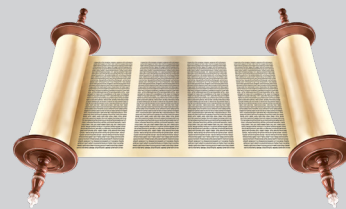


רזמנות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 38 | שבועות | תש"פ

אתרא דמר – רבני השכונה

ברכת אהבת עולם הפוטרת ברכת התורה

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

מקובל לכון בליל יו"ט דשבועות בברכת אהבת עולם דמערב לצאת יד"ח ברכת התורה להישן שינת קבע על מטתו בערב יו"ט, כדכתב המ"ב (מז, יג) וז"ל, ונפק"מ [בהא דאהבת עולם פוטר ברכת התורה] לענין אם עבר וישן שינת קבע על מטתו לדעת המחבר לקמן בסעיף י"א דשנת קבע הוי הפסק, ואפילו לפי המנהג שנהגין כדעת היש אומרים שם להקל מ"מ טוב יותר שיכון בברכת אהבת עולם לפטור לצאת ידי דעת רוב הפוסקים המחמירין בזה וכו' עכ"ל, כך דהישן שינת קבע על מטתו בערב שבועות יכון באהבת עולם, וקפידא יתירה יש כאן יותר מכל יום שישן בו בצהריים, שהרי כאן הולך ללמוד כל הלילה וכו', ומה טוב שלא ילמד כל הלילה ללא ברכה"ת להסוברים דשינה הוה הפסק. ובכה"ג שמכין לברכה"ת, צריך לאחר מעריב שילמד או יאמר פסוק בלי הפסק בדיבור כדכתב הבה"ל שם ד"ה ואם.

ויש לדון בשכח לכון באהבת עולם בתפילתו האם יהני לבקש מחבירו [המתפלל במנין יותר מאוחר או מרמז לחבירו כשהוא ממתין להש"ץ המנגן וכו'] שעדיין לא אמר אהבת עולם דיכון להוציאו בברכה"ת באמירתו אהבת עולם, דאפשר דכון שהוא עצמו כבר לא מחויב בברכת אהבת עולם דכבר אמרה לא שייך להוציאו בברכה זו, או נימא שעד כמה ששינה הוי הפסק ומחויב בברכה"ת, א"כ מוגדר שמחויב באהבת עולם.

ושורש הנידון הוא בהא דברכת אהבת עולם עולה לברכה"ת האם גדרו דהוה כעוד מטבע לברכה"ת, או דהוא מהלך אחר לקיים את חובתו לברך על התורה, שבמה שאומר אהבת עולם ומזכיר שבח התורה, ממילא יוצא בזה חיוב דברכה"ת, אבל אינו מוגדר כברכת התורה עצמה. ונפק"מ להנ"ל, האם מוגדר כמחויב באהבת עולם.

ונחלקו רבותינו גדולי הזמן בזה, דבספר אישי ישראל מובא תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א שנקט דאדם המסופק אם

דבר הגליון

גליון חגיגי זה יוצא לאור מתוך הודיה והתרחבות הלב, בשעה שבת הכנסיות והמדרשות מתעוררים לחיים, לאחר תקופה ארוכה בה ניצבו שוממים מבלי באי מועד, מפני חמות המגיפה. יהודים שציר יומם מאז טל ילדותם היה סובב והולך את בתי המדרשות, הוכרחו לבנות לעצמם סדר יום אחר... והנה עתה הם שבים, פוסעים לאיטם אל תוך ההיכל, ממששים את הקירות, את הסטנדרים המוכרים - כלא מאמינים... מגניבים מבט לח לארון הספרים שעודנו ניצב על עומדו ללא ניע, בגמרות הבלויות, בראשונים ובאחרונים, שכמו המתינו דוממים, מוגנים בדוק של אבק...

שני לקחים קוטביים עולים מתוך תקופה זו. בחודשים אלו נחשף כמה גדולה ההתקשרות הקהילתית של כולנו מחד, וכמה גדול כוחו של איש וביתו מאידך.

מצד אחד, חשנו כמה קשה ההתכנסות אל הבתים וביטול ההתנועות של בתי הכנסיות והמדרשות. ראינו את עיניהם הכאובות של יהודים רבים, שהיה דרוש להם תהליך הסתגלות משמעותי בכדי לקבל, רגשית, את האופן החדש של החיים. מתברר שההליכה לבהכנ"ס "למנחה" ו"מעריב" שגרתיים, גם אם היא נעשית ב'מלומדה', טבועה היא עמוק בשדרת החיים, וכשנוטלים אותה, מתחולל זעזוע. אותה 'שגרה אפורה' של הליכה תדירה לבית הכנסת ובית המדרש, שכולנו מתאווים אליה בימים אלו, קיבלה צבע חדש, בהינטל אותה מחיינו. זר לא יבין זאת, וכמדומה שאין כיום עוד חברה בעולם שחיי של היחיד כה כרוכים בצורך להתקבץ בבנין ציבורי עם לפחות עוד תשעה אנשים כמוהו, שלש פעמים ביום, חול ומועד. אנו תלויים בציבוריותנו. "כשאני לעצמי מה אני".

התלות הזו בהתנועות המשותפת התדירה, היא ששמרה עלינו בארצות גלותינו, כאשר הפיזור איים לבטל לגמרי את העניין היהודי המשותף ולרסקו להמוני רסיסים, כאשר כל אחד היה מעצב לו את יהדותו כפי סגנונו והבנתו, ונעשית תורתנו כאלפי תורות. היציאה הקבועה מהבית, ההתאספות וההתחככות עם הציבור בבית הכנסת, לתפילה, לקריאת התורה, מגילות ודרשות וכו', היא שהעמידה נתיב עליו פסעו כל היחידים יחדיו, ועל שכמם יהדותם.

ובתקופה זו שעברה עלינו, התגלה באורח מופלא גם הצד השני, כמה גדול כוחו של כל יחיד. כאשר כל משפחה הסתגרה בין כתליה, ונטלה על עצמה את התפקיד למלא את יומה בתוכן וחיות, כמעט מבלי להסתמך על הציבור ועל הקהילה. חרף הקושי, וזמני הנסיגה, כשאנזין לרשמים העולים מתוך הבתים נופתע להיווכח עד כמה היתה מידה טובה מרובה. "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל".

ובכן יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו, שיעלו אלו המלאכים והתפילות, העולים ---

מן הבידודים ומן התלאות -- מן ההסגרים והחרדות -- ממנייני חצרות וקדושת מרפסות -- מן החופות והבריתות -- ממשחקי אחים וליכוד משפחות -- מן דממת שבתות ונמיכת הרוחות -- מלילות-סדר שקטים ומן השאלות -- מן חברות עיקשות ושיחות מתנתקות -- מן אחוות בנינים וחסדים וטובות -- מציפיית גאולה ותקוות מתגברות ---

וימליצו טוב בעדנו...

בִּירְךָ בִּרְכָה"ת אינו יכול לצאת מחבירו האומר אהבה רבה, אמנם בספר אגן הסהר (דינים והנהגות מהגר"א גנחובסקי זצ"ל אות רט) נראה דנקט דמהני, דמבואר שם דדרכו היתה לומר לנערים שבאו לפניו קודם הבר מצוה שיזכרו לכּוֹיֵן בברכת אהבת עולם שאומרים בפעם הראשונה בליל י"ג שאז נעשים גדולים, כדי לצאת ידי ברכת התורה וכפי שהכריע הגאון מקוז'גלוב בשו"ת ארץ צבי (סי' טז יז), ומסופר שם שיום אחד התקיימה בישיבה סעודת בר מצוה לאחד מבני הנדיבים וקודם הדרשה שאלו רבינו האם התכוין באהבת עולם כנ"ל, והשיב שלא, והמתינו זמן רב עד שמצאו מי שמתפלל עתה מעריב כדי שיוציאונו שנית בברכת אהבת עולם, ומבואר דנקט ששייך לצאת באהבת עולם אף דאינו מחויב בברכה זו.

ויש לדון ולהביא ראיה לעצם הנידון שהעמדנו בגדר הדין שברכת אהבת עולם עולה לברכה"ת, דהנה הקשה הפמ"ג (סימן מ"ז א"א ו) דלכאורה הדין דאהבת עולם פוטרת ברכה"ת אינו מוסכם להלכה לכו"ע דהרי לדעת הרשב"א הסובר דברכת אהבת עולם

הוא ברכה קצרה דאינה פותחת בברוך [הובאו דבריו במג"א סימן ס' ס"ק ב, ודלא כשאר ראשונים שנחשבת פותחת בברוך מדין סמוכה לחברתה, שעולה לה פתיחת הברכה הקודמת], ואילו ברכת התורה הוא ברכה ארוכה כדאיתא בשו"ע סי' מ"ז ו', והרי הדין דהמשנה ממטבע ארוך לקצר אינו יוצא בה, וא"כ להרשב"א אהבת עולם לא תפטור ברכה"ת וסתמו בזה הפוסקים [ורב יהודה בגמ' ברכות י"א דאהבת עולם פוטרת ברכה"ת לשיטתו דסובר דברכה"ת הוא ברכה קצרה יעו"ש] והניח בצ"ע.

ותמיהתו לכאורה תליא בנדון הנ"ל, דאם אהבת עולם הוא כעוד מטבע לברכה"ת נחא תמיהתו דמטבע קצר אינו עולה למטבע ארוך, ונדון כשני מטבעות לחיוב אחד דברכה"ת, אך אם היסוד הוא דתפילת אהבת עולם עולה לברכה"ת ומשום דיש שתי דרכים לברך על התורה, הא' ב'ברכת התורה', הב' בשבח אחר על התורה, א"כ אינו ענין למשנה ממטבע ארוך למטבע קצר, דכשאומר אהבת עולם מברך על התורה באופן אחר. ועיין.

בהלכות חג השבועות ותלמוד תורה

אלא שאידך רבוותא ס"ל שאמנם לא מיעכבא בהכי, אבל לכו"ע גדרה וענינה כך הוא, והוא כעין מה שמצינו בקידוש בכורות שבעינן שיקדשוהו בפה, והגם שאין הקידוש מעכב מ"מ פשוט שלכשיקדשו בפה מעשה קידוש הוא.

ולפי"ז אם למדנו שספירת יובל מעשה קידוש הוא, עד שצידדו לומר שמעכבת, א"כ היה נראה ללמוד מזה שגם ספה"ע מעשה קידוש הוא.

ומקור נאמן לזה מד' הבה"ג במנין המצות, שקודם שהחל שם כל מצוות המועדים על הסדר, פתח וכו' קודם לכן לקדש חדשים לחשב תקופות לספור העומר, ואח"כ החל מצות המועדים. והנה מה שפתח במצות קה"ח, מקורו מהכתוב עצמו שפתח פרשת המועדות באלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש, ומזה נפקא לן במסכת ר"ה כל דיני קה"ח. והענין כמו שכתבו הראשונים שכיון שהמועדות תלויות בתאריך החודש, ע"כ קביעות ר"ח מקדשת המועדות. ועד כדי שדעת הריטב"א בחולין שאם לא נתקדשו הר"ח בבי"ד, אין קדושת המועדות חלה. וזהו שפתח הבה"ג מצוות המועדות בקה"ח, שהוא כעין הקדמה לקביעות המועדות. וגם חישוב תקופות נוגע בזה לידע זמן האביב ועיבור השנה שעל פיו, שגם זה נוגע לקביעות זמני המועדות. ומה שהביא עינים ספה"ע מורה באצבע שאף ספה"ע עד"ז, שהיא קביעות זמן חג השבועות, שהרי אמרו בגמ' שעצרת פעמים בה' פעמים בו' פעמים בו', ואין לו מועד בחודש כלל, אלא עיקר זמנו הוא ביום חמישים לספה"ע, וא"כ מצוה ומנין זה הם מכלל קביעות זמני המועדות. וביותר, שהרי באמת כיון שחג השבועות אין לו חלות זמן בהחודש כלל, אלא מהעומר מונין חמישים יום, עד שבאמת יתכן פעמים בה' פעמים בו' פעמים בו', אולי באמת גם לא יכול לחול בו הקידוש בי"ד שע"י החדשים, שהרי אין חלות זמנו במנין זה, וע"כ מוכרח שיהיה לו מנין לעצמו, וזה מצות ספה"ע.

