

עומקא דפרשה

הערות לפרשת השבוע

הערות לדף היומי

תגובות

ערש"ק ב' סיון תשע"ד

מואמרים

קושיא

מחנות לחברותא או שיעור
קובעי
עיתים

פרשת נשא - ענייני שבועות

גליון
ר"ג

טעמי תורה

הרב דב גדליה דרקסלר

[א]. נודע אשר התורה הקדושה לא גילתה טעמי המצות ועניניהן [סנהדרין כ"א ב', מפני מה לא נתגלו טעמי תורה שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן נכשל בהן גדול העולם], עד כדי שיש מן החכמים שסבר שאין טעם במצות כלל אלא חפץ הבורא [ע"ר רמב"ן דברים כ"ב ו'].

אמנם הרי מצאנו לחז"ל והראשונים בהמון מקומות שביקשו ונתנו טעמים אין קץ למצות. והמפורסם שבהם הוא בעל ספר החינוך שמנה ופירש שורש וטעם כל מצוה. וראוי לנו להבין מה ראו על ככה, ולמה משכנו נפשיותם לקרב המצות אל השכל. כביכול לא היה סג' להו במה שהאמינו בכל ליבם שגזירות מלכנו הן הן הטוב האמיתי והיתרון היחיד שתחת השמש.

ובאמת החינוך בעצמו (מצוה קנ"ט) בבואו לתת טעם למצוה שם, הקדים לבאר שיטתו בזה. תוכן דבריו הם, כי מאחר שאין שום ספק שהציווי שיצוה ה' את בריותיו הוא "רק לטובתם ולתועלתם, ולהרחיק כל נזק מעליהם, על כן כאשר נשיג בחכמתנו מן המצוות לדעת התועלות המגיע לנו בהן נשמח בו, וכאשר אין אנחנו משיגים מהן בחכמתנו התועלת שלנו בהן, יש לנו לחשוב על כל פנים כי ביתרון החכמה אשר לשם על כל בריה, ידע התועלת אשר לנו באותה מצוה, ועל כן צונו עליה". ועוד הוסיף וכתב "וכל המעמיק עצה בפשטיהן וישתדל לחדש דבר בנגלה שבהן, כי יספיק להציק מן החרכים להתענג בזוהר מראיהן וללקוט מעליהן לחגור בהן, אין ראוי לתת עליו בזה אשם, רק לברכו ולהזכירו לשבח באשר הוא שם". עיי"ש עוד.

[ב]. נראה שתורף דבריו בנויים על הנחה שלרוב פשיטותה לא הוזקק לבארה. והיא שבאמת יש חילוק גדול בין טעם הנאמר מפי עליון שהוא **גדר המצוה**, לטעם שהבינו חכמים מדעתם. ברי שהחכמים לא סיברו את טעמים כענין ודאי שכך סברה חכמתו ית', רק ידעו שמצד הידיעה נותר הענין סתום, ולא אמרו אלא שזה הטעם **שהם טעמו בו**. כעין הלשון שאמר אליהוא (איוב ל"ד ב' ג') שִׁמְעוּ חֲכָמִים מִלִּי וְיִדְעִים הָאֲזִינוּ לִי. כִּי אֲנִי מִלִּין תִּבְחֶנּוּ וְחָק יִטַּעַם לְאֶחָל. היינו כל חכמה שהיא מתיישבת על הלב, בחינת מטעמת היא. **טעמו** נראה כי טוב ה'. אבל דעת עליון וטעם ציווי מי ידע. - אם כן, בענין זה אין לחוש כלל לקלקלה היכולה לצאת מידעת הטעם, כי אין כאן אלא מטעמת ותו לא.

חילוק זה גמרא ערוכה היא בסנהדרין שם. אמרו, כי הגם שבעלמא לא דריש רבי יהודה טעמא דקרא, אבל במקום שהפסוק עצמו מפרש הטעם, כאשר כתב וְלֹא יִקְרָה לוֹ נֶשֶׁם וְלֹא יִסּוּר לִקְבּוֹ, כלומר מה טעם לא ירבה לו נשים משום דלא יסור לבבו, דריש טעמא. ע"כ. החילוק מבואר. במקום שהפסוק עצמו מפרש הטעם, א"כ טעמו הוא ממשו, והיינו גדר האיסור, ולכן הוא נדרש. אבל במקום שאין הפסוק מפרש, אין טעם חכמים אלא טעם החיך שטעמו בו, ואין מקום לחוש שידרשו הטעם לומר שבמקום שהטעם בטל משתנה הדין.

[ג]. אבל יש לנו לבאר יותר ענין מטעמת זו. מה גודל

הענין לבקש לטעום טעם במצות ה'. - ונראה להביא ממרחק לחמינו, מדין אחד בהלכות דיינים. ולאור מה שיתבאר בעז"ה נוכל ללמוד עוד גדר בענין טעמי תורה.

במשנה סנהדרין כ"ט א' נתבאר סדר המשא והמתן של הדיינים אחרי ששמעו את דברי הצדדים וטענותם. "שנים אומרים זכאי ואחד אומר חייב, זכאי. שנים אומרים חייב ואחד אומר זכאי, חייב. אחד אומר חייב ואחד אומר זכאי, אפילו שנים מזכין או שנים מחייבין ואחד אומר איני יודע, יוסיפו הדיינים". וכתב רש"י ז"ל, אפילו שנים מחייבין או מזכין והשלישי אומר איני יודע יוסיפו הדיינים - ואף על גב דאי הוה פליג עלייהו הוי בטל במיעוטא, כי אמר איני יודע הוי כמי שלא ישב בדין ונמצא הדין בשנים, ואנן תלתא בעינן. עכ"ל.

והנה גדר זה שאמר רש"י ש"כ אמר איני יודע הוי כמי שלא ישב בדין הוא פירוש הגמ' לדברי רבי אבהו (לעיל י"ז א') "דהאי דקאמר איני יודע כמאן דליתיה דמי, ואי אמר טעמא לא שמעינן ליה". הראשונים נחלקו בפירוש דברי הגמ', ע"י היטב ברמב"ם וראב"ד פ"ח מסנהדרין ה"ב. וכמובן אכ"מ. הנוגע לדין הוא פירוש רש"י כמו שביארו העורך לנר (להלן ל"ג ב').

ז"ל רש"י, ואי אמר טעמא - מראה פנים לחובה ומראה פנים לזכות, ומשום הכי מספקא ליה. עכ"ל. והביאור כך. יש אופן שהדיין אומר 'איני יודע' לא מפני חוסר ידיעה, אלא דוקא בגלל ידיעה רבה, היינו שהוא מבין היטב את שני הצדדים, 'שמראה פנים לחובה ומראה פנים לזכות' ושקולים אצלו הסברות. בשעה זו שהוא מסתפק, אין מניחין לו הדיינים האחרים להסביר פני הזכות ופני החובה שיש כאן, שנחשב הוא בעינינו כאילו אינו קיים כלל. והחידוש בזה הוא [יתר על מה שנתבאר במשנה] שאף בשעת המשא ומתן הוא נחשב כמי שאינו והדין מתנהל בבי"ד שקול [שלא דנים אלא שנים]. וראה במהרש"א דף י"ז שם.

טעם להלכה זו מצאתי בלבוש (חו"מ סי' י"ח סע' ג') ז"ל, כל מי שאומר איני יודע אין צריך ליתן טעם לדבריו ולהודיע מאיזה טעם בא לו הספק, כדרך שמראה המזכה מאיזה טעם מזכה והמחייב מאיזה טעם מחייב [ע"כ הוא ציטוט לשון הרמב"ם סנהדרין פ"ח ה"ג והטור שם], **שכיון שהדבר ספק אצלו ואינו יכול להכריע הדבר בדעתו לא שייך לומר טעם לזה**. עכ"ל.

פירושם של דברים נראה, שהכרעת הדבר והטעם הם תרי רעין דלא מתפרשין. כאשר אין הכרעה, אין בענין הסברות טעם אלא גיבוי דברים בעלמא [וכמו שהוא ממש במשל 'טעם החיך', שאם יאכל אדם מאכל פלוני שיש בו טעם מתוק, ביחד עם מאכל אחר שהוא חריף, אין החיך טועם שום טעם שיש בו טעם]. לכן כאשר יש לדיין כמה טעמים שקולים, והכרעה אין, אין לשמעו, וכאילו אין הוא לפנינו כלל.

מתוך זה נוכל לומר גם להיפך, בענין טעמי המצות שהטעימו רבותינו. גם כאשר מוכרע אצל האדם המוחלטות של מצות ה' שבהם גזו ה' את טוב העולם כולו, אבל כיון שאינו

לרפואת הילדה רחל בלומה בת מאיה מליא בתושח"י
העומדת לעבור טיפול מורכב וחשוב לרפואתה

טועם בהם טעם כל שהוא, אין הכרעתו שלימה. כי אין החיך שלו מרגיש טעם. בלשון אחר נאמר: כאשר חפצו רבותינו שנהיה מונחים במצות ה' בשלימות [ולא נהיה אצלם 'כמאן דליתא'], הוצרכו לתיתם לפנינו כמיני מטעמים¹.

ד]. מתוך זה נבין עוד יסוד בענין טעמי המצות שהארץ בו הבית הלוי פר' כי תשא. נעתיק חלק מדבריו: "בתחילה צריך האדם לקיים כל התורה והמצוה באמונה בכל הפרטים בלא התבוננות בטעמים, רק כפי מה שיורהו רבותיו וזקניו... שאם ימתין מלקיים עד אשר יבין הטעמים הרי לא יקיים לעולם, וגם כשהאדם יושב ללמוד צריך לחזק לבו באמונה להאמין כל מה שכתוב בה בלא נטיית שום דבר אחר שכלו לומר שמועה זו נאה או לא נאה... ועל כל זה צריך לחזק לבו באמונה כי ישרים דרכי התורה ומה שאין הדבר מתקבל בלבו ושכלו אין החסרון אלא בו... ואח"כ הרשות בידו להתבונן בעמקי הדברים ובסודותיהן הן בטעמי מצות העשיה והן בדרכי הלימוד להבין, ומ"מ גם אחר ההתבוננות צריך שוב לחזור לאמונה פשוטה שהרי לא יוכל להשיג כל עומק הדברים עד תכליתם וכמאמר הכתוב אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני עמוק עמוק מי ימצאנה ותכלית הידיעה הוא שלא נדע. וגם צריך לחזק לבו באמונה שלא יכשל אחר שכלו לשנות קצת בהדברים, וזהו שאמר הכתוב שמעי בת דבתחילה צריך לקבל הדברים כפי שאומרים לו, ואח"כ וראי דהיינו להתבונן בהם ולהביט בהם ואח"כ והטי אונך ובסוף צריך לבא לידי שמיעה לחודא באמונה פשוטה, אבל כל זמן שלא נתחזק לבו באמונה ויכול להמשך אחר שכלו אז אין להתבונן בטעמים כי יכשל הרבה אחר שכלו, וזהו שאמר הכתוב (תהלים קי"ט ס"ו) טוב טעם ודעת למדיני פי במצותיך האמנותי. אמר אחר שאני חזק באמונתי וגם אם שכלי יראני ההיפוך לא אסור מהאמונה הרי מעתה יכול אתה ללמדני גם טוב טעם ודעת...".

