מצוות בתנאיהן ודקדוקיהן ודקדוקי סופרים, ואח"כ ישא אשה ויעסוק אח"כ כפי הפנאי שלו בעיון ופלפול כל ימיו, כפי כוחו. שאם ישא אשה תחילה, יהיו רחיים בצוארו, טרדת פרנסת אשתו ובניו, ולא יוכל לעסוק בתורה כראוי כל כך, ללמוד ולזכור כל ההלכות בטעמיהן, שהן פירוש התרי"ג מצוות ועיקר התורה שבעל פה, ולכן נדחת מפני לימוד זה מצוה רבה של פריה ורביה, אף שהיא גדולה מכל המצוות. ולא אמרו שמבטלין ומפסיקין מת"ת כדי לקיים מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, כמו שיתבאר, אלא להפסיק לפי שעה וזמן מה, שאין בו אלא ביטול מצות העסק ולימוד התורה תמיד, אבל לא ביטול מצות מידיעת התורה באר היטב בפירושה, שהן ההלכות כולן בטעמיהן בדרך קצרה".

וב'קונטרס אחרון' (שם) האריך עוד הרבה בכל זה, וכתב בתו"ד ד"על כרחך הטעם משום ידיעת התורה עדיפא ממעשה, דאי משום שיוכל לקיימה אח"כ, אטו מי ידע כמה חיי. וא"כ הוא הדין אחר שלמד, אם שכח תלמודו, דדומה לאשה שיוולדת וקוברת". ולהלן שם כתב: "הנה חילוק זה דבין מצות ידיעת התורה כולה, למצות והגית בו יומם ולילה, [שזו נידחת מפני מצות עשה שאי אפשר לעשות

ע"י אחרים, ולא מצות ידיעת התורה דעדיפא מינה] הוזכר גם כן בתוספות דמנחות", יעו"ש כל דבריו.

העולה מכללות דברי השו"ע הרב הוא, דיש שני חיובים במצות ת"ת: א. מצות ידיעת התורה, דהיינו, לדעת את כל התורה כולה. וכאשר יודעים את התרי"ג מצוות בדרך קצרה, מקיימים עיקר חיוב זה. ב. מצות לימוד תורה, אע"ג שכבר יודע את כל התורה. וחידוש לן השו"ע הרב כי אמנם מצות לימוד התורה נידחית מפני קיום כל המצוות, אבל המצוה ידיעת התורה, היא אינה נידחית מפני קיום המצוות. ובזה ביאר את דברי הרמב"ם הנ"ל, דמי שסבור בדעתו שיוכל לישב וללמוד את כל התורה בדרך קצרה לפני הנשואין, אזי שפיר יכול לדחות המצוה דפו"ר, מכיון דנתבאר דמצות ידיעת התורה דוחה את המצוות.

ביאור דברי השו"ע הרב ומה שיש לעיין בהם

והנה פשוט דגם אחר חידושו וחילוקו של השו"ע הרב, צריכים אנו לבוא אל הדברים שנתבארו לעיל, דמצות פו"ר שונה היא מכל המצוות, דאל"כ לכאורה יפלא, אטו לדברי השו"ע הרב אדם כזה שלומד בשביל לסיים את כל התורה, אינו חייב במצוות סוכה ולולב וכיו"ב, מכיון שהוא עוסק במצות ידיעת התורה.

אלא על כרחנו לומר דבזה שאדם נוטל לולב או יושב בסוכה, אין סתירה לידיעת התורה, שהרי מיד אחרי שיקיים את המצוה יוכל להמשיך וללמוד וידע את התורה, אבל נישואין הוא דבר דהוי סתירה למצות ידיעת התורה, כי חיוב הפרנסה גורם שלא יוכל לדעת את התורה, ולכן דבר שהוא סתירה לידיעת התורה, ידיעת התורה דוחה אותו, משא"כ בשאר המצוות. ובאמת הענין מבואר בתו"ד השו"ע הרב, שכתב שאם ישא אשה תחילה, לא יוכל לעסוק בתורה כראוי, בשביל לדעת את כל התורה, משמע דאם היה יכול גם אחרי הנשואין ללמוד ולדעת את כל התורה, ולא היה בזה סתירה לידיעת התורה, אזי היה חייב גם במצוה זו, והיינו מהטעם האמור, כי רק מצוות כאלו שקיומן הן סתירה לידיעת התורה, ידיעת התורה דוחה אותן.

ועדיין יש לעיין קצת בדברי השו"ע הרב, דהרי עפ"י ד עולה חידוש, כי רק מי שלומד תורה במטרה לסיים את תרי"ג מצוות, הוא יכול להתאחר מקיום מצות פו"ר, אבל אחד שלומד מסכתות הש"ס, אין לו היתר להתאחר בזה. ואילו ברמב"ם לא משמע כך, אלא סתימת לשונו מורה דכל מי שעסוק בתורה וטרוד בה, וירא שאחרי הנשואין לא יוכל ללמוד, זה עצמו די בשביל שיוכל להתאחר.

קושית ה'דברי יואל' על יסודו של השו"ע הרב

בספר 'דברי יואל' (להגר"י קלופט זצ"ל, סי' ל"ז) הביא את השו"ע הרב וכתב על דבריו: "עיקר ההנחה שמצות לימוד התורה נחלקה לשני גדרים, דהיינו לימוד התורה וידיעת התורה, זה אינו נראה, דהנה ברמב"ם (הל' ת"ת פ"א הלכה י') כתב וז"ל, עד אימתי חייב ללמוד תורה, עד יום מותו, שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך, וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח, עכ"ל. וקשה למה הרמב"ם העמיד השאלה עד אימתי רק בת"ת, ולמה לא שאל השאלה בשאר מצוות, עד אימתי חייב לקיימן עד וכו', אלא הפשוט שאין לשאול בתפילין עד אימתי, הרי ודאי שחייב לקיימן כל זמן שיכול לקיימן, ואין כאן מקום לשאלה כלל.

"אלא שבת"ת אף שהיא מצוה לעצמה ככל המצוות, שחייב ללמוד, כמו שכתב בהלכה ח', כל איש מישאל חייב בת"ת וכו', חייב לקבוע לו זמן לת"ת ביום ובלילה שנאמר 'והגית ביום ובלילה', ע"כ, אבל גדר המצוה ומטרת המצוה ומהותה היא ידיעת התורה, שהוא ענין עצמו של לימוד התורה, ידיעת התורה, ולכן שאל הרמב"ם עד אימתי חייב ללמוד תורה, מהו הגבול לחיוב ידיעת התורה, שאם הוא יודע כל התורה כולה, כמו שמצינו בגמרא, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, א"כ יהא כבר פטור, כיון שהגיע לתכליתה של המצוה שהיא ידיעת התורה, ולזה אמר הרמב"ם שאינו כן, אלא חייב עד יום מותו, ומשום שכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח, דהיינו שלא תעלה בידו מצות הלימוד שהיא ידיעת התורה כיון שהוא שכוח, ושלכן משום זה גופא הוא שחייב ללמוד עד יום מותו, משום מצות הלימוד שהיא ידיעת התורה.

"ואם היתה במצות ת"ת, מצות לימוד לעצמה, חוץ ממצות ידיעת התורה, לא היה מקום לשאלה כלל עד אימתי חייב ללמוד, כיון שעסק הלימוד בעצמו היא מצוה לעצמה וודאי שחייב בה כל זמן שיכול, אלא ע"כ שכל עיקר המצוה היא ידיעת התורה, ולכן שאל עד אימתי, וזוהי גם התשובה, משום הא גופא שחייב ללמוד שאם אינו לומד הוא שוכח", עכ"ל ה'דברי יואל'. וקוטב דבריו הוא, דאין שני גדרים במצות לימוד תורה, אלא כל המצוה של ת"ת היא ידיעת התורה, ואם כן, אז הדין שנאמר בתלמוד תורה שנדחה בפני מצוה נאמר על מצוות ידיעת התורה. ולכן היה צריך להידחות מצוות ידיעת התורה מפני חיוב פו"ר דלא כהשו"ע הרב.

ו.

דברי ה'עמק שאלה' בדברי הרמב"ם



ב'עמק שאלה' על השאלות (סי' ק"ג אות י"ד) כתב: "לא זכיתי להבין לשון הרמב"ם (פט"ו בהלכות אישות ה"ב) שכתב הטעם שילמד תורה ואח"כ ישא אשה, משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכש"כ בת"ת, ותמוה וכי העוסק בת"ת פטור מכל המצוות, והמקום יאיר עיני להבין דבריו הקדושים. אולם יש מקום לחלק אם המצוה נמשכת איזה זמן קצר, שלא יבוטל עיקר לימודו מפני זה, אז א"א לבטל מצוה מחמת ת"ת, אבל אם מחמת מצוה זו יבוטל עיקר לימודו, כמו נשיאת אשה, אז מצות ת"ת אינה קיל משאר מצוות עשה. ועי' בשו"ע הגר"ז בלאדי ה' ת"ת פ"ג מעין זה, באופן אחר."

ולא ברור די הצורך כוונתו במה שכתב מבואר ד'אם יפסיד את עיקר לימודו' אזי אין מבטלין ת"ת מפני קיום מצוה, ואפשר דכוונתו דכל שידעינן שעל ידי המצוה שיקיים יפסיק האדם את היותו שקוע בעולמה של תורה, בכה"ג אין מבטלין זאת מפני המצוה. ומצות פו"ר מכיון שהיא כרוכה עם רחיים בצווארו, לכן אין לבטל תורה בשבילה, כי מחמת זה ירד לדרגה ובחינה אחרת לגמרי של לימוד התורה. ואין זה בגלל שאחרי הנישואין לא יהיה לו זמן ללמוד כמו לפני הנישואין, אלא שאחרי הנישואין איכות הלימוד יורדת כיון שיש לו 'ריחיים בצוארו'.

וכעין זה מבואר בתוס' הכתובות (דף י"ז ע"א ד"ה מבטלין), וז"ל: "מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת. וקשה דבהלכות דרך ארץ אמר ר"ע תחילת תשמישי לפני חכמים, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאתי מת מצוה ונטפלתי בו ד' מילין שהבאתי לבית הקברות וקברתי, וכשבאתי והרציתי דברי לפני ר"א ור' יהושע, אמרו לי על כל פסיעה ופסיעה כאילו שפכת דם נקי. והר"ר יהודה מקורבי"ל תירץ דהתם משום דביטל עצמו משימוש ת"ת, קאמר דגדול שימושה יותר מלימודה". ומבואר דלענין שימוש ת"ת אין דין דקיום מצוות. ולכאורה הביאור בזה הוא כנ"ל, דהוי דרגה אחרת בלימוד, שלכן אין צריך לבטלה בשביל מצוות.

סימן מה

במחלוקת ר"י ורשב"י האם צריך לעסוק בדרך ארץ וההוראה בזה לענין מעשה

א.

תורה עם מלאכה - הוראה לרבים וליחידים



הצעת הסוגיא בברכות במחלוקת ר"י ורשב"י

בברכות (דף ל"ה ע"ב) איתא: "תנו רבנן, 'ואספת דגנך' מה ת"ל, לפי שנאמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיק', יכול דברים ככתבן [שלא יעסוק בדרך ארץ. רש"י], ת"ל 'ואספת דגנך', הנהג בהם [עם דברי תורה] מנהג דרך ארץ [שאם תבוא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה], דברי ר' ישמעאל.

"רבי שמעון בן יוחאי אומר, אפשר [בתמיה אפשר כדכריך], אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים, שנאמר 'ועמדו זרים ורעו צאנכם' וגו', ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר 'ואספת דגנך' וכו'.

"אמר אבבי, הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כר' שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידן. א"ל רבא לרבנן, במטותא מינייכו ביומי ניסן [ימי הקציר] וביומי תשרי [דריכת הגתות והבתים], לא תתחזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא".

דברי ה'נפש החיים' בביאור המחלוקת וההכרעה למעשה

ב'נפש החיים' (שער א' פרק ח') האיר את עינינו בדברים בהירים ויסודיים בביאור שיטת ר"י ורשב"י, ובביאור נקודת המחלוקת ביניהם, וז"ל, "הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידם, והרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, היינו רבים דוקא, כי ודאי שלכלל ההמון, כמעט בלתי אפשר שיתמידו כל ימיהם רק בעסק התורה, שלא

לפנות אף שעה מועטת לשום עסק פרנסת מזונות כלל. ועל זה אמרו באבות, כל תורה שאין עמה מלאכה וכו'. אבל יחיד לעצמו שאפשר לו להיות אך עסוק כל ימיו בתורתו ועבודתו יתברך שמו, ודאי שחובה מוטלת עליו שלא לפרוש אף זמן מעט מתורה ועבודה לעסק פרנסה חס ושלום, וכדעת רבי שמעון בר יוחאי. ולכן בפרשה ראשונה של קריאת שמע כתוב 'ובכל מאודך' ובפרשת 'והיה' לא כתיב 'ובכל מאודכם', כי פרשת שמע כולה בלשון יחיד נאמרה, ויחיד שאפשר לו הוא צריך לקיים 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיק', דברים ככתבן ממש, לכן נאמר 'ובכל מאודך' פירוש, בכל ממונך. כמ"ש במשנה סוף ברכות ר"ל שלא לעסוק בפרנסה כלל.

"אבל פרשת 'והיה' שנאמרה בלשון רבים, לרבים כמעט מוכרחים להתעסק על כל פנים מעט גם ברווח ממון לחיי נפש, ולכן לא כתיב בה 'ובכל מאודכם', והגם שעדיין לא זו הדרך והמדריגה הגבוהה שבגבוהות, לפי אמיתת רצונו יתברך שמו, לדעת רשב"י, עם כל זה גם לדידיה לא מקרו ח"ו בזה 'אין עושין רצונו של מקום', כשמפנים עצמם מעט גם לעסק פרנסה, ובעת עסקם בפרנסה ליבם נוהג בחכמה ומהרהרים בדברי תורה ויראת ה'. ולרבי ישמעאל זה הוא עיקר רצונו יתברך בהנהגת כלל ההמון. ופלוגתתם מה הוא עיקר רצונו יתברך, והמדריגה היותר גבוהה בהנהגת כלל ההמון", עכ"ל הנפה"ח.

העולה מדבריו דנקודת המחלוקת בין ר' ישמעאל לרשב"י היא, מה הוא עיקר רצונו יתברך לענין הנהגת כלל ישראל, דהיינו הרבים ולא היחידים שבהם, האם רצונו יתברך שלא יתעסקו במלאכה כלל, או שרצונו יתעסקו גם במלאכה מעט. אבל לענין היחידים אשר יש להם היכולת להתרומם לבחינה שאינם דואגים להשגת פרנסה כלל, הם ודאי חייבים לנהוג כמו רשב"י, ולא להתעסק בפרנסה כלל, ולכן אמר אב"י שהרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, אבל יחידים כן עלתה בידם.

דברי ה'חתם סופר' דקשה הוא לנהוג באמת כרשב"י

הנה ה'נפש החיים' מעיד ואומר כי דרכו של רשב"י אינה אלא ליחידים בלבד, אבל לרבים הדרך היא כשיטת ר"י, ומצאנו בענין זה, עד כמה קשה לבוא אל אמיתות דרכו של רשב"י, רעיון נפלא ב'חתם סופר' (סוכה דף ל"ו ע"א) בשם רבו בעל ה'הפלאה', וז"ל:

"דומה לכושי תנן. שמעתי ממ"ו הפלאה זצ"ל בהא דפליגי רשב"י ור' ישמעאל ר"פ כיצד מברכים, ומסקינן הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, אמר הוא ז"ל,

שעשו כרשב"י ולא רשב"י ממש, דודאי מי שכוונתו לשם ה', הבוחן מחשבות ויודע עשתונותיו, בודאי יעלה בידו, אלא הם עשו כרשב"י, נדמו לו, ולא בעצם תכונתו, על כן לא עלתה בידם. ואמר היינו דאמרי הכא 'אתרוג הכושי', היינו הצדיק המשונה במעשיו ככושי המשונה בעוורו, הוא כשר, אך 'דומה לכושי', שרוצה לדמות עצמו לרשב"י, זה פסול, כי לא עלתה בידו". ועיין בדברי ה'מקנה' שיובאו להלן (אות ב').

דברי הגרי"ז בביאור דברי ר"מ ורבי נהוראי

על פי הצעת הדברים הנ"ל, ביאר בחידושי מרן רי"ז הלוי (פרשת חיי שרה) משנה מוקשה בקידושין (דף פ"ב ע"א), דתנן התם: "רבי מאיר אומר לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה ויתפלל למי שהעושר והנכסים שלו וכו'. רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, שאדם אוכל משכרה בעולם הזה והקדש קיימת לו לעולם הבא".

ונתקשה במשנה זו הגרי"ז: "הנה לא נתבאר אם ר' נהוראי בא לחלוק על דברי ר"מ שמקודם, דקאמר לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה, וזה יפלא, דהרי בעירובין דף י"ג אמרין דר"מ הוא ר' נהוראי בעצמו, ואיך אפשר שיחלקו ר"מ עם ר' נהוראי. ועוד, דאם בא לחלוק על ר"מ, על הא דקאמר דילמד אדם את בנו אומנות, מהו הלשון דאיני מלמד את בני, והענין צ"ב".

בכדי ליישב השאלות הנ"ל הביא הגרי"ז כל הסוגיא דברכות הנ"ל, בהא דנחלקו ר"י ורשב"י, ודברי אב"י ד'הרבה עשו כר"י ועלתה בידן, כרשב"י ולא עלתה בידן', ועפ"י כתב הגרי"ז: "והביאור דלדעת רשב"י לא הותר לבטל מלימוד אף שעה אחת, והקרא ד'ואספת דגנך' היינו ע"י אחרים, ולר"י נאמר בהך קרא ד'ואספת דגנך' התירא לבטל מלימוד בשביל עסק דרך ארץ, ואב"י דקאמר הרבה עשו כר"י ועלתה בידן, משמע דקפסיק הילכתא כר"י, דהקרא ד'ואספת דגנך' הוא לומר הנהג בהן מנהג ד"א.

"והנה ברמב"ם (פי"ג מהל' שמיטה ויובל ה"ג), ז"ל, ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחם והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר וכו', ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוויים וכו', עכ"ל הרמב"ם.