אם העומר וספירת העומר מעכבים בקביעות היו"ט דשבועות, ובהבאת שתי הלחם

הרב חנוך נריה

זמנו של חג השבועות הוא ביום החמישים לספה"ע, ויל"ע אם ספה"ע עד יום חמישים זה, אם היא מעכבת בחלות חג השבועות שזהו זמנו, או עכ"פ באיזה פרטים בו.

והנה הר"מ השוה ספה"ע וספירת יובל זה לזה, וז"ל בספה"מ עשה ק"מ היא שצונו למנות השנים שבע שבע עד שנת היובל וכו' ומצוה זו נמסרת לבי"ד כלומר סנהדרי גדולה כי הם הם שימנו שנה שנה מן החמשים שנה כמו שימנה כל איש ואיש ממנו ימי העומר. ובמצוה קס"א היא שצונו לספור מקצירת העומר תשע וארבעים יום וכו' ודע כי כמו שנתחייבו בי"ד למנות שנות היובל שנה שנה ושמטה שמטה כמו שביארנו, כך חייב כאו"א למנות ימי העומר וכו' וכמו שמנין השנים והשמיטין מצוה אחת, כן ספה"ע מצוה אחת הימים והשבועות. ומשמעות דבריו נראה ברור שענין אחד הם ספירת יובל וספה"ע.

והנה גבי ספירת יובל עי' בספר הגר"ח ז"ל בפ"י משמיטה ויובל שכ' בארוכה שספירה זו מעכבת, ואלמלא ספרו בי"ד השמיטין ויובלות כסדרם, אין כאן יובל, ע"ש שהאריך. [והגר"ר יצחק סולובייצ'יק שליט"א אמר לי שכ"מ בספר התרומות כדבריו, והאריך בזה הגרי"פ פערלא]. והנה אין הדברים פשוטים, ובחזו"א [שביעית ס"ג ס"ק ל"ה ד"ה בתוכי] נסתפק בזה, והמנח"ח נקט שאין הספירה מעכבת, [וכ"נ גם בנוב"י יו"ד תנינא קכג קכד], אלא דאינהו ס"ל דהוא ילפוטא חדתא מקרא, יובל היא ואע"פ שאין שמיטין. ועכ"פ מ"ז נלמוד שפשוטם של דברים שספירת יובל הינה מעשה קביעה וקידוש של שנים אלו, ושל היובל הבא מחמתם, עד שיתכן שספירה זו מעכבת היובל. ואפי' נימא שאין הספירה מעכבת, מ"מ כנראה שאין הפלוגתא בכל מהות הספירה,

[ונתכוונתי ביסודי הענין לדברי מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל, וגם הראיה מהבה"ג הביא].

אלא דא"כ תיקשי באמת לדידן דנקטינן לעיקר שספה"ע בזה"ז מדר', וכאשר עכ"פ ס"ל לאמימר במנחות סו., א"כ מהיכא נפקא לן ששבועות בזה"ז דבר תורה, אחר שאין הספירה אליו אלא מדבריהם, ולכא' היה צריך איזה ילפותא לזה שאין הספירה מעכבת. ומשמעות הדברים בפשוטו שזהו עצם היום, יום החמישים לספירה. ושוב שמעתי מהגר"ש אויערבאך זצ"ל קושיא זו, ואמר שאכן הדבר תמוה, וברמב"ן נראה שהרגיש בזה, והמבואר על כרחין שאמנם יש כאן גם בלא הספירה חפצא של הזמן מצד עצמו, והדבר מחודש.

ומצאנו הדברים ברמב"ן בשלהי פ' המועדות [כ"ג כ"ח] שכ' שם לפרש הכתוב "בעצם היום הזה" ביוהכ"פ, ובתו"ד שם פי' גם לשון זו האמורה בשבועות, וכ' וז"ל, והנה לא הזכיר "בעצם היום הזה" בשבת ולא במועדים רק בחג השבועות וביוהכ"פ, וכן באיסור החדש אמר עד עצם היום הזה. והנראה בטעם הדבר כי בעבור שאמר בשבועות מיום הביאכם את עומר התנופה וגו' תספרו חמשים יום, ואמר והקרבתם מנחה חדשה ממושבתיכם תביאו וגמר הענין וכו', הוצרך לומר וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש, כי גוף היום הוא קדוש ואסור בעשיית מלאכה ואינו תלוי בעומר ולא בקרבנות. [ולהלן שם כ' וזה טעם אמרו חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם כמו שפירשתי]. עכ"ל. הרי שעמד בזה שלכא' חג השבועות היה צריך שיהיה תלוי בעומר, וכמדו' שהביאור בדבריו ע"כ כנ"ל שהוא משום הספירה, שאם אין עומר אין ספירה ואין יום הנ' [ואולי אינו מוכרח לגמרי] וע"כ אין כאן חג שבועות כלל, ולזה אמר הכתוב בעצם היום הזה לומר שאע"פ שאין עומר ישנו היו"ט. וע"ע בחזו"א מנחות ל"ב ב' שבתוך דבריו [שיובאו להלן] שם תמה שא"כ מהו שיש לנו היו"ט דשבועות בזה"ז שאין עומר וכו', וכ' שסמכו על המקראות דפנחס ששם לא נזכר המנין, ע"ש בדבריו. [והרא"א שלנגר שליט"א אמר שלענין עצם היו"ט יש גם המקרא בסוף פ' משפטים שעוד קודם שנצטוו על העומר וספירתו נאמר להם היו"ט דשבועות, וגם מזה היה מקום ללמוד לענין עצם קביעות היו"ט שאינו תלוי בספירה דייקא. [ובספר ראשית ביכורים להגר"ר בצלאל הכהן מוילנא ז"ל שיובא להלן, הפליא לדון עפ"י א"כ קטן שהגדיל בספירה אין לו שבועות דבר תורה, הגם שודאי לדידן שספיה"ע דר' בזה"ז, מ"מ שבועות דידן דבר תורה, ע"ש בכל דבריו].

והנה אין נראה הפי' שקמ"ל בכל זה שאין הספירה נוגעת כלל בזמן היום, וכדחזינן ממה שאינו מעכב, אלא אדרבה, ממה שהצריכו הכתוב לזה מבואר שבעצם ספה"ע קובעת הזמן, אלא המבואר מזה שהגם שמהות הספירה וענינה כך הוא, מ"מ אין הדבר מעכב, וכעין קידוש בכורות בפה שהגם שאינו מעכב, מ"מ ודאי לכשעושה לזה ודאי מעשה קידוש הוא עושה, וכנראה שגם כאן כ"ה, שהגם שמעשה קביעות וקידוש הוא מ"מ אין הדבר מעכב.

אלא שא"כ היה מקום לדון עוד באופן אחר, שהנה באמת עיקר מה שתלתה תורה כאן בחג השבועות הוא את הבאת שתה"ל, וע"ז כתיב תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה', היינו שמכח הספירה היא הבאה זו, ורק שמ"מ כתיב שם שבאותו יום הבאת

שתה"ל, צריך לקראו מקרא קודש, וא"כ אם אין כאן שתה"ל, לכא' ממילא גם יו"ט אין כאן.

ואם כן הוא אולי היה מקום לדון, שאמנם ספה"ע מיעכבא, וכד' הגר"ח בספירת יובל, וכפי שהשווה הר"מ, אלא שאינה מעכבת היו"ט עצמו, שהרי לא תלאתו התורה במנין הימים, אלא את שתה"ל, ואולי אה"נ שאם היה נבנה הבית עתה, לא היינו יכולים להקריב שתה"ל, מפני שלא היה ספירה מדאו'. ורק שא"כ תיקשי שהרי א"כ אין לנו חג השבועות כלל, שהרי אין חג השבועות אלא ביום הבאת שתה"ל, ע"ז באמת כ' הרמב"ן שם, שמה שאמרה תורה בשבועות חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם, מה שלא אמרה בכל המועדות, הוא לומר שחג זה לעולם, ואף בזמן שאין שתה"ל, שהם העיקר בחג הזה, וע"ז כתיב חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם, עכ"ד הרמב"ן. וממילא הדר הדין ששבועות עכ"פ יש לנו, והגם שאולי היה מקום לדון אם לא מיעכבא בהבאת שתה"ל.

והרב אברהם קוסובסקי שליט"א טען שזה אינו, שבמתני' דמנחות מה: מבואר שבמדבר קרבו כבשי שתה"ל, ואף שלא היה עומר, שאינו קרב אלא מא"י, ולכא' אם לא היה עומר, לא היה ספירה, וא"כ מ"ט נתחייבו כבשים אלו הבאים על הלחם. אמנם הרב משה גרינבאום שליט"א הראה דברים מחודשים בחזו"א במנחות סי' ל"ב ס"ק ב' גבי מתני' הנ"ל שעמד בתוך דבריו על כל זה, וכ' שבאמת אם אין עומר אין שתה"ל, ומשום שאינו יום חמישים לספירה שזהו זמן שתה"ל, וכמשמעותיה דקרא, ומה שמ"מ קרבו כבשי הלחם הוא מפני שאין הלחם מעכבן להק' מ"ד. [ובאמת שבזה היה מקום לדון טובא לכא' דהכא גרע משלא קרבו בעלמא, וצ"ע]. והרב יחזקאל זבדי שליט"א הראני דדינא דהך מתניתין, הוא פלוגתא בתו"כ, ודעת ר"ט התם דלא כסתמא דמתני'. ודו"ק להנ"ל.

ושו"ר מובא מספר ראשית ביכורים להגר"ר בצלאל הכהן ז"ל מוילנא [עמ' קכ"ד ואילך] שכתב כך, והביא משו"ת קול אליהו שנסתפק בזה, [והו"ד בספר עיקרי דינים באו"ח], וכ' הוא להכריע שאמנם אין שתה"ל קרבים כה"ג, ע"ש שדן שאם ספירת יובל לא מיעכבא אלא מדרשת הכתוב, א"כ הכא דליכא דרשה צריך לעכב, ועוד דן שם שאפשר שגם ביובל מיעכבא, ע"ש שהאריך. והרמ"ג הנ"ל אמר שלכא' מחשבון ד' הרמב"ן משמע כהחזו"א, שאם כ' הרמב"ן שלכא' לולא העומר אין לנו חג השבועות, ורק שמדרשת הכתוב בעצם היום הזה נפקא לן שמ"מ הוא יו"ט, א"כ עד כאן לא שמענו אלא לענין היו"ט גופא למקרא קודש ואיסור מלאכה, אבל לענין שתה"ל שאין לנו ילפותא, גם מד' הרמב"ן משמע דאה"נ וכה"ג אינן קרבים.