והנה גם יסוד זה יוצא מהיקש הענין של הלכות דיינים שנתבאר. רק כאשר הענין מוכרע אצלו, הרי בא הטעם והדברים ערבים עליו. אבל אם אין הדברים מוכרעים אצלו הרי כל טעם שיאמר אינו אלא בלילת טעמים רעים שהנפש קצה בהם.

דין האדם בארבעה פרקים הרב יוסף יצחק לוי

במשנה ר"ה ט"ז ע"א איתא בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון וכו' ובחג נידונים על המים.

ומקשה הר"ן שבשלמא שאדם נידון בא' תשרי ילפינן זה לעיל מקרא דראשית השנה עד אחרית השנה ומקרא דתקעו בחודש שופר אבל מנלן שיש דין בשאר הפרקים.

ומתרג' שילפינן זה מהא שאמרה התורה שיביאו עומר לפני הקב"ה בפסח ושתי הלחם בעצרת ושינסכו מים לפניו בסוכות, אלמא בזמנים אלו העולם נידון בדברים אלו ולכן צויה הקב"ה להביאם כדי שבזכות זה יתברכו לטובה בדינם, וכן רש"י בברייתא לקמן מפרש שטעם שמביאים בזמנים הנ"ל זה מפני שהוא זמן דינם.

וקשה שהרי בעצרת נידונים על פירות האילן ומה זה שייך לשתי הלחם שהם חיטים, וכתב בשיטת הריב"ב לתרג' וכן תירץ הריטב"א בחידושו, שכיון ששתי הלחם גורמים להתיר את הבאת הביכורים שהם מפירות האילן מהני מה שעל ידם תתקיים מצות ביכורים שהם מפירות האילן להיטיב את גזר הדין של כל הפירות, או שס"ל כמ"ד שעץ שאכל אדם הראשון זה חיטה והיא נחשבת לאילן.

ובקובץ שיטות קמאי מובא מהרשב"ץ שכתב שהטעם שצויה תורה להביא את שתי הלחם שהם מהחיטים בעצרת כדי להטיב את גזר הדין של פירות האילן הגם שהוא עצמו אינו אילן, זה משום שחיטה היא מז' המינים

1. ולרבינו המשך חכמה (פר' וילך ל"א ט') מצאתי שביאר שידעת הטעם היא בכלל ריבוי והתפשטות התורה. ז"ל בת"ד שם, וכן מצאנו ענין כזה לרבי אלעזר בן עזריה, שרבו גמליאל הנשיא היה בדעתו לסתום כל דבר המקובל ולכלי לפרש טעמו, כאשר מצאנו לו בכמה מקומות 'מקובל אני מאבותי'... לא כן ראב"ע, מצאנו לו שמדי שישב בנשיאות אמר כל הרוצה לכתוב יבא ויכנס, ואיתוספו ארבע מאות ספסלי בבי מדרשא. וכן בכמה מקומות תמצא שמפרש טעם של דבר, עיין בחגיגה (ג' א') סוף למה באין, אלא כדי ליתן שחר טוב למביאייהם. וכן בכל מקום הפליג בהתפשטות התורה וריבוי לומדיה...". עיי"ש באריכות.

שנשתבחה בהם א"י בקרא דארץ חיטה וזמן ביטולה הוא עם שאר פירות האילן, לפיכך אמרה התורה הביא את הקודם בפסוק כדי לרצות על כל פירות האילן שזמן ביטולם הוא ביחד.

וכתב עוד שמה שאמרינן שתבואה נידונית בפסח קאי רק על שעורים שבישולן בפסח, אבל תבואת חיטים שביטולה הוא בעצרת נדונית בעצרת עם שאר פירות האילן ומחמת כן צויה התורה להביא מהם שתי הלחם בעצרת, ומוכיח כן מהתוספתא שאומרת אמרה התורה הבא שעורים בפסח שהוא פרק שעורים שתתברך עליך תבואה הבא חטין שהוא פרק חטין שיתברכו עליך פירות האילן, ומדתלי טעמא בפרקן משמע דאינו נידון באותו הפרק אלא מי שהגיע פרקו ותבואה דקתני שהיא מתברכת בפסח קאי על שעורים, ופירות האילן דקתני בסיפא חטין נמי בכללן שהיא מרצה עצמה ועל פירות האילן.

וי"ל כן גם בכוונת הר"ן שכתב שילפינן שגזר שדין של פירות האילן בעצרת זה מהא שאמרה התורה להביא בעצרת ב' הלחם מחיטים, שהגם שחיטה אינה מין של אילן מ"מ אמרינן שמה שצויה התורה להביא ממנה ב' לחם בעצרת זה משום שכיון שהיא מתבשלת בזמן העצרת עצרת הוא זמן דינה ומביאים אותה בו להיטיב את דינה, אז מסתבר שגם פירות האילן שמתבשלים בזמן העצרת הוי דינם ביום זה וב' הלחם מטיב גם את דינם משום שביטולם הוא גם בזמן ביטול החיטה.

הטורי אבן דן באיזה יום מימי הפסח נידונים על התבואה, שאם זה ביום הראשון של פסח מה מהני שיביאו את העומר ביום שני של פסח לרצות על גמר דין שכבר נעשה מאתמול, ואם זה באחד משאר ימי פסח הוי למשנה לפרש מתי זה.

ור"ל שכמו שדנים את האדם בר"ה וגזר דין שלו הוא ביו"כ גם בתבואה דנים את התבואה ביום הראשון של פסח וגזר דינה הוא בשביעי של פסח, וכן בחג הסוכות ביום הראשון נידונים על המים את תחילת דינם אבל גזר דינם הוא רק ביום ז' של החג, ומהני העומר להטיב את הגזר דין של התבואה ביום ז' דפסח וכן המים שמנסכים כל ז' ימי החג מהני להטיב את גזר דין שלהם ביום השביעי של סוכות.

וכוונתו נראה שהנה הריטב"א כתב שאדם שנידון בר"ה זה שרואים את דינו אם הוא ראוי לפי מעשיו להיות זכאי או חייב ואומרים מה ראוי להיות דינו אבל אין גוזרים עליו להענישו עד יו"כ, ומהני תשובה שישוּב עד יו"כ לשנות את מה שראוי להגזר עליו, וכן בתבואה ומים דנים ביום הראשון של פסח או של סוכות כמה ראוי להיות מהם מצד מעשה אנשי העולם אבל את הגזר דין בפועל לא גוזרים רק ביום השביעי, ומהני הבאת העומר וניסוך המים של כל הימים לשנות את גזר הדין לטובה.

הערך לנר מקשה על תירוצו שהרי עצרת היא רק יום אחד וא"כ דין פירות האילן נעשה כולו בעצרת בין עצם הדין ובין הגזר דין, ומהיכי תיתי לומר שדין התבואה בפסח ודין המים בחג לא יעשה כולו ביום הראשון.

ולכן ר"ל שגם בתבואה ומים כל דינם נגמר ביום הראשון שנגזר בו כמה תבואה טובה ומים יהיה לכל העולם, ורק מ"מ מהני הבאת העומר ביום השני וכן ניסוך המים של שאר ימי החג להטיב עם גזר הדין על התבואה והמים שנגזר ביום הראשון של החג, לעשות שמהכמות של התבואה והמים שנגזר שיהיו השנה תבא לישראל ברכה ממנה, ובענין זה יכול הגזר דין להשתנות כמבואר לקמן ט"ז ע"ב בברייתא שילפינן מקרא דעיני ה' אלקיך לטובה שאם נגזר שירדו גשמים מועטים בגלל שישראל חטאו, אם יחזרו בתשובה הגם שאי אפשר להרבות את כמותן מ"מ הקב"ה עושה שירדו גשמים בזמנם על הארץ שצריכה להם.

והנה השו"ע סימן תרס"ד ס"א כתב שביום השביעי שהוא הושענא רבה מרבין קצת בנירות כמו ביו"כ, והרמ"א מוסיף שיש שמדקדקים לטבול עצמם קודם עה"ש כמו בעיו"כ ויש נוהגים ללבוש הקיטל כמו ביו"כ ומסיים השו"ע לפי שבחג נידונים על המים, ובפשטות כוונתו שביום הוש"ר שהוא יום ז' דסוכות הוי גזר הדין על המים כהטורי אבן ומחמת כן נוהגים בו דברים שנוהגים ביו"כ שהוא יום גזר דין האדם, וכ"כ במשנ"ב שם ס"ק ז' שמה שנוהגים בהוש"ר מקצת דברים כיו"כ, זה לפי שבחג נידונים על המים וכל חיי האדם תלויים במים

והכל הולך אחר החיתום, וכוונתו בפשטות על החיתום של דין המים שהוא בהוש"ר שהוא יום ז' של סוכות, ומשמע שתחילת הדין של המים הוא קודם ובפשטות זה ביום א' של החג.

אמנם יקשה לפ"ז קושיית הערוך לנר מאי שנא מפירות האילן שגם גזר דינם הוא ביום עצרת שהוא יום אחד, ואפשר שמה שחילקה התורה במים את עצם הדין מגזר הדין זה משום שרצתה שמצות ניסוך המים הנוהגת בכל שבעה תגרום שגזר דין המים יהיה לטובה, ולכן אמרה התורה שגזר דין המים יהיה רק ביום השביעי של החג, אבל את גזר הדין של פירות האילן אין סיבה שלא לעשותו ביום עצרת עצמו, שהרי הבאת שתי הלחם שבאים להטיב את גזר דין הפירות נוהגת רק ביום העצרת ויש להם כבר ביום זה את זכות מצוה זאת שתועיל להטיב את גזר הדין של פירות האילן, לכן גזר דינם הוא גם ביום עצרת אחרי שהביאו את שתי הלחם, ובתבואה שדינה בפסח י"ל שביום א' של פסח נעשה עצם הדין שלה אבל גזר דינה הוא רק ביום השני לאחר הקרבת העומר כדי שהקרבתו תגרום שהדין יגמר לטובה, שאין סיבה לדחותו עד יום ז' שמצות הקרבת העומר היא רק ביום שני דפסח.