"וכמדומני שראיתי בשם הגר"א שמקור דברי הרמב"ם אלו, מפני שזו היא מידת רשב"י וחבריו. ולמדנו מזה דאע"ג דאיפסקא הלכתא כר"י, דהנהג בהן מנהג ד"א, מ"מ גם זו המידה של רשב"י וחבריו מידה היא, ואם בא איש מכל באי עולם להתנהג במידה זו, אינו צריך לשום דבר בעוה"ז, כי ה' יזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו, בלי שום השתדלות מצידו כלל. ולפי"ז נראה דהן הן דברי ר"מ ור' נהוראי השנויים במשנה, דר"מ קפסיק הלכתא דילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה, והיינו כר"י דהנהג בהן מנהג ד"א, ודברי ר' נהוראי הם דבר אחר לגמרי, דאע"פ שכך הוא הדין ללמד את בנו אומנות.

"אבל הרי יש עוד מידה אחרת, והיא מידת רשב"י וחבריו, שגם זו מידה היא, כמו שהבאנו מדברי הרמב"ם, ולכן מניח הוא כל אומנות שבעולם ואינו מלמד את בנו אלא תורה. ולפי"ז אין רומיא מדברי ר' נהוראי על דברי ר"מ, כי שניהם מתאימים זה עם זה. וגם מבואר הלשון של 'איני מלמד את בני', דלענין ההלכה הוא כדברי ר"מ השנויים למעלה, רק לבנו הוא בוחר מידה אחרת, ואינו מלמדו אלא תורה כנ"ל, עכ"ל הגרי"ז.

הנה דברי הגרי"ז עולים הם בקנה אחד עם דברי ה'נפש החיים' הנ"ל, דלענין דינא אמנם העיקר הוא כרבי ישמעאל ולא כרשב"י, אכן כו"ע מודו דדעת רשב"י קיימת היא לגבי יחידים בלבד. ונוסף בדברי הגרי"ז תרתי. חדא, דהמקור לזה הוא בדברי הרמב"ם הנ"ל, כי דבריו מיוסדים הם על דברי רשב"י, ופסק הרמב"ם דלגבי יחידים יש להם היכולת לנהוג כרשב"י. ועוד, דזהו הביאור בדברי רבי נהוראי שאמר 'מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה', דבאמת ר' נהוראי הלא הוא ר"מ שאמר קודם לכן במשנה 'לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה', אלא דדברי ר"מ הם להמון העם, ואילו דברי ר' נהוראי הם ליחידים אשר בעם.

ב.

מי הם היחידים הראויים לנהוג כרשב"י



דברי הפנ"י למי ראוי לנהוג כרשב"י ורבי נהוראי

גם אחר דברי הנפה"ח והגרי"ז, עדיין צריכים אנו לדעת לענין מעשה, מי הם אותם יחידים אשר לגביהם נאמר שהם יכולים לנהוג כרשב"י. אחר העיון בענין זה, נראה כי מדברי האחרונים יש ללמוד כמה דרכים בענין, וכל דבריהם עולים על דברי ר' נהוראי הנ"ל, ומהם שהקדימו את הגרי"ז בעיקר דבריו הנ"ל, ליישב את דבריו עם ההנהגה הכללית דיש לצרף אל התורה גם מלאכה, ומתוך דבריהם יש לנו ללמוד תשובה על שאלתנו, מי הם אותם יחידים אשר עליהם דיבר ר' נהוראי.

הנה כך הם דברי ה'פני יהושע' (קידושין דף פ"ב ע"א) על המשנה שהביא הגרי"ז: "ר' נהוראי אומר מניח אני כל אומנויות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה כו'. לכאורה נראה דר' נהוראי לית ליה הא דאמרין לעיל בפרק קמא דחייב אדם ללמד בנו אומנות, ואמרין נמי בפרקי אבות 'כל תורה שאין עימה מלאכה ודרך ארץ סופה בטלה'. אלא דלמאי דפרישית בסמוך אתי שפיר דלא פליג, דודאי מידת כל אדם ללמוד תורה ודרך ארץ, דאין אדם זוכה לכך שתהא מלאכתו נעשית על ידי אחרים, ואם כן ח"ו אפשר שיבוא לידי לסטיות או לידי בזיון התורה.

"אמנם ר' נהוראי כלפי עצמו אמר כן, לפי שראה שבנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו, בענין שיהא תלמיד חכם גמור וצדיק גמור שמלאכתו תהא נעשית על ידי אחרים, ומשום הכי אמר דמניח כל אומנויות שבעולם ואינו מלמדו אלא תורה, ואין לו לחוש לפרנסתו בתורה עם דרך ארץ, כיון שמלאכתו תהא נעשית על ידי אחרים, ד'גם במעלליו יתנכר נער גם כי יזקין לא יסור ממנה'.

"ומסיק ואזיל שהתורה משמרתו מכל רע, בענין שאין לו לחוש שעל ידי יסורין שיבואו עליו יצטרך לבטל מתורה, שהרי התורה מצילתו מכל רע, ואף מיסורין כדאיתא בברכות (דף ה' ע"א). ועוד דאף אם אפשר דעל ידי זקנה ויסורין של אהבה יבטל מתלמוד תורה, אעפ"כ יאכל מפירות התורה שלמד בילדותו כמו שפירש רש"י, עכ"ל ה'פני יהושע'.

הרי שהקדים הפנ"י את הגרי"ז בביאור כלליות הענין, אלא שמתוך דבריו יש לנו ללמוד מי הם אלו היחידים אשר בעם, שעליהם עולים דברי רבי נהוראי, כל אשר

ניכר עליו 'שיהא תלמיד חכם גמור, וצדיק גמור, שמלאכתו תהא נעשית על ידי אחרים', הוא אשר יכול באמת לנהוג בדרך זו.

דברי ה'מקנה' למי ראוי לנהוג כרשב"י ורבי נהוראי

בספר ה'מקנה' כתב (שם), וז"ל: "רבי נהוראי אומר מניח אני וכו'. נראה דאין זה סותר למ"ש חז"ל כל תורה שאין עמה מלאכה, כי באמת אמרו חז"ל לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן, והם תלמידי חכמים שתורתן אומנותן, ואדיר כל חפצם בתורת ה', ולא ילינו מנגד עיניהם יום ולילה, בסוד ה' עלי אהלים, הם הזוכים לכתר של תורה, וכמ"ש בפסוק 'הגידה לי שאהבה נפשי איכה תרעה איכה תרביץ בצהרים', שאם לבו טרוד לפרנס ולרעות את ביתו, איך יכול ללמוד בזוהר אור התורה, ולשון תרביץ הוא להרביץ תורה בישראל, וכן פירשו בלשון 'רובץ בין המשפתיים', וכן קראו חז"ל בית המדרש 'תרביצא', ו'צהריים' הוא זוהר אור היום, וכמ"ש חז"ל 'צריכא שמעתתא צילותא כיומא דאסתנא'.

"אמנם אין כל הכוחות שווים, כי הדבר ברור, אם לבו נכון בטוח בה' באמונה שלימה כי אין מחסור ליראיו, על זה נאמר 'ברוך הגבר אשר יבטח בה', והיה ה' מבטחו', כיון שלבו בטוח בה', בודאי יהיה ה' מבטחו. ואמר עוד, 'צדיק באמונתו יחיה', ויזמין לו ה' פרנסה כאוכלי המן, כענין יששכר וזבולון וכיוצא בזה. אך מי שאין מבטחו חזקה וליבם מסתפק איפה הם רועים, באמת אין להם לסמוך על הנס, ויעשו תורתם קבע ומלאכתם עראי, ויהיה ברכת ה' במעשיהם, כדברי ר' מאיר לעיל. ועל זה אמרו הרבה עשו כר' שמעון בר יוחאי ולא הועיל, כי לא היה בטחונם חזק, אלא שרצו לעשות כר' שמעון בר יוחאי, לכך לא הועילו, וכענין שאמרו חז"ל בריש פ"ב דביצה 'לוו עלי והאמינו בי ואני פורע', ירצה במ"ש 'והאמינו בי', כי כפי ערך חוזק האמונה, כן יהיה מבטחו'.

הנה מדברי ה'מקנה' עולה הדגשה אחרת לענין השאלה מי הם אלו היחידים אשר בעם, שעליהם עולים דברי רבי נהוראי, והיא, מעלת האמונה והבטחון בה', כי רק מי ש'לבו נכון בטוח בה' באמונה שלימה כי אין מחסור ליראיו', הוא אשר ראוי לו לפרוש לגמרי מדאגות הפרנסה, ולעסוק בתורה בלבד, כי 'כיון שלבו בטוח בה', בודאי יהיה ה' מבטחו'.

דברי ה'חזון יחזקאל' למי ראוי לנהוג כרשב"י ורבי נהוראי

ב'חזון יחזקאל' (תוספתא קידושין, פרק חמישי סי' י"ב) כתב: "ר' נהוראי אומר, מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, שאוכלין שר עמלה בעולם

הזה, והקרבן קיימת להם לעולם הבא, ע"כ. כדתני בראש מסכת פאה 'אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, ותלמוד תורה כנגד כולם. ודי יהיה לו הפירות לפרנסתו בין בנערותו ובין בזקנותו.

"והא דאיתא במסכתין 'כשם שחייב ללמוד תורה, כך חייב ללמוד אומנות', היינו היכא שיודע שבסוף לא יהיה עמלו בתורה, והתורה לא תהיה אומנותו, אבל אם יש בידו לגדול בתורה, והתורה תהיה אומנותו, אז רשאי לקיים בעצמו 'ואיני מלמד את בני אלא תורה'. וכן הא דתני בפרקי אבות 'כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה', היינו נמי באופן כזה שהתורה לא היתה אומנותו ולא שם בה כל עמלו".

מבואר בדברי ה'חזון יחזקאל', דהאדם צריך לבחון את עצמו, להיכן הוא שואף לעלות ולהגיע. מי שסבור להקדיש רק איזה שנים ללימוד התורה, ויודע כבר מעתה כי יבוא יום ויפרוש למלאכה, עליו נאמר שהוא חייב ללמוד אומנות. אבל מי ששאיפת חייו להקדיש את כל חייו לתורה, וזה יהיה כל עמלו, הוא אינו צריך לעסוק באומנות, ועל כגון זה הוא שאמר ר' נהוראי אומר, מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה.

מבואר מכל הנ"ל שלש שיטות מיהו הראוי לנהוג כמו רב נהוראי ורשב"י. הפנ"י לומד שמי שהוא 'זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו' המקנה לומד שמי שהוא 'ליבו נכון בטוח בה' באמונה שלימה' והחזון יחזקאל לומד שמי שהוא 'אם יש בידו לגדול בתורה והתורה תהיה אומנותו'

דברי ה'ביאור הלכה' והערת ה'קובץ הערות' עליו

כנגד כל הני אחרונים הנ"ל, ה"ה, ה'פני יהושע, ה'מקנה', הגרי"ז, ה'חזון יחזקאל', אשר כולם כאחד ענו ואמרו דבאמת אין מחלוקת בין רבי מאיר לרבי נהוראי, אלא רבי מאיר דיבר אל הכלל, ורבי נהוראי הוא דיבר אל היחידים המוכשרים להנהגה גבוהה זו, עומדים דברי ה'ביאור הלכה' (סימן ש"ו ד"ה וללמוד ספר או אומנות), וז"ל: "דע דתנאים איפלגו בזה הענין בגמרא, דיש סוברין דצריך האב ללמד לבנו תורה וגם ללמוד אומנות, והתנא רבי נהוראי אמר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד לבני אלא תורה בלבד". על שיטתו זו מתעוררות וחוזרות השאלות שנתקשה בהן הגרי"ז הנ"ל, שהרי ר' נהוראי הוא ר"מ, ור"מ עצמו סובר במשנה שם שצריך האב ללמד את בנו אומנות. ועוד, דצ"ע מה הוא הלשון 'איני מלמד לבני אלא תורה', למה דיבר רק על בנו, וצ"ע.

וכפי הנראה כבר הרגיש בהערה זו, דדברי הבה"ל אינם מוכרחים, אלא באמת אין כאן מחלוקת, הגאון רבי אלחנן וסרמן הי"ד ב'קובץ הערות' (ב'דוגמאות לביאורי אגדות על דרך הפשט' סי' י"א), דמתחילה הלך בדרכם של האחרונים הנ"ל, ובסוף ציין לדברי הבה"ל הנ"ל, וז"ל: "לימוד אומנות כדי להתפרנס הוא מצוה, ומהאי טעמא פוסקים בשבת על התינוק ללמדו אומנות, דהוא בכלל חפצי שמים, דחייב אדם ללמד את בנו אומנות, אלא שזהו לכלל העולם, אבל אם רואה אדם בבנו שנפשו חשקה בתורה והוא מוכשר להיות גדול בתורה, בזה אמר ר' נהוראי מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אומנות.

"ואי אפשר לומר בדעת ר' נהוראי ששום אדם לא יתעסק באומנות רק בתורה לבדה, כי הוא דבר שאי אפשר קודם ביאת המשיח, וקרא כתיב 'ואספת דגנך' הנהג בהן מידת דרך ארץ, וראיה לזה מהא דפריך בגמ' מכות דף ח' 'אומנות נמי מצוה', ומשני דגמיר אומנות אחריתי, ומאי קושיא דילמא מתניתין כר' נהוראי, אלא ודאי דליכא פלוגתא בזה כלל, עיין משנה ברורה סי' ש"ו". ונראה דציין לדברי הבה"ל, להורות כי על פי דבריו אין צריכים אנו לומר כדבריו דהוי מחלוקת תנאים.

ג.

שאלת הראשונים דאיכא סתירה בדברי רשב"י וכמה דרכים בישובה



שאלת הראשונים דלכאורה יש סתירה בדברי רשב"י

לעיל (ריש הסימן) הובאו דבריו של רשב"י ד"אפשר [בתמיה אפשר כדברך], אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים", ומבואר כי דעת רשב"י היא דלא כדעת רבי ישמעאל (לעיל שם) ד'הנהג בהם [עם דברי תורה] מנהג דרך ארץ', אלא שיטתו היא דצריך האדם ללמוד כל היום.

ונתקשו הראשונים והאחרונים טובא, כיצד אפשר ליישב את דבריו הנ"ל של רשב"י, יחד עם הא דאיתא במנחות (דף צ"ט ע"ב) דאמר רבי יוחנן בשם רשב"י ד"אפילו לא קרא אלא קרית שמע שחרית וערבית, קיים 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיוך'". דלכאורה מדברים אלו נראה דאין חיוב ללמוד תורה כל היום, ולמה

אם כן לא יעסוק אדם גם בעבודה לפרנסתו. תירוצים רבים נאמרו בישוב סתירה זו, נציעם בס"ד אחד לאחד.

תירוץ ר"י החסיד ותוס' הרא"ש

בתוספות רבינו יהודה החסיד (ברכות דף ל"ה ע"ב) כתב, וז"ל: "רשב"י אומר, אפשר אדם חורש וכו', לא משום דסובר ר' שמעון שהוא חובה, דהא במנחות איהו קאמר דאפילו לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימושו מפיד, אלא למצוה בעלמא הוא דקאמר, מפני ביטול תורה". וכ"ה בתוספות הרא"ש (שם), וז"ל: "רבי שמעון אומר, אפשר אדם חורש וכו', לא משום דסבר ר' שמעון שהוא חייב כל היום, דהא אמר במנחות דאפילו לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים מצות 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיד'".

מבואר מדברי הני ראשונים דבאמת אפילו אליבא דרשב"י אין חיוב גמור ללמוד תורה כל היום, שהרי רשב"י עצמו אמר כי די בקרית שמע בכדי לקיים עיקר מצות 'לא ימוש', אלא דמכיון שבכל לימוד ולימוד ישנה מצוה נוספת, לכן אמר רשב"י בברכות דראוי ללמוד תורה כל היום, ולא לנהוג מנהג דרך ארץ יחד עם לימוד התורה. ויעוין להלן (אות ה') לבאר את דברי הרמב"ם על פי שיטה זו בדעת רשב"י.

ראיה להראשונים מעצם סוגיית הגמרא

בספר 'אוהל מועד' כתב דכדברי הראשונים הנ"ל, כן עולה מסוגיית הגמרא גופא, על פי המהרש"א. דהנה מבואר בגמ' דלפי רשב"י הא דכתיב 'ואספת דגנך', דמשמע שצריך לנהוג עם התורה גם מנהג דרך ארץ, זה קאי על זמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום. ותמה המהרש"א: "יש לעיין בזה, דהאין מתוקם האי קרא 'ואספת דגנך' וגו', באין עושין רצונו של מקום, הא מפורש ביה 'והיה אם שמוע' וגו', 'לאהבה את ה' וגו', ועלה קאי 'ונתתי מטר וגו', ואספת דגנך', והיפך דאין עושין רצונו של מקום 'השמרו לכם פן'.

"ויש לומר בזה [כהא דאיתא בתוס' בקצרה], דודאי איירי קרא בעושין רצונו של מקום, אבל אין עושין רצונו כל כך, דאינן צדיקים גמורים, דאע"ג דכתיב ביה 'והיה אם שמוע' וגו', 'לאהבה' וגו', מכל מקום מדכתיב בהך פרשה 'בכל לבבכם ובכל נפשכם', ולא כתיב נמי 'ובכל מאודכם', כדכתיב בפרשת שמע 'ובכל מאודך', משמע ליה דאיירי הכא באין צדיקים גמורים, דהיינו שאינם צדיקים במאד,

כדאמרין דיש לך אדם שחביב לו ממונו יותר מגופו, וע"כ עונשן בדבר שבממון, שאין מלאכתן נעשית על ידי אחרים", עכ"ל המהרש"א.