ואם כן הוא הרי גם כאן הספירה לעיכובא, והגם שלא מיעכבא בעצם היו"ט, אבל גבי שתה"ל התלויים בה מיעכבא. והוא חידוש.

מנהג שטיחת עשבים בחג השבועות

הרב אליסף פרלמן

כתב הרמ"א סי' תצד' ונוהגים לשטוח עשבים בשבועות בבית הכנסת והבתים, זכר לשמחת מתן תורה, ומקור הדברים במהרי"ל בהלכות שבועות ונוהגין להשטיח רצפת בית הכנסת בבשמים של

עשבים ובשושנים לשמחת רגל עכ"ל ובלבוש הוסיף שהיו עשבים סביב הר סיני שנאמר [שמות לז, ג] גם הצאן והבקר אל ירעו וגו', שמע מינה שהיה שם מרעה. וכן במשנ"ב ביאר הא דכתב הרמ"א דהוי זכר לשמחת מתן תורה וז"ל שהיו שם עשבים סביב הר סיני כדכתיב הצאן והבקר אל ירעו וגו' עכ"ל ובמגן אברהם ס"ק ה' כתב נוהגין להעמיד אילנות בבה"כ ובבתים ונ"ל הטעם שיזכירו שבעצרת נידונין על פירות האילן ויתפללו עליהם, עכ"ל.

ובמעשה רב ובחיי אדם הביאו דהגר"א ביטל מנהג זה, וז"ל החיי אדם כלל קלא סעיף יג' הגר"א ביטל מנהג מלהעמיד אילנות בעצרת, משום שעכשיו הוא חוק העמים להעמיד אילנות בחג שלהם וכו' עכ"ל והביא המשנ"ב את דעת הגר"א בזה, ובקובץ עיון הפרשה גליון קעז' עמו' קכה' הביאו את דברי הגר"א אפרתי שליט"א בעל ה'ישא יוסף' שכתב שבבית מדרשו של מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל ואף בביתו נהגו להעמיד ענפי אילנות ופרחים כמנהג הרמ"א, וביאר הישא יוסף שמסתמא נהג כן מפני שכך ראה שנהגו בעיר הקדש אף בקהילות הפרושים שמקורם מתלמידי הגר"א, וכתב שתדיר היה מרן הגרי"ש אומר שקהילת אשכנז פרושים בעיה"ק ת"ז היו מתלמידי ותלמידי של הגאון ואם הם לא נהגו בדבר מסוים כהגר"א עלינו לילך אחר הנהגותיהם, אלא שהדבר טעון ביאור במאי תליא האי מילתא.

והנה בביאור שיטת הגר"א כתב החכמת אדם שער איסור והיתר כלל פט' וז"ל וכל דבר שהוא חוק לעבודה זרה אף על גב דכתיב בתורה שהיו נוהגין בו ישראל, אסור משום בחוקותיהם (שם י"ח, ג') ולכן המצבה אף על פי שהיתה אהובה לפני המקום בימי האבות לאחר שנעשה חוק לעבודה זרה כתיב (דברים ט"ז, כ"ב) ולא תקים לך מצבה וכן שריפה על המלכים אילו היה חוק לעבודה זרה אף על גב דכתיב בקרא ויש לומר דהם למדו ממנו אפילו הכי אסור, אבל מה שאינו חוק לעבודה זרה אלא להבל ושטות אם כתיב בתורה מותר ואם לא כתיב אף זה אסור ומטעם זה אסר הגר"א להעמיד אילנות בחג השבועות כמו שכתבו האחרונים כיון שכן נהגו בחג שלהם, (עבודה זרה דף י"א עמוד א' בתוספות שם ד"ה ואי חוקה) עכ"ל.

ומבואר דאיכא שתי חלקים באיסור לילך אחר חוקות הגויים החלק האחד הוא חוק שנוהג בגויים לשם עבודת כוכבים ודבר זה אסור לעשותו אפילו אם הוא כתוב בתורה הקדושה וכמו מצבה שהיתה אהובה בימי האבות ונעשית שנואה בימי בנים, אבל יש חלק נוסף והוא מנהג של גויים כמו שריפה על המלכים שיש בו איזה טעם שנעשה לכבודם, והנה בזה נחלקו הראשונים דשיטת התוס' ע"ז יא. ד"ה זאי' דגם זה נאסר אלא שבזה יש קולא שדבר זה אם יש לו מקור בתורה או בנביאים וכדומה שעשו כן אצל ישראל הרי הוא מותר, ושיטת הר"ן על הרי"ף במסכת ע"ז דבדבר זה אין איסור כלל וכ"כ הרמ"א סי' קעח' ס"א וז"ל אבל דבר שנהגו לתועלת, כגון שדרכן שכל מי שהוא רופא מומחה יש לו מלבוש מיוחד שניכר בו שהוא רופא אומן, מותר ללבושו. וכן שעושין משום כבוד או טעם אחר, מותר (מהרי"ק שורש פ"ח). לכן אמרו: שורפין על המלכים ואין בו משום דרכי האמורי (ר"ן פ"ק דעבודת כוכבים). עכ"ל.

ובביאור הגר"א יו"ד סי' קעח' תמה על דברי הר"ן ועיי"ש (בליקוט) שאע"פ שנדחק ליישבו כתב דלאו לדינא, והיינו דנקט לדינא כשיטת התוס' ומבואר בחכמת אדם שמה שהחמיר הגר"א בענין זה של העמדת האילנות הוא משום שפסק בזה כשיטת התוס' שאסר בזה אם אין לו מקור בתורה להיתירו, וכן הוא במעשה רב אות קצה' שכתב בשבועות אין להעמיד אילנות כי מאחר שאינו אלא מנהג ולא מדינא והוא חוק גויים נכון לבטלו עכ"ל הרי לנו שאילו היה מדינא לא היה לנו לבטלו, אלא כיון שאינו אלא מנהג נכון לבטלו.

וביאר בעל ה'ישא יוסף' שם את היתר תלמידי הגר"א לפי מה שהביא את הברכי יוסף סי' תצד ס"ו וז"ל יש סמך למנהג זה ממ"ש באגדה דהמן אמר לאחשוורוש דמנהג ישראל לשטוח עשבים בעצרת. עכ"ל. וכך הוא בתרגום שני על מגילת אסתר פ"ג פסוק ט' שהמן אמר לאחשוורוש שמנהג היהודים שעולים לבתי מקדש מעט שלהם ומשליכים פרחי שושנים ותפוחים ומלקטים אותם ואומרים זה היום שניתנה התורה לאבותינו בהר סיני. ומעתה מאחר שכן הוא יש שרש למנהג מזמן חז"ל א"כ י"ל דסגי בזה בכדי להתיר וכמו שהביא מקובץ תשובות להגרי"ש ח"א סי' קל' לענין העמדת אבני זכרון עץ ואבן לזכר נופלים ונעדרים וכתב שם וז"ל ואם כן י"ל שהוא הדין בנידון דידן דהרי מצינו באבשלום שהציב לו יד כמו שכתבו בספר שמואל עכ"ל הרי לנו דס"ל דדי שהמנהג נהג בישראל בכדי להוציאו מחקות העכו"ם ואי"צ שיבא כציווי על עשיתו. וביאר זאת הישא יוסף שם עפ"י דברי המאירי דטעם ההיתר בזה הוא מכיון שלא ירדנו לה מתוך הימשכות אחר נימוסיהם אלא מצד עצמנו וכו' עכ"ד. אלא שיש להעיר בזה שהרי במעשה רב נראה בהדיא שהגר"א סבר שמאחר שאינו אלא מנהג ולא מדינא א"כ נכון לבטלו, הרי לנו דאע"ג שהוא מנהג יש לבטלו, וקשה לומר שנעלם מעיני אדונו הגר"א ה'תרגום שני' ואפשר דס"ל דהמנהג דהתם היה פיזור וליקוט הפירות ואינו שייך כלל למנהג דידן של הנחת העשבים לקישוט המקום, וא"כ הדרינן לעיקרו על מה סמכו תלמידי הגר"א להתיר בזה.

והנראה לבאר בזה באופן אחר והוא לפי מה שהבאנו בתחילה כמה טעמים למנהג זה דבמהרי"ל כתב הטעם לזה מחמת שמחת הרגל, אכן הלבוש כתב הטעם מחמת העשבים שהיו סביב הר סיני והמגן אברהם כתב הטעם מחמת שנידוניים על פירות האילן והנראה דכל הטעם לאסור כאן מחמת חוקות הגויים זהו רק לפי טעם המהרי"ל שהוא מחמת שמחת הרגל והרי דבר זה הוא מנהג הגויים שנוהגים לשמחת חגיגה לקשט באילנות, אכן לפי הטעם של הלבוש והמגן אברהם הרי זה אינו ענין שמחת הרגל אלא יש לו טעם בפני עצמו מסוים לחג השבועות וי"ל דבזה אינו שייך כלל למנהג העכו"ם שעושים כן לשמחת חגיגה וממילא אין טעם לאסור.

ואמנם היה אפשר לדון דכיון דבפועל הוא יום חג ומקשטים באילנות א"כ הרי לנו מנהג כחוקות הגויים, אך לכא' יש לחלק ולומר דכל שמהות המנהג אינו שייך כלל לענין של קישוט החג והוא נוהג ענין אחר הרי אפילו שיש לו דמיון חיצוני אין בזה איסור מחמת חוקות הגויים, ויש לבאר דהגר"א ביטל המנהג לפי שהיה טעמו ששורש המנהג הוא מחמת שמחת הרגל כפי דביאר בו המהרי"ל, אבל תלמידי הגר"א העמידו המנהג מחמת הטעמים

האחרים שביארו בו וממילא לא היה בו כלל חיסרון של מנהג העכו"ם.

עוד י"ל בזה באופן אחר דהנה ענין מנהג הגויים בזה נראה שהוא החגים שנהגו בהם אדום אבל תלמידי הגר"א שעלו לארץ ישראל מקום שהיתה בו אומת ישמעאל לא היה בזה משום מנהג הגויים, שאין נוהגים כן בחגיגה, וי"ל דכל כהאי גונא שאיסור משום חוקות הגויים איננו מהטעם של חוק לעבודה זרה ממש כמו ענין המצבה אלא כהחלק השני שהוא מחמת שנוהגים בפועל כן וי"ל דאין זה שייך אלא במקומם ולא במקום שאין רוב הגויים נוהגים כן, ואם כנים אנו בזה זהו טעם היותר הגון שחילקו בו תלמידי הגר"א שעלו לארץ ישראל, ונהגו במנהג שהוא ביטל, ולפי"ז עדין במקומות בחו"ל שהם בגלות אדום ומנהגי אדום יש לבטל המנהג, כדעת הגר"א ואין לילך אחר תלמידי הגר"א להחזיק שם המנהג, וי"ל"ע.

האם היתה גירות במעמד הר סיני

הרב בניהו בורה

א. ידועה קושיית המהר"ל בגור אריה (בפרשת ויגש- הו' בהקדמה לספר שב שמעתתא) על המבואר בקרא ד"ורא את העם בוכה למשפחותיו" ופירושו "על עסקי משפחות שנאסרו להם" - שחל איסור קרובים במעמד הר סיני, וקשה שהרי עם ישראל נתגיירו במעמה"ס וביבמות מ"ז יליף הש"ס לעיקר דיני גירות משם, וכיון שנעשו גרים במעמה"ס כלל הוא ש"גר שנתגייר כקטן שנולד" ואין לו קורבה לקרוביו? וכע"ז מקשין על המבואר בב"ב קי"ד. ובכמה דוכתי דאין לך אדם בישראל שאין לו יורשין דנחלה ממשמשת ועולה עד יעקב אבינו וקשה דכיון דחלה גירות במעמה"ס שוב לא נוהגת ירושה מאבותיהם דבטלה הקורבה וכמבואר בקידושין די"ז דדבר תורה גר אינו יורש את אביו.