אמנם הטורי אבן עצמו כתב שגם גזר דין על התבואה דפסח הוא ביום השביעי והדק"ל, ואפשר שכיון שאי אפשר שגזר דין התבואה יהיה ביום הראשון של פסח שהרי רוצה התורה שזכות מצות הקרבת העומר שהיא ביום השני תגרום שגזר הדין יהיה לטובה, וכבר נחלק יום גזר הדין מהיום של עצם הדין, אמרה התורה שיהיה הגזר דין של התבואה ביום השביעי דפסח דומיא דגזר דין של המים שהוא בשביעי של סוכות, משא"כ גזר דין של פירות האילן שיכול להיות ביום עצרת עצמו שהרי הקרבת ב' הלחם שאה להיטיב עם דין זה היא בו ביום אין סיבה לדחותו ליום אחר ולכן גם הוא נעשה בעצרת עצמו, ואפשר שעצם דין הפירות הוא בתחילת יום עצרת וגזר הדין הוא בסופו שכבר הקריבו את ב' הלחם.

ואילולי האחרונים הנ"ל היה אפשר"ל שהדין כולו בין עצם הדין ובין הגזר דין בכל אחד מהג' פרקים הוא ביום שצויתה התורה להביא את הדבר שבא להטיב עם הדין, שבפסח הדין כולו הוא ביום ט"ז בניסן שבו מקריבים את העומר דומיא דעצרת שהדין הוא בשבועות ביום שמביאים את ב' הלחם, ודין של ניסוך המים בחג הוא כולו ביום שביעי של חג שכיון שצויתה התורה על ניסוך המים בכל ימי החג כדי להטיב עם דין הגשמים דינם נעשה רק ביום השביעי של חג אחרי שנסכו את המים כל ז' הימים, וזה כוונת השו"ע שכתב שהושע"ר הוא כיו"כ משום שבחג נידונין על המים שזה ביום הושע"ר, אמנם לפ"ז קשה מאי טעמא לא כתבה כן המשנה בהדיא מאחר שאין זמנם שוה וגם ביום זה, וצ"ע.

המהרש"א מקשה מאי טעמא נקט התנא את דין האדם בלשון כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון ושינה מלשון של שאר הדברים שאמר בהם נידונין, ומתוך שמשום שקאי המשנה כר"י שגז"ד של האדם הוא ביו"כ ולכן כתבה את דין אנשי העולם בלשון עוברין שמשמעו רק שנעשה בו תחילת הדין ולא נגמר, ורק בדין של שאר הדברים נקט לשון נדונין שגם גזר דינם הוא באותו פרק של עצם הדין, אמנם אין הכרח שס"לכה ערול"י שכל הדין בהם הוא ביום אחד שגם אם הגזר דין הוא ביום אחר מ"מ כיון שהיו ביום שהוא עדיין פסח וחג שייך לכתוב עליהם לשון נידונין בפסח ובחג.

מובא מהשל"ה הקדוש שביום עצרת שהוא זמן מתן תורה היו יום הדין של תורה, שדנים את כל איש מישאל כמה חלק בתורה יהיה לו בשנה זאת, והוא בכלל בעצרת נדונים על פירות האילן שהאדם הוא עץ השדה ופירות קאי על פירות של תורתו הנלמדת.

והביאור בזה נראה שזה כמו שמובא בספרים שבכל שנה יש בחג השבועות את ההשפעה שהיתה בשעת מתן תורה והיו כקבלת התורה מחודשת, ולכן דנים את האדם ביום זה כמה יהיה חלקו מהשפעה של נתינת התורה המחודשת שיש ביום זה שמכוחה יהיה לו חלק בתורה בשנה שתבא.

ברכת התורה על לימוד דיני דרבנן הרב חיים שולביץ

ברכות יא: אמר רב הונא, למקרא צריך לברך, ולמדרש אינו צריך לברך, ורבי אלעזר אמר למקרא ולמדרש צריך לברך, למשנה אינו צריך לברך, ורבי יוחנן אמר אף למשנה נמי צריך לברך, אבל לתלמוד אינו צריך לברך. ותורף המחלוקת התפרש ע"י תלמידי רבינו יונה, שלכו"ע

החייב הוא רק על לימוד התורה שבכתב, חד סבר שהמשנה מפרשת את טעמי המצות, וחד סבר שגם התלמוד מפרש עיקרי הפסוקים, והמסקנא שגם למדרש צריך לברך, משום שבמדרש לומד ג"כ מהפסוקים מק"ו ומגז"ש ומהמדות שהתורה נדרשת בהם.

והנה בשו"ע (מז ב) פסק 'צריך לברך בין למקרא בין למשנה בין לגמרא'. ובערוך השולחן (שם ח) דן אם יש חיוב לברך על לימוד דברי אגדה, כמדרש רבה או חכמת הקבלה, וכתב שלדברי רבינו יונה החיוב רק בדברים שמפרשים דיני התורה, אבל דברי אגדה או קבלה שאין עיקרם לדינים והלכות אינם טעונים ברכה, והצד שיש לברך עליהם, הוא עפ"ד הלבוש שהכל בכלל 'תורה', וכדברי הגר"ז שכל התורה ניתנה למשה מסיני, אך לרבינו יונה אין עליהם חיוב ברכה, ונשאר בצ"ע לדינא.

אמנם, לכאורה לפי הבנתו, יקשה מאד, איך מברכים ברכת התורה על לימוד דיני דרבנן, כגון הלכות חנוכה ופורים עירובין ונטילת ידיים, והרי אם כוונת רבינו יונה שחיוב ברכה על התלמוד היא רק משום שהוא בא לפרש את המקראות, נמצא שאף שיש על התלמוד שם 'תורה', מ"מ אין חיוב ברכה"ת אלא על תורה שבכתב ופירושה, ומה שיש על דיני דרבנן לאו דלא תסור, אינו מחייב ברכה, שהרי אין לימוד דינים אלו בא לפרש את הקרא דלא תסור.

וראה באשל אברהם (בוטשאטש סי' מז ס"ב) שהביא דברי הרמב"ם (סוף אהבה, בסדר התפילות) שאחר ברה"ת אומרים פסוקים ומשנת אלו דברים, ואח"כ אומרים 'אמר ר"ז בנות ישראל הם החמירו על עצמן שאפילו רואות דם טיפה כחרדל יושבות עליה ז' ימים נקיים', וביאר, שעניין אמירת מימרא זו הוא, ללמדנו שמברכין ברכת התורה גם על דיני דרבנן, ולכאורה לשיטת רבינו יונה אין לברך על כך, שהרי הוא לומד תקנת חכמים, ואינו מפרש פסוקי התורה.

עוד יש לעיין, כי הנה לענין לימוד תורה בשכר מצינו (נדרים לו.) שמשאמר 'ואותי צוה ה' ללמד אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה', ודרשו מה אני בחנם אף אתם נמי בחנם, והטעם שמותר לקבל שכר על לימוד מקרא, הוא משום שהשכר הוא על פיסוק טעמים, וכתב הר"ן שלימוד פיסוק טעמים אינו מדאורייתא. ולהלכה כתב הרמ"א (יו"ד רמז ה) שכל חידושי דינים שנתקנו מדרבנן מותר ללמד בשכר, וציין הגר"א מקורו משכר פיסוק טעמים, וכנ"ל, ובערוך השולחן שם הבין שהכוונה שלימוד דיני דרבנן אינו מה"ת, ותמה שהרי כל דיני דרבנן ניתנו למשה בסיני, כדאיתא במגילה יט: שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים [וכן הבין בקרן אורה נדרים שם, ע"ש].

ובמשנת חיים (הקדמת פסחים, י"ל זה עתה) הביא שרבותינו למדו מכך שהלומד דיני מצוות דרבנן, אינו מקיים מצוות ת"ת מדאורייתא, ואמרו שאין לחלק ולומר שאע"פ שמצוות הלימוד היא מה"ת, מ"מ מותר ללמדה בשכר, משום שדינים אלו לא לימד משה את ישראל, ועליהם לא הצטוו ללמדם חנם, כי אין הלימוד ממשה רק על אותם ד"ת שלימוד הוא, אלא הוא למדו ממנו כיצד ללמד תורה, ואם הלימוד בדיני מצוות דרבנן, יש בו קיום מצוות ת"ת מדאורייתא, הרי היה אסור ללמדה חנם. [והוסיפו, שמשאמר לימד גם דינים אלו לישראל, שהרי נמסרו לו מסיני כמבואר במגילה, ואמנם בפרט זה נחלקו קדמונים, כמובא בהקדמת התו"ט], ויש להעיר, שלדבריהם גם חיוב ברכת התורה בלימוד זה הוא מדרבנן, ונפ"מ ללומד במילי דרבנן והסתפק אם ברך ברהכ"ת אם עליו לברך כברה"ת דאורייתא.

והנה בעמק ברכה (ברכה"ת א) הקשה, שלכאורה מסברא ראוי לברך על תורה שבע"פ יותר מאשר תורה שבכתב, כי עיקר מצוות לימוד התורה הוא בתושבע"פ שממנה יוצאת הוראה מה לעשות. והעלה מכך כדברי הגר"ח, שחיוב ברכה"ת אינו על מצות ת"ת, אלא על החפצא של תורה, שהרי חיוב הברכה נלמד מהכתוב 'כי שם ה' אקרא הבו גדול לאלהינו', ו'שם ה' אקרא' היינו בתורה שבכתב.