הרי להדיא עולה מסוגיית הגמרא דאפילו אליבא דרשב"י דהמעלה הגדולה היא בלימוד תורה בלבד בלא לנהוג דרך ארץ, מכל מקום על כרחך מודה דגם מי שנוהג במנהג דרך ארץ עם התורה, עדיין עולה עליו פרשת 'והיה אם שמוע', ואם כן בהכרח אפשר לו להיות אוהב את ה' בכל לבבו ובכל נפשו [ורק לא 'בכל מאודו'], ומוכח דאין בזה איסור גמור, אלא רק שאינו בגדר עושה רצון ה' לגמרי. ויש לבאר ולהטעים הדברים, דמי שנוהג עם התורה במנהג דרך ארץ, הרי הוא בגדר 'אינו עושה רצונו של מקום' בשלימות, כי אע"ג שאין הדבר חובה גמורה שלא לנהוג מנהג דרך ארץ, מכל מקום, מכיון דידיעין שרצון ה' הוא שלא ינהגו מנהג דרך ארץ, הרי שמי שאינו משלים את רצון ה' בשלימות, נחשב ל'אינו עושה רצונו של מקום'. ובזה גופא הוא שנחלקו רשב"י ור' ישמעאל, האם אמנם כך הוא רצונו של מקום, שיעסקו רק בתורה, מבלי לעסוק בפרנסה כלל או לא, דלרשב"י כך הוא רצונו של מקום, שיעסקו רק בתורה ולא יעסקו בפרנסה כלל, ומי שאינו נהוג אינו בכלל עושה רצונו של מקום לגמרי, ואילו לר' ישמעאל לא כך הוא רצון הקב"ה.

סילוק הקושיא מעיקרא, לפי גירסא אחרת בגמרא

החיד"א ב'ברכי יוסף' (יו"ד סי' רמ"ו) האריך הרבה בענין סתירה זו, ובתחילה כתב להציע ולומר דבאמת קושיא מעיקרא ליתא, וזאת לפי הגירסא דמייתי הרב שפתי כהן (עיין ש"ך יו"ד סי' רמ"ו ס"ק א') 'אמר רבי יוחנן אר"ש בן יהוצדק, וכתב הברכ"י כי "לא נפלאה היא ולא רחוקה דהיה כתוב בש"ס רשב"י ודימו שהיה ר"ש בן יוחאי, וכבר נודע דר"ש בן יהוצדק רביה דר' יוחנן הוה. ולפי זה ניחא מאי דמקשים מר"ש בן יוחאי לרשב"י".

וב'שיורי ברכה' הוסיף וכתב: "אחר זמן רב ראיתי בשאלתות דרב אחאי גאון דגריס א"ר יוחנן א"ר שמעון בן יהוצדק כגירסת הרב ש"ך, ע"ש בשאלתות פ' ואתחנן". אבל לא נחה דעתו ליישב הסתירה על פי גירסא זו [מלבד מה דכרוב המקומות הגירסא היא רשב"י], ומשום ד"נהירנא דבתקוני הזוהר הקדוש שם נאמר דאפילו לא קרא אלא ק"ש קיים 'לא ימוש'. ושאלתו מבוארת היטב, דמכיון דהזוהר הק' הוא מרשב"י, א"כ מבואר דגם דעת רשב"י היא דסגי בכדי לקיים קרא ד'לא ימוש' בק"ש ערבית ושחרית, ושוב חוזרת הסתירה בדעת רשב"י למקומה הראשון.

תירוצו של ה'ברכי יוסף'

וכתב ה'ברכי יוסף' דגם לגירסא דידן, דמאמר זה מפי רשב"י הוא דנפיק, גם אין קושיא כלל, וז"ל: "דרשב"י אדרשב"י נמי לא קשיא הגם דנימא דאידי ואידי ר"ש בן יוחאי ורועה אחד אמרן, דלעולם סבר רשב"י דלענין לא ימוש נפיק בק"ש שחרית וערבית ואתקיים, מיהו סבר רשב"י דמכח מצות תלמוד תורה אריה הוא דרביע אקרפתא דגברא, יום ליום יביע, ולילה ללילה יחוה דעת, ללמוד בתורה לדעת לעשות כל התורה, כלליה ופרטיה ודקדוקיה, משפטיה ודינה, וכל נתיבותיה, שמעתא אגדתא והלכתא, מתניתין ומתניתא עמיקתא ומסתרתא של תנ"ך, וכל תורה שבע"פ בפרד"ס, וזה מעלה ארוכה כמים שאין להם סוף דמי. ואם בשעת חרישה חר"ש חכם יבקש לו, ואתו רבנן ובצרי בשעת בצירה וכיוצא, מתי ימלא כריסו מקדשי שמים וילמד כל התורה.

"והוא אשר דיבר רשב"י פרק כיצד מברכים, תורה מה תהא עליה, ולא אתי עלה מדכתיב 'לא ימוש', רק הוא דאמר 'תורה מה תהא עליה', דחובת גברא לשלש שנותיו, אם למקרא ואם למשנה וגמרא גמור, וכיוצא דרשות אחרות מקרא, וכמ"ש הר"ן בנדרים דף ח', וז"ל, מסתברא לי דלאו דוקא דבהכי מפטר, שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כוחו וכו' עש"ב. אבל לענין 'לא ימוש' קיים בק"ש, דכיון דכתב רחמנא 'ואספת דגנך' כשאינם עושים רצונו של מקום אית לן למימר דבק"ש נפטר מלא ימוש", עכ"ל הברכ"י.

ביאור דברי ה'ברכי יוסף'

העולה מדברי הברכ"י דיש בענין לימוד התורה, שני ענינים, והם חלוקים בגדריהם. ישנה המצוה ד'לא ימוש', ולקיום מצוה זו סגי בקר"ש שחרית וערבית. ויש מצוות נוספות על ענין לימוד התורה, כמו 'ושננתם', ו'והגית', אשר מכוחם ומכח המצוה הנוספת של ידיעת התורה, צריך האדם ללמוד כל ימיו.

אכן, הדבר עדיין צ"ע, דאם סוף סוף חיוב מוטל על האדם ללמוד תדיר, לאיזה ענין אמר רשב"י דיוצאים ידי חובת קרא ד'לא ימוש' בק"ש שחרית וערבית, מאי נפק"מ יש לנו מהלכה זו לענין מעשה, הא עדיין חייב הוא להמשיך תדיר בלימודו.

התשובה על שאלה זו יש לנו ללמוד מדברי הגר"א ב'שנות אליהו' (פרק א' דפאה משנה א'), וז"ל: "אילו לא הוי כתיב 'והגית', הוה אמינא שאינו צריך אלא תיבה אחת ולא יותר, אף שיש לו פנאי ללמוד, לכך נאמר 'והגית' וגו', לומר שחייב אדם ללמוד תורה יום ולילה. אך אם צריך לעסוק במצוה, או בדרך ארץ שהוא ג"כ מצוה, אזי הוא פוטר את עצמו בתיבה אחת".

ביאור הדברים, דאיה"נ חייב אדם ללמוד תדיר מכח המצוות הנוספות הנ"ל, אלא דלגבי אלו המצוות נאמרו הגדרים, דצריך להפסיק מלימוד תורה בשביל לקיים מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, אבל גם בכה"ג עדיין חיוב מוטל על האדם ללמוד פעם ביום ופעם בלילה, אע"ג שהוא עוסק במצוה, וזאת בכדי לקיים קרא ד'לא ימוש'. וזהו הנפק"מ למעשה העולה מפסוק זה.

תירוצו של ה'שדי חמד', דרשב"י חזר בו מחמת ה'בת קול'

ה'שדי חמד' (כללים, מערכת ר' אות ט"ו ד"ה ולי הדל) כתב [אחר שהאריך הרבה כדרכו בקודש בשאלה זו] דרך מחודשת ביישוב הסתירה דאיכא בדברי רשב"י, וז"ל: "ולי הדל היה נראה לי דקושטא דמילתא הוא דמה שאמר רשב"י בברכות אפשר אדם חורש וכו' תורה מה תהא עליה, דברים כפשטן הן, דסובר דמן הדין אינו יוצא ידי חובתו בק"ש שחרית וערבית, ולא קשיא דידיה אדדיה, דהא מקמי בת קול והא לבתר בת קול, ואפשר שיחתי קלה, דהנה כשיצא עם בנו מהמערה וחזו אינשי דקא כרבי זרעי, אמר, מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, כל מקום שנתנו עיניהם מיד נשרף.

"ומשמע ודאי שסובר ששורת הדין מחייבת כן, שאם לא כן מה חורי האף הגדול הזה, ליתן עיניהם ולשרוף המקומות, אטו מפני שאין עושין המצוה בעלמא, ראויים הם לקנס גדול כזה, לכלות ממונם, עד שיצאה בת קול ואמרה להם 'להחריב עולמי יצאתם, חזרו למערתכם' וכו', ואז נתקררה דעתם וחזרו מסברתם. ואם כן לא נפלא לומר דהא דת"ר בברכות, נשנית קודם בת קול, ומאי דאמר רשב"י במנחות דיוצא בק"ש שחרית וערבית, אמרה אחר בת קול, כן נראה לדעתי הענין נכון".

ישוב שאלה נוספת על פי הנ"ל

ה'שדי חמד' הוסיף וכתב ליישב שאלה נוספת על פי דרכו, דהנה איתא בנדרים (דף מ"ט ע"ב) ד'רבי שמעון שקיל צנא על כתפיה, אמר, גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה'. וכתב בהגהות מהרי"ץ חיות: "שמעתי להקשות דהרי ר' שמעון בן יוחאי אומר אפשר אדם זורע בשעת זריעה וכו', תורה מה תהא עליה. הרי ששונא היה את המלאכות, ואין שלימות אצלו רק שלימות התורה לבד. ואולם אין בזה שום התחלת קושיא, דהרי הך דעשה צנא היה ג"כ בשביל התורה, שעשה הצנא ליישב עליה בבית המדרש, ולא היה צריך לשבת על הקרקע. ואמר לשון 'מכבדת'.

דעושה מכובד, שלא היה יושב ע"ג קרקע". וכתב השד"ח ד"לפי דרכינו יש לומר דאמר כן ר' שמעון אחר הבת קול".

העולה מדברי ה'שדי חמד' דאין לשאול סתירות בדברי רשב"י בנדון תורה עם מלאכה, כי באמת חזר בו רשב"י מדבריו הראשונים אחרי שנכנס בפעם השניה למערה. דמתחילה סבר כדעתו הראשונה דאין מקום למלאכה עם תורה, ולכן נתן עיניו בבעלי המלאכה. אבל אחרי שיצאה בת קול ותבעה אותו, אזי חזר בו וסבר כי ראוי לעסוק בפרנסה, והודה לדעתו של רבי ישמעאל, וממילא פשוט כי דבריו במסכת ברכות הם לפני החזרה, ואילו דבריו במנחות ובנדרים הם אחרי החזרה, ואתי הכל שפיר.

תוספת טעם מה גרם לרשב"י לחזור בו

ונראה להוסיף בס"ד מעט תבלין על דברי השד"ח, דצריך להבין מה גרם לרשב"י לחזור בו מדעתו הראשונה. ונראה מדברי השד"ח דמכיון שראו כי לא ניחא בשמיא מה ששרפו כל מקום שראו, ומזה הבינו כי ניחא בשמיא מה שבני אדם עוסקים בזריעה וקצירה.

אבל יש להוסיף בזה עוד טעם דהנה כך איתא בגמרא בשבת (דף ל"ג ע"ב): "איתבו תריסר שני במערתא, אתא אליהו וקם אפיתחא דמערתא, אמר, מאן לודעיה לבר יוחי דמית קיסר ובטיל גזירתיה נפקו חזו אינשי דקא כרבי וזרעי, אמר, מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה, כל מקום שנותנין עיניהן מיד נשרף, יצתה בת קול ואמרה להם להחריב עולמי יצאתם חיזרו למערכתכם, הדור אזול איתיבו תריסר ירחי שתא, אמרי משפט רשעים בגיהנם י"ב חדש, יצתה בת קול ואמרה צאו ממערכתכם, נפקו וכו', בהדי פניא דמעלי שבתא חזו ההוא סבא דהוה נקיט תרי מדאני אסא ורהיט בין השמשות, אמרו ליה, הני למה לך, אמר להו, לכבוד שבת, ותיסגי לך בחד, חד כנגד זכור, וחד כנגד שמור, א"ל לבריה חזי כמה חביבין מצות על ישראל".

ונראה קצת מלשון הגמרא כי היה במעשה זה חלק במה ששינה רשב"י ור"א בנו את דעתם, ויש לבאר כי בתחילה סבר רשב"י שמה שלא עוסקים בתורה, זה בגלל חמדת הממון בזיון התורה ח"ו, ולכן סבר שבזיון הוא לתורה שעוסקים בדרך ארץ. המעשה הבהיר לו שמה שעוסקים בדרך ארץ זה בגלל שההכרח לא יגונה וגם אלו העוסקים בדרך ארץ אוהבים את התורה ומצוותיה בכל נפשם. וראה זאת ביהודי הנ"ל שמחבב את המצוות ועושה דברים לפנים משורת הדין. וזה

מגלה שכל עסקו בדרך ארץ הוא מחמת ההכרח ולא מחמת אהבת ממון או בזיון התורה ח"ו. כן יש לומר בדרך אפשר כתוספת על דברי ה'שדי חמד'.

חידושו של החת"ס לחלק בין הדין בארץ להדין בחו"ל

ה'חתם סופר' ב'תורת משה' (פרשת שופטים ד"ה מי האיש) כתב חידוש גדול בענינא דידן, כיצד יש לנהוג כרבי ישמעאל, או כרשב"י, וחילק בין יושבי הארץ לבין יושבי חוץ לארץ, וז"ל: "הנה אנו סומכים על ר' נהוראי (סוף מסכת קידושין) שאמר מניח אני כל אומנויות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה, והיינו כדברי רשב"י ר"פ כיצד מברכים.

"ור' ישמעאל הקשה הא כתיב 'ואספת דגנך'. ונ"ל בזמן שישראל שרויים על אדמתם, מצוה לאסוף דגנך, לא לצורך פרנסתו דצדקו דברי רשב"י ודברי ר' נהוראי, אלא משום מצות ישוב ארץ ישראל. ומשום הכי היה בועז זורה גורן השעורים, ואלישע שנים עשר צמדים לפניו. ולא לבד עבודת קרקע, אלא לימוד כל אומנויות, משום ישוב וכבוד ארץ ישראל, שלא יאמרו לא נמצא בכל ארץ ישראל סנדלר ובנאי וכדומה, ויביאום מארצות רחוקות, על כן היה לימוד כל אומנות מצוה. ורשב"י ור' נהוראי מיירי כשאנו מפוזרים בין האומות, ויש בהם אומנות מרובים, ולא צריך לנו, והעוסק בהם הוא להמציא לנו פרנסתו, על כן מניח אני כל אומנויות ואיני מלמד בני אלא תורה", עכ"ל החת"ס.

נמצא מבואר דכל המחלוקת בין ר' ישמעאל לרשב"י היא רק לגבי הדרים בחו"ל. אבל בארץ ישראל מודה רשב"י לרבי ישמעאל שיש מצוה לעסוק באומנות, לא מצד הצורך להשגת פרנסה, אלא מצד מצות ישוב וכיבוד א"י. ואפשר דבזה יש למצוא גם תירוץ להסתירה בדברי רשב"י, דמה שאמר בברכות שלא לעסוק בפרנסה, זה מדובר בבני חו"ל, ומה שאמר במנחות שאם קרא קריאת שמע שחרית וערבית יצא, היינו לבני ארץ ישראל, שעליהם מוטלת מצוה לעסוק בעבודת ארץ ישראל.

ד.

שאלת האחרונים דאיכא סתירה בדברי ר"י ושני דרכים בישובה



שאלת האחרונים דלכאורה יש סתירה בדברי ר"י

לעיל (ריש הסימן) הובאו דבריו של ר' ישמעאל בברכות (דף ל"ה ע"ב), דהכי איתא התם: "תנו רבנן, 'ואספת דגנך' מה ת"ל, לפי שנאמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיו', יכול דברים ככתבן [שלא יעסוק בדרך ארץ. רש"י], ת"ל 'ואספת דגנך', הנהג בהם [עם דברי תורה] מנהג דרך ארץ [שאם תבוא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה], דברי ר' ישמעאל". ומבואר כי שיטת ר"י דכך היא דרכה של תורה, להנהיג יחד עם לימודה גם מנהג דרך ארץ, דהיינו, עבודה לשם פרנסה.

ונתקשו האחרונים, דלכאורה דבריו אלו של ר"י סותרים להא דאיתא במנחות (דף צ"ט ע"ב): "שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית, קרא עליו המקרא הזה 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיו', והגית בו יומם ולילה'. צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמד חכמת יונית". הרי מבואר דסבירא ליה לר"י שיש חיוב ללמוד תורה כל הזמן, יומם ולילה, ואם כן למה נחלק כאן על שיטת רשב"י, ולמד מהפסוק 'ואספת דגנך', ד'הנהג בהם [עם דברי תורה] מנהג דרך ארץ', והרי הוא נמצא בטל מלימודו בעת ההיא.

תירוצו של ה'ברכי יוסף'

ה'ברכי יוסף' (יו"ד ריש סי' רמ"ו) הביא שאלה זו בשם 'אשמעה קדוש אחד מדבר', וכתב (ד"ה ומטיבותיה) נראה דלא קשיא מידי דבודאי נקל הוא לחלק בין הפסקה מלימוד תורה לשם פרנסה, ובין הפסקה מלימוד תורה ללימוד חכמה יונית, וז"ל: "דר' ישמעאל אדר' ישמעאל לא קשיא, דמאי דקאמר בברכות היינו דקרא דכתיב 'ואספת דגנך' אף בעושי רצונו מיירי, וקרא ד'לא ימוש' לאו דוקא, אלא נהוג מנהג דרך ארץ וכו'. אבל כל שאינו בדרך ארץ צרכי פרנסתו ההכרחית, דלא ימוש קאי, ואסור לאעסוקי בחכמת יונית או חיצונית, וכיוצא, וכדאמר לבר אחתיה דלא שרי רחמנא אלא על דרך 'ואספת דגנך'.

"וכזה ראיתי בתוס' שם, שכתבו דהא דתנא דר' ישמעאל דברי תורה לא יהיו עליך

חובה, ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהם שלא תעסוק בהם כלל, אלא יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, עכ"ל תוס'. וכל זה פשוט", עכ"ל ה'ברכי יוסף'.