ויעוי' מה שכתב שם לייסד מה דשאני הגירות דמעמה"ס שהיתה "גירות בע"כ" ולכן לא נוהגת בו דין "כקטן שנולד", וצ"ב.

ב. ומצינו יישוב חדש לקושיא בריטב"א בסוגית גר קטן (כתובות יא.) שהקשה דממעמד הר סיני מוכח כמ"ד שמהני שהרי היו שם כמה קטנים ונתגיירו וע"כ הוא מדין זכין, ותיריך "דאלו זרע אברהם כבר נצטוו על המילה ולהכניסו בבריתו מקטנותם ואי"ז אלא גמר גירות", עכ"ל. והיינו דאף שהיו ישראל מקודם מ"מ כיון שעדיין לא נתחייבו במצוות עדיין לא נעשו לחפצא של "ישראל" גמורים והוצרכו לגירות לפעול את גמר הגירות שעדיין לא חל בהם.

והנה ידועה מחלו' הרמב"ן וחכמי הצרפתים אם ישראל קודם מעמה"ס היה להם דין ישראל או ב"נ, ולמדנו מדברי הריטב"א הללו דבר חדש שהיו "ישראל במקצת" ולא נגמרה גירותם, ויש לדון שלכו"ע כך היה אלא שנחלקו הרמב"ן והצרפתים היאך היה דינם במצב זה שהיו מקצת ישראל, ואכמ"ל.

ג. ועכ"פ לדרכו מיושבת בפשיטות קושית הגו"א, די"ל שדין גר שנתגייר כקטן שנולד הוא דווקא במי שהיה גוי גמור ונעשה לישראל גמור אבל ישראל שהיו מקודם ישראל במקצת לא אמרינן בהו שהם כקטנים שנולדו.

ויש להטעים הדבר דהנה החת"ס העיר שלא מצינו מקור בחו"ל לדין זה שהגר הוא כקטן שנולד, וע"כ הביאור שהוא סברת חו"ל ש"פנים חדשות באו לכאן" דמעיכרא בהמה והשתא דעת אחרת, וא"כ פשוט שכל זה דווקא כשנשתנה לגמרי מגוי לישראל אבל כל כמה שהיה ישראל מתחילה ואפילו במקצת תו ל"ש כלל לומר כקטן שנולד דאין כאן פנים חדשות.

ד. ושמעתי מהגר"א רוב ליישב לפי"ז קושית העולם דאמרינן בקידושין פ"ב. שקיים אברהם אבינו את התורה כולה קודם שנתנה, וקשה היאך שמר אברהם אבינו שבת והרי גוי ששבת חייב מיתה? - ולפי המבואר שלא היה נחשב כבן נח גמור והיה ישראל במקצת י"ל שדין זה ש"גוי ששבת חייב מיתה" הוא דין דווקא בגוי גמור אבל מי שהוא ישראל במקצת לא נוהג בו איסור זה. - ואמנם מסברא היה מקום לומר דכל כמה שאינו מצווה בשבת מפני שאינו יהודי יהיה בכלל האיסור.

ה. ויש להביא ראיה נפלאה לזה, דהנה ידועה ומפורסמת המחלוקת שהיתה בירושלים בשנת תר"ח בענין גר שמל ולא טבל (והוזכרה בשו"ת בנין ציון לבעל ערוך לנר תשו' צ"א) מפני חולי המילה והגיעה שבת, והיה מי שהורה שכיון שלא נשלמה גירותו והוא גוי צריך לחלל שבת שהרי גוי ששבת חייב מיתה, ורוב גדולי ירושלים טענו שלא שמענו מעולם כזאת שיאמרו לו לחלל שבת, והגר"ש סלנט הסביר טעם המנהג עפי"ד הרשב"א ביבמות דף ע"א. דבגמ' שם מרבינן מקרא לגר שמל ולא טבל שהוא אסור באכילת פסח, והקשה הרשב"א דפשיטא שכיון שלא טבל עדיין הוא כגוי מהול, ותיריך הרשב"א "דשאני הכא דמילתו לשם יהדות ואע"פ שלא נגמר גירותו מ"מ כבר התחיל ונכנס קצת בדת יהודית שאינו צריך אלא טבילה" עכ"ל. ואמר הגר"ש סלנט דזהו הטעם דכבר אין נוהג בו האיסור דגוי ששבת.

הנה מעיקר דברי הרשב"א מבואר היסוד המחודש המבואר די"ש "גירות לחצאין" דשייך להיות "יהודי במקצת" באופן שהתחילה הגירות ולא נגמרה, וכמבואר בריטב"א לעיל שאמר גדר זה על היהדות שהיתה קודם מתן תורה, ומדברי הגר"ש סלנט למדנו שהאיסור גוי ששבת חייב מיתה נאמר דווקא בגוי גמור אבל מי שהוא מקצת ישראל אף שאינו מחוייב עדיין אינו בכלל האיסור וכמבואר.

הזמנת גוי שעומד להתגייר, לסעודת יו"ט

הרב יצחק יהודה הכהן מנדלסון

מעשה שהיה בארגון לקירוב רחוקים שביקשו מיהודים טובים להזמין לסעודת יו"ט צעירים שמתקרבים ליהדות, וביניהם היו כמה נכרים שעדיין לא נתגיירו, ושאלה השאלה האם מותר להזמין לסעודת יו"ט.

למעשה מפורש בשו"ע סי' תקי"ב ס"א, אין מבשלים לצורך גויים ביו"ט, לפיכך אסור להזמין שמא ירבה בשבילו. ובמשנ"ב סק"ב, לפינן מ'לכם' ולא לגויים.

אלא שכאן שיש צד שיתגיירו אולי מותר.

וראיתי בקובץ 'מוריה' (שבט תש"פ) במאמרו של הגר"ע בסיס שהביא בשם רבי אברהם פלאג'י זצ"ל שהתיר, והביא ראיה

מאברהם שבישל עבור האורחים שנראו כערבים ביו"ט ראשון של פסח, והרי האבות קיימו את התורה, אלא ע"כ דדעת אברהם אבינו היתה לגיירם ולכן מותר. ועי"ש שפלפל בראיה זו. ושוב הביא בשם הגר"ק שליט"א שפסק לאיסור.

ולענ"ד יש להוסיף עוד כמה צדדים וראיות בנידון זה.

איתא בגמרא שבת דף לא. מעשה בנכרי אחד וכו', ובמהרש"א ח"א ד"ה אמר ליה הקשה היאך לימדו תורה קודם שנתגייר הא עכו"ם הלומד תורה חייב מיתה. ותי' די"ל הכא שבא לגייר שרי ללמוד תורה. ע"כ. ואולי י"ל דכל זה לענין לימוד תורה, כיון שזה מישך שייך לגירות שהנכרי רוצה לדעת מה כתוב בתורה ואז להחליט בדעתו אם להתגייר או לא, ואין זה נוגע לענייננו.

עוד מצינו בגמ' שבת פ"ו שעוד קודם מתן תורה היה לבני ישראל דין יהודים לכמה דינים, כגון פולטת ש"ז שהיו צריכים להיטוהר לפני מ"ת למרות שש"ז של גוי אינו מטמא, ועוד שם בגמ' שמסתפקת בש"ז של ישראל במעי גויה בכמה זמן מסרחת, ולא ילפינן מבני ישראל קודם מ"ת. ועוד שם פז: שבמרה כבר נצטוו על השבת, והרי גוי ששבת חייב מיתה. ומשמע מכל הנ"ל שכיון שהיו בשלבי קבלת התורה היה להם דין כיהודים עכ"פ לכמה דינים. [ולגבי הראיה האחרונה יש לומר שאולי דין זה גוי ששבת חייב מיתה נתחדש רק לאחר מ"ת, וכמו"כ אין להביא ראיות מקודם מ"ת].

ואולי יש ראיה מכאן לגבי נידון הפוסקים על גר שמל ולא טבל אם חייב לשמור שבת או לחלל שבת ואכמ"ל.

ועי"ל כיון שיש מצוה לגייר כדאיתא ביבמות מז: קיבל מלין אותו מיד דשהויי מצוה לא משהינן, א"כ בנדו"ד אם ידחו את הנכרים מלהזמין לסעודת יו"ט אולי יחזרו בהם, וא"כ אולי הוי כצורך מצוה [למרות שבתחילה מנסים לדחות נכרים מלהתגייר, אבל זה רק עד גבול מסוים]. וכן יש להוסיף שלמנהלי המוסד ייגרם צער, ובבה"ל שם ד"ה אסור להזמין כתב שאם הענין גורם לביטול שמחת יו"ט יש להקל להזמין לאכול ממה שהכין לעצמו.

ועוד יש לצדד דהעיקר תלוי מה סיבת ההזמנה, דכתב המשנ"ב שם סק"ט דדוקא שמזמן הגוי אצלו דחפץ ביקרו ואז חיישינן שמא ירבה בשבילו וכו', וא"כ בנד"ד אפשר שאין איסור להעתר לבקשת המוסד להזמין לסעודה כל עוד לא מבשל בשבילם להדיא, דמסתמא מה שמזמין הוא כדי שלא יהיה להם כיסופא ולא משום שחפץ לכבדם.

כמה הערות מעשיות בענייני עירוב תבשילין

הרב אפרים קרלינסקי

בישול הביצה לשם עירוב - מבואר בביאור הלכה [ד"ה עדשים] שלכת' יש לעשות את התבשיל לשם עירוב. וכן מבואר ברש"י במשנה ריש פ"ב דביצה, ולפלא שלא הביאו הפוסקים.

לקיחת פת העירוב ללחם משנה בשבת וביו"ט - במשנ"ב ס"ק י"א ומ"ח מבואר שמכיון שבפת העירוב נעשתה מצוה אחת, יש להוסיף ולקיים בו מצות לחם משנה.

אולם לכאן' במציאות של ימינו פת העירוב איננה פת של מצוה, ואין ענין להניח פת כלל, משום שמבואר בפוסקים שהצורך להניח

פת הוא בשביל להתיר את האפיה ביו"ט לצורך לשבת [תבשיל לצורך בישול ופת לצורך אפיה], ובמשנ"ב ס"ק ו' מבואר שאם א"צ לאפות ביו"ט לא צריכים להניח פת כלל. ובימינו לא אופים בכלל ביו"ט, וא"כ אין מצוה בהנחה זו.

אמנם אפשר לומר שמכיון שבפועל ע"י הפת הותרה האפיה, הגם שלא היה צריך להניח כלל, נחשב לפת של מצוה.

וידוע שמשותמשים בפת ללחם משנה בסעודה שלישית, אולם צריך לדעת [וכן מבואר במשנ"ב ס"ק מ"ח] שאין ענין מיוחד בסעודה שלישית, אלא שכשלוקחים את הפת ללחם משנה בב' הסעודות הראשונות, הוא מקיים עוד מצוות בפת זו במה שעושה ממנה לחם משנה בכל הסעודות, ואם דרכו תמיד לבצוע על ב' הלחמים בסעודת שבת, אין שום ענין להמתין לסעודה שלישית, אלא יקח את העירוב ללח"מ בסעודה הראשונה ויאכלנה. וכן התבשיל, אין ענין להמתין לסעודה שלישית לאוכלו

ומתוך זה יש להביא ראיה יפה על מה שדנו הפוסקים האם אפשר לצאת ידי חובת דלכאו' ואחר העמדה זו יש להקשות מדוע לא כתבו הפוסקים לקחת את פת העירוב גם ללחם משנה בסעודות יו"ט בשביל לקיים עוד שתי מצוות בפת זו. ולא ראיתי מי שהעיר בזה.