אכן במשכנות יעקב (או"ח סי' סג) כתב שהסובר שמברכין ברכת התורה אף על התלמוד, אין כוונתו לחיוב ברכת התורה של תורה, אלא מדין ברכת המצוות על כל המצוות, ויש להביא מקור לסברתו ממה שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א) שמה"ת אין חיוב ברכת התורה אלא על קריאת התורה בציבור, ורק מדרבנן חייב היחיד לברך ברכת התורה

כשם שמברך על כל המצוות. ולכאורה מפורש שלא כדברי רבינו יונה, שהרי שיטתו שהברכה היא רק על תורה שבכתב או פירושה, שייכת רק לגבי חיוב ברכה על חפצא של תורה, ולא על ברכת המצוות שבה.

ויתכן ליישב הכל, בהקדם דברי המהר"ל (הקדמת תפא"י, גבורות ה' סב) שברכת 'לעסוק' בדברי תורה, משמעה שכל עסק שיש בו בת"ת הוא המצוה, אע"פ שרק גורס ואינו מבין מה שאומר, ולכן אנו מברכין על 'מקרא מגילה', שהקריאה היא עיקר בין שביין או שלא יבין. ולפ"ר דבריו עומדים נגד דברי הגר"א (או"ח מז סק"ב) שנאמר 'והגית בו, ר"ל בלב, כמו שכתוב והגיון לבי', והיינו שעיקר תלמוד תורה שבע"פ הוא בהבנת הלב, וכמו שכתב רש"י (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה, והתבוננת בו, כל הגיון שבתורה בלב, כדבר שאמור והגיון לבי לפניך, לבך יהגה אימה'.

ברם, ידועים דברי המג"א (נ סק"ב) שאם אינו מבין הפירוש אינו יוצא ידי חובת ת"ת, והביאו הגר"ז (ת"ת פ"ב סי"ב), וכתב שבתורה שבכתב אם מוציא בשפתיו אע"פ שאינו מבין אפילו פירוש המלות מפני שהוא ע"ה, הרי זה מקיים מצות ולמדתם, אבל בתורה שבע"פ אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל. וכן משמע בברכות (ה). 'תורה זו מקרא, ופרש"י שמצוה לקרות בתורה, והיינו שיש מצוה בעצם קריאת המקרא, [וראה חת"ס אה"ע ח"ב סי' כ].

מעתה, יש לומר שרבינו יונה סבר שלדעת הבבלי רק בלימוד תורה שבכתב יש קיום מצוות לימוד במעשה הקריאה, ועל מעשה מצוה זו נקבעו שתי ברכות, א. על מעשה המצוה, ב. על החפצא דתורה, אבל על החפצא דתורה שבע"פ לא נתקנה ברכה, ואף אם יש חיוב דאורייתא ללמודה, וגם מקיים בו מצוה, הלא אינו עושה 'מעשה' מצוה, וכדברי הגר"א שעיקרו בהגיון הלב, ולכן לא שייך בה ברכה. ובזה נחלקו, מהו לימוד תורה שבכתב, ועד כמה נחשב כפירוש לה, ונכלל ב'חפצא של תורה'.

נמצא שאמנם עצם הלימוד במילי דרבנן נחשב קיום מצווה דאורייתא, ומצד זה אין ענין להקדים לימוד דיני דאורייתא לפני לימוד מילי דרבנן, אך כיון שקיום מצוה זו הוא בהגיון הלב של הלומד, שבו חלה תורה זו, הרי בעצם מעשה הלימוד אין עשיית 'מעשה מצווה', ורק לענין זה עדיף לימוד התורה שבכתב, ועל מצוה זו אסור למלמד לקבל שכר, ולפיכך המלמד מילי דרבנן יכול לקבלו, אף אם משה קבל דיני דרבנן ומסרם לישראל, כי גם בלימודו לישראל לא היה קיום מעשה מצוה של למוד תורה, אלא רק בהגיון לבם של ישראל בדברים אלו.

וכן הוא לגבי ברכת התורה, שמספק יכול לברך את ברכת השבח 'אשר בחר בנו', כיון שסוף סוף מתקיימים דברי תורה בהגיון לבו, ונמצא שמברך על חפצא של תורה. ולגבי הברכה על מצות ת"ת, שהיא אקב"ו לעסוק בדברי תורה, לדעת מהר"ל יל"ע אם יכול לברכה מספק, כי סבר שהיא על מעשה מצוות הקריאה בתורה, אך להגר"א מסתבר שהברכה נאמרת על קיום המצוה, והיא מתקיימת בהגיון הלב.

מקרא קודש ומצות קידוש בשבת ויו"ט הרב אליהו רוזנטל

איתא בגמ' שבועות דף י"ג, א. יכול לא יהא יוה"כ מכפר אא"כ התענה בו וקראו מקרא קדש ולא עשה בו מלאכה, לא התענה בו ולא קראו מקרא קדש ועשה בו מלאכה מניין ת"ל: יום כפורים הוא, מ"מ. ופרש"י: לא קראו מקרא קודש, לא קיבלו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויוה"כ. ע"כ. ובכריתות דף ז, א. איתיה נמי למימרא זו ושם פרש"י: מקרא קדש, בתקון סדר התפלה. ע"כ. [ותוס' חלקו עליו ופירשו מקרא קדש באו"א ע"ש] וליישב דברי רש"י אהדדי יש לומר דבכריתות בא להוסיף על מש"כ בשבועות דצריך שיהי קבלתו בתקון סדר התפלה דכך הוא מצוותו וצ"ב.

וראיתי בבאר שבע למס' כריתות שכתב דלשון מקרא קדש דייק כוונתה דרש"י כדפירש הרמב"ן בפרשת אמור (כג, ב), וז"ל: וטעם מקרא קדש שיהו כולם קרואים ונאספים ביום הזה לקדש אותו, כי מצוה היא על כל ישראל להקבץ בבית אלהים ביום מועד לקדש היום בתפלה בפרהסיא בתפלה והלל לאל ע"כ.

ומבואר דמפרש דברי רש"י במש"כ דבעי שיאמרו בתקון התפלה משום דמקרא קודש מתפרש כעין דברי הרמב"ן שהוא מלשון אסיפה בתפלה והלל בפרהסיא, אבל לכאורה יל"ע

בזה דממש"כ רש"י בשבועות שמקבלו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויוה"כ משמע דקאי אתחילתו של יום שמקדשו דומיא דקידוש שבת שהוא בתחילתו כ"כ הרמב"ן פ' יתרו ע"ש. ומצאתי סיוע לדברינו ממש"כ החת"ס בגליון שו"ע או"ח סי' רע"א דמצוין לרש"י בשבועות י"ג וכתב דמשמע דלרש"י ביוה"כ איכא מצות קידוש מדאורייתא כמו בשבת ע"ש, ומבואר דס"ל דבעיקרו מצות קידוש הוא והיינו בתחילתו של יום דמקדשו, ואילו מהרמב"ן שהזכיר גם הלל משמע דקאי על תפלת היום דמתפללין ואומרי' הלל דעיקרו פרסום היום ע"י תפלה לה' ושירה לפניו בפרהסיא וכמבואר בדבריו בסה"מ שורש א' ע"ש. ונמצא דלרש"י מתפרש מקרא קדש שיקרא ליום זה קדש בתחילתו ובזה מקבלו עליו.

ומש"כ רש"י בכריתות דאמרו דרך תקון תפלה צ"ב דאי מדין קידוש הוא מ"ש מקידוש בשבת שאינו בתפלה, עוד צ"ב דא"כ בעי' שיכוין למצות קידוש וכל שלא כיון לא יצא ידי"ח וכ"כ החת"ס בגליון שם דלשיטת רש"י דקידוש ביוה"כ דאורייתא צריך לכיוון בתפלתו לצאת מצות קידוש יוה"כ ע"ש. וכמו"כ יש להעיר דיוה"כ שחל בשבת ליבעי' כוונה לצאת ידי"ח קידוש בתפלתו דהא קידוש על הכוס אינו אלא מדרבנן דהא מה"ת יוצא בקידוש שבתפלה וצ"ב.

ונראה בזה דהנה המג"א סי' רע"א כתב דמה"ת אפשר לצאת ידי"ח קידוש בתפלה והביא לזה רא' מהגמ' בברכות דף כ"ז יעו"ש במחצה"ש, ובגליון הרע"א שם כתב דאפי' בלא תפלה נמי יוצא ידי"ח מה"ת ע"ש אכן מרש"י בכריתות משמע דבעי' דוקא דרך תפלה וכ"כ בשבועות דבעי' שיקבלו בברכותיו. וצ"ב. ונראה דבעי' דוקא דרך תפלה או על הכוס וכמבואר בשאלות דאיכא מצוה להזכיר קידוש שבת גם דרך תפלה וגם על הכוס וכ"כ הסמ"ג מ' כ"ט דבעי' לקדושי לשבתא ב' פעמים א' בתפלה וא' על הכוס והביא לזה ב' פסוקים ע"ש.

ובשו"ע יו"ד סי' רס"ב איתא דתינוק הנולד ביום לא אזלי' בתר תפלת ערבית בין לקולא ובין לחומרא ובבהגר"א שם כתב מהא דברכות דף כ"ז משמע דקידוש על הכוס דמבעי' ליה אי עבדי' מבעו"י משמע דוקא לענין קידוש משום דגרידא בתר תפלה ע"ש. ומבואר מדבריו דקידוש שבתפלה תורת קידוש ממש עליה וכיון שהוא נאמר מבעו"י משום דהוא חלק מהתפלה הנאמרת מבעו"י משו"ה גם קידוש על הכוס גריר בתריה ויכול מבעו"י.

ושוב מצאתי בס' 'שערי שמחה' להר"צ גיאות דמפרש כן להדיא בפ' הגמ' בברכות דף כ"ז דמבעי' ליה לענין קידוש על הכוס משום דנגריר אחרי התפלה ע"ש.

והשתא דאתינן להכי יבואר לנו שיטת הגר"א שהובא ב'מעשה רב' דהגר"א ס"ל דא"א לקדש על הכוס מבעו"י ולהתפלל מעריב לאחר חשיכה וחולק בזה על המג"א ע"ש. והמפרש' שם עמלו למצוא מקור לשיטתו דאמאי לא יוכל לקדש על הכוס תחילה. ולפמש"כ הרי הדברים משולבים עם דבריו בבהגר"א הנ"ל דקידוש על הכוס מבעו"י אינו אלא משום דגריר בתר קידוש שבתפלה וס"ל דאינו נגריר אלא אם קידש תחילה בתפלה דאל"ה הוי כשאר דברים שא"א לעשות מבעו"י דדוקא בתפלה איכא דינא דיכול להתפלל מבעו"י וכמש"נ.