תוספת הסבר בתירוץ הברכ"י עפי"ד ה'קובץ הערות'

והנה הגם דניחא מסברא לחלק ברווחא בין עסק פרנסה, לבין לימוד חכמה יוונית, עדיין צריך קצת ביאור, דהלא ר"י השיב לו מקרא ד'לא ימוש', ומבואר דנקט ר' ישמעאל דמפסוק זה ילפינן שיש חיוב ללמוד תורה כל הזמן, ואם כן מנלן לחלק בין ביטול לביטול, סוף סוף קרא הוא דכתיב 'לא ימוש'. ואיה"נ דמצד שני יש גילוי מקרא ד'ואספת דגנך' שמותר להתבטל לצורך עסק פרנסה, חובה מוטלת עלינו להבין כיצד מתקיים פסוק זה עם הפסוק ד'לא ימוש', דממנו משמע שאין להתבטל כלל מלימוד התורה, תהיה הסיבה אשר תהיה.

ונראה ליישב הערה זו על פי דברי הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל ב'קובץ הערות' (הוספות בסוף הספר, אות א'), וז"ל: "נראה דהא דצריך לבטל מת"ת בשביל קיום מצוה, אין הטעם משום דמצות ת"ת נדחית מפני קיום מצוה, דהא מצות ת"ת גדולה מכל המצוות, אלא דכמו שמותר לבטל ת"ת מפני דרך ארץ וכל צרכי אדם ההכרחיים, ומשום דחיוב ת"ת אינו חל על האדם אלא בשעה שהוא פנוי ובטל ממלאכתו, דקרא כתיב 'ואספת דגנך', אבל בשעה שהוא צריך לעשות מלאכתו אז אינו חייב כלל בת"ת, ה"נ אם הוא צריך לעסוק במצוה, לא גרע משאר צרכי האדם שאז אינו מחוייב כלל בת"ת".

העולה מדבריו הוא, דגדר ההיתר לעסוק לפרנסה, אינו מצד שעסק הפרנסה דוחה לימוד תורה, וממילא נמצא דקרא ד'ואספת דגנך', כביכול גובר על קרא ד'לא ימוש', אלא הגדר בזה הוא, דמעולם לא נתחייב אדם לעסוק בתורה באותו זמן הנדרש לו לצרכיו ההכרחיים. ומעתה ילפינן דקרא ד'לא ימוש' נאמר מלכתחילה רק על אותו זמן שאין האדם עוסק בפרנסתו, דלגבי כל הזמן ההוא מצווה האדם שלא ימוש מן התורה. וכל זה הוא לגבי עסק הפרנסה, אבל לגבי שאר ענינים שלבו של אדם מחמדתן, כמו חכמה יוונית, עומד הצווי ד'לא ימוש' במקומו. ופשוט.

ישוב נוסף על פי דברי החת"ס

עוד יש לומר בישוב הסתירה בדברי ר"י, על פי חידושו של ה'חתם סופר' (סוכה דף ל"ו ע"א ד"ה דומה לכוש'), וז"ל: "נלע"ד רבי ישמעאל נמי לא אמר מקרא 'ואספת דגנך'

אלא בארץ ישראל ורוב ישראל שרויין על אדמתן, שהעבודה בקרקע גופה מצוה משום יישוב ארץ ישראל, ולהוציא פירותיה הקדושים, ועל זה ציוותה התורה 'ואספת דגנך', ובוועז זורה השעורים הלילה משום מצוה, וכאילו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה, ה"נ לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה, ואפשר אפילו שארי אמניות שיש בהם ישוב העולם, הכל בכלל מצוה, אבל כשאנו מפוזרים בעוונותינו הרבים בין אומות העולם וכל שמרבה העולם יישוב, מוסיף עבודת ה' חורבן, מודה ר' ישמעאל לרשב"י. ועל זה אנו סומכים על ר' נהוראי במתניתין סוף קידושין מניח אני כל אמנויות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה, היינו בחוץ לארץ".

מבואר מדברי קדשו של החת"ס כי כל המחלוקת בין ר' ישמעאל ורשב"י היא רק ליושבי ארץ ישראל, אשר שם לצד מצות לימוד תורה ישנה מצוה לעסוק ביישוב א"י, ויש מצוה בעבודת הקרקע וכל כיו"ב, אבל בחוץ לארץ שאין מצוה זו, ממילא גם ר' ישמעאל מודה לרשב"י שיש לעסוק רק בתורה. ואפשר דעל פי זה מיושבת הסתירה בדבר ר' ישמעאל, דמה שאמר בברכות שצריך לעסוק גם בדרך ארץ, זה קאי על יושבי ארץ ישראל, ומה שאמר במנחות שאי אפשר לעסוק בענין אחר מלבד תורה אלא בזמן שהוא לא יום ולא לילה, זה קאי על יושבי חוץ לארץ.

ה.

בירור שיטת הרמב"ם, כיצד פסק במחלוקת ר"י ורשב"י



דברי הרמב"ם בענין מחלוקת רבי ישמעאל ורשב"י

האחרונים דנו בשאלה, כיצד היא דעת הרמב"ם לענין דינא במחלוקת ר"י ורשב"י המובאת לעיל (ריש הסימן), שהרי זו מחלוקת הנוגעת לכל אחד לדינא, ויש לדעת האם נקטינן כרבי ישמעאל דיש להנהיג מנהג דרך ארץ יחד עם התורה, או כרשב"י דאמר 'אפשר [בתמיה אפשר כדברך], אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה'.

והנה מצאנו להרמב"ם בשני מקומות שכתב בענין זה, המקום האחד הוא בהלכות תלמוד תורה (פרק ג' הלכה ט'), וז"ל: "ועושה מלאכה בכל יום מעט כדי חייו, אם לא

היה לו מה יאכל, ושאר יומו ולילו עוסק בתורה". פשוטם של דברים מורה דדעת הרמב"ם לפסוק כר' ישמעאל שצריך לעסוק גם בפרנסה יחד עם עסק התורה. המקום השני הוא בהלכות שמיטה ויובל (פרק י"ג הלכה י"ג), וז"ל: "ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי עולם אשר נדבה רוחו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו ולדעה את ה', והלך ישר כמו שעשאו האלוקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני אדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזיכה לכהנים וללוויים. הרי דוד אמר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי". ומכאן נראה לכאורה שפסק כרשב"י דאפשר לעסוק בתורה ועבודת ה' מבלי לעסוק בפרנסה. ועיין ב'מעשה רוקח' שהקשה דברי הרמב"ם אהדדי.

ביאור דברי הרמב"ם על פי היסודות שנתבאר לעיל

אכן, המעיין היטב בכל אשר נתבאר לעיל (אות א') ישכיל אל דבר אמת, דבאמת אין כאן סתירה כלל, אלא דברי הרמב"ם משלימים אלו את אלו, והם עולים בקנה אחד, והוא, דדבריו בהלכות ת"ת הם לרוב המון העם, דכך יש להם לנהוג, ואילו דבריו בהל' שמיטה הם ליחידים אשר בעם. לא נכפול כאן להציע כל המקורות להכרעה זו במחלוקת ר"י ורשב"י, אלא רק בקצרה הדברים הנוגעים לשיטת הרמב"ם.

בחידושי מרן רי"ז הלוי על התורה (פרשת חיי שרה) כתב, וז"ל: "בברכות אמר אביי הרבה עשו כר"י ועלתה בידן, כרשב"י ולא עלתה בידן. משמע דקפסיק הלכתא כר"י. והנה ברמב"ם פי"ג מהלכות שמיטה ויובל הי"ג ז"ל ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי עולם וכו' עכ"ל. וכמדומני שראיתי בשם הגר"א שמקור דברי הרמב"ם אלו מפני שזו היא מידתו של רשב"י וחבריו. ולמדנו מזה דאע"ג דאיפסקא הלכתא כר"י דהנהג בהן מנהג ד"א, מ"מ גם זו המידה של רשב"י וחבריו מידה היא, ואם בא איש מכל באי עולם להתנהג במידה זו, אינו צריך לשום דבר בעוה"ז, כי ה' יזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו בלי שום השתדלות מצדו כלל".

הרי מבואר דאולם נקטינן לעיקר כר"י, אבל אין דברי רשב"י נדחים לגמרי, אלא במקומם הם עומדים לגבי יחידים מבני עליה שחשקה נפשם בתורה, וזהו פשר דברי הרמב"ם בשני המקומות הנ"ל.

וכבר נתבאר לעיל (שם) כי עיקר היסוד הנ"ל, דגם דברי ר"י וגם דברי רשב"י, יש להם מקום בהלכה, כבר כתב ה'נפש החיים' (שער א' פרק ח') בביאור הגמרא בברכות,

וז"ל: "אמרו שם הרבה עשו כר"י ועלתה בידם והרבה כרשב"י ולא עלתה בידם, היינו רבים דוקא, כי ודאי שלכלל ההמון כמעט בלתי אפשר שיתמידו כל ימיהם רק בעסק התורה, שלא לפנות אף שעה מועטת לשום עסק פרנסת מזונות כלל וכו'. אבל יחיד לעצמו שאפשר לו להיות אך עסוק כל ימיו בתורתו ועבודתו ית"ש, ודאי שחובה מוטלת עליו שלא לפרוש אף זמן מועט מתורה ועבודה לעסק פרנסה חס ושלום וכדעת רשב"י". והגם שלא פירש להדיא את דברי הרמב"ם על פי דבריו, כל הרואה יראה כי דברי הרמב"ם מאליהם מאירים כנגדנו על פי יסוד הנפה"ח.

דברי ה'ביאור הלכה' בהלכתא דא ובדעת הרמב"ם

ככל המבואר לעיל, הן בענין ההנהגה למעשה לכלל ולפרט, והן בביאור דברי הרמב"ם, כן נראה מדברי ה'ביאור הלכה' (סי' קנ"ו ד"ה סופה), דהמחבר שם כתב: "אח"כ ילך לעסקיו, דכל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון, כי העוני יעבירונו על דעת קונו, ומ"מ לא יעשה מלאכתו עיקר אלא עראי ותורתו קבע וזה וזה יתקיים בידו".

על הדברים הנ"ל כתב ה'ביאור הלכה': "כתבו הספרים, שזהו נאמר לכלל העולם שאין כולם יכולים לזכות לעלות למדריגה רמה זו, להיות עסקם רק בתורה לבדה. אבל אנשים יחידים יוכל להמצא בכל עת באופן זה, [וזהו שאמרו בברכות הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן, רוצה לומר דוקא הרבה], והקדוש ברוך הוא בודאי ימציא להם פרנסתם. וכעין זה כתב הרמב"ם פרק י"ג מהלכות שמיטין ויובלות ולא שבט לוי בלבד וכו', עיין שם. ובפרט אם כבר נמצאו אנשים שרוצים להספיק לו צרכיו כדי שיעסוק בתורה, בודאי לא שייך זה ויששכר וזבולון יוכיח". משמע מדבריו קצת כי מקור דברי הרמב"ם בסוף שמיטה ויובל הוא מהגמ' בברכות, כי רק רבים עשו כרשב"י ולא עלתה בידן. וזהו כדברי הנפה"ח הנ"ל.

דברי ה'ברכת שמואל' בשם הגר"ח בדעת הרמב"ם והקושי בדבריו

והנה ב'ברכת שמואל' (קידושין סי' כ"ז אות ו') כתב, וז"ל: "והנה אם נבוא בעניותי להבין דברי הרמב"ם ודעתו הקדושה אם פוסק הוא כרשב"י או כר"י, צריך לזה רב ובשם מו"ר שמעתי דהרמב"ם פסק כרשב"י בזה שפסק שכל איש ואיש שפירש מן העסק ומוסר עצמו לתורה, הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו. וז"ל הרמב"ם, ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש וכו', מוכח מזה דהרמב"ם פוסק כרשב"י".

וכתב בספר 'שעשועי אפרים' (ברכות דף ל"ה ע"א): "דברים אלו בנוסח זה צריכים עיון, שאיך יתכן לומר שהרמב"ם פסק כרשב"י, הרי בסוגיין אמר אב"י הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן כרשב"י ולא עלתה בידן, ועוד א"ל רבא לרבנן וכו', הרי שאב"י ורבא כר' ישמעאל נקטו וגם לשון הרמב"ם שם מורה שלא דרך חיוב קאמר".

ועיין ב'מרומי שדה' (שם) שכתב ג"כ דהלכה כר"י ושכן מוכח מהגמרא שם, וז"ל: "א"ל רבא לרבנן במטותא מינייכו וכו', מבואר דפסק כר' ישמעאל והכי קי"ל". ועוד יש להקשות על דברי הגר"ח [כפי שהביא הברכ"ש בשמן] שנקט בדעת הרמב"ם שפסק כרשב"ג, מדברי הרמב"ם בהלכות ת"ת הנ"ל, שכתב דמותר לעסוק בפרנסה, ומבואר שהלכה כר"י.

דברי ה'משמיע שלום' בשיטת הרמב"ם וביאור דברי הגר"ח עפ"י

בביאור דברי הברכ"ש בשם הגר"ח יש לומר על דרך שכתב בספר 'משמיע שלום' (ברכות שם) בשיטת הרמב"ם, וז"ל: "אולם נראה לומר דהרמב"ם פסק רק כרשב"י ולא כר' ישמעאל, דגם רשב"י מודה דמצד עיקר הדין עושה מעט מלאכה משום כדי חייו, ומתקיים הקרא 'ואספת דגנך', וכל עיקר פלוגתא רשב"י ור' ישמעאל הוא רק אי איכא הך תוספת מעלה שמותר לו רק ללמוד תורה כל היום בלי להתעסק בפרנסה משום כדי חייו, דלרשב"י הוי מצוה יתירה, שאינו מתבטל לפרנסתו כדי חייו, משא"כ לר' ישמעאל לא הותר בכה"ג, אלא הנהג בהן דרך ארץ. אך לעיקר הדין גם רשב"י מודה דהוי צדיק גם כשמתפרנס לכדי חייו.

"ומצאתי להדיא ראייה לדברינו בתוס' רבי יהודה (ד"ה ר"ש בר יוחאי) דהקשה שם להא דאיתא בסוגיין דלרשב"י לא הותר לעסוק לפרנסתו משום קרא דלא ימוש ס"ת, והרי איתא במנחות דף צ"ט ע"ב דלרשב"י אפילו לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית, ג"כ מתקיים קרא דלא ימוש, וז"ל: "לאו משום דס"ל לר' שמעון שהיא חובה, דהא בפרק שתי הלחם במנחות איהו קאמר אפילו לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש, אלא מצוה בעלמא הוא קאמר, מפני ביטול תורה". הרי להדיא כמש"כ, דעיקר הדין דחובה, גם כן נחשב כצדיק אי מתפרנס לקיומו, ורק למצוה בעלמא ס"ל לרשב"י דאיכא מצוה יתירה אי לומד ואינו מפסיק בכלל לפרנסתו. [עיין מש"כ בזה לעיל (אות ג')].

"ועל פי זה הא מתבאר היטב סתירת הרמב"ם, דשפיר פסק הרמב"ם כרשב"י [ולא כמש"כ הגר"י שם דהרמב"ם פסק בר' ישמעאל], אלא דרשב"י ס"ל להנך תרתי, דמעיקר הדין יש להתעסק במעט מלאכה כדי חייו, אך איכא עוד דרגא

דהוי מצוה יתירה, שמי שרוצה להתקדש וללמוד בלי הפסק ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, בזה שפיר פסק הרמב"ם כרשב"י דזה מותר והוי מצוה ולא משום חובה".

וסיים ה'משמיע שלום' וכתב ד"כן ראיתי בס' ברכת שמואל דמביא בשם הגר"ח דהרמב"ם פסק כרשב"י, ולא כמש"כ שם הגרי"ז דהרמב"ם פסק כר' ישמעאל".

ראיה מהסוגיא דגם לרשב"י רשאי אדם לעסוק בד"א

והנה לעיל (אות ג') הובאו דברי תוספות ר"י החסיד הנ"ל, ונתבאר כי באמת מתוך הסוגיא מוכח לומר כן, וזאת עפ"י ד' תוס' ומהרש"א שם, שהרי רשב"י מעמיד הפסוק ד'ואספת דגנך' כשאינן עושין רצונו של מקום, ונתקשה המהרש"א כיצד אפשר לומר כן, והרי בפרשת 'והיה אם שמוע' כתיב 'לאהבה את א' אלוקיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם' ומבואר שמדובר במי שעובד את ה' אז, ואיך אפשר לומר שמדובר באין עושין רצונו של מקום. ותירץ המהרש"א עפ"י ד' תוס' בסוגיין דודאי איירי קרא בעושין רצונו של מקום, אבל אין עושין רצונו כל כך, דאינן צדיקים גמורים, יעו"ש בכל דבריו [שהובאו לעיל].

וחזינן דאין איסור לעסוק בפרנסה, דאם היה בזה איסור, אין יכולים לומר על אדם שעושה איסור, שהוא עובד ה' בכל לבבו וכל נפשו. ואם כן ההכרח לומר דגם לפי רשב"י שאמר שיש לעסוק בתורה והפרנסה תיעשה ע"י אחרים, החידוש בזה הוא, דגם דרך זו היא רצון ה', אבל אין זה חיוב גמור. והא דאמרין בגמרא דקרא מיירי באין עושין רצונו של מקום, אין הכוונה דמיירי במי שעובר עבירה, אלא הכוונה היא שאינו עושה את רצון הקב"ה בדרכה הגבוהה הזו בלבד. ומתבאר כיסוד דברי הגר"ח דגם אליבא דרשב"י בלבד מתבארים היטב דברי הרמב"ם בשני המקומות הנ"ל.

דברי ה'קהלת יצחק' בביאור דברי רשב"י ע"ד הנ"ל

בספר 'קהלת יצחק' עה"ת (פרשת עקב) הציע את הקושיא הנ"ל בסוגיית הגמרא בכל תוקפה, וז"ל: "הנה הפליאה שם נשגבה מאד, דהיאך מתקיים הקרא ד'ואספת דגנך' באין עושין רצונו של מקום, דהרי הקרא קאי א'והיה אם שמוע' וגו', 'לאהבה את ה' וגו', וע"ז נאמר 'ואספת דגנך'. ורבותינו בעלי התוס' בפירושם על התורה הניחו דבר זה בצ"ע, וכל העולם תמהו מאד על זה, ועיין במהרש"א בח"א".