ואולי אפשר להוכיח מכאן לנידון הפוסקים האם אפשר לצאת ידי חובת לחם משנה בפת שאינו יכול או אינו רוצה לאוכלו, ולכן ביו"ט שלא יכול לאכול פת העירוב [דבנאכל העירוב ביו"ט התבטל ההיתר] לא יכול לקיים בו מצות לחם משנה, משא"כ בסעודות השבת שיכול לאכול את הפת בכל סעודה, יש ענין לברך עליו כמה פעמים.

החזקת העירוב בשעה שמערב - במשנ"ב ס"ק ד' כתב שאם אדם הגיע לביהכנ"ס ונזכר שלא עשה עירוב ולא יספיק לחזור לביתו, שיקנה קמחו לאחרים [עיצה שמובאת בפוסקים להתיר את הבישול ביו"ט למי שלא עירב]. ולכאן' הדבר לא מובן, מדוע לא יכול מבית הכנסת לומר "תבשיל פלוני שיש לי בביתי יהיה לעירוב תבשילין".

והחיד"א הוכיח מדין זה שחייבים להחזיק את העירוב בזמן שמערב, וכתב שהוא דין מעכב.

להבין מה שאומר בנוסח "בדין יהא שרא לך" - דעת הרמ"א שאמירה זו מעכבת בעירוב תבשילין, כמבואר במשנ"ב ס"ק ל"ו, [והביא שם שיש סוברים שהוא רק דין לכת']. ובשעה"צ ציוה לעיין בקו"א של הגר"ז.

ואעתיק כאן מלשונו - "אם לא הזכיר המלאכות בפירוש אף על פי שאמר למעבד כל צרכנא לא אמר כלום, לפי שצריך להתנות שבעירוב זה יותרו לו כל המלאכות, א"כ זה שאינו יודע מה שהוא סח פשיטא שאין זה כלום, אף שהוא יודע שזה עירוב תבשילין, מכל מקום אינו יודע ענין המלאכות שמתנה עליהם, ואין זה תנאי כיון שאין פיו ולבו שוין".

בורר בפתיל צף

הרב נתן גרוס

עובדא הוה באברך שמנהגו כשמכין נרות שבת ויו"ט לאשתו, הוא שם בכוסית חצי מים וחצי שמן, ועל השמן פתיל צף עגול.

והנה, בליל יו"ט שני של ראש השנה הוא ניגש להוציא את הפתילות המשומשות מן המים כדי למלא שמן ולשים בכוסיות פתילות חדשות (ולמה אין בזה משום מוקצה כבר האריכו בזה הפוסקים ואכ"מ).

ועשה זאת ע"י שהוציא את הפתילות הישנות בידו, והסתפק אח"כ אם עשה כשורה, דשמא היה צריך להוציא את הפתילות עם מעט מן המים שבכוסית.

ויסוד הספק מבואר בהלכות יו"ט סימן תק"ו במשנ"ב ס"ק י"ב, דכתב שם לדינא בשם הט"ז: "וה"ה אם נפלו זבובים לתוך הכוס - לא יסיר אותם לחור, אלא צריך שיקח מן המשקה ג"כ עמהם".

והוא דומיא דפסק המשנ"ב בשם הט"ז בסימן שי"ט סעיף ט"ז, דהמוציא את הזבוב מתוך המשקה בשבת - הוי בורר פסולת מתוך אוכל.

וידוע בזה מחלוקת הפרמ"ג וחזו"א בביאור דברי הט"ז שצריך להוציא את הזבוב עם קצת מן המשקה, דהפרמ"ג ס"ל שסגי להוציא מעט משקה עם הזבוב, דע"י כן לא מוכח מעשהו כמעשה ברירה כלל ומותר.

אבל דעת החזו"א שצריך להוציא את כל המשקה הסובב את הזבוב, דבלאו הכי הוא בורר את הזבוב מן המשקה הטופח על גופו סביבותיו.

וא"כ יש להסתפק לכאורה נמי בפתיל צף, אם כשמוציא אותו צריך לחשוש לדעת הט"ז, דמאי שנא פתיל צף מזבוב צף. ויש בזה נ"מ השנה כשמכין נרות לכבוד שבת ביו"ט של שבועות.

והנה ראיתי בספר ירושלים במועדיה - ירח האיתנים לגאון ר' אביגדור נבנצל, שנשאל בדין בורר ביו"ט בהוצאת פתיל צף, וענה שאין לחוש, דשאני פתיל צף מזבוב, דאינו מעורב עם המים כלל.

אבל לא הבנתי את סברתו שם, דהמציאות היא שהעיגול שקוע בתוך המים לגמרי ורק הפתיל בולט החוצה, ואם כן לכאורה לא גרע מזבוב לענין זה.

ואולי היה מקום לדון שכיון שהפתיל עצמו בולט מעל המים, א"כ דמי קצת למש"כ פוסקי זמנינו שמזלג שבולט מתוך צלחת מלאה שאריות אוכל - אין בשליפתו החוצה משום בורר. אבל מצוי שבתום השימוש הפתיל חרוך לגמרי, וצ"ע אם יש לדמותו לעצם נפרד ובולט שאינו מעורב כלל.

ועל עיקר מה שהעתיק המשנ"ב את דין זבוב שנפל למשקה לאיסורא ביו"ט, לכאורה יש מקום להעיר, דהנה קי"ל להלכה שבורר ביו"ט אינו אסור אלא מדרבנן.

והמהריט"ץ בסימן ר"ג כתב סברא שאין בורר בלח, והיינו שבדבר לח הדרך היא לסננו כדי לברור אותו, אבל להוציא פסולת בידו מתוך דבר לח אין זו דרך ברירה כלל ומותר. והבית מאיר שיבח את סברת המהריט"ץ ופסק אותה להלכה.

והנה הבאה"ט הביא את דעת המהריט"ץ בריש סימן שי"ט, אבל כתב בזה סברא חדשה שאינה מופיעה כלל בלשון המהריט"ץ למעיין שם, שדבר שצף למעלה חשיב ברור ועומד לעצמו, ואין ע"ז שם בורר כלל. והבאה"ל בסימן שי"ט סעיף ט"ז ציין את דברי

המהריט"ץ והסכמת הבית מאיר, אלא שכתב שכיון שהוא ספק דאורייתא - יש להחמיר כהט"ז.

וא"כ יש לשאול, אמאי לא סמך המשנ"ב על סברת המהריט"ץ גבי איסור בורר ביו"ט שהוא מילתא דרבנן?

ומ"מ, מאחר והמשנ"ב פסק להחמיר בזבוב צף במשקה ביו"ט - ק"ק לענ"ד להקל בזה. וצ"ע.

בדין תוספת שבת ויו"ט

הרב ישעי' ברנד

בפסחים דף צ"ט: שנינו במשנה, ערב פסחים לא יאכל אדם עד שתחשך, ומק' בתוס' שם, אמאי לא שנינו בכל ער"ש ויו"ט, שלא יאכל עד שתחשך, ומת' שם, דרק במצה, איכא הדין של עד שתחשך, כיון שהוקש מצה לקר"פ, שצריך בדוקא בלילה, ואדרבה קידוש וסעודת שבת ויו"ט, אפשר לאכול קודם שתחשך, משום תוספת שבת ויו"ט, ומק' בזה הקוב"ש שם, דחזינן מיניה, דאיכא קדו"ש ויו"ט כבר בתוספ"ש ויו"ט, וא"כ מ"ש ממש"כ התוס' בכתובות (דף מ"ז). דהאב יכול למוסרה לחופה, בזמן של תוספ"ש ויו"ט, כיון שרק אסור במלאכה בלבד, אבל ליכא קדו"ש ויו"ט, וממילא אי"ז מערבין שמחה של נישואין, בשמחת יו"ט, כיון דליכא עכשיו קדושת יו"ט, עד צאה"כ.

והנה בהלבוש (או"ח סימן רס"ג), כתב לחלק בין תוספ"ש דער"ש, שזהו דבר קל, ויכול ישראל אחר לעשות עבורו מלאכה, דהוי כמו קבלת נדר, על איסור מלאכה, לבין תוספ"ש במוצ"ש שזהו דבר חמור, וא"א לישראל אחר לעשות עבורו מלאכה, כיון שזה המשך דקדו"ש.

ולפי"ז א"ש התוס' בכתובות, דבעריו"ט אי"ז מערבין שמחה בשמחה, דאי"ז המשך דקדו"ש ויו"ט, אלא רק איסור מלאכה, כמו קבלת נדר, עיי' גליון הגרעק"א (או"ח סימן רס"א וסימן רס"ג), ועי' בדברי יחזקאל (סימן מ"ה ס"ק ה'), דמשו"ה פסק הרמ"א (או"ח סימן תרל"ט סעיף ג'), דבכזית הראשון, של סוכות, שימתין עד צאה"כ, כדי שיהא קדושת יו"ט, ולא יאכלו בזמן של תוספת יו"ט, דמביא בשם הגר"ח דל"ד סוכה למצה, שדינו רק בלילה, וגם א"ש מש"כ הש"ך (יור"ד סימן קצו), דאשה יכולה לעשות הפס"ט בזמן תוספ"ש, אף שהקהל כבר התפללו תפ"ע, ומשום דעכשיו עוד היום גדול, וכמו שא"א לצאת יד"ח קר"ש דערבית, וספה"ע, בזמן דתוספ"ש, שזה צריך זמן דצאה"כ, משא"כ התוס' בפסחים שם ס"ל, דבתוספ"ש ויו"ט, איכא התפשטות דקדו"ש ויו"ט, וכמוש"כ הר"י בברכות (דף כ"ז): שזה דמי לחיטה אחת, שפוטרת את הכרי בתרומה.

והנה הט"ז (או"ח סו"ס רצ"א), מביא את שיטת המהרש"ל, שאף שהתפלל תפ"ע בזמן תוספ"ש, כהגמ' בברכות (דף כ"ז): ובכ"ז לא יעשה קידוש על הכוס, וגם לא יאכל סעודת שבת עד צאה"כ, אבל הט"ז פליג עליו וס"ל דיאכל את סעודת שבת בזמן דתוספ"ש, ומשמע מהט"ז דיש כבר קדו"ש בזמן דתוספ"ש, אבל צ"ע ממש"כ הט"ז (בסימן שצ"ג) על היש אוסרין לערב עירוב חצירות לאחר תוספ"ש קודם קב"ש, כשהיום גדול, מהא דשנינו בגמ' שבת (דף ל"ד). אומר לב"ב עירבתם וכו', ומשמע מהך קו'

הט"ז, שאין קדו"ש בזמן דתוספ"ש, ועי' דגול מרובה ושו"ע הרב, (באו"ח סימן רס"א, וסימן שצ"ג שם).

ויעוין עוד במש"כ הט"ז, (בהקדמה לסימן תצ"ד), שמאחרין תפ"ע דיו"ט של חג השבועות עד צאה"כ, משום תמימות תהייתה, ומשמע מיניה, דע"י התוספת יו"ט, יש קדושת יו"ט, ומתחיל קודם היו"ט דחג השבועות, ובכך מתקצר היום המ"ט דספה"ע, ויש חסרון בתמימות תהייתה, וכהט"ז או"ח סימן רצ"א, ודלא כהט"ז שם סו"ס שצ"ג.