ומעתה נראה דיתכן לומר דכיון דהקידוש שבתפלה הוי חלק מחלקי התפלה שיקדש בתפלתו נמצא דמצות תפלת שבת כולל גם שיקדש את השבת בתפלתו ותו הוי מחלקי התפלה ובזה י"ל דכל שמכוין לצאת ידי"ח בתפלה זו מקרי כוונה גם למצות קידוש שבו שהרי חלק מעצמותו של תפלת שבת.

ולפי"ז מיושב מנהג העולם שאין נוהרים לכיון לצאת ידי"ח קידוש בתפלה גם ביוה"כ שחל בשבת שאז לרוב הפוסקים איכא עליה מצות קידוש שבת אפי' שאינו על היין, ובאמת החת"ס בגליון השו"ע סי' רע"א כתב ע"פ שיטת רש"י דקידוש ביוה"כ דאורייתא שצריך לכיון בתפלה למצות קידוש. אולם לפמש"כ ה' מקום לדון בזה לשיטת הגר"א ושכ"מ ברי"צ גיאות וכן הבאנו מהשאלות והסמ"ג ולשיטות אלו דדין הקידוש הוא בתפלה דווקא לפי"ז י"ל דסגי בכוונת מצות התפלה וכמש"נ והחת"ס אפשר דנקיט בשיטת רש"י שאין מצותו דוקא בתפלה דרש"י בשבועות לא הזכיר תפלה ומש"כ בכריתות תפלה אפשר דמפרש דאומר מקרא קדש בתפלה ואינו קידוש בתפלה ודו"ק.

מילה בערב שבועות הרב אברהם גולדשטיין [מוהל]

יש לשאול מדוע לא חששו למול בערב שבועות משום הא דאמרי' בשבת קכט, ב שהקזת דם בערב שבועות הוי סכנה משום דנפיק ביה זיקא [שד] ושמיא טבוח. דאי לא קבלו ישראל תורה הוה טבח להו לבשריהו ולדמיהו. ובמגן אברהם סימן תסח ס"ק טו הביא שלעשות "שרעפפין" [ביאור המציאות של השרעפפין, כ' הערוך השולחן בס"ק ג דאין זה כהקזה, דדם של שרעפפין אינו מפנימיות הגוף כדם הקזה]. מהרי"ו אוסר ומהרי"ל מתיר. ובמשנ"ב הביא מהפוסקים שלכה"פ בערב שבועות יש להחמיר. וא"כ אף ברית מילה שכרוך בהוצאת דם על אף שאינו מפנימיות הגוף היה צריך לחשוש. ואולי יש חילוק בכמות הדם היוצא, דאפי' בשרעפפין שאינו מפנימיות הגוף, מ"מ מודבר בכמות נכבדת של דם, לא כן המילה, והאליה רבה סימן תצג הביא מהאגודה [סי' קס] דבימיהם היו מקיזין רוב דם, אבל עתה אין מקיזין כ"כ, ע"כ. וכ' הא"ר לסמוך על חילוק זה רק כצירוף להתיר הקזה לחולה מסוכן. ואולי סברא זו יכולה להועיל להתיר גם מילה שהיא מצוה.

והנה יש לדון האם מה שאמרו בגמ' שהוי סכנה, היינו שהוי סכנה ודאית א"ד הוי רק בגדר ספק סכנה, ואסרו להקזי משום ספק סכנה. האליה רבה בס' תצג יט וכן הפמ"ג בס' תסח בא"א ס"ק טו נקטו שהוי רק ספק סכנה, ולכן אם יש חולה שהוא בסכנה של ודאי יש להתיר לעשות הזקה בערב שבועות לרפואתו. וא"כ אולי י"ל שאפי' אי נימא שיש בברית מילה משום החשש של השד הנ"ל, מ"מ במקום מצוה אין לחשוש לספק סכנה. ושוב מצאתי כן תפארת ישראל [מסכת ברכות פרק ג א ביכין] על הא שר"ט הטה בשעת ק"ש ונכנס לכלל סכנה, והתקשה איך הותר להכניס עצמו לסכנה, וכ' וז"ל, עכ"פ היכא דליכא ודאי סכנה, ולא שכיח היזיקא, מצוה בעידנא דעסיק בה אגוני מגני (כסוטה דף כ"א א'). וראיה מר"ע שהכניס את עצמו לספק סכנה בנט"י (עירובין כ"א ב') שהיה סומך א"ע שלא יניחו שומר האסורים למות בצמא, כ"ש הכא בק"ש דאית בה קדושת השם ויחוד שמו יתברך עכ"ל. והביאו הפתחי תשובה ביו"ד סימן קנז ג.

אלא דא"כ אין זו הוראה לרבים, דעכ"פ אין חיוב להכניס עצמו לספק סכנה בכדי לקיים המצוה. וכמו שמצינו בגמ' ביבמות דף עב, א, א"ר פפא הלכך, יומא דעיבא ויומא דשותא [שרוח צפונית לא מצויה] לא מהלינן ביה ולא מסוכרינן [מקזיזים] ביה, והאידינא דדשו בה רבים, שומר פתאים ה'. וכ' שם הריטב"א שאין חיוב למול במצבים הנ"ל, ורק מי שרוצה יכול לסמוך [לכתחילה] על שומר פתאים ה', אבל החושש יחשוש.

והיה נראה שבברית מילה לא שייך חשש של נזק מאותו שד היוצא בערב שבועות, שכן כל עיקר יציאתו היה על הצד שלא יקבלו עליהן את התורה, ולכן גם היום יש חשש ממנו כל שיש איזה פתח מצד עם ישראל לשפיכת דם, אבל בקיום ברית מילה שכל עיקרה קבלת התורה ומצוות, א"כ בכגון דא אין פתח ל"טבח להו לבשריהו ולדמיהו".

שו"ר בספר זכר דוד מאמר ג פרק לט שהעיר בענין הנ"ל, והביא שהיו בזמנו 'אינשי דעלמא ולבם בל עמם ופחדו פחד שיסתכן התינוק היכא שמלין אותו בערב שבועות'. ומסיק כעין הסברא הנ"ל ששאני מצות מילה. ובכ"ז כותב, 'שכיון שהאי יומא קגרים, דמצא בו מקום האי זיקא דטבוח להזיק לעוברים ומתרחלים בעשיית מצוות התורה, נכון למהר קיום מצות המילה ככל האפשר כי כבר מסוכן הוא'.

מתן תורה בשבועות או ביום הכיפורים הרב יצחק שלום ווייס

תנן במתני' תענית (כ"ו ב') "וכן הוא אומר (שיר השירים ג' י"א) צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה (במלך שהשלום שלו, רש"י) בעטרה שעטרה לו אמו (כנסת ישראל) ביום חתונתו וביום שמחת לבו, ביום חתונתו זה מתן תורה וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו" ע"כ. ופירש"י "זה מתן תורה, יום הכיפורים שניתנו בו לוחות האחרונות" ע"כ.

וצ"ב דברי רש"י דיום מתן תורה היינו יום הכיפורים, הא בשבועות ניתנה תורה לישראל. וכן איתא להדיא במדבר רבה (פ"ב ח') "ביום חתונתו זה סיני חיתונין היו, שנא' (שמות י"ט) וקדשתם היום ומחר וכו', וכ"ה בשיה"ש רבה (ג' ב') "ביום חתונתו, זה סיני כחתנים היו וכו'", והרי להדיא דיום חתונתו היינו בשבועות שבו

נצטוו וקדשתם היום ומחר ולא ביום הכיפורים, וצ"ב.

והיה אפשר לומר על דרך שכתב החתם סופר (תורת משה סוף פ' במדבר) וז"ל "וצ"ל שהרי אותה קבלה נתבטלה על ידי העגל ונתחדשה ביום הכיפורים" יעוי"ש, וכן כתב התפארת ישראל תענית שם וז"ל "שביום כיפורים נתנו לוחות האחרונות הכוללים כל התורה, ותו דכשנסלח אז חטאתם הו"ל כאילו התחתנו עם הקב"ה כלל ישראל מחדש" ע"כ. וכ"כ החזו"א (או"ח סי' קכ"ה אות ב'). וכן נקט בהקדמת המקנה דבמשכן נתחדשו הנישואין למפרע. וכע"ז הוא ביש"ש (כתובות פ"א סי' י"ז).

והיינו דאף שניתנה תורה בשבועות מ"מ כשחטאו בעגל ניתק הקשר ונתבטלו הקידושין, ובנתינת הלוחות השניות ביום הכיפורים נתחדשו הקידושין. לכך נקט רש"י דיום חתונתו היינו יום הכיפורים.

ובאמת דכיסוד דבריהם מבואר להדיא ברמב"ן (שמות ל"ד כ"ז. ושם ל"א, וביקרא כ"ה א') דבחטא העגל נתבטל הברית שעל ידי הלוחות בשעת מתן תורה, ואחר שנמחל חטא העגל נצטוו לברית חדשה. וז"ל (ויקרא שם) "כי בתחילת ארבעים יום הראשונים של לוחות הראשונות כתב משה בספר הברית את כל דברי ה' ואת כל המשפטים הנאמרים שם ויזרוק דם הברית על העם (שמות כ"ד ח'), וכשחטאו בעגל ונשתברו הלוחות כאילו נתבטלה הברית ההיא אצל הקב"ה, וכשנתרצה הקב"ה למשה בלוחות שניות צוהו בברית חדשה שנאמר (שם ל"ד י') הנה אנכי כורת ברית, והחזיר שם המצות החמורות שנאמרו בסדר ואלה המשפטים בברית הראשונה..." ע"כ.

וכן נראה מבואר בדברי המדרש (שמו"ר מ"ג א') דאיתא התם "מה עשה משה, נטל את הלוחות מתוך ידו של הקב"ה כדי להשיב חמתו, למה"ד לשר ששלח לקדש אשה עם הסרסור הלך וקלקלה עם אחר, הסרסור שהיה נקי מה עשה נטל את כתובתה מה שנתן לו השר לקדשה וקרעה, אמר "מוטב שתדון כפנויה ולא כאשת איש", כך עשה משה כיון שעשו ישראל אותו מעשה נטל את הלוחות ושברן כלומר שאלו היו רואין עונשן לא חטאו" ע"כ.