ביישוב השאלה הלך ג"כ בהדרך המבוארת לעיל, אבל ביאר הענין על פי משל,

והעולה ממנו הוא, דיש ענין של 'ציווי הבורא', ויש ענין של 'רצון הבורא', וז"ל: "איש אחד עשה פעם אחת סעודה גדולה לכבוד אביו אשר בא אליו ממרחקים לבקרו. לאחר שהאכילהו משמנים, צמא מאד, ויאמר האב, בן יקיר לי, צוה למשרתך להביא לי בקבוק אחד שכר ממרתפך, כי צמאתי מאד. ויבהל הבן להמשרת ויאמר לו, לך מהר אל המרתף והבא בקבוק אחד יין ישן טוב ומשובח לאבי, כי הוא צמא מאד. ויאמרו האנשים אשר ממסובי השלחן להבן, הלא אביך לא ביקש רק שיכר, ומדוע ציוית למשרתך להביא יין. ויען להם הבן, אתם לא ידעתם רק מה ששמעתם כי ביקש שכר, אמנם אני אבינה מעיני אבי, כי המחשבה והרצון ניכר במראה העינים, אף כי לא דיבר בפיו, כי רצונו הוא ביין, רק שלא להכביד עלי, ואולי לא אוכל למלאות מבוקשו, ע"כ לא ביקש רק שכר, אולם אנכי אחפוץ למלאות רצונו, אף כי לא דיבר זאת בפיו, לכן ציויתי להביא יין.

"וזאת היא ג"כ כוונת רשב"י, דגם הוא מודה כי לא ציוה הבורא יתעלה על קרוצי חומר לנתוץ ולנתוש הטבע לגמרי, כי קצרה יד רוב בני אדם מלעלות אל ה', רק להנהיג בהן מנהג ד"א ע"פ חוקי התורה והמצוה. רק זאת אמר, אם יזכה האדם להפוך כל כוחותיו הגשמיים לרוחניים, ולנתוץ ולהרוס את הטבע לגמרי, זה האיש בודאי הפיק רצון האמיתי מה'. וזהו שאמר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה וכו', תורה מה תהא עליה, ר"ל אע"פ שלא ציוה הקב"ה להשבית החרישה והזריעה, רק לנהוג בהן מנהג ד"א ע"פ התורה והמצוה, בכל זאת נוכל להבין כי לא זהו רצונו האמיתי, דסוף סוף תורה מה תהא עליה אחרי דהוא עסוק במלאכתו תורתו מתי נעשית.

"אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, ר"ל שעושין כפי רצונו, ולא רק כאשר ציוה, ומקיימים 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיו', דברים ככתבן, מלאכתן נעשית ע"י אחרים, שנאמר 'ועמדו זרים ורעו צאנכם'. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, ר"ל דאין עושין כפי רצונו, רק כאשר ציוה, להנהיג בהן מנהג ד"א, מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנאמר 'ואספת דגנך' וזה קאי על העושין כאשר ציוה, כדכתיב 'והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי אשר אנכי מצוה אתכם', דעושין כפי הציווי, ובכל זאת הם צדיקים גמורים דנוהגים מנהג ד"א ע"פ התורה והמצוה", עכ"ל ה'קהלת יצחק'.

סימן מו

בגדר המצוה דכתיבת ספר תורה, האם המצוה לכתוב או שיהיה לו ס"ת

א.

מצות כתיבת ספר תורה - אופני קיום המצוה והספק במקצתם



כתיב (דברים לא, יט) 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל', מכאן למדו חז"ל דנצטוו כל ישראל לכתוב ספר תורה לעצמו, דדרשינן 'כתבו לכם תורה שיש בה שירה זאת'. עיין ספר המצוות להרמב"ם (מצוה י"ח), וחינוך (מצוה תרי"ג). האופן הפשוט לקיום מצוה זו הוא, במה שיכתוב האדם בעצמו ספר תורה. ואם אינו יודע מלאכת הכתיבה, אזי על ידי שישלם לסופר עבור כך שיכתוב עבורו ספר תורה. הצד השווה בשני אופנים אלו שהאדם לא רכש ספר תורה מן המוכן, אלא הוא עצמו כתבו, או בעצמו או על ידי שליחו.

מסוגיות הגמרא שיובאו להלן יתבאר כי ישנם שני אופנים נוספים בהם האדם לא כתב הס"ת בעצמו או על ידי שליחו, אלא זכה בס"ת מן המוכן, וזאת או על ידי שירש ס"ת, או על ידי שקנה ס"ת. לגבי שני אופנים אלו לכאורה הדבר תלוי במה שיש לחקור בגדר מצוה זו, האם המצוה היא לכתוב ספר תורה, או שהמצוה היא שיהיה לו ספר תורה. להלן יתבאר מה היא שיטת הפוסקים לגבי אופנים אלו, האם מקיימים בהם המצוה או לא, והאם הדין בשניהם שווה, או שיש לחלק בין ירושה לבין קניה.

סוגיות הגמרא בסנהדרין ומנחות, והקושי ליישבן אהדדי

בסנהדרין (דף כ"א ע"ב) איתא: "אמר רבא אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה, מצוה לכתוב משלו, שנאמר 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת'". מבואר מדברי הגמרא דאין מקיימים המצוה ד'עתה כתבו' על ידי שירש אדם ס"ת מאבותיו, אלא צריך שיכתוב האדם משלו ספר תורה. וחזינן לכאורה כי אין די

במה שיש ברשות האדם ס"ת, אלא גדר המצוה היא שיכתוב הוא בעצמו. אבל במנחות (דף ל' ע"א) איתא: "א"ר יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב, הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק. כתבו, מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני". ופירש רש"י. "כחוטף מצוה. ומצוה עבד. אבל אי כתב, הוה מצוה יתירה טפי". ומבואר שאפשר לקיים המצוה של כתיבת ס"ת גם על ידי שקונים אותו.

מצירוף שתי הגמרות הנ"ל עולה פליאה גדולה, דממ"נ, אם צריך שהאדם יכתוב הס"ת בעצמו, אזי קשה למה יוצאים בקניה. ואם העיקר הוא מה שיש לאדם ברשותו ס"ת, אם כן קשה למה אין יוצאים ידי"ח במה שירש האדם ס"ת.

וכבר עמד על המחקר בזה ה'מנחת חינוך' (ריש מצוה תרי"ג), דבתחילה ביאר את הסוגיא דסנהדרין הנ"ל, וז"ל: "פשוט דההוכחה אינה מתיבת 'לכם', דהא בירושה הוי לכם כמו אתרוג והרבה דברים דבעינן לכם, ויוצאין בירושה. אלא ההוכחה דכתיב 'ועתה כתבו לכם', א"כ כל איש מישראל מצווה לכתוב, דהמצוה היא הכתיבה, שיכתוב לו ספר תורה, וההוכחה מתיבת 'כתבו'. וא"כ פשוט כמו דבירושה אינו יוצא המצוה, הוא הדין בקנה, מה לי קנין או ירושה, כיון דלא כתב, והמצוה היא הכתיבה".

ושוב הביא המנח"ח הסוגיא דמנחות, ותמה כהנ"ל, וז"ל: "הנה הלשון כחוטף מצוה וכו', נראה דהמצוה מקיים, אך אינו מן המובחר רק בכתבו הוי ליה כאילו קבלה מהר סיני והוי מן המובחר, וכן פרש"י להדיא בד"ה כחוטף, שכתב, ומצוה עבד, אבל כתב הוי מצוה יתרה טפי, עכ"ל. ובאמת אינו מובן, כיון דכתיב בתורה 'כתבו', א"כ המצוה בכתיבה, ומה לי ירושה דלא יצא, ומה לי קנין, כיון דגזירת הכתוב היא דבעינן כתיבה".

ב.

שיטת האחרונים דהדין בירושה ובקניה שוה



שיטת האחרונים דהוי מחלוקת הסוגיות

בשו"ת רעק"א (מהדור' המאור, חלק רביעי סי' ס"ה) הביא תשובה בשם רבי זאביל איגר בענין מצוה זו, ומתוך דבריו עולה מבואר דאכן הוו סוגיות חלוקות, וז"ל: "למאי דקיימ"ל בסנהדרין אמר רבא אע"פ שהניחו לו אבותיו ספר תורה, מצוה לכתוב

משלו, שנאמר ועתה כתבו לכם, וס"ל דבעינן שיהיה שלו משעת כתיבה, ממילא הדין נותן אם קנה ס"ת מהשוק אינו יוצא בו, דבשעת כתיבה לא היה שלו. "רק דמהרש"א כתב שם דלאביי ולהנך תנאי דמוקי קרא ד'וכתב לו את משנה התורה הזאת' לכתב הנשתנה, ולא ס"ל דמלך כותב לו ב' ס"ת, חולק על רבא וס"ל דוקא במלך בעי לכתוב לעצמו, אבל הדיוט יוצא בשל אבותיו, ולא בעי כתיבה לשמו, ממילא יוצא נמי בלוקח ס"ת. ויש לומר דרב גידל ס"ל כאביי וכהני תנאי".

ומבואר מדבריו דאיה"נ יש כאן מחלוקת בין הני תרי סוגיות, דלפי רבא בסנהדרין אין יוצאין ידי חובה בירושה, וממילא הוא הדין דגם בלקח ס"ת מהשוק אין מקיימים המצוה. אבל להסוגיא במנחות מקיימים המצוה גם בלקח ס"ת מהשוק, וממילא מקיימים המצוה גם בירושה.

כעיקר דרך זו בענין שתי הסוגיות הנ"ל, כן עולה גם מדברי ה'בית הלוי' (חלק א' סי' ו' אות ג'), דז"ל: "לרבה דבירושה אינו יוצא, בעל כרחך מוכרח דגם בקניה אינו יוצא, ואם כן סבירא ליה דעיקר המצוה אינו מקיים במה שיש לו ס"ת, רק בעינן שיהיה לו ס"ת שכתבה בעצמו או שכתבה אחר עבורו דהוי שלוחו".

ביאור ה'שבט הלוי' בהא דהרי"ף השמיט הא דיוורש ס"ת לא קיים המצוה

כשיטה זו דלפנינו מחלוקת בין סוגיות הגמרא, כן נקט בשו"ת 'שבט הלוי' (חלק ה' סי' קנ"ט אות א'), דעמד שם על דברי הרי"ף והרא"ש (הלכות ספר תורה) שהביאו רק הסוגיא דמנחות ד'הלוקח ס"ת מן השוק, כחוטף מצוה מן השוק. כתבו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני, והשמיטו המימרא דרבא בסנהדרין שהיורש ס"ת אינו יוצא בזה ידי מצות כתיבת ס"ת.

וז"ל בישב שאלתו: "ובזה נכון לתרץ שיטת הרי"ף שלא הביא אפילו ברמז הש"ס דסנהדרין דאינו יוצא בירושה, והיינו דס"ל דסוגית הש"ס דמנחות עיקר, דהו"ל בקונה רק כחוטף מצוה מן השוק, אבל יוצא הוא המצוה, דכן משמע הלשון, א"כ מדיוצא בקנין, יוצא נמי בירושה, ולא קיי"ל כש"ס סנהדרין דאינו יוצא בירושה".

הרי מבואר להדיא מדבריו דהנדון דירושה והנדון דקונה חדא הוא, ואי פסקינן דבקונה ס"ת יוצאים ידי החובה דכתיבת ס"ת, הוא הדין דגם ביורש ס"ת מקיים בזה המצוה דכתיבת ס"ת. והיינו דהסוגיות באמת חלוקות זו על זו, כהמבואר לעיל. שהרי"ף השמיט את הסוגיא בסנהדרין שלא יוצאים בירושה זה בגלל שסובר שיוצא בירושה כמו שיוצא בלקיחה מהשוק. וכיון ה'שבט הלוי' בדבריו

אלו לדברי ה'בית הלוי' (שם אות ב'), דכתב בתו"ד: "וכן דעת האלפס, שבהלכות ס"ת לא הביא כלל למימרא דרבה, דאע"פ שהניחו לו אבותיו מצוה לכותבו משלו, וסבירא לו דאין ההלכה כן".

העולה על פי אלו האחרונים הוא, דיש מחלוקת בגמרא גופא בדרך קיום המצוה דכתיבת ספר תורה. להסוגיא דסנהדרין עולה דאין מקיימים המצוה על ידי כך שירש אדם ס"ת. וממילא נקטינן דהוא הדין שאין מקיימים המצוה במה שאדם קונה ס"ת. ומכיון שכן, כיצד הוא הדרך לקיים מצוה זו, רק על ידי שהאדם יכתוב ס"ת בעצמו, או ישלם לסופר שיכתוב עבורו. אבל בקניית ס"ת מוכן או בירושתו, אין מקיימים המצוה. ואילו להסוגיא דמנחות כל זה ליתא, דעיקר המצוה הוא במה שיש לאדם ס"ת ברשותו, ואין משנה כלל באיזו דרך בא הס"ת לרשותו, ולכן מקיימים המצוה הן בירושה והן בקניה.

ג.

שיטת האחרונים דקניה עדיפא מירושה



ראיה מדברי הרמב"ם דיש הבדל בין קניה לירושה

כנגד דרך זו של האחרונים, לומר דהוי מחלוקת הסוגיות, ומאן דס"ל דאין יוצאים בירושה, ה"ה דאין יוצאין בקניה, ומאן דס"ל שיוצאים בקניה, ה"ה שיוצאים בירושה, עומדים דברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוה י"ח), דז"ל: "שציונונו שיהיה לכל איש ממנו ספר תורה, ואם אי אפשר לו לכתבו צריך שיקנהו או ישכור מי שיכתבו לו וכו'". ולשון הגמרא סנהדרין, אמר רבה אע"פ שהניחו לו לאדם אבותיו ספר תורה, מצוה לו לכתוב משלו, שנאמר 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת'".

הרי דברי הרמב"ם ברור מללו דאפשר לקיים המצוה בקניית ס"ת, אבל אי אפשר לקיים המצוה בירושה. ושוב חוזרת שאלת המנ"ח הנ"ל למקומה הראשון, דקשיא טובא להבין מה הוא החילוק שיש ביניהם, דאם המצוה היא שיהיה לו ספר תורה, ולכן יוצאים ידי"ח בקניה, אזי ה"ה בירושה צריך ג"כ לצאת. ואם גדר המצוה הוא, שהאדם יכתוב את הס"ת, בעצמו או על ידי סופר, א"כ גם בלוקח ס"ת צריך להיות שלא קיים המצוה.

דרכו של ה'אבני נזר' דצריך מעשה, ולא דוקא כתיבה, להשגת הס"ת

דרך נפלאה בביאור הענין מבוארת ב'אבני נזר' (או"ח סי' מ' אות ו'), וז"ל: "הנה בספר תורה דהמצוה על כל אחד לכתוב לו ספר תורה, ואם נתנה לאחר ביטל מצוותה. ומבואר בכל האחרונים שאם נתנה לבית הכנסת במתנה, ביטל המצוה ומחוייב לכתוב לו אחרת. הרי דהמצוה במה שהספר תורה שלו, ואף על פי כן אם הניחו לו אבותיו ספר תורה, אינו מקיים המצוה אלא אם כן כתבה בעצמו או על ידי שלוחו. ובספר המצוות להרמב"ם מבואר דאם קנה לו ספר תורה, אף דכחוטף מצוה מן השוק קיים המצוה, והיינו משום דכתיב 'כתבו', אינו יוצא אלא בפועל במעשה שיהיה לו ספר תורה".

הנה בתחילת דבריו הוכיח האבנ"ז דגדר המצוה הוא שיהיה לאדם ברשותו ס"ת, מהא דחזינן דאם קיים אדם המצוה וכתב לו ס"ת, אלא שנתן אותו לביכנ"ס, ביטל המצוה. ומכיון דגדר המצוה הוא מה שיהיה לאדם ס"ת ברשותו, הוקשה לו למה אם ירש ס"ת אינו מקיים בזה את המצוה, והא סוף סוף יש ברשותו ס"ת. והרי אין לומר דצריך שהוא יכתוב את הס"ת, שהרי הקונה ס"ת קיים המצוה. וא"כ מה חסרון יש במי שירש ס"ת.

ועל זאת הניח ה'אבני נזר' את היסוד דאיה"נ אין צריך שיכתוב האדם בעצמו ס"ת, אבל מכל מקום צריך שהאדם יעשה בכדי לזכות בס"ת, וזה הוא הגדר של 'כתבו' דכתיב בתורה, שיעשה האדם פעולה להשגת הס"ת. ולכן בקנה ס"ת קיים המצוה, אבל בירש ס"ת מכיון שלא עשה מעשה על זה, אינו מקיים את המצוה. זהו הפשרה שסלל האבנ"ז בכדי ליישב את שתי ההלכות יחדיו, דמעשה צריך אבל כתיבה לא, ולכן קניה מועילה וירושה אינה מועילה.

דברי ה'שרידי אש' כעין דברי ה'אבני נזר'

בשו"ת 'שרידי אש' (ח"ג סי' צ"ז אות ב') כתב גם כן כעין דרכו של ה'אבני נזר', אבל בשינוי מעט, וז"ל: "החילוק בין מי שהנחילו לו אבותיו, לבין מי שקנה ספר תורה, יש לפרש, שבירושה לא עשה שום מעשה לקיום המצוה, שהספר תורה בא לו ממילא, משא"כ בלקח ספר תורה, עשה מעשה שקנה ועשה מעשה קנין, שבקיום מצוה צריך לעשות מעשה, ולא מצינו קיום מצוה בלא עשיית מעשה. ולפי"ז גם במתנה יוצא המקבל, שהרי עשה מעשה קנין, ואין נפק"מ בין טרח הרבה או מעט, העיקר הוא שיעשה מעשה לקיום המצוה".

מבואר מדבריו דהטעם דאין מקיימים המצוה דכתיבת ס"ת בירושה, אינו מחמת דכתיב בפסוק 'כתבו', אלא הוא מחמת טעם כללי בכל המצוות, דאין אדם יוצא ידי איזו מצוה בלי לעשות מאומה בשביל כך. ואמנם די אפילו במעשה כל דהו, כמו קנין. ולכן המקבל ס"ת במתנה קיים המצוה, דעשה מעשה קנין, אבל היורש ס"ת אינו מקיים המצוה. והרי זה ממש כדברי האבנ"ז, אבל שונה מעט בביאור הטעם, ועכ"פ היסוד אחד הוא, דצריך עכ"פ איזה ענין של מעשה להשגת הס"ת. בשביל לצאת המצוה ולפי דבריו לא צריך ללמוד מהפסוק כמו שלמד האבנ"ז. שלא יוצאים בירושה אלא זה סברא שאי אפשר לקיים מצוה בלי לעשות מעשה.