אולם המג"א שם כתב, דאין עושין קידוש על הכוס, בכניסת חג השבועות, עד צאה"כ, משום תמימות תהייתה, וצ"ב בזה, ומה עם תפ"ע לגבי תמימות תהייתה, ועי' בשו"ת מהרי"ל (ה' ער"ה), דהצם בער"ה, יכול לקבל קודם את היו"ט, ויתפלל תפ"ע, ויעשה קידוש, ויאכל סעודת יו"ט, ומביא את דברי המהר"י ברונא, דאנשים אינם רוצים בתוספת יו"ט דר"ה, משום שזה הקדמת יום הדין, ודחי זאת המהרי"ל, דיש לחלק, בין תוספת יו"ט ע"י תפ"ע, שזה רק מד"ס, לבין תוספת יו"ט ע"י קידוש על הכוס שזה מה"ת, ולפי"ז א"ש דברי המג"א, דחסרון של תמימות תהייתה זה רק ע"י קידוש על הכוס, שזה תוספת יו"ט מה"ת, ולא ע"י תפ"ע שזה רק תוספת יו"ט מד"ס.

אולם הט"ז דס"ל דהוי תוספת יו"ט מה"ת גם ע"י תפ"ע, אפשר"ל דס"ל כהתרוה"ד, דעיין בזה מש"כ בתרוה"ד (ח"א סימן ק"ט), לענין קריאת המגילה, בסוף צום תענית אסתר, למי שקשה לו לצום, דיתפלל תפ"ע לאחר פלג המנחה, ויקראו לו את המגילה, כיון דע"י תפילתו, נעשה לילה, כמוש"כ הר"ת ריש ברכות, לענין קר"ש דערבית, ולענין זכירת יצי"מ בלילה, וגם לענין ספה"ע, עי' מג"א (סימן תפ"ט ס"ק ו'), ועיין עוד בתרוה"ד (בח"א שם סימן רמ"ח), דע"י תפ"ע נהיה לילה, לענין שא"א לעשות הפס"ט, לאחר תפ"ע דשבת, אף שהיום גדול, מובא ברמ"א (יור"ד סימן קצ"ו) בשם התרוה"ד, וה"ה שא"א למנות מנין ימי אבילות, דהוי לילה, כמוש"כ הר"ת ברכות שם לענין זכירת יצי"מ בלילות, ועיין עוד בתרוה"ד (ח"ב סימן קכ"א), לענין תפילין, שאם לא הניח כל היום, והתפלל תפ"ע לאחר פלג המנחה, דכבר א"י להניח את התפילין, אף שהיום גדול, כיון דע"י תפילתו נעשה לילה, הרי חזינן מדברי התרוה"ד, דע"י תפ"ע נהיה לילה, בכמה דברים, א. קר"ש דערבית. ב. זכירת יצי"מ בלילות. ג. ספה"ע. ד. קריאת המגילה. ה. הפס"ט. ו. אבילות. ז. תפילין. וא"כ היה אפשר"ל דה"ה ס"ל להט"ז, דע"י תפילתו נהיה לילה, וכמוש"כ הט"ז (שם בסימן תקכ"ז), דיכול לעשות עירוב תבשילין, לאחר עניית ברכו, ודלא כהמג"א שם, כיון דרק ע"י תפ"ע הוי קבלת יו"ט, ומש"כ השו"ע שם (בסו"ס רס"א), שע"י ברכו הוי קב"ש, כתב הפרמ"ג, שזה החילוק בין שבת ליו"ט, דבשבת סגי באמירת ברכו, משא"כ ביו"ט צריך דוקא תפ"ע, אבל עיין שם בהט"ז (סימן תרס"ח וביו"ד סימן קצ"ו), דלא ס"ל כהתרוה"ד והר"ת כלל, וגם צ"ב דברי המג"א (בסימן תקכ"ז), דע"י אמירת ברכו, כבר הוי יו"ט, מ"ש מסימן תצ"ד דצריך קידוש על הכוס, ואפשר דזה א"ש עפ"י דהמהר"י ברונא והמהרי"ל הנ"ל, ועיין.

והנה הט"ז (או"ח סימן ת"ר), פסק בר"ה שיצא ביום ה' וביום ו', ולא היה בנמצא שופר, וקודם השבת, קיבל ע"ע תוספ"ש אפי'

במזיד, והגיע שופר, דהוא חייב לתקוע בשופר, דמוכח מיניה, דבתוספ"ש שאי"ז קדו"ש, דאל"כ איך יכול לתקוע בשופר, וזה סתירה למש"כ הט"ז (שם בסו"ס רצ"א), שיאכל סעודת שבת בזמן דתוספ"ש, והט"ז עצמו מקשה סתירה לזה ממש"כ שם (בסימן תרס"ח), דיכול לקבל ע"ע תוספת יו"ט דשמנ"ע, ויכול לאכול מחוץ לסוכה, דהוי כלילה ומחר ממש, ודלא כהמהרש"ל שם, שלא יקבל ע"ע תוספת יו"ט דשמנ"ע, כיון דאתי לזלזולי במצוה דסוכה, והמהרש"ל בזה לשיטתו, מסו"ס רצ"א, שלא יאכל סעודת שבת בתוספ"ש, כיון שאי"ז בקדו"ש, וימתין עד צאה"כ, ומתוך הט"ז, דבסימן ת"ר ע"י הקבלת תוספ"ש ה"ז עקירה בקו"ע של המצות שופר, משא"כ בתוספת יו"ט דשמנ"ע, ה"ז עקירה של מצות סוכה בשוא"ת, וגם זה א"ש טפי, עפ"י דהמהר"י ברונא והמהרי"ל הנ"ל, ודו"ק.

אולם הט"ז שם (בסימן תרס"ח), כתב, שאל תשאלני, מראיות המהרש"ל, חדא מקר"ש דערבית, ואידך מספה"ע, דרב (האמורא) המתין עד צאה"כ, אף דצלי של שבת בער"ש, עיין גמ' ברכות דף כ"ז: כיון דזמנם בלילה, "למה יקדים זמנם", וצ"ב אם הט"ז ס"ל כהתרוה"ד דע"י תפילתו נהיה לילה, הרי יכול לספור ספה"ע ולקרוא קר"ש קודם צאה"כ, דזה זמנם, ללא הקדמה, אלא צ"ל דבהכרח הט"ז פליג על התרוה"ד והר"ת, וס"ל כתוס' ריש ברכות, שלא נהיה לילה ע"י תפ"ע לאחר פלג המנחה, ואז הוכרח הט"ז לחלק בין סעודת יו"ט דשמנ"ע בתוספת יו"ט, דבזה מהני מה שקיבל ע"ע תוספת יו"ט, לבין קר"ש דערבית וספה"ע, דלזה ל"מ התוספ"ש ויו"ט.

והביאור בזה אפשר"ל עפ"י דהגר"ח בסטנסיל על התוס' בפסחים (דף צ"ט: שם, שמק' הגר"ח, איך קס"ד שם, דיכול לאכול מצה, בהזמן של התוספת יו"ט, נהי שתפ"ע דיו"ט, וה"ה קידוש וסעודת יו"ט, ואיסור מלאכה, יש בזמן דתוספת יו"ט, כיון דזה שייך לקדושת יו"ט, בזה מועיל התוספת יו"ט, לאשוויי ליו"ט, משא"כ מצה, וקר"ש דערבית, וה"ה ספה"ע, ושאר דינים פרטיים, שהתורה נתנה להם את זמנם, שהוא בלילה, או ביום, ואי"ז שייך כלל לקדושת יו"ט, ואין בזה כלל הדין דתוספ"ש ויו"ט, ובוודאי צריך לעשותו בזמנו, והן הן דברי הט"ז, למה יקדים זמנם.

ויסוד לזה, עיין בשו"ע יור"ד (סימן קצ"ו), שמביא הרמ"א מח' הפוסקים, בער"ש שהקהל התפללו תפ"ע, אם האשה יכולה לעשות הפס"ט, כיון שהיום גדול, דלפי התרוה"ד א"א לעשות הפס"ט, וזה לשיטתו מח' א"א סימן ק"ט וסימן רמ"ח, וח"ב סימן קכ"א, כיון דע"י תפ"ע נהיה לילה, משא"כ לשיטת האגור בשם המהרי"ל, דיכולה לעשות הפס"ט, וכתב שם הש"ך ב' ראיות לזה. א. שיטת התוס' בכתובות (דף מ"ו). שאפשר לעשות נישואין בתוספת יו"ט, ואי"ז מערבין שמחה בשמחה, כיון דאין קדושת יו"ט עדיין, דגם אין שמחת יו"ט בנתיים, ב. מקר"ש דערבית וספה"ע, שצריך להמתין עד צאה"כ, והט"ז ביור"ד שם, מביא את המהרש"ל, שאף אם האשה עצמה, התפללה תפ"ע דיכולה לעשות הפס"ט, והט"ז לא פליג ע"ז, הרי המהרש"ל לשיטתו, מאו"ח סימן תרס"ה, וסימן רצ"א, שלא יאכל סעודת שבת ויו"ט, בזמן דתוספ"ש ויו"ט, כיון דעדיין אי"ז בקדו"ש ויו"ט, ואילו הט"ז דס"ל שיאכל סעודת שבת ויו"ט, בזמן דתוספ"ש ויו"ט, כיון דאיכא בהן קדו"ש ויו"ט, ה"ז רק בדברים שהם שייכים לקדו"ש

ויו"ט, כגון איסור מלאכה, וכגון תפ"ע דשבת וי"ט, וה"ה קידוש על הכוס, וסעודת שבת ויו"ט, משא"כ דברים שאינם שייכים לקדו"ש ויו"ט, כגון קר"ש דערבית, דתלוי בזמן שכיבה וקימה, וכגון ספה"ע שתלוי בזמן קצירת העומר, שהיה רק בלילה, או משום תמימות תהינה, עיין בתוס' מגילה (דף כ': ד"ה כל), הרי הם אלו דינים פרטיים, שאינם שייכים כלל לקדו"ש ויו"ט, ואינם נכללים בדינים של תוספ"ש ויו"ט, ולפיכך יכולה האשה לעשות הפס"ט, אחר תפ"ע דשבת, כיון דהיום גדול, וזמן הפרטי של זה, הוי ביום, וכ"כ שם גם בביאור הגר"א, דמציין לתוס' בפסחים (דף צ"ט:) ולתוס' בכתובות (דף מ"ז.) ולגמ' בברכות (דף כ"ז:), ומדגיש הגר"א שם, וז"ל, ונראה דמה שלא שייך לשבת, ודאי לאו לילה הוא, ויכולה לעשות הפס"ט, וביאורו"ד בזה, כיון דתוספ"ש ויו"ט, הוי רק לדברים שהם שייכים לקדו"ש ויו"ט, משא"כ דינים פרטיים, דהם אינם שייכים לקדו"ש ויו"ט, כגון הפס"ט, קר"ש, וספה"ע, דהם לא נגררים בזה לתוספ"ש ויו"ט, ודברי הגר"א ה"ז ממש כדברי הט"ז והגר"ח, ודו"ק.