וממאי דדימוהו קודם נתינת הלוחות בפועל לפנויה, ושבירת הלוחות חשיב לה כקריעת הכתובה על ידי הסרסור קודם נתינת הקידושין, משמע דבשבירת הלוחות נתבטלו הקידושין, ורק בנתינת הלוחות השניות ביום הכיפורים נתחדשו הקידושין והיו יום חתונתו עם עמו ישראל.

אמאי חשיב זמן מתן תורתנו בשבועות

איברא דא"כ צ"ע טובא לשיטות הראשונים והאחרונים הנ"ל שבטלה ברית ראשונה דמתן תורה במעשה העגל, אמאי חשיב חג השבועות ל"זמן מתן תורתנו", הרי התורה שעכשיו בידינו ניתנה ביום הכיפורים ויום חתונתו היינו ביום הכיפורים ולא בשבועות.

ובחתי"ס שם נראה דנקט עפ"י מאי דאיתא במדרש (תנחומא פ' פקודי סי' ג') "תעד לך שכל הנשמות שהיו מן אדם הראשון ושהיו עד סוף כל העולם... וכולן היו במתן תורה, שנאמר כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום, ואת אשר איננו פה עמנו היום (דברים כ"ט, י"ד)", וכ"ה בתי"ר ורש"י דברים שם. יעוי"ע שבת (קמ"ו א') גבי גרים ד"אע"ג דאינהו לא הוו מזלייהו הוו". והנה דורות הבאים היו רק במעמד הר סיני ולא ביום הכיפורים, נמצא דעל כרחק שאחר שנתכפר להם ונכנסו בברית חדשה חזר וניעור מעמד הראשון לדורות הבאים יעוי"ש.

אכן לכאורה צ"ב לומר כן, דלפי"ז נמצא דלדור מקבלי התורה לא היה שבועות יום מתן תורתנו כלל, וצ"ב.

ישראל כחתנים היו או ככלה

אכן נראה, דהנה כבר עמדו בזה אמאי כתיב זמן "מתן" תורתנו ולא זמן "קבלת" התורה, ואשר לכאורה נראה מבואר מזה, דאף אי נימא שבטלה ברית ראשונה היינו רק ביחס לקבלת וחיוב המצוות על ידי ישראל, אבל מה שירדה שכינה לתחתונים ונתינת התורה לארץ, ומעמד הר סיני וההשפעות הגדולות שבה, שפסקה זוהמתן ונבחרו ישראל לעם ה', זה לא נתבטל לעולם.

וביתר ביאור י"ל, דהנה מצינו סתירות רבות בחז"ל בקשר הנישואין של כנסת ישראל עם הקב"ה, אם נקראו ישראל בשם חתן או כלה, דמחד גיסא במתני' בתענית דכתיב יום "חתונתו"

מדוע לא נאמר תאריך לחג השבועות ספירת העומר כהפנמת אמונה בנסים נסתרים הרב יוסף צבי הכהן רייזנר

"וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'" (כג, טו-טז)

יש להתבונן מדוע התורה לא הזכירה במפורש את היום שבו נחל לספור את שבעה השבועות, וגם מדוע לא פירשה את היום לחג השבועות לעומת שאר המועדים שיום חלותם מפורש בתורה.

עיי' ב"מכתב מאליהו" (ח"ב עמ' 127) במה שכתב על פי מדרש בילקוט שענין העומר להבחין את מעשי ה' בתוך הטבע. וכתב שם בשם מהר"ל מפראג שמביאים את העומר אל הקב"ה בשביל שהוא מנהיג הטבע ואין הטבע מתנהל מעצמו.

ועיי' ברמב"ן בסוף פרשת בא במה שכתב שמן הנסים הגדולים ומפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה.

מתוך צירוף דברי הרמב"ן ודברי "מכתב מאליהו" נבאר ציווי התורה שמצות העומר תחל ממחרת השבת, פירוש, ממחרת חג הפסח, שמילת ממחרת לא באה ללמד על מועד הנפת העומר בלבד, אלא להורות על הסדר הסיבתי: אחר הפסח, שענינו להפנים את הנסים הגדולים והמפורסמים של יציאת מצרים, עלינו לבוא להכרה בניסים הנסתרים, שבאה לידי ביטוי בהקרבת העומר, כי בהקרבתו מודים אנו שהצלחת התבואה תלויה בברכת שמים.

ועיי' ברמב"ן הנ"ל במה שכתב שמאחר והניסים הנסתרים יסוד התורה כולה, אין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרנו שכולם ניסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, וכו' עיי' שם עוד.

מעתה מבואר שדוקא אחר שבעה שבועות של הפנמה (ע"י ספירת העומר) שכל דברינו ומקרנו נסים, אנו ראויים לקבלת התורה. לכן תלתת תורה את חג השבועות שהוא זמן מתן תורתנו בשבעה שבועות של ספירת העומר.

מתוך האמור נוכל לתת טעם נוסף למצות ספירת העומר - בכל יום בסופרנו את העומר אנו משננים לעצמנו שכל מקרנו הם נסים נסתרים, וע"י כך מתכוננים לקבלת התורה.

קיום מצות ת"ת בלימוד מצוות מדרבנן הרב יוסף צבי הכהן רייזנר

כתב רבנו אילת השחר שליט"א בנדרים לו דלאאורה הלומד מסכת עירובין אינו מקיים מצות ת"ת מדאורייתא דהרי המצוה עצמה היא דרבנן וא"כ גם תורתה היא מדרבנן ונביא ראייה לזה משולחן ערוך יורה דעה הלכות תלמוד תורה סימן רמו סעיף ה' וז"ל

כא] וכל חידושי סופרים, דהיינו מה שנתקן מדרבנן, מותר ליטול שכר ללמדו (הגהות מיימוני פ"א). ובגור"א שם ביאר דהוא כמו שכר פיסוק טעמים והיינו דאינו בכלל הקרא ראה למידתי אתכם וגו' ומשמע דמילי דרבנן אינם בכלל תורה אמנם הוא מסיק דכונת הגהות מיימוני אינו בכלל הגזירת הכתוב של הקרא דלעיל שילפינן מיניה דאסור ליטול שכר על ת"ת אבל ודאי הוא בכלל קיום מצות ת"ת ורק אם מלמד איך לעשות את העירוב עצמו בזה יש לומר דהוא מדרבנן עכ"ד

אבל לא נתפרש בדבריו אמאי באמת מקיים מצות ת"ת מדאורייתא והרי המצוה עצמה היא רק מדרבנן והנראה

דמצינו דברכת התורה כל יום אינו רק על לימוד התורה, אלא גם על קיום מצוות שיש בזה תלמוד תורה, ובבכורי יעקב מסיק שאם נוטל לולב קודם התפלה בסוכות חייב לברך קודם ברכת התורה, והטעם כמ"ש שבכל מצוה יש עסק התורה וכשמהרהר במצוה היאך לקיימה זהו גופא הרהור בתורה, עיי' בב"י (או"ח מ"ז) שבבית הכסא לא נקרא הפסק לברכת התורה, כיון שאינו מסיח דעתו שם מללמוד, שאפילו שמה זהיר לא לגלות טפח וכיצד לקנח ע"ש, ומבואר דכשמתבונן היאך לקיים המצוה, והוא הדין במצוה גופא, הוה כתורה. וא"כ אם לומד עירובין או עניני נטילת ידים וכו' הרי יש בזה קיום מצות עשה של

מבואר דכנסת ישראל הוי הכלה, וכן איתא להדיא בדברים רבה (ב', ל"ז) וז"ל "אמר רבי ברכיה, בעשרה מקומות קרא הקדוש ברוך הוא לישראל כלה, ואלו הן (שיר השירים ד', ח') אתי מלבנון כלה...". וכ"כ הרוקח (הל' אירוסין ונישואין סי' שנ"ג) "כ"ד פעמים בקרייה נקראת כנסת ישראל כלה...". וכן פירש"י (שמות י"ט, י"ז) עה"פ לקראת האלהים. מגיד שהשכינה יצאה לקראתם, כחתן היוצא לקראת כלה, וזהו שנאמר (דברים ל"ג, ב') ה' מסיני בא, ולא נאמר לסיני בא. וכ"כ בדברים שם, והוא ממכילתא פ' יתרו. וכן איתא בברכות (ל"ה ב') "כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גזול להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל, שנאמר גזול אביו ואמו וגו' ואין אביו אלא הקדוש ברוך הוא, שנאמר (דברים ל"ב) הלא הוא אביך קנך, ואין אמו אלא כנסת ישראל, שנאמר (משלי א') שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן". וכ"ה בשמות רבה (סו"פ ט"ו) החודש הזה לכם, משל למלך שקידש אשה וכו' יעו"ש.

אולם מצינו בכ"ד דנקראו ישראל חתנים, כ"ה להדיא בשיהש"ר רבה (ג' ב') "ביום חתונתו, זה סיני כחתנים היו...". וכן פירש"י (שמות ל"א, י"ח) עה"פ ככלתו "ככלתו כתיב חסר, שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן, שלא היה יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה". וכן איתא בפסחים (מ"ט ב') "תנא רבי חייא כל העוסק בתורה לפני עם הארץ כאילו בועל ארוסתו בפניו שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה אל תקרי מורשה אלא מאורסה". והרי דהתורה נקראת ארוסתו כלפי ישראל. וכ"מ בויק"ר (כ', י') "משל למלך שהיה משיא בתו... אם הורגו אני עכשיו אני מערבב שמחת בת, אלא למחר שמחתי באה והוא טב בשמחתי ולא בשמחתי בת. כך אמר הקדוש ברוך הוא אם אני הורגן עכשיו הריני מערבב שמחת בת, למחר שמחתי באה. בתי זו התורה, הדא הוא דכתיב (שיר"ש ג, י"א) ביום חתונתו וביום שמחת לבו וכו'. וכ"כ המהרש"א פסחים (מ"ט ב') ובסנהדרין (נ"ח ב') כי התורה נמשלה לאשה בכמה מקומות, ובתחלת נתינתה לישראל הרי היא כארוסה עד אחר שילמדה שנעשית לו כאשה וכו'. ובקידושין (ב' ב') אמרין "ותורה איקרי לשון נקבה, דכתיב (תהלים י"ט) תורת ה' תמימה משיבת נפש". וכן שם ל' ב' איתא "דאמר קרא (קהלת ט') ראה חיים עם אשה אשר אהבת... אם תורה היא וכו'". הרי דקרי לתורה אשה.