ד.

בדברי הרא"ש דבזמנינו מקיימים מצוה זו בכתיבת ספרי קודש



דברי הרא"ש דבזמנינו מקיימים מצוה זו בכתיבת ספרים

אחר שראינו מדברי הפוסקים בענין מצות כתיבת ספר תורה, הנוגעת לספר תורה ממש, נעתיק עצמנו אל קיום מצוה זו בזמנינו, ויתבאר בס"ד דהנדון כיצד מקיימים מצוה זו בזמנינו תלוי הוא גם בכל מה שנתבאר לעיל בישוב הסוגיות דמנחות וסנהדרין הנ"ל.

כתב הרא"ש (הלכות ס"ת אות א'): "אומר אני דודאי מצוה גדולה היא לכתוב ס"ת, וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ס"ת ולומדים בו, אבל האידנא שכותבין ס"ת ומניחים אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים, מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת, לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושים, ולהגות בהן הוא ובניו, כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בו, כדכתיב 'ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם', וע"י הגמרא והפירושים ידע פירוש המצוות ודינים על בוריים, לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם".

דברי ה'בית יוסף' בביאור דברי הרא"ש

דברי הרא"ש הובאו בטור (יו"ד סי' ע"ד), וכתב הב"י בביאור דברי הרא"ש, וז"ל: "יש לתמוה היאך בא הרא"ש לפטור לאדם ממצות כתיבת ספר תורה ולהחליפה בחומשים ומשניות וגמרות ופירושיהן, שהרי לא תלה טעם החילוק בין הדורות

הראשונים לדורות הללו, אלא שבדורות הללו אין לומדים בהן אלא מניחים אותן בבית הכנסת לקרות בהם ברבים, וא"כ הוה ליה למימר שגם עכשיו חייבים לכתוב ס"ת וילמדו בהם, כשם שהיו לומדים בדורות הראשונים, לא לפטרם ממצות כתיבת ס"ת.

"לכך נראה לי שלא בא אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים ומשניות וגמרות ופירושיהם ואיסור מכירתן, שגם זה בכלל מצות כתיבת ס"ת, ושזה יותר מצוה מלכתוב ס"ת ולהניחו בבית הכנסת לקרות ברבים, אבל לכתוב ס"ת לקרות בו הוא ובניו, פשיטא דגם האידנא זה עיקר קיום מצות עשה, שהרי הוא נוהג בו כמו שהיו נוהגים בדורות הראשונים", עכ"ל הב"י.

מבואר מהב"י דהרא"ש לא בא בדבריו להפחית באופן קיום המצוה, וגם לא לבטל חלק מאופן קיום המצוה, אלא הרא"ש להוסיף בא, והיינו דהרא"ש מודה דעדיין מצוה זו בצורתה זו במקומה היא עומדת, אבל הרא"ש בא להחמיר דמלבד המצוה לכתוב ס"ת, בזמנינו נוסף חיוב לכתוב גם ספרי לימוד, מכיון שהיום אין לומדים בס"ת (להלן בסוף הסימן יבואר דבריו).

מחלוקת הפרישה וה'שאגת אריה' אליבא דהרא"ש

הפרישה (שם ס"ק ח') האריך בביאור שיטת הרא"ש, וכתב בריש דבריו ד'נראה דהכי קאמר שהמצות עשה נאמר דוקא באלו ולא בספר תורה'. והיינו, דבזמנינו לא רק שאפשר לקיים המצוה דכתיבת ס"ת על ידי כתיבת ספרים, אלא שאין מקיימים עתה את המצוה אלא בכה"ג ולא ע"י כתיבת ס"ת עצמו.

וכבר נתבאר לעיל כי בדברי הב"י מבואר דלא כהפרישה הנ"ל, שהרי כתב שלא בא הרא"ש אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים וגמרא ופירושיהם, שגם הם בכלל מצות כתיבת ס"ת, וזה יותר מצוה מלכתוב ס"ת ולהניחה בבית הכנסת לקרות ברבים, אבל לכתוב ס"ת לקרות בו זהו עיקר מצות כתיבת ס"ת גם האידנא.

בשו"ת 'שאגת אריה' (סי' ל"ו) הביא את דברי הב"י והסכים עמם, וז"ל: "וכן נראה לי עיקר, דעל כרחק אי אפשר לפטור עכשיו ממצות כתיבת ס"ת, מפני שאין לומדים בה, דאטו מצות כתיבת ס"ת משום כדי ללמוד בה היא, דא"כ אם יש לו ס"ת בשום ענין שיהיה, כיון שיכול ללמוד ממנה, קיים מצוה זו, א"כ אמאי אמר רבא אע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם מצוה לכתוב משלו, הרי יכול ללמוד מס"ת זו שהניחו לו אבותיו, אלא ודאי עיקר המצוה היא שיהא לו ס"ת שכתבה הוא בעצמו משלו, וכיון דזהו עיקר המצוה, אין לחלק בין דורות הקדמונים לאלו".

הנה למד השאג"א מהדין המבואר לעיל דמי שירש ס"ת, אינו מקיים בזה המצוה דכתיבת ס"ת, דגדר המצוה אינו שיהיה לאדם מהיכן ללמוד, דאם כן למה בירש אינו מקיים המצוה, והא סוף סוף יש לו מהיכן ללמוד, אלא על כרחנו לומר דהמצוה היא עצם כתיבת ספר תורה, ומכיון דזהו גדר המצוה אין טעם ומקום לחלק בין דורות קדמונים להיום. והוסיף השאג"א וכתב דבזה נדחין דברי הפרישה.

ביאור מחלוקת הפרישה וה'שאגת אריה'

וליישב קושית השאג"א על הדרישה נראה לכאורה בפשיטות על פי המבואר לעיל, דהלא כל טענת השאג"א היא מהסוגיא דסנהדרין מדינא דירוש, והרי נתבאר לעיל אליבא דשיטה אחת באחרונים בדעת הרא"ש, דבאמת אין הלכה כרבא בסנהדרין, דירוש אינו מקיים במצוה, אלא העיקר לדינא הוא כהסוגיא דמנחות שהקונה ס"ת קיים המצוה, וממילא הוא הדין דירוש מקיים המצוה.

ומעתה שפיר אפשר דעיקר המצוה אינה בעצם הכתיבה אלא במה שיש לאדם ס"ת בכדי ללמוד בו, ומכיון שכן שפיר יש לחלק בין דורות הקדמונים לזמנינו, דהיום לומדים בספרים ולא בספרי תורה הנמצאים בבתי כנסיות, וממילא קיום המצוה הוא בספרי לימוד ולא בספרי תורה.

ואם כנים אנו בזה נמצא דמחלוקת הדרישה והשאגת אריה היא בגדר המצוה דכתיבת ספר תורה, דשיטת הדרישה היא שיהיה לאדם ס"ת בשביל שילמד בו, וממילא יש לחלק בין דורות קדמונים להיום. ואילו שיטת ה'שאגת אריה' דגדר המצוה הוא עצם כתיבת הס"ת, ולכן אפילו שיש לו כבר ס"ת ללמוד בו, הרי הוא חייב לכתוב ס"ת אחר. ומכיון דזהו גדר המצוה תו אין לחלק בין דורות קדמונים להיום, וגם היום קיום המצוה הוא בס"ת דוקא ולא בספרים בלבד. ויעוין להלן דבמחלוקת זו לכאורה נחלקו כבר הראשונים והפוסקים.

דרכים נוספים בביאור שיטת הפרישה

להדרך הנ"ל עולה דהפרישה סבירא ליה דהירוש ס"ת קיים בזה המצוה, משום דהעיקר הוא הלימוד בספר ולא עצם הכתיבה. ונראה דיש לומר בזה עוד, דלעולם גם להפרישה דגדר המצוה הוא שיהיה לו ס"ת בשביל ללמוד, בכל זאת אין מקיימים המצוה בירושה, והביאור בזה הוא על פי מה שכתב החינוך (מצוה

תר"ג), וז"ל:

"משרשי המצוה לפי שידוע בבני אדם שהם עושין כל דבריהם לפי ההכנה הנמצאת להם, ועל כן ציוונו ברוך הוא להיות לכל אחד ואחד מבני ישראל ספר תורה מוכן אצלו, שיוכל לקרות בו תמיד, ולא יצטרך ללכת אחריו לבית חבירו, למען ילמד ליראה את ה', וידע וישכיל במצוותיו היקרות והחמודות מזהב ומפז רב. ונצטוונו להשתדל בזה כל אחד ואחד מבני ישראל, ואף על פי שהניחו לו אבותיו, למען ירבו הספרים בינינו ונוכל להשאל מהם לאשר לא תשיג ידו לקנות, וגם למען יקראו בספרים חדשים, כל אחד ואחד מישראל, פן תקוץ נפשם בקראם בספרים הישנים שיניחו להם אבותיהם".

על פי דברי החינוך יש לומר דהגם דהפרישה סבירא ליה דעיקר גדר ותכלית המצוה הוא, שיהיה לאדם ספר בכדי ללמוד בו, אעפ"כ אין יוצאים בירושה, מכיון שרצון התורה הוא שיהיו הרבה ספרים בכדי שיוכל האדם להשאל ספרים לאחרים, וגם בכדי שיהיה לו ספר חדש שלא יקוץ נפשו בתורה. וממילא לא קשיא מידי על הפרישה קושית השאג"א, למה אין יוצאים ידי חובת המצוה בירושה, והלא עיקר המצוה הוא שילמדו בספר, דאיה"נ מעיקר הדין היה צריך להיות שיוצאים ידי המצוה בירושה, אבל מטעמי החינוך הנ"ל אין יוצאים ידי חובה בירושת ס"ת. ופשוט.

עוד אפשר לבאר בדעת הפרישה, דהגם שגדר המצוה הוא במה שיש לו ס"ת ובשביל שילמד בו, אפילו הכי אין יוצאים ידי המצוה בירושה, מחמת הטעם המבואר ב'אבני נזר' (או"ח סי' מ' אות ו') הנ"ל (אות ג'), וז"ל, "הנה בספר תורה דהמצוה על כל אחד לכתוב לו ספר תורה, ואם נתנה לאחר, ביטל מצוותה וכו', הרי דהמצוה במה שהספר תורה שלו, ואף על פי כן אם הניחו לו אבותיו ספר תורה אינו מקיים המצוה אלא אם כן כתבה בעצמו או על ידי שלוחו וכו', והיינו משום דכתיב 'כתבו' אינו יוצא אלא בפועל במעשה שיהיה לו ספר תורה".

מבואר מדברי האבנ"ז דאע"ג שהמצוה היא במה שיש לו ספר תורה ולא בעצם הכתיבה, מכל מקום צריך לקיים את המצוה על ידי מעשה כל שהוא, או כתיבה או קניה, וילפינן לה מדכתיב 'כתבו', דהמשמעות היא לעשות איזה מעשה בכדי שיהיה לאדם ס"ת. ובזה מבוארת היטב דעת הפרישה דאע"ג שסבירא ליה דהמצוה היא במה שיש לו ס"ת בשביל ללמוד בו, בכ"ז אין מקיימים המצוה בירושה, מכיון שצריך מעשה לקיום המצוה.

מחלוקת הפוסקים והראשונים אם מקיימים המצוה בקניית ס"ת

בעיקר הא דכתבנו לעיל בביאור מחלוקת הפרישה והשאג"א [באופן הראשון

הנ"ל], דנחלקו בגדר המצוה דכתיבת ס"ת, האם המצוה היא עצם הכתיבה, או שהמצוה היא שיהיה לאדם ס"ת, לכאורה נחלקו בזה הראשונים והפוסקים. דהנה כתב הרמ"א (סי' ע"ר ס"א): "שכר לו סופר לכתוב לו ספר תורה, או שקנאה והיא היתה מוטעה והגיהה, הרי זה כאלו כתבה. אבל לקחה כך ולא הגיה בה דבר, הרי כחוטף מצוה מן השוק ואינו יוצא בזה".

אבל הט"ז (ס"ק א') כתב: "רמ"א כתב בסמוך דמה שכתוב 'כחוטף מן השוק', שאינו יוצא בזה, והוא נגד רש"י שכתב דאם לקחה מצוה עבד, ואם כתבה הרי מצוה טפ"י".

ומבואר דנחלקו הרמ"א והט"ז כיצד הדין במי שקונה ס"ת, האם מקיים המצוה או לא. ויסוד המחלוקת היא כיצד לפרש לשון הגמרא במנחות הנ"ל, הרמ"א נקט ד'כחוטף מצוה מן השוק', היינו לומר שלא קיים המצוה. ואילו הט"ז הוכיח מלשון רש"י דמקיימים מצות כתיבת ס"ת ע"י קניה, אלא שאין זה מהודר. ונקט הגר"א כהט"ז, שכתב על דברי הרמ"א: "ערש"י שם ד"ה כחוטף מצוה עבד כו', ועט"ז ודברי רש"י עיקר".

וכבר נחלקו בזה הראשונים, וכדכתב האשכול (ריש הלכות ס"ת), וז"ל: "אריב"א הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק. איכא מראבותא פירשו דמצוה קעביד, אלא שאם כתבו לשמו, מצוה טפ"י. ולא נראה כן דעת הגרי"ד".

ובפשוטו הביאור במחלוקת זו הוא, דנחלקו בשני הצדדים המבוארים לעיל בגדר מצות כתיבת ס"ת, האם המצוה היא עצם הכתיבה, או המצוה היא שיהיה לו ס"ת. דאי נימא דהמצוה היא הכתיבה, אזי בקניה אינו מקיים המצוה. אבל אם המצוה היא שיהיה לו ספר תורה, והא דכתיב בתורה 'כתבו', היינו, רק בכדי שעל ידי כך יהיה לאדם ס"ת, אבל אין הכתיבה לעיכובא, אזי גם ע"י קניה אפשר לקיים את המצוה.

ה.

**מי שכתב ס"ת ונאבד ממנו או שהקדישו,
וגדר החיוב להזדרז בכתיבת ס"ת**



מחלוקת אחרונים במי שכתב ס"ת ואבד וכדו'

כתב ה'תורת חיים' (סנהדרין דף כ"א ע"ב), וז"ל: "נראה דיחיד הכותב ספר תורה לעצמו, ונותנה לבית הכנסת לקרות בה בציבור ומקדישה, לאו שפיר קעביד, דכיון שמקדישה הרי היא של הקדש ולא שלו היא, ושוב אינו יוצא בה ידי חובתו, ד'לכם' כתיב שלכם בעינן, כדאשכחן בארבע מינין שאין אדם יוצא בשל חבירו, מדכתיב בהו 'ולקחתם לכם'. וליכא למימר דבכתיבה לחוד תליא מילתא, דכיון דכתב לעצמו ספר תורה יצא ידי חובתו, וסגי ליה אע"ג דמקדישה בתר הכי, זה אינו, דיחיד שכתב ספר תורה לעצמו ואח"כ נאבדה, פשיטא שצריך לכתוב לו ספר תורה אחר".

בספר 'בני יונה' (סימן ע"ר ס"א ס"ק ב') דן בענין זה, וז"ל בריש דבריו, "הנה צ"ע מי שכתב ס"ת ונקרעה או נשרפה ח"ו, אם חייב עוד לכתוב ס"ת, אחרי שיש לו ג"כ חומשים ללמוד תורה שבכתב, ומכש"כ אם יש לו ס"ת מאבותיו". להלן שם הביא דברי התו"ח הנ"ל, והאריך לדון בזה, ובסוף דבריו הסיק בזה"ל: "בהדיט [לאפוקי ממלך], אין בזה ספק שיצא ידי מצוה 'ועתה כתבו לכם', אם נאבדה ממנו והיא מצויה באיזה מקום. ואפילו אם נקרעה או נשרפה, קרוב הדבר שיצא ידי מצותה של כתיבה, דכתיבה דעבדי עביד".

הרי לפנינו מחלוקת האחרונים כיצד הדין במי שקיים מצות כתיבת ספר תורה כדת וכדין, אבל עתה אין הספר תחת ידו. ה'תורת חיים' נקט בפשיטות דאם נאבד הספר ממנו, או שהקדיש אותו, תו אינו מקיים המצוה, ולא הועיל לו מה שקיים מצות כתיבת ס"ת. ומאידך, ה'בני יונה' נקט דלא רק בנאבד הספר ממנו והוא קיים בעולם, שעדיין נחשב שמקיים המצוה, אלא אפילו אם חלילה נקרע או נשרף הספר, לא פקעה ממנו המצוה.

דברי ה'מנחת חינוך' בטעמי השיטות הנ"ל

על פי פשוטם של דברים נקודת המחלוקת בין ה'תורת חיים' לה'בני יונה' היא, על פי החקירה שנתבאר לעיל בגדרה של מצוה זו, האם עיקר המצוה הוא כתיבת ספר התורה, או עיקר המצוה הוא מה שיש לו ספר ללמוד בו.

וכן מתבאר ועולה מדברי ה'מנחת חינוך' (מצוה תרי"ג אות ה'), וז"ל: "הנה לשון הר"מ כאן ה"א 'מצות עשה לכתוב ספר תורה לעצמו וכו', א"כ אפשר דבכתב, קיים המצוה אף שמכרו אח"כ, או נאבד, דהמצוה היא רק פעם אחת לכתוב, והא כתבו. אך בספר תורת חיים בסנהדרין כאן כתב דאי מקדישה או נאבדה נתבטלה המצוה, וצריך לכתוב לו אחר, א"כ המצוה שיהיה לו ספר תורה ע"י שיכתוב ויהיה לו, א"כ היא מצוה תמידית. וכן נראה מלשון הרב המחבר [ספר החינוך], שכתב

שנצטוינו להיות לכל איש מישראל ספר תורה", יעו"ש כל דבריו בנדון זה.