חלוקת בשמים באמצע תפילת שבועות בכדי לברך עליהם

הרב אליסף פרלמן

כתב המשנה ברורה סימן תצד ס"ק י' וז"ל כתבו האחרונים במקום שנוהגין לחלק עשבים המריחים בבהכ"נ לא יחלקו מברוך שאמר עד אחר תפלות י"ח כדי שיוכל לברך עליהן דבינתים אסור להפסיק, ובשער הציון סק"ט כתב - אליה רבה ופרי מגדים דלא כחק יעקב, עכ"ל. וכך כתב החק יעקב סימן תצד וז"ל וכתבו האחרונים בשם השל"ה, מה שנוהגין לחלק עשבים בבית הכנסת, לא יחלקו עד אחר תפלות י"ח, כדי שיוכל לברך, דאסור להפסיק מברוך שאמר עד אחר י"ח, עד כאן לשונו [מ"א ס"ק ט]. ובאמת נוהגין לחלק מקודם, והטעם אפשר דסומכין דבין הפרקים קיימא לן [סימן סו סעיף א] שואל מפני הכבוד ומשיב לכל אדם, וכל שכן שמותר לברך על הריח בין הפרקים, עכ"ל

אמנם האליה רבה כאן הביא את דברי החק יעקב ותמה עליו וז"ל כתב בשל"ה [שבועות, נר מצוה ד"ה העולם] שלא יחלק השמש עשבים עד אחר תפילת י"ח, ואם יחלק לא יברך. וחק יעקב [סק"ז] כתב דמותר לברך, דקי"ל [סי' סו ס"א] בין הפרקים שואל מפני הכבוד, ולא נהירא דלא עדיף מברכת טלית בסי' ס"ו [ס"ב]. עכ"ל ואכן צ"ב טעם החק יעקב שהתיר בזה ומאי שנא מברכת הטלית דפסק הרמ"א סי' סו' ב' דאין לברך אפי' בין הפרקים.

והנה כתב המשנ"ב סי' סו' ס"ק טז' על פסק הרמ"א שם דאין לברך על הטלית, וז"ל וכתב הפמ"ג דהכי נקטינן כהכרעת הרמ"א. והיכא שהוא יושב בבהכ"נ ומתבייש לישב בלי טלית לכו"ע יכול לברך עליו בין הפרקים, עכ"ל ובשער הציון ציין דהוא מדברי אבן העזר ופשוט. עכ"ד. והדברים טעונים ביאור מאי אהני לן מה שהוא מתבייש בלי טלית והיתר הלבישה בכדי להתיר את הברכה, והרי המשנ"ב עצמו פסק שם להתיר הלבישה בכל אופן גם באינו מתבייש ובכל אופן אסור לברך, ומאי אכפ"ל אי ההיתר נעשה מפני שמתבייש.

והנראה בביאור הדברים דהנה התירו בבין הפרקים דשואל מפני הכבוד ובכל אופן ברכת הטלית אסורה בין הפרקים ומבואר דהוא היתר מיוחד מפני כבוד הבריות שהתירו חז"ל להפסיק בין הפרקים, אע"ג שהוא מקום שאין להפסיק בו אפי' לצורך ברכת המצות, וי"ל דזהו שכתב האבן העזר שאם הוא מתבייש לישב בלי טלית א"כ לבישת הטלית באה כאן מחמת כבוד הבריות וכל שהיא באה מחמת כבוד הבריות ס"ל דזה גורם גם להתיר הברכה שנצרכת ללבישה שהיא מחמת כבוד הבריות, ולא דמי למה שפסק המשנ"ב דמותר ללבוש מחמת המצוה אבל אסור לברך דאין כאן כלל את ההיתר של כבוד הבריות.

ובשו"ת שבט הלוי חלק ג סימן טו' כתב וז"ל במ"ב סימן ס"ו ס"ק ט"ז - העתיק דברים סותרים בענין עטיפת טלית באמצע ובין הפרקים דק"ש וברכת ק"ש דבתחלה כתב בפשיטות דדוקא ברכה אסור אבל עטיפה עצמה מותר כדעת ב"י, ושוב העתיק דברי האבן העזר והיכא שהוא יושב בבהכ"נ ומתבייש לישב בלא טלית לכו"ע יכול לברך בין הפרקים וזה סותר פסקו, דזה דעת האהע"ז דס"ל דגם העטיפה אסור רק בכבוד הבריות מותר, ואז גם הברכה מותרת, משא"כ לדין דהעטיפה לעולם מותר, והברכה לעולם אסור, וא"כ אין כאן כבוד הבריות. עכ"ל שבט הלוי. ולפי מה שנתבאר לעיל נראה דאין כאן כלל סתירה ויש חילוק ברור בהיתר הברכה אי נגרם מחמת כבוד הבריות או לאו, ומה שסובר המשנ"ב דבלאו הכי מותר ללבוש הטלית אין בזה סיבה לסלק את מה שנזדמן לו ענין כבוד הבריות בלבישה זו וממילא כל ענינה הוא בכלל ההיתר של בין הפרקים וכולל גם את הברכה.

מעתה ניהדר לדין לדברי החק יעקב שהתיר לחלק הבשמים לאחר ברוך שאמר וסמך על ההיתר הפסק דמשיב שלום לכל אדם, ונראה ביאורו דאין זה שלמד היתר ברכות של שמים מהיתר כבוד הבריות אלא שזה היה כבודו של המחלק שמיד שמקבלים הימנו את הבשמים מברכים ומריחים, ולא מניחים אותם, וממילא כשהוא מחלק לאחר ברוך שאמר יש להם היתר לברך לאלתר, [והמחלק אי"צ להמנע למחלק כשם שהנותן שלום למי שהוא בפסוקי דזמרה אינו צריך להמנע כשזהו הדרך בכך],

ומה שהשיג עליו האליה רבה מהא דאין מברכים על הטלית זהו נכון אם טעם ההיתר היה מפני כבוד הברכה אשר נתבאר מברכת הטלית דאין להתיר להפסיק מפני כבוד הברכה אע"ג דמפסיקים מפני כבוד הבריות, אבל להנ"ל י"ל דההיתר כאן הוא מפני כבוד הבריות עצמם וכמו שנתבאר בדברי האבן העזר ונפסק במשנ"ב שם דבכה"ג של כבוד הבריות שפיר מותר לברך משום כך, [ומ"מ לא ברירא בלשונו של החק יעקב שזהו כוננו].

אמנם למעשה פסק כאן המשנ"ב דלא כהחק יעקב, והנה לענין עצם החלוקה של הבשמים לכאו' יש לצדד לאסור גם לפי שיטת החק יעקב, דהיאך יכוין לחלק בדיוק בין הפרקים ולא באמצע הפרק ובחק יעקב נראה שהתיר לברך רק על בין הפרקים, אמנם המשנ"ב נראה דפסק גם את דברי השל"ה דאין לחלק הבשמים באמצע וגם דאם חילק הבשמים אין לברך, ויל"ע מדוע ליכא היתר של כבוד הבריות להתיר את הברכה, ושמא ס"ל דכל כהאי

גונא אין בו כל כך כבוד הבריות מכיון שיודע המחלק שיברכו על הבשמים לאחר מכן, ובפרט בזמנינו שאין אנו נוהגים גם את ההיתר של השבת שלום באמצע פסוקי דזמרה כמבואר במשנ"ב סו"ס ק"ב, ויל"ע.

המפסיק ממשנתו

הרב דוד מרדכי זילבר

יומא י"ט, השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר ודברת במ ולא בדברים אחרים, ופירש ר"ח שהוא במפסיק בעת שקורא בתלמוד. והנה ביראים (תי"ד) ושמתם את דברי אלה על לבבכם, הוא מצוה לחשוב בלבו דברי תורה. ונראה דמיעוט במ ולא בדברים אחרים נאמר דוקא בודברת, ולא בושמתם על לבבכם.

דהנה בברכות (כ"ח) והודעת נסמך ליום אשר עמדת וכו' מה להלן באימה וביראה וכו' אף כאן באימה וביראה וכו', והנה בסיני המורא היה משום שכינה, וי"ל דגם ת"ת הוא משום שכינה השורה על העוסק כדתנן באבות (פ"ג), ועי' ברכות (ו') דג' שעוסקים שכינה עמהם נלמד מאלקים נצב בעדת קל, משום דדינא היינו תורה, (אמנם שכינה בדין הוא עוד ענין מיוחד, עי' רמב"ן שמות כ"א ו'), ועי' ר"מ (פ"ג מסנהדרין ה"ז) דמשום השכינה בדין צריך מורא, ונאסר שיחה בטילה, ועי' מאירי (פסחים קי"ז) דתורה ביראה ר"ל לא לשוח עמו שיחה בטילה, וי"ל דהוא משום שכינה כנ"ל.

והנה באבות (שם מ"ב) תנן שנים שיושבים ועוסקים בדברי תורה שכינה שרויה ביניהם וכו' מנין שאפי' אחד שיושב ועוסק בתורה שהקב"ה קובע לו שכר וכו', ובהמשך (מ"ו) תנן יושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם ומנין שאפי' אחד שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך, וברבינו יונה ביאר משנה קמא ביחיד, דהוא בשותק ומחשב בתורה, וי"ל דלכן רק קובע לו שכר, אך אין שכינה עמו, דלא חשיב אשר אזכיר את שמי.

וא"כ למבואר דקפידא דמפסיק במשנתו הוא משום השכינה, י"ל דלינתא במחשב בתורה.

ב) והנה במיוחס לרבינו יונה עה"ת (פר' מקץ) כתב הא דתורה מצלת ממלאך המות הוא משום ששכינה עמו עיי"ש. והנה בשבת (ל' ב') בדוד המלך ע"ה (שנפטר בשבועות) איתא קם מלאך המות קמיה ולא יכל לה דלא הוה פסק פומיה מגיסא וכו' אישתיק ונח נפשיה, וי"ל דגם בשעה ששתק חשב בד"ת, אלא דלנתבאר תו לא היתה שכינה עמו.

אמנם מטו משמיה דהח"ח הא דמלאך המות לא יכול לו בשעה שישן (עי' ברכות ג'), כיון דישן לשם שמים חשיב שינתו כתורה, עי' ר"מ (ספ"ג מדעות), ועי' ראבי"ה דמה"ט שלוחי מצוה חשיבי עוסק במצוה אף בלילה, אך שם סגי דלא חשיב דרך דידך, אך הח"ח חידש דחשיב בדרגת תורה ממש דמצלת מיצה"ר. וכן מטו משמיה דהחזו"א דאם לא בריתי וכו' דהעולם לא מתקיים בלא תורה, מתקיים גם בשינת החכמים. ויש להביא ראיה לזה מירושלמי (סנהדרין פ"ח) דתנן שינת הצדיקים רע להם ולעולם, ופרש"י דמתבטלין ואין מגינין על דורן, ומוקי בירושלמי דהוא בשינת שכרות, מבואר דשינה בעלמא גם מגינה על הדור כתורה.

מ"מ בפשטות ענין לא פסיק פומיה מגרסא אין מתקיים בשינה, אלא צ"ל דההצלה לא משום השראת השכינה, אלא מעצם כח התורה, דהוא חירות על הלוחות, חירות ממלאך המות, ואף דנתבטל בשבירת הלוחות לעידנא דלא עסוק בה, אך נשאר לעידנא דעסיק בה כמ"ש בת"ח (ב"מ פ"ו).