ואשר י"ל בזה, דודאי כלפי הקב"ה נקראו ישראל ככלה, שמהותה בתורת "מקבל", שמקבלת השפעתה וחיותה מהחתן, אולם כלפי התורה נקראו ישראל כחתנים, והתורה היא ככלה.

וזהו דאיתא בדברים רבה ד"בעשרה מקומות קרא הקדוש ברוך הוא לישראל כלה", וכן מה שפירש רש"י עה"פ לקראת האלהים שהשכינה יצאה לקראתם כחתן היוצא לקראת כלה, ולכך הוי יום "חתונתו" היינו של הקב"ה כביכול, דכלפי הקב"ה הוי כנסת ישראל הכלה.

אבל כלפי התורה נחשבו ישראל כחתנים, ולהכי הוי ישראל כחתנים במתן תורה, וכן מה שפירש"י עה"פ ככלתו "שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן", וכן מה דתנא רבי חייא דכל העוסק בתורה לפני ע"ה כאילו בועל ארוסתו בפניו אל תקרי מורשה אלא מאורסה", קאי נמי על התורה שהיא מאורסה לישראל. והיינו נמי דאיתא בויק"ר דהוי "שמחת בתי... בתי זו התורה", ובקידושין קרי לה אשה וכן תורה איקרי בלשון נקבה, דכלפי התורה הוי ישראל כחתנים כנ"ל.

ובס"ד מצינו בתורה אור לבעל התניא (פ' וזאת הברכה עה"פ תורה צוה) שכתב כן ד"ש מתרצים דלגבי הקב"ה נקראו ישראל כלה, ולגבי התורה נקראו ישראל חתן יעו"ש עוד.

מעתה י"ל דאמנם חלק הברית של ישראל עם התורה שהיו כחתנים בסיני נתבטלה במעשה העגל, אולם חלק הברית עם הקב"ה שהיו ישראל ככלה זה לא נתבטל מעולם, ולכך שפיר הוי זמן "מתן" תורתנו דענינה עצם הנתינה של התורה מהשמים לארץ.

ובזה יבואר היטב מאי דאמרין בהגדה של פסח "אלו קרבנו לפני הר סיני, ולא נתן לנו את התורה דינו", אשר כבר הקשו טובא מאי מעלה איכא בקירבה להר סיני בלא נתינת התורה. ובריטב"א שם ובמחזור ויטרי (הל' פסח סי' צ"ז) ביארו דמיד בהגיעם להר סיני פסקה זוהמתן.

ולהמבואר מובן היטב דאף בלא נתינת התורה לישראל נתקשרו ישראל במעמד הר סיני בקשר נצחי עם הקב"ה להיותם עמו וצאן מרעיתו כנ"ל.

והפמ"ג בפתיחה מביא ירושלמי שברכת המצוות דאורייתא כמו ברכת התורה, מבואר הטעם דקיום מצוה היא כעסק התורה שענינה גם הכשר למצוות, ובקיומם נחשב עוסק בתורה מלבד עצם הקיום. וק"ו כשלומד עניני המצוה דרבנן

ואף על פי שדוחין מצוה שאפשר לעשות באחר מפני ת"ת, ולא אמרין שמצוה גופא כת"ת, היינו משום שעיקר מעלת תורה היא העסק, שמחשבותיו שקועים בה, ובזה עדיף ת"ת ממש מכל המצוות אף שיש בהם קיום דלימוד התורה, מ"מ לא עדיף כעסק התורה. ונראה דזהו שביקש דוד המלך שאמירת תהלים תיחשב כ"עוסק" בנגעים ואהלות, ואף שבלאו הכי הרי קורא בכתובים שהם מכתבי הקודש, מ"מ אין בזה מעלת עסק, ודוד המלך ביקש מהקב"ה ליהוי כעסק בנגעים ואהלות שזקוקים לעיון ואז עדיף מכל המצוות. ולכן ס"ל לרבנו שליט"א דכשמלמדו איך לעשות עירוב הרי אין זה חשיב כמעלת ת"ת והוי כמצוה עצמה שהיא מדרבנן וגדולה מזאת מצינו בקרן אורה מסכת נדרים דף לז עמוד ב

פיסוק טעמים דאורייתא היא, ור"י סבירא ליה דלאו דאורייתא היא. וכתב הרמ"א ז"ל ביו"ד סי' רמ"ו (סע"ה) דכל מילי דרבנן שרי ללמדן בשכר. ולענ"ד צ"ע, דכיון דכל מילי דרבנן הוי בכלל לא תסור, אם כן בכלל חוקים ומשפטים הם. ודוקא פיסוק טעמים דאין זה אלא הבנת המקרא הוא דסבירא ליה לר"י דאין זה בכלל חוקים ומשפטים, אבל לא שאר דברי סופרים, ורוב תורה שבעל פה הם חידושי סופרים. וקצת ראייה לזה מהא דפריך בקדושין (נ"ח ע"ב) המקדש באפר פרה מקודשת מהא דנוטל שכר להזות הזייתו פסולה. ולפי הנ"ל הא יכול ליטול שכר להזות בטומאה דרבנן דהאיסור שכר הזאה הוא גם כן מקרא דואתי צוה, כדאיתא בבכורות (כ"ט ע"א) ואם כן אין זה אלא בטומאה [דאורייתא]. ואף דיש לדחות, מכל מקום דין זה צ"ע עכ"ל. והוא חידוש גדול דפיסוק טעמים הוא אפילו לא בכלל מצוות דרבנן אלא נראה דאף שהוא מדרבנן אינו בגזירת הכתוה של ראה למידיית אתכם שהרי אינו לומד את גוף המצוה אלא את משמרתה אך אינו ענין לקיום המצוה של ת"ת גופא

עצרת

הרב יהודה שניידר

מגילה ל"ב. ת"ר משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג, ויל"ע דבשלמא הלכות פסח בפסח והלכות חג בחג אתי שפיר דהרבה הלכות יש לפסח ולסוכות אבל חג השבועות אין לו שום הלכה מיוחדת חוץ מהלכות יו"ט שהם הלכות של כל יו"ט, ואי משום קרבנות החג וכיו"ב אי"ז הלכות שצריך הנוגעות לכל העם.

והנה שלל שמות ניתן לחג השבועות, דבתורה יש ג' שמות, בשמות כ"ג-ט"ז חג הקציר, ובשמות ל"ד-כ"ב חג שבועות, ובבמדבר כ"ח-כ"ו יום הביכורים, ולעומת זאת מצינו בתלמוד שם חדש והוא עצרת, וכן איתא בביכורים פ"א מ"ו אין קריאה אלא בזמן שמחה מעצרת ועד החג, וכן בגמ' איתא הלשון יומא דעצרתא והוא בשבת קט"ט: ובפסחים ס"ח: וצריך ביאור בתרתי, האחת מדוע לא נקטה הגמ' אחד מן השמות הכתובים בתורה, והשנית מהו משמעות יומא דעצרתא.

התרגום אונקלוס בבמדבר כ"ח-כ"ו על הכתוב בשבועותיכם תרגם בעצרתיכון, ויש לעיין מדוע תרגם כן והא עצרת הוא מלשון התכנסות וכמו שתרגם בבמדבר כ"ט-ל"ה דכתי' ביום השמיני עצרת תהיה לכם, ות"א כנישו תהי לכון, והיינו מלשון אסיפה, וכן תרגם כל היכא דכתי' עצרת, וא"כ צ"ע מדוע שבועותיכם תרגמו עצרתיכון.

הרמב"ן בויקרא כ"ג-ל"ו לגבי הכתוב ביום השמיני מקרא קודש יהיה לכם והקרבתם אישה לד' עצרת היא וגו', כתב וז"ל, עצרת היא, עצרתי אתכם לפני כשר שזימן את בניו לסעודה לכך וכך ימים כיון שהגיע זמן ליפטר אמר בבקשה מכם עכבו עמי עוד יום אחד שקשה עלי פרידתכם, לשון רש"י, ודברי אגדה הם בויקרא רבה, ועל דרך האמת כי ששת ימים עשה ד' את השמים ואת הארץ ויום השביעי הוא שבת ואין לו בן זוג וכנסת ישראל היא בת זוגו שנא' ואת הארץ, והנה היא שמינית עצרת היא כי שם נעצר הכל, וצוה בחג המצות שבעה ימים לפנייהם

ולאחריהם כי כולם קדושים ובתוכם ד' ומנה ממנו תשעה וארבעים יום שבעה שבועות כימי עולם וקדש יום שמיני כשמיני של חג והימים הספורים בינתים כחולו של מועד בין הראשון והשמיני בחג, והוא יום מתן תורה שהראם בו את אשו הגדולה ודבריו שמעו מתוך האש, ולכן יקראו רבותינו בכל מקום חג השבועות עצרת כי הוא כיום שמיני של חג שקראו הכתוב כן, וזהו מאמרם שמיני רגל בפני עצמו הוא לענין פז"ר קש"ב ותשלומין דראשון הוא, כי הוא אצילות הראשונים ואינו כאחדות שלהם ולכן יזכיר בפרשת כל הבכור בשלש רגלים חג המצות וחג השבועות וחג הסוכות שבעת ימים ולא יזכיר השמיני כי שם אמר יראה כל זכורך וגו', והנה זה מבואר, עכ"ל.

ומבואר ברמב"ן דהטעם שקבעה התורה שמיני עצרת אחרי שבעת ימי הסוכות הוא מכיון שיום השמיני הוא כנגד ישראל שהם נחשבים לשמיני מפני שהם בת זוגה של השבת שהיא יום השביעי, והטעם שצריך לעשות עצרת בסיום החג הוא מפני שלא יתכן חולו של מועד בלי שראשו וסופו קודש, וכלומר דע"ז שתחילתו וסופו הם מועד נעשים הימים שבינתיים לחולו של מועד, וכן בחג המצות הוי שביעי של פסח סיום לחג, דע"י שהראשון ואחרון קודש הויין הימים שבינתיים ג"כ קודש, אלא דבחג המצות חוץ מימי חול המועד שסיומם ע"י יו"ט של יום השביעי יש שבעה שבועות של ספירת העומר שהם גם כן כחולו של מועד, ולכך צריך בסוף השבעה שבועות עצרת כמו שמיני של חג מפני שלעשות את ימי הספירה כחולו של מועד אי אפשר אא"כ בסופו יש עצרת.