המתאחר מלכתוב ס"ת, האם נחשב שביטל מ"ע

בנדון הנ"ל עולה דה'בני יונה' מיקל ואילו התו"ח מחמיר, כי להתו"ח צריך לכתוב ספר נוסף בכל גוונא שאין הספר עוד תחת ידו, ואילו לה'בני יונה' די בכתיבה פעם אחת, ותו לא מידי. המנח"ח (שם אות י') דן בענין נוסף במצוה זו, ותלה אותו בחקירה הנ"ל, ושם עולה ג"כ חומרא אליבא דהתו"ח, וקולא אליבא דה'בני יונה', וז"ל המנח"ח:

"הנה אם נאמר דהמצוה היא הכתיבה לחוד, א"כ פעם אחת כל ימי חייו מצוה עליו לכתוב, וזריזים מקדימים, ואם מת ולא קיים מצוה זו, ביטל מצות עשה. אך אם נאמר שהמצוה שיהיה לו, א"כ בכל רגע שאין לו מבטל מצות עשה, ואינו מועיל אח"כ מה שמקיים להבא על העבר, כי בכל רגע מחוייב, א"כ תיכף בהגיעו לכלל מצוות מחויב במצוה. ולא ראינו נזהרים בזה".

מבואר מדבריו דלשיטת ה'בני יונה' מוטל על אדם לקיים פעם אחת בחייו המצוה של כתיבת ס"ת, ועל כה"ג נאמר רק המעלה ד'זריזים מקדימים למצוות', אבל לא נחשב לו שביטל מ"ע, אפילו אם קיים מצוה זו רגע אחד קודם פטירתו. אבל לה'תורת חיים' שגדר המצוה הוא שיהיה לו ס"ת, אזי בכל רגע שאין לו ס"ת, נחשב שמבטל מצות עשה. ולכן מיד בהגיע האדם לגיל בר מצוה, הרי הוא חייב במצוה זו של ס"ת, ואם מתעכב, מבטל מצות עשה. וסיים המנח"ח דלא ראינו נזהרים בזה.

ביאור נוסף בשיטת ה'תורת חיים'

ונראה לומר דרך שלישית ממוצעת בגדר מצוה זו, ולבאר על פי זה את שיטת התו"ח בנאבד או הקדיש את הס"ת, וליישב הא דלא נזהרים לקיים המצוה תיכף כשבאים לגיל בר מצוה, והוא, דלעולם גם התו"ח מודה דעיקר קיום המצוה דס"ת מקיימים על ידי כתיבת הס"ת. ואין מגדרי המצוה שיהיה לאדם כל זמן חייו ס"ת תחת ידיו, עד שנאמר דכשאין לאדם ס"ת ברשותו הרי הוא בגדר מבטל מ"ע. ברם, כאשר מקיים האדם את המצוה דכתיבת ס"ת, הרי עליו לקיים אותה באופן שיוכל ללמוד בו, וכמו שכתוב בתורה 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ללמדה את בני ישראל שימה בפיה'. ולכן נקט התו"ח דאם נאבד הספר, אזי חל על האדם חיוב מחדש לכתוב ס"ת נוסף, מכיון שמעתה התבטלה התכלית של

המצוה דכתיבת ספר תורה.

דוגמא לדבר יש להביא ממצות פריה ורביה, דקיום המצוה הוא בשעת לידת הבנים, ואפילו הכי אם מתו ל"ע, אזי שב ומתעורר החיוב של פריה ורביה, מכיון שתכלית המצוה היא, שיהיה ישוב העולם, ולכן אם מתו הבנים ל"ע, חל עליו חיוב חדש לקיים המצוה דפו"ר. וה"ה הכא, איה"נ קיים המצוה כראוי בשעת כתיבת ס"ת, מכל מקום, אם נאבד הספר וכדו', מתעורר מחדש חיוב זה של כתיבת ס"ת. וארווחנא בדרך זו דגם לדעת ה'תורת חיים' אם מתאחרים בקיום המצוה, אין נחשב שביטל מצוה על כל רגע שאין לו ס"ת, אלא רק ביטל המעלה ד'זריזים מקדימים', ומשום דגם להתו"ח החיוב הוא לכתוב פעם אחת בחיים ס"ת, אלא דאם נאבד, אזי נחשב שנתבטלה תכלית המצוה, ולכן חל חיוב חדש, ודו"ק.

ו.

המגיה אות אחת בסוף הס"ת, או באמצעו ודין מי שתפר היריעות



מחלוקת הפוסקים בקונה ס"ת ומגיה אות אחת, האם יוצא יד"ח לעיל (אות א') הובאו דברי הגמרא במנחות (דף ל' ע"א): "א"ר יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב, הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק. כתבו, מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני". ופירש רש"י. "כחוטף מצוה. ומצוה עבד. אבל אי כתב, הוה מצוה יתירה טפ". הגמרא ממשיכה ואומרת: "אמר רב ששת, אם הגיה אפילו אות אחת מעלה עליו הכתוב כאילו כתבו".

מתבאר מדברי רב ששת לכאורה דבכך שאדם מגיה בספר אפילו רק אות אחת, נחשב לו כאילו כתבו. וצריך לומר דמיירינן בכה"ג שקנה אדם את הספר, דבעלמא הוי כחוטף מצוה מן השוק, ואין זה קיום מצוה בהידור, אבל על ידי מה שמגיה אות אחת הרי הוא מקבל את המעלה של כותב הספר כולו.

וכן מתבאר להדיא מדברי הרמ"א (יו"ד סי' ע"ר ס"א), דז"ל: "שכר לו סופר לכתוב לו ספר תורה, או שקנאו והוא היה מוטעה והגיהו, הרי זה כאילו כתבו. אבל לקחו כך ולא הגיה בו דבר, הוי כחוטף מצוה מן השוק". ומבואר דאם הגיה אות אחת בספר, אע"ג שקנה הס"ת מן השוק, שכתבו סופר שלא בשליחותו, הרי הוא מקיים את

מצות כתיבת ספר תורה באופן המהודר, כאילו כתבו ולא כאילו חטף מצוה מן השוק. וביותר עולה מדברי הרמ"א דאע"ג דלשיטתו הקונה ס"ת מן השוק, לא קיים כלל המצוה [דלא כרש"י בסוגיא], עכ"ז מועיל מה שמגיה אות אחת.

כנגד כל זה עומדים לנגדנו דברי ה'שאגת אריה' (סי' ל"ד), דז"ל בתו"ד: "ודאי שמע מינא דאפילו הדיוט בכהאי גוונא לא יצא י"ח, דהכי קאמר קרא 'ועתה כתבו לכם' תורה שיש בה שירה זו, ואם כתבה כולה חוץ מאות אחת שהניח לו אביו כתובה בה, לא קיים מצוה זו כלל".

ומבואר ההיפך מדברי הרמ"א על פי הגמרא הנ"ל, דלא רק שהגהת אות אחת בלבד אינה מועילה, אלא אפילו כתיבת כל הספר כולו מלבד אות אחת, אינה מועילה לקיום המצוה. דבשביל לצאת ידי מצות כתיבת ס"ת צריך לכתוב את כל הספר כולו, מראשו ועד סופו, ואם אחר כתב בלא שליחותו אפילו אות אחת בלבד והוא השלים את כל השאר, אינו יוצא ידי המצוה.

קושיא על שיטת השאג"א וישובה עפ"י ד'ה'אבי עזרי'

ולכאורה דברי השאג"א מוקשים מאד, דהם נסתרים מגמרא מפורשת, דבגמרא איתא דסגי אילו בהגהת אות אחת, ד'אמר רב ששת, אם הגיה אפילו אות אחת מעלה עליו הכתוב כאילו כתבו', וכיצד זה כתב השאג"א דאפילו בכתיבת כל הספר מלבד אות אחת, אין מקיימים המצוה. וכבר נתחבטו בזה רבים מהאחרונים.

ויש לישב דברי השאג"א על פי דברי ה'אבי עזרי' (הלכות ס"ת פ"ז ה"א), שם כתב לחדש פשט בדברי רב ששת, דלעולם מי שקונה ספר או יורש ספר, לגביו אין מועיל כלל מה שיגיה אות אחת, אלא כל דברי רב ששת עולים על מי שאמר לספור אחר שיכתוב עבורו, דגם אופן זה אינו במעלה העליונה של מצות כתיבת ס"ת, דסוף סוף לא כתבו הוא בעצמו אלא על ידי שלוחו, ועל זה הוא שאמר ר"ש דאם הגיה אות אחת, תו נחשב כאילו כתבו כולו.

וז"ל ה'אבי עזרי': "יש לפרש דפשט הגמ' במנחות הנ"ל, שמקודם אמר הלוקח ספר תורה מן השוק כחוטף מצוה מן השוק, כתבו מעלה עליו הכתוב באילו קבלה מהר סיני, היינו שחוץ ממה שקיים המצוה יש בזה מעלה נוספת כאילו קבלה מהר סיני, ומזה יוצא שאם לא כתבו הוא בעצמו שיוצא המצוה, אבל אין המעלה הזאת, וזה בהכרח באם אמר לאחרים שיכתבו עבורו שעשאן שלוחין, שאף שיוצא המצוה משום דשלוחו של אדם כמותו, מ"מ אין המעלה שיהא נחשב כאילו קבלה מהר סיני, וע"ז אמר רב ששת, שאם הגיה אות אחת הרי זה

כאילו כתבו. ומתפרש שזהו רק לגבי המעלה, והיינו שאם אחר כתב עבורו הספר תורה שהמצוה קיים והוא רק הגיה אות אחת, נחשב כאילו כתבו ויש לו המעלה, אבל אם ירש ספר תורה והגיה אות אחת לא מתקיים המצוה בזה שבעינין שיכתוב הוא או שלוחו כל הספר תורה".

אחר כל הדברים הנ"ל הוסיף ה'אבי עזרי' וכתב כי 'בשאגת אריה סימן ל"ד נראה שמפרש כמו שכתבתי, שאינו יוצא במגיה רק אם כותב כל הס"ת'. העולה מכל זה, די ש לפרש את דברי רב ששת ד'אם הגיה אפילו אות אחת מעלה עליו הכתוב כאילו כתבו', דאינם עולים על מי שירש ס"ת, אלא רק על מי שכתב ס"ת על ידי שליח. אבל מי שירש ס"ת אזי אפילו אם לא היה בה אלא אות אחת, והוא כתב כל ספר התורה מלבד זו האות, לא קיים מצות כתיבת ס"ת, אליבא דהשאג"א.

ביאור טעמי השיטות הנ"ל אליבא דשני הצדדים בגדר המצוה

העולה מן המבואר דלפנינו מחלוקת הפוסקים בענין מי שהגיה אות אחת בס"ת, לדעת הרמ"א, אע"ג דסבירא ליה דהקונה ס"ת לא קיים המצוה כלל, כמבואר לעיל (סוף אות ד'), עכ"ז סבירא ליה דבהגיה אות אחת קיים המצוה. ואילו השאג"א כתב לענין היורש ס"ת, דלא רק שאין מועיל להגיה אות אחת, אלא אפילו אם כתב כל הספר מלבד אות אחת, לא קיים המצוה. וצריך להבין במאי פליגי.

והנה אי נימא כהצד המבואר לעיל דגדר המצוה הוא מעשה הכתיבה, אזי בהשקפה ראשונה נראה יותר כהשיטה דצריך לכתוב את הספר כולו. בגלל שהמצוה לכתוב ספר תורה בפשטות זה לכתוב את כל הספר תורה.

ואי נימא כהצד המבואר לעיל דגדר המצוה הוא, מה שיש לאדם ספר תורה ברשותו, כבר נתבאר לעיל דעל כרחנו לומר בטעם הדבר דהיורש ס"ת לא קיים המצוה, משום דכתיב 'כתבו', וא"כ נקל יותר להבין השיטה דסגי בהגהת אות אחת, די ש לומר שלקיים התנאי ד'כתבו' סגי בכתיבה כל דהו, מאחר דלא הכתיבה היא עיקר המצוה ותכליתה. ועיין בספר 'פותר שער' (סנהדרין דף כ"א ע"ב) שכך כתב בזה.

תוספת ביאור עפי"ד ה'קהילות יעקב'

ויש לבאר עוד היטב הענין דסגי להגיה אות אחת, בכדי שיחשב שקיים כל המצוה, [ולא רק כפי העולה אליבא דרש"י, דהקונה ס"ת מקיים עיקר המצוה, ומה שמגיה אות אחת מועילה שיחשב לו כאילו כתבה, אלא גם להשיטות דבלא שמגיה אות

אחת, אינו מקיים המצוה כלל, ועל ידי הגהת אות אחת, מקיים המצוה כולה], על פי דברי ה'קהלות יעקב' (החדשים, גיטין סי' מ"ד), וז"ל: "ונראה לענ"ד ע"פ הא דאמרינן במנחות דף ל' ע"א אמר רב ששת, אם הגיה אפילו אות אחת מעלה עליו כאילו כתבו, וכן פסק הרמב"ם ז"ל (פ"ז מס"ת ה"א). ונראה הביאור, דאע"פ שמחוייב לכתוב כל התורה, מ"מ בתיקון אות זה הרי חל על כל התורה קדושת ס"ת. ונראה פשוט דמיירי שאינו יודע שיש עוד טעות, ומוקמינן אחזקתיה שהוא כשר, ונמצא דבכתיבת אות זו עשה שהוא ס"ת בקדושתה, ודוק.

"ומתבאר דקים להו לחז"ל שעיקר מצות כתיבת ס"ת הוא דוקא שיהא בקדושת ס"ת, ולא שיהא כתיבה בלבד, דאי עיקר המצוה הוא הכתיבה, הרי בהגיה אות ליכא כתיבה דכל התורה, ומה שחל הקדושה על כל הספר הרי אין זה מן המצוה, אלא ע"כ שעיקר המצוה לעשות ספר תורה בקדושה, וכל שחסר אות אחת בתורה לא שהחסיר חלק מהמצוה, אלא עדיין לא קיים כלום, שאין כאן קדושת ס"ת, ולפיכך בהגיה האות זה עשיית ספר תורה לעצמו".

ויש לומר על פי דבריו הנפלאים דגם אי נימא דהמצוה היא בעצם כתיבת הס"ת [ולא שיהיה אצלו ס"ת], מכל מקום ניחא מה דסגי להגיה אות אחת, כי היה קים להו לחז"ל הק' דאין עצם מעשה הכתיבה מעכבת, אלא מה שהכתיבה עושה חלות קדושה של ס"ת, וזה נעשה על ידי אותה אות אחת אחרונה שהשלימה את הס"ת.

תפירת היריעות בגידין, האם מועילה לקיים המצוה

ב'אבי עזרי' (הלכות ספר תורה פ"ז ה"א) כתב לחדש חידוש גדול בענין הא דמהני הגהת אות אחת, וז"ל: "דעת הרמ"א שבמגיה אף אות אחת מתקיים מצות כתיבת ס"ת, והטעם בזה כנראה הוא שאם מקודם היה הס"ת פסול ותקנה להכשיר, זהו נקרא שהוא עשה ספר תורה, שלא בעינן דוקא כתיבה. ובלוקח ס"ת הלא גם מקודם היה הספר תורה כשר, אין הוא יוצא מ"ע זו, אבל כשמגיה הרי הוא מכשיר, שפיר חשיבא שעשאו ספר תורה.

"ומעתה לכאורה נראה שלדעת הרמ"א הוא לאו דוקא כשמגיה אות אחת, שעל ידי זה יוכשר הספר תורה, שכמו כן אם לא היו היריעות תפורות בגידין, שהוא לקח או ירש רק היריעות, והוא תפרן בגידין שבלי התפירה הספר תורה פסול, וע"י מעשיו הוכשר הספר תורה, שג"כ קיים המצוה, שהרי הוא עשה ספר תורה, מאחר שלא בעינן דוקא כתיבה, דאם היה הדין שדוקא ע"י כתיבה קיים המצוה, היו צריכים שיכתוב כל הספר תורה, ומדמספיק אפילו כשמגיה, מוכח דבעינן רק

שהוא יעשה ספר תורה. וזה פלא ולא שמענו כזאת שיתקיים מצות כתיבת ספר תורה אף אם לא כתב אלא תיקנה, ודו"ק היטב", עכ"ל ה'אבי עזרי'.

ונראה דחידושו של ה'אבי עזרי' תלוי בביאור חידושו של הרמ"א דמועיל להגיה אות אחת בכדי לקיים את המצוה. דאי נימא דהעיקר הוא מה שאותו אדם השלים את עשיית הס"ת, או כדרכו של הקה"י, דהעיקר הוא מה שעל ידי מעשיו מתקדש הספר בקדושת ס"ת, אזי שפיר יש לדון ולומר דאין הבדל בין אם התיקון נעשה על ידי כתיבה, או בחיבור היריעות, סוף סוף על ידי מעשיו נשלם הספר להיות כשר וראוי לקריאה.

אבל אי נימא דהמבואר לעיל, דלעולם עיקר גדר המצוה הוא מה שיש לאדם ס"ת ברשותו, ולא מכיון דכתיב 'כתבו', יש תנאי בקיום המצוה שיהיה על ידי כתיבה של האדם עצמו, אם כן יש לדון דלזה אין מועיל כלל חיבור היריעות.

הגהת אות באמצע הכתיבה, האם מועילה לקיום המצוה

ויש לדון דישנה נפק"מ נוספת בין שני האופנים הנ"ל בביאור הא דמועיל מה שהאדם מגיה אות אחת, והיא, באופן שהאדם הגיה אות אחת באמצע כתיבת הס"ת, ואחרי הגהתו עדיין לא נשלמה כתיבת ס"ת.

דהנה בשו"ת 'תשובות והנהגות' (חלק א' סי' תרכ"ד) נקט כפי הנראה מפשיטות הגמרא דמיירי דוקא בהגהת האות האחרונה, אשר על ידה נהפך הספר לס"ת כשר, וז"ל: "הרמ"א בסי' ע"ר כתב שאפילו לא נכתב בשליחותו כלל, רק הגיה אות אחת, מספיק ויצא, הכוונה באות אחרונה דוקא, שאין קדושת ס"ת אלא כשנגמרה כתיבתה, ולכן באות אחרונה חשיב כאילו כתב כולו, שבזה חלה הקדושה בס"ת כולה, וזהו דוקא באות האחרונה ודו"ק".

מבואר דנקט על פי דרכם של הקה"י וה'אבי עזרי' הנ"ל, דביאור הענין שמועיל להגיה אות אחת, זהו מכיון שעל ידי מעשיו יורדת קדושת ס"ת להספר, וזה נעשה רק באות האחרונה. אבל יש לדון ולומר דאי נימא דהענין של הגהת אות אחת זהו בכדי לקיים התנאי ד'כתבו', ומשום דאין הכתיבה חלק מעצם המצוה, כי הרי גדר המצוה או מה שיש לאדם ס"ת, אזי יש לדון לקיום תנאי זה סגי בהגהת אות אחת אפילו באמצע כתיבת הס"ת, ואין צריך התנאי שעל ידי כתיבתו זו תרד קדושה לס"ת.