ולפ"ד הרמב"ן מבואר היטב דכמו דשמיני עצרת הוא ביום השמיני דייקא כנגד ישראל שהם שמיני מפני שהם בת זוגה של השבת וכד' הרמב"ן, ה"נ לחג המצות יש שמיני עצרת והוא בסוף שבעה שבועות, דכמו דיום השמיני הוא לאחר ז' ימים ה"נ יום החמישים הוי לאחר שבעה שבועות.

ולאור האמור י"ל דמה שנקרא חג השבועות על שם הכתוב בשבועותיכם היינו משום דבאמת עניינו של יום הוא לחתום את השבעה שבועות ע"י עצרת כדוגמת שמיני עצרת, ומשום כך קראו הכתוב שבועותיכם לומר לך שהוא יום סיום השבעה שבועות לעשותם חולו של מועד.

ומעתה יש לבאר דברי אונקלוס שתרגם בשבועותיכם בעצרתיכון, דהנה הרי קראתו התורה בשבועותיכם בגלל שהוא יום תשלום השבעה שבועות כדוגמת שמיני עצרת, א"כ משמעות חג השבועות שהוא עצרת כיום שמיני של סוכות, ולכך ת"א בשבועותיכם בעצרתיכון, ולפ"ז דבמשנה והגמרא קראו לחג השבועות עצרת משום דבאמת פירוש חג השבועות הוא עצרת וכמשנ"ת.

חגיגה י"ח. תניא אידך ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לד' וכו' ת"ל וביום השביעי עצרת השביעי עצור בכל מלאכה ואין ששה ימים עצורין בכל מלאכה, ומבואר דענין עצרת הוא עצירה ממלאכה, ומתאימים הדברים היטב לפ"ד הרמב"ן דענין עצרת הוא להיות קודש וע"ז הימים שבינתיים ג"כ קודש כחולו של מועד, ולכך נקרא עצרת על שם עצירה ממלאכה, וממנו למידים לאסור ג"כ ימי חולו של מועד במקצת מלאכה.

וממוצא הדברים יש ליישב הקושיא שפתחנו בה איך הפירוש במה שאחז"ל לדרוש הלכות עצרת בעצרת והא אין הלכות לעצרת לדרוש לעם פרט להלכות יו"ט והלכות יו"ט אינם מיוחדים דוקא לעצרת אלא הם הלכות כל המועדים, וכעת י"ל דאמנם הלכות עצרת היינו הלכות יו"ט אלא דבאמת הלכות יו"ט הוא עיקר כל עניינו של יום, ומשום דכנתבאר הרי כל עניינו של יום הוא לקדש את כל ימי הספירה ע"י שחותם את הימים בעצירה ממלאכה, וא"כ כל עניינו של יום עצרת הוא לעצור ממלאכה, ולכך דורשין בעניינו של יום הלכות עצרת בעצרת והיינו הלכות יו"ט.

הערות לפרשת השבוע

"ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן"

פרש"י כלות משה, בצלאל ואהליאב וכל חכם לב עשו את המשכן, ותלאו הכתוב במשה, לפי שמסר נפשו עליו וכו', ביום כלות משה להקים, ולא נאמר ביום הקים, מלמד שכל שבעת ימי המלואים היה משה

ולחכרית זרעו של עמלק ולבנות את ביהב"ח וכיון שביהמ"ק היה בחלקו היה צריך שהוא יעשה המלחמה וכן יעוין מגילה י' אם מזרע היהודים דהיה משבט בנימין ויהודה דהואיל והבית היה מחלקו היה צריך שהגאולה תבוא על ידם וזהו דבנה של אסתר הוא שבנה את ביהמ"ק וכן"ל.

ד. ד' ע"א, האחרונים דנו הרבה בדבר המצוי שרואה עני ואח"כ נעלם מעיניו וחשב ליתן לו צדקה מה יעשה ונראה דאם היה בדעתו ליתן לעניים בסתמא חייב ליתן לעני אחר ואם היה דעתו ליתן לעני מסוים יש לדון מה יעשה. דנלענ"ד דהא דחל חיוב נתינה במחשבה הוה מדין נדרי הקדש והיינו דוקא היכא דחישב ליתן לכל העניים דחל התפסה בגוף החפצא אבל בחישב ליתן לכל העניים דחל התפסה בגוף החפצא אבל בחישב ליתן לעני מסוים לא חלה התפסה בגוף המטבע וצריך לדין נדרי איסור והיכא דלא ביטא בשפתיו לא חל עליו דין נדרי איסור.

ה. ד' ע"ב עצרת שיש לה תשלומין כל שבעה, החק יעקב רצה לחדש דאפשר לברך שהחיינו כל שבעה והמשנ"ב חולק עליו. וכמדומה דיש לדון בהא דשבועות יש לו תשלומין כל שבעה אם זהו רק על הבאת הקרבנות או על עצם מצות ראיה והיינו דכל השבעה ימים הוה יו"ט גמור דיכול לקיים מצות ראיה. ואפשר דבזה תלוי הנידון אם אומרים תחנן כל ז' או לא וצ"ע.

אשר פריז יתן בעתו

נשגב ברכותינו לאיש חי רב פעלים

הגאון רבי זאב פינחס מנדלבוסקי שליט"א

אשר ידיו רב לו בהרבצת תורה בשיעורים

ובמשיכת עט סופרים

חן נסוך על תורתו ודבריו מאירים ובהירים,

וכעת הניף ידו בהוצאת ספר

אהל יעקב על אגרת הרמב"ן

אשר כל הרואה יבחין מיד באוצר כלי חמדה

לתיקון ומעלת המידות,

ונאים הדברים לנאה דורש ונאה מקיים,

בברכת וכל אשר יעשה יצליח

בני החבורה

מעמידו ומפרקו, ובאותו היום העמידו ולא פרקו, לכך נאמר ביום כלות משה להקים אותו, היום כלו הקמותיו, הק' המפ' האיך מוכח דתלה הכתוב מלאכת המשכן במשה, דהלא ביום כלות משה וגו' הוא כלוי הקמותיו כדפרש"י, א"כ לא איירי הכתוב כלל ממלאכת המשכן, ועי' בגו"א ובמשכ"ל ד.

והנה עמש"כ רש"י דלא נאמר ביום הקים, מלמד שכל שבעת ימי המלואים היה מעמידו ומפרקו ובאותו היום העמידו ולא פרקו וכו', כתב הרמב"ן דהוא מדברי רבותינו ז"ל, אבל איננה ראיה גמורה, כי ביום כלות איננו דבוק עם להקים בלבד, אבל ביום כלות משה להקים את המשכן ולמשחו ולקדש אותו ואת המזבח ואת כל כליו, הקריבו הנשיאים את קרבנם כשנעשה כל זה.

ביאור הדברים, דלרש"י כך פירוש הכתוב, ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן, אזי וימשח אותו ויקדש אותו וגו', ומאחר דהקדמה למשיחה הוא, א"כ לא איירי הכתוב אלא בהקמת המשכן בלבד ולומר דכך היה הסדר דאחר ההקמה באה המשיחה, ולפ"ז יקשה מהו כלות משה על ענין ההקמה, אלא מלמד שכל שבעת ימי המלואים היה מעמידו וכו'.

אכן למש"כ הרמב"ן בפשוטו דפירוש הכתוב ביום כלות משה להקים ולמשחו אזי הקריבו הנשיאים את קרבנם, א"כ לכאורה אין לומר דהכתוב להקים איירי על ההקמה בלבד, דמה טעם הוא דהכתוב תפס את ההקמה בלבד ולומר דלאחר דכלתה ההקמה אזי הקריבו הנשיאים, והלא אכתי חסירה המשיחה כדכתיב וימשח, אלא צ"ל בפשטא דהכתוב אמר תרתי, חדא דכשכלה משה מלאכת המשכן עד ההקמה, ועוד דעשה משיחה, אזי ויקריבו הנשיאים את קרבנם.

מעתה יתכן דמש"כ רש"י דתלאו הכתוב במשה, זהו ע"פ פשוטו דהכתוב איירי ממלאכת המשכן עד ההקמה כש"נ, ואילו מש"כ רש"י דכלו הקמותיו זהו ע"פ דרש רבותינו, דפירוש הכתוב דביום כלות משה להקים את המשכן אזי וימשח אותו ויקדש אותו וגו'.

הרב יצחק זאב דיסקין

הערות לדרך היומי הרב מנחם מנדל לבנטל

א. ב' ע"א ר"ה לשביעית, בשביעית קי"ל דלגבי קדושת הקרקע אזלינן בתר ר"ה ולענין תרומ' אזלינן בתר טו' בשבט יש לעיין איך הדין לענין קדושת שביעית אם אזלינן בתר ר"ה או בתר טו' בשבט ונחלקו בזה ויעוין רע"א כמדומה שהכריע דתלוי בא' בתשרי ולא בטו' בשבט. ויש לעיין הדין בפירות שחנטו בשנה שמינית קודם טו' בשבט דאין עליהם קדושת שביעית הואיל ושייכים לשנה שמינית אם יכול לעשר מהם על פירות שחנטו אחר טו' בשבט או דמכיון דטו' בשבט הוה ר"ה חשיב שנה נפרדת ודבר זה צ"ע ויעוין חזו"א.

ב. ב' ע"א לירקות, יעוין לקמן טו' מבואר דאזלינן בתר לקיטה. ויש לעיין איך הדין בירק שגדל בשביעי ונלקט בשמיני דבכל השנה השביעית הוה אסור בעבודה דיש עליו קדו' וא"כ איך יפקע ממנו קדו' בשעה שנכנסה שנת שמינית וד"ז צ"ע ויעוין קה"י.

ג. ג' ע"ב דריש, מה דדריש בנה את ביהמ"ק דהנה יעוין סנהדרין כ' ג' מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך

חידו"ת ובירורי הלכה, [עד 700 מילים]

יתקבלו בשמחה בדוא"ר:

HAYM555@neto.bezeqint.net

או בתיבת "עומקא דפרשה" שבכניסה לביהב"ג חזון איש.

ע"ג דיסק עד יום רביעי 8:30 בבוקר,

ובדוא"ר עד יום רביעי 12:00 בלילה.

יתקבל רק חומר עם שם מלא.

נושאי הגלינות הקרובים:

בהעלתך - אכילת המזן במדבר

שלח - מקושש

קרח - דין למשחה