השיטה הסוברת דיש שני דינים במצות כתיבת ס"ת



דיוק מלשון הפסוק דיש שני דינים במצות ספר תורה

עד כה נתבארו בס"ד שני צדדים בגדר מצות כתיבת ס"ת. האחד, דהמצוה היא עצם מעשה הכתיבה. והשני, דהמצוה היא שיהיה לו ס"ת ברשותו. ועתה נבאר שיטה שלישית בענין, והיא, דבאמת יש שני דינים במצות כתיבת ס"ת, גם לכתוב, וגם שיהיה לו ס"ת. וקצת מדויק כן בלשון הפסוק, 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת', דמצד אחד משמע דהמצוה היא מעשה הכתיבה, דכתיב 'כתבו'. אבל מצד שני, מהא דכתיב 'לכם', משמע דהמצוה היא במה שהס"ת יהיה ברשותו. ויתבאר להלן דאמנם יש מהפוסקים דנקט כן, דתרת' איתנייהו במצוה זו.

דברי הרמב"ם בדין מלך שירש ס"ת וביאורו של הכס"מ

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ג' ה"א): "בעת שישב המלך על כסא מלכותו כותב לו ס"ת לעצמו, יתר על הספר שהניחו לו אבותיו. ואם לא הניחו לו אבותיו, או שנאבד, כותב שני ספרי תורה. אחד מניחו בבית גנזיו שהוא מצווה בו ככל אחד מישראל, והשני לא יזוז מלפניו".

והקשה ה'כסף משנה' קושיא גדולה בדברי הרמב"ם, דהנה העולה מדברי הרמב"ם דמלך צריך שיהיו לו שני ספרי תורה, האחד, כדין ההדיוט, והשני מדין מלך. וכתב הרמב"ם דאם הורישו לו אבותיו, אינו צריך לכתוב אל ס"ת אחד מחיובו דמלך, אבל חיובו דהדיוט יוצא בס"ת שקיבל בירושה. וצ"ע דהלא מבואר ברמב"ם (הלכות תפילין פרק ז' ה"א) דהדיוט שירש ס"ת אינו יוצא בו ידי"ח, וז"ל, 'אע"פ שהניחו לו לאדם אבותיו ספר תורה, מצוה לכתוב משלו'. ומכיון שכן צ"ע כיצד כתב הרמב"ם לענין מלך שאם הניחו לו אבותיו ס"ת, די לו לכתוב ס"ת אחד, והרי בס"ת שקיבל בירושה אינו מקיים לא המצוה דהדיוט, ולא המצוה דמלך.

ותירץ הכס"מ: "ויש לדחוק ולומר שרבינו מפרש דכי שני 'לא צריכא לשני תורות', הכי קאמר, הא דקתני גבי מלך שלא יתגאה בשל אחרים, דמשמע דבר זה מיוחד במלך, היינו דוקא בס"ת שחייב המלך לכתוב נוסף על ההדיוט, שלא יסמוך על של אביו, אבל ס"ת שהוא חייב בו מדין ההדיוט, סומך הוא על של אביו. ואע"פ שהדיוט אינו סומך על של אביו, הדיוט שאני שאם היה סומך על של אביו נמצא שלא היה כותב הוא ס"ת כלל, אבל המלך, אע"פ שיסמוך על אביו בס"ת שחייב

בו מדין הדיוט, כיון שבס"ת שהוא חייב בו מדין מלך, אינו סומך על של אביו, הרי הוא כותב ס"ת וסגי בהכי".

ביאור ה'אגרות משה' בדברי ה'כסף משנה'

וצריך להבין עומק דבריו של הכס"מ, דלכאורה אין מובן מה שמועיל מה שהמלך כותב ס"ת מדין מלך, לפטור אותו מהחיוב שיש על ההדיוט לכתוב לעצמו ס"ת, והרי לגבי חיוב זה הרי אינו יוצא בירושה, ואם כן כיצד זה שכתובת ס"ת דמלך תועיל לגבי המצוה השניה דהדיוט, והגם כי הדברים מוכרחים להאמר בדברי הרמב"ם, עדיין עלינו להבין העומק הטמון בזה.

ומצאנו ביאורם של דברים ב'אגרות משה' (או"ח חלק א' סי' נ"ב ענף ב'), וז"ל: "והנה נלע"ד, ומוכרחין לומר כן להרמב"ם לתירוץ הכס"מ על זה שהמלך יוצא בשל אבותיו בס"ת שחייב גם ההדיוט, שיש שתי מצוות, חדא שיהיה לו ס"ת, הב', שגם יכתוב הס"ת. ולכן במלך סובר הרמב"ם שלא נתחדש לו רק שיהיה לו שני ס"ת, אבל מצות כתיבה סגי באחד, וחידשה תורה שדוקא בשניה, כתירוץ הכס"מ".

ביאור דבריו, דבאמת גם לגבי הדיוט ישנם שני דינים במצות כתיבת ס"ת, האחד, לכתוב ס"ת, השני שיהיה לו ס"ת. ואם כן לגבי הדין השני, שיהיה לו ס"ת, שפיר יוצא גם בירושה, אלא שבכדי לקיים את הדין הראשון של כתיבת ס"ת, עליו לכתוב ס"ת בעצמו. ולכן במלך שירש ס"ת אחד, הרי קיים בירושה זו את הדין השני, שיהיה לו ס"ת, אבל אינו מקיים בזה את הדין של כתיבה שיש להדיוט. ועל זה הוא שחידש הרמב"ם דמכיון שיש לו בין כך חיוב לכתוב ס"ת מדין היותו מלך, לכן אמרינן דבזה הוא מקיים גם את החיוב שיש על הדיוט לכתוב ספר, ונמצא דבכתיבת הס"ת דמלך הרי הוא מקיים שני חיובים, הן המצוה דכתיבת ס"ת של מלך, והן המצוה דכתיבת ס"ת של הדיוט, ובס"ת שירש הרי הוא מקיים המצוה דהדיוט שיהיה לו ס"ת.

ביאורו של ה'עמק ברכה' בדעת הרמב"ם

כל המבואר לעיל דיש הוכחה מדברי הרמב"ם דישנם שני דינים במצות כתיבת ספר תורה, כך הוא על פי דברי ה'כסף משנה' ברמב"ם, ובתוספת דברי ה'אגרות משה'. ברם, ה'עמק ברכה' (מצות כתיבת ספר תורה אות ב') כתב לבאר את דברי הרמב"ם באופן אחר, ולדבריו אין ראייה להאמור לעיל כי יש שני דינים במצות כתיבת ס"ת. וז"ל ה'עמק ברכה': "הנה הרמב"ם במנין המצוות להלכות תפילין מזוזה וס"ת,

כתב, מצות עשה ה', לכתוב המלך ספר שני לעצמו, כדי שיהיו לו שני ספרי תורה, עכ"ל. הרי דכוונת התורה במה שכתבה 'וכתב לו את משנה התורה', לאו דצריך לכתוב ב' ס"ת, דבאמת אינו מחוייב לכתוב רק אחד, אלא עיקר הדין שלעולם צריך שיהיה לו עוד ס"ת אחד, כדי שתקרא ס"ת שכתב משנה תורה, היינו ס"ת שני. ונמצא שחיובו מטעם מלך שיהיה לו ס"ת א' אף בלי כתיבה, וס"ת שני מחוייב לכתוב, ויהיה לו שם משנה תורה ע"י מה שכבר יש לו ס"ת אחר.

"ומעתה מבואר היטב מה שכתב הרמב"ם, דאם הניחו לו אבותיו ס"ת אינו חייב לכתוב רק ס"ת אחד, כיון דהס"ת האחר מטעם המלך אינו מחוייב לכתוב רק שיהיה לו עוד ס"ת, והרי יש לו כבר במה שהניחו לו אבותיו, ושפיר יוצא בזה חיובו משום דין מלך. ומה שהמלך מחוייב בכתיבת ס"ת מטעם הדיוט, צ"ל דיוצא יד"ח בהס"ת שכתב משום מלך, דבס"ת אחד שכותב יוצא ידי שני החיובים, מלך והדיוט".

מבואר מדברי ה'עמק ברכה' חידוש גדול, והוא דהא שמלך צריך שני ספרים, אין הביאור בזה דבספר אחד יוצא ידי כתיבת ס"ת של הדיוט, ובשני יוצא ידי כתיבת ס"ת של מלך, אלא בס"ת אחד יכול לצאת גם כתיבה של הדיוט וגם של מלך, רק שיש דין במלך שהס"ת שכותב יהיה בגדר 'משנה תורה', דהיינו, שיהיה מלבדו ס"ת נוסף, וגבי ס"ת זה הנוסף אין דין כתיבה אלא יכול לצאת ידי"ח גם בירושה. ובזה אתי שפיר דברי הרמב"ם הנ"ל, דאם ירש ס"ת יכול לכתוב רק ס"ת אחד, מכיון שבס"ת האחד שכותב יוצא ידי כתיבה הן של הדיוט והן של מלך, ונקרא 'משנה' מכיון שכבר יש לו ס"ת אחר בירושה. ופשוט דעל פי הבנה זו ברמב"ם אין ראייה כלל מדבריו דיש שני דינים בס"ת, אלא אפשר לן לומר כי גדר המצוה הוא רק כתיבת ספר התורה.

האם יש ראייה מהרמב"ם לענין מי שכתב ס"ת ונאבד ממנו

לעיל הובאו דברי ה'תורת חיים' (סנהדרין דף כ"א ע"ב) דמי שכתב ס"ת ונאבד ממנו או שהקדישו, ביטל המצוה וצריך לכתוב ספר נוסף, ובנה את דבריו על דברי הרמב"ם הנ"ל לגבי מלך, וז"ל: "יחיד שכתב ספר תורה לעצמו ואח"כ נאבדה, פשיטא שצריך לכתוב לו ספר תורה אחר, כדמשמע מדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהלכות מלכים, שכתב, בעת שישב המלך על כסא מלכותו כותב לו ספר תורה לעצמו יתר על הספר שהניחו לו אבותיו, ואם לא הניחו לו אבותיו או שנאבד כותב שני ספרי תורה וכו', וא"כ יחיד נמי בשנאבד לו ספר תורה שלו, פשיטא דצריך לכתוב לו אחרת, דבספר תורה שמניח בבית גנזיו אין לחלק בין יחיד למלך

לענין אבידה".

מבואר מדברי התו"ח דמהא שהרמב"ם כתב שבנאבד למלך ס"ת, צריך לכתוב שני ספרים, אחד בשביל חיובא דהדיוט ואחד בשביל חיובא דמלך, מוכח שכל הדיוט שנאבד לו ספרו, חייב לכתוב ס"ת חדש.

להמבואר לעיל עולה כי כל הראיה מדברי הרמב"ם יש לה מקום על פי הבנת ה'כסף משנה' ברמב"ם, שביאר את דברי הרמב"ם כפשוטם, דמלך כותב שני ספרים, אחד בשביל חיובא דהדיוט ואחד בשביל חיובא דמלך. וא"כ שפיר כתב התו"ח דמזה שהרמב"ם כתב שבנאבד הספר חייב לכתוב ספר בשביל חיובא דהדיוט, מוכח שכל הדיוט חייב לכתוב ג"כ ספר חדש בנאבד לו ספרו. אבל לדרכו של ה'עמק ברכה' אין מדברי הרמב"ם ראייה כלל, דחייב כתיבת שני ספרים אינו מדינא דהדיוט, אלא הכל הוא מחיובא דמלך, דבלא שיכתוב שני ספרים, לא יהיה על הספר של המלך השם 'משנה תורה'.

וכך כתב ה'עמק ברכה' (שם אות ג'), וז"ל: "לפי הנ"ל אין מכאן שום ראייה, דהרי נתבאר שמשום דין מלך אינו יוצא בכתיבת ס"ת אלא א"כ תהיה לה שם משנה תורה, והיינו ס"ת שניה. וע"כ צריך שיהיה לו עוד ס"ת אחר בשעת כתיבת ס"ת של מלך, וע"כ אם נאבד כבר, פשיטא שאינו יוצא בכתיבת הס"ת שכותב מטעם מלך, משום דאין לו שם משנה תורה. אבל לעולם אימא לך דאם בשעת כתיבת הס"ת היה לו ס"ת אחר, ואח"כ נאבד, שפיר יוצא בזה ואינו מחוייב לכתוב ספר תורה אחר, דעיקר תלוי בשעת כתיבה".

דברי הרא"ש בדומנינו מקיימים מצוה זו בכתיבת ספרים

לכאורה גם אפשר להביא ראייה מהבית יוסף שיש שתי דינים במצות כתיבת ספר תורה. גם לכתוב וגם שיהיה לו דהנה כתב הרא"ש (הלכות ס"ת אות א'): "אומר אני דודאי מצוה גדולה היא לכתוב ס"ת, וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ס"ת ולומדים בו, אבל האידנא שכותבין ס"ת ומניחים אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים, מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת, לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושים, ולהגות בהן הוא ובניו, כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בו, כדכתיב 'ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם', וע"י הגמרא והפירושים ידע פירוש המצוות ודינים על בוריים, לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם".

דברי ה'בית יוסף' בביאור דברי הרא"ש

דברי הרא"ש הובאו בטור (יו"ד סי' ע"ד), וכתב הב"י בביאור דברי הרא"ש, וז"ל: "יש לתמוה היאך בא הרא"ש לפטור לאדם ממצות כתיבת ספר תורה ולהחליפה בחומשים ומשניות וגמרות ופירושיהן, שהרי לא תלה טעם החילוק בין הדורות הראשונים לדורות הללו, אלא שבדורות הללו אין לומדים בהן אלא מניחים אותן בבית הכנסת לקרות בהם ברבים, וא"כ הוה ליה למימר שגם עכשיו חייבים לכתוב ס"ת וילמדו בהם, כשם שהיו לומדים בדורות הראשונים, לא לפטרם ממצות כתיבת ס"ת.

"לכך נראה לי שלא בא אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים ומשניות וגמרות ופירושיהם ואיסור מכירתן, שגם זה בכלל מצות כתיבת ס"ת, ושזה יותר מצוה מלכתוב ס"ת ולהניחו בבית הכנסת לקרות ברבים, אבל לכתוב ס"ת לקרות בו הוא ובניו, פשיטא דגם האידנא זה עיקר קיום מצות עשה, שהרי הוא נוהג בו כמו שהיו נוהגים בדורות הראשונים", עכ"ל הב"י.

מבואר מהב"י דהרא"ש לא בא בדבריו להפחית באופן קיום המצוה, וגם לא לבטל חלק מאופן קיום המצוה, אלא הרא"ש להוסיף בא, והיינו דהרא"ש מודה דעדיין מצוה זו בצורתה זו במקומה היא עומדת, אבל הרא"ש בא להחמיר דמלבד המצוה לכתוב ס"ת, בזמנינו נוסף חיוב לכתוב גם ספרי לימוד, מכיון שהיום אין לומדים בס"ת.

ביאור ה'אשר לשלמה' בדברי הב"י

דברי הרא"ש עדיין טעונים ביאור, גם לאחר דברי הב"י, דממנ"פ, אם אין מקיימים את המצוה בכתיבת ס"ת, מכיון שבזמנינו אין לומדים בהם, כיצד מועיל מה שכותבים ספרים, הרי אלו הספרים אינם חלק מהס"ת, ואם בכתיבת ספרים מקיימים המצוה, אזי צ"ע למה צריך לכתוב גם ס"ת.

וכתב בענין זה הגאון בעל ה'אשר לשלמה' זצ"ל בספר זכרון 'אהל שרה לאה' (עמוד שכ"א), וז"ל: "הרי מבואר מדברי הרא"ש והב"י להדיא דיש במצות כתיבת ס"ת ב' ענינים, א' שיהיה לו במה ללמוד, וזה מקיים בספרים שלנו. ואילו בכתיבת ס"ת המונח בבית הכנסת, אין מקויים חלק זה, ומיהו עוד איכא חיוב בעצם כתיבת ס"ת, אף שאין לומד בה בעצמו, אלא מניחה בבית הכנסת לקרות בו ברבים, ורק בזה אין יוצא את כל חיובו. ובהכרח דכוונת הרא"ש דאיכא ב' חיובים א. מצות כתיבה אף שאין יכול ללמוד בה, וזה מקיים בס"ת, ועוד דין שיהיה לו במה ללמוד,

וזה מקיים בשאר ספרים".

מבואר מדבריו בדעת הרא"ש דבמצוה של כתיבת ס"ת נכללו שני חיובים. האחד, מצות כתיבת ס"ת. והשני, שיהיה לו ספר ללמוד בו. ובזמנים קדומים היו מקיימים שני חיובים אלו בס"ת גופא, כי היו לומדים מתוך ס"ת. אבל מחמת שנשתנה ההרגלים בזה, והס"ת נמצא בבית הכנסת, ולומדים מתוך ספרי לימוד, לכן צריך לכתוב ספרים נוספים בשביל ללמוד בהם.

ביאור נוסף בדברי הב"י

אכן, שמעתי מהגאון רבי זלמן גודמן שליט"א דאין הכרח להוציא מתוך דברי הב"י החידוש הנ"ל, דיש שני חיובים נפרדים במצות כתיבת ס"ת, אלא לעולם איכא למימר דלהרא"ש המצוה היא רק עצם מעשה הכתיבה לבד, ולכן חייבים לכתוב ס"ת אע"ג שכתב ספרים אחרים. אלא דמכיון שתכלית המצוה דכתיבה היא, שנוכל ללמוד, כמו שכתוב להדיא בתורה 'ללמדה את בני ישראל', ותכלית זו אינה מתקיימת בזמנינו בס"ת, לכן צריך לכתוב גם ספרים. אבל אין הביאור בזה דהוי שני מחייבים נפרדים לגמרי, האחד, לכתוב, והשני, שיהיה לו מתוך מה ללמוד, הכל הוא חיוב אחד של כתיבה, אלא שצריך לקיים גם את תכלית המצוה דכתיבה. וזהו שביאר הב"י, דהחידוש העולה מהרא"ש הוא, שאפשר להפריד בין אלו שני החלקים, דהתכלית היא תתקיים בדבר שאין מקיימים בו את עיקר המצוה דכתיבה. ודו"ק.