גדר ברכות התורה

הרב דוד זכאי

א. ברכות י"א ב' אמר ר' יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך משקרא ק"ש אי"צ לברך שכבר נפטר באהבה רבה. ובתוס' הביאו דברי הירושלמי שאחר שאמר שהמשכים לשנות וקרא ק"ש נפטר באהבה רבה הוסיף והוא ששנה על אתר. וכתבו 'ונשאל לר"י כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפלת השחר שאנו טרודין והולכים כך בלא למוד עד אמצע היום או יותר, אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד. והשיב ר"י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי הואיל וגמרא שלנו לא אמרו, ואין צריך לאלתר ללמוד.'

וצ"ב טעמא דמילתא אמאי לא הוי הפסק כיון שהפסיק בין הברכה ללימוד, ומאי שנא משאר ברכות שאם לא אכל מיד ושח או הסיח דעתו הוי הפסק, וכבר הקשה כן הב"י בסי' מ"ז. ועוד שנראה מדברי ר"י שכל שהתלמוד שלנו לא אמר דבעינן שישנה על אתר, ודאי דפליג על הירושלמי, והוא תימא דהפשטות היא דהוי הפסק כשאר ברכות שכל שהפסיק בין הברכה לטעימה לא יצא יד"ח, וא"כ נימא דמחמת כן לא אמר הבבלי שצריך לשנות על אתר כיון שהוא דבר פשוט.

עוד כתבו התוס' זא"ת מאי שנא מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה. וצ"ב מדוע נתקשו רק מסוכה, הא הרבה מצוות ואכילות יש שכל שהסיח דעתו צריך לברך שוב.

והתוס' תרצו על קושייתם וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה, והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק, אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה. והוא צ"ב מדוע מה שהוא מחוייב ללמוד זה סיבה שיהיה כמו יושב כל היום בלא הפסק, הא בפועל הוא מפסיק. ובפרט באדם שאין דרכו ללמוד על אמצע היום כמש"כ התוס' בשאלתם א"כ הסיח דעתו, ומדוע לא יברך שוב. עוד צ"ב לשון יאוש שכתבו התוס' דלכאורה הנידון כאן אינו יאוש אלא היסח הדעת.

עוד צ"ב מש"כ שלאכילה בסוכה יש שעה קבועה דמה ענין שעה קבועה לכאן, כיון שכל היום מצותה של סוכה קיימת. ועוד שאף בתלמוד תורה יש בנ"א שיש להם שעה קבועה ללימוד, ולדעת כמה פוסקים הוא חיוב לקבוע עת קבוע ללימודו, וכי הקובעים זמן ללימודם יצטרכו לברך שוב ברכה"ת. עוד צ"ב דהא אף היושב בסוכה כל היום והתחיל לאכול צריך לברך שוב, אף שהמצוה התקיימה כל היום.

ב. והב"י תירץ על משה"ק מדוע בברכות התורה אין הפסק בין הברכה לעשיית המצוה '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 מחוייב שלא להפסיק מלהתעסק בו כלל, כשבא ללמוד כמה שעות אחר שבירך לא מוכחא מילתא שקורא בלא ברכה, דאיכא למימר כשהשכים בירך ושנה לאלתר. והיינו שמצד הברכה אין חיסרון שיש הפסק, והיא יכולה לחול גם על מעשה שיעשה או אכילה שיאכל אח"כ, רק שצריך שיראה שהיא שייכת לאכילה או למצוה. ובשאר ברכות הנהנין והמצוות שאינו צריך לעשותן תמיד צריך לסמוך את הברכה לאכילה או למצוה, כדי שיהיה מוכח שהברכה שייכת להם, משא"כ בברכות התורה שהוא צריך להתעסק בה תמיד אף אם למד אחר כמה שעות לא נראה שהברכה אינה שייכת ללימודו כיון שאפשר שלמד מיד כשהשכים.

ותמוה דהא אף כשאדם באמצע הסעודה, ובירך על דבר שצריך לברך עליו בשעת הסעודה והפסיק בין הברכה לאכילה, הוי הפסק אף שאפשר שטעם מיד ולא מוכח שהפסיק. ואף באופן שניכר שהוא מברך על פרי זה, כגון שהפרי בידו כל שהפסיק לא מהני ומאי שנא ברכות התורה.

ג. ויסוד הדברים נראה שחלוקה ברכת התורה משאר הברכות, ששאר הברכות כיון שאפשר שהמעשה או האכילה תיעשה עתה ואפשר לדחותה לאחר זמן, א"כ הברכה היא על גוף המעשה או האכילה. משא"כ בברכת התורה שהוא מחוייב בה תמיד הברכה אינה חלה על מעשה הלימוד גרידא, אלא היא על כל מצבו וחיובו שהוא משועבד לתורה והיא מקיפה את כל מציאותו, רק שהחויב לברך הוא בשעה שהוא חפץ ללמוד ובעינין שיראה שהברכה שייכת ללימודו, כיון שהוא נפטר מחמת הברכה.

ולכך בשאר ברכות כל שהפסיק בין הברכה לאכילה או למעשה המצוה אין הברכה שייכת למעשה והוא צריך לחזור ולברך, משא"כ בברכת התורה כל שהברכה חלה על מצבו שפיר מהני ולא איכפ"ל שהפסיק בפועל. וכן הוא להדיא בשו"ת מן השמים סי' י' שכתב שהחילוק בין ברכה"ת שאי"צ לברך כל פעם לשאר ברכת המצוות הוא מחמת שהגיית התורה היא חיי עולם.

ד. ובזה יתיישבו היטב דברי התוס', דמשה"ק אמאי לא הוי הפסק כל שלא למד מיד, נתבאר. וכן מה שנראה מדברי התוס' שכל שהבבלי לא פירש להדיא ששנה על אתר בהכרח פליג ע"ד הירושלמי, הוא מבואר דכיון שברכת התורה אינה רק על פעולת הלימוד אלא על כל מצבו של האדם שפיר הסתמא היא שהוא נפטר מיד, ואם הבבלי היה סובר שצריך לשנות על אתר היה לו לפרש.

ולכך נתקשו התוס' דוקא מסוכה שהיא המצוה שהיא מקיפה את כל יומו של האדם והוא מצוה לדור בסוכה ז' ימים כאילו היא ביתו, ואחר שכתבו התוס' שעל ברכת התורה שהיא מקיפה את כל יומו של האדם אף אם הפסיק אי"צ לברך, נתקשו מדוע בסוכה צריך לברך על כל סעודה וסעודה כיון שכל היום זמנה הוא והוא מחויב בה כל היום.

ותי' התוס' שחלוק לימוד התורה שהאדם מחוייב ללמוד כל שעה ואינו מייאש דעתו ולכך הוי כאילו יושב כל היום בלא הפסק, משא"כ לאכילה בסוכה יש שעה קבועה. והיינו דאף שחויב דירה בסוכה הוא כל היום מ"מ אין עליו חויב כל היום להיות בסוכה והוא

יכול לצאת ממנה, והחויב לישב בסוכה חל עליו בשעת האכילה ולאכילה יש שעה קבועה, ולכך בזמן זה שהוא מתייחד בחיובו חל חיוב הברכה. משא"כ בתלמוד תורה שאין שעה שהוא פטור מללמוד ואין זמן שהוא מיוחד ללימוד יותר מזמן אחר, א"כ גם בשעת הברכה הוא מחוייב, וכל שהברכה היא על מצבו לא חשיב הפסק כיון שהברכה חלה גם על שעה זו, וזהו שכתבו 'והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק'.

ונראה שלכך נקטו התוס' גבי לימוד תורה לשון יאוש ולא לשון היסח הדעת, כיון שיאוש ענינו הוא על מה ששייך לאדם והוא מתנתק ממנו, משא"כ היסח הדעת הוא מדבר שהוא מחוץ לאדם רק דעתו עליו והוא משתייך אליו ע"י דעתו, וכל שהוא מסיח דעתו ממילא אינו שייך בו, והתוס' למדונו בזה שמהתורה כל שאינו מתייאש ומתנתק הוא שייך אליה, משא"כ בשאר דברים סגי בהיסח הדעת.

הערה בהפסק מתורה לתפילה

הרב יהודה לנדא

איתא בגמ' בברכות כב: איבעיא להו, מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך, כי אתא רב דימי אמר, רבי יהודה ורבי שמעון תלמידי דרבי יוחנן אמרי: לכל אין מפסיקין, חוץ מן יהא שמו הגדול מבורך, שאפילו עוסק במעשה מרכבה - פוסק. ולית הלכתא כותיה.

ואמנם דלית הלכתא כוותיה, דאין מפסיקים בשמו"ע לענייית יהא שמיה הגדול, אמנם חזינן בגמ' שלר' יוחנן הווי חידוש טפי מה שמפסיקים במעשה מרכבה מאשר מה שמפסיקים בשמונ"ע, שאמר לכל אין מפסיקין חוץ מאיש"ר, והסביר שאפי' העוסק במעשה מרכבה מפסיק, א"כ מעשה מרכבה חמיר טפי.

ויש בזה נפק"מ להלכתא, דריו"ח סבר שלא מפסיקין לאמן באמצע שמו"ע אלא רק לאמן יהא שמיה רבה, ואפי' במעשה מרכבה דחמיר טפי, ולא מצינו שחולקים עליו אלא בהא דאפי' לאמיש"ר אסור להפסיק, וא"כ במעשה מרכבה אין להפסיק ג"כ לשום אמן ואפי' לאיש"ר.

ואף אי נימא דמסקנת הגמ' דאין מפסיקין הוא דין מיוחד בשמו"ע ולא גם במעשה מרכבה, מ"מ על דין שאינו מפסיק במעשה מרכבה לאמן לא חלקו עליו, וא"כ לזה וודאי אסור להפסיק גם כהיום.

וגבי לימוד איתא מחלוקת באחרונים אם פטור מלענות אמן בלימוד ואפי' אמיש"ר ואם רוצה אומר (הגרשז"א הליכות שלמה ט' ו', ועוד) או אם חייב (פתחי תשובה, והגר"ח בשם החזו"א), מ"מ לא כתבו שאסור.

הרי דבסתמא יש הבדל בין עוסק במעשה מרכבה לבין לימוד, וצ"ב.

אמנם ראיתי בשל"ה שכתב (מסכת שבועות פרק נר מצוה אות כ"ח) וז"ל, במסכת ברכות העוסק במעשה מרכבה אינו פוסק אפילו לאמן יהא שמיה רבה וכו', על כן העוסק בחכמת הקבלה צריך שלא יסיח דעתו מהענין אשר עד גמר אותו לומר שלא ישיח ח"ו שום שיחה וכו' עכ"ל.

ושמא יש לבאר דמעשה מרכבה חשיב כתפילה ממש ועל כן דמי לשמו"ע, כדאיתא בשל"ה בשם עשרה מאמרות אות ל"ב 'ועוד

במעשי מרכבה מקובל לפני הקדוש ברוך הוא כאילו מתפלל כל היום שנאמר 'תפלה' מאי 'שנינות' כמה דאת אמרת (משלי ה יט) 'באהבתה תשגה תמיד' ומאי ניהו מעשה מרכבה וכו' עכ"ל

מבואר זה יותר בספר המכונה לרבי נחוניא בן הקנה ז"ל (ספר הבהיר אות סח) וזה לשונו שאלו תלמידיו לר' את רבי רחימאי מאי דכתיב חבקוק 'תפלה לחבקוק הנביא על שנינות', 'תפלה' 'תהלה' מיבעי ליה אלא כל המפנה לבו מעמקי עולם ומסתכל

עניני חג השבועות ומתן תורה באגדתא

מתן תורה בשבועות וביום הכיפורים

הרב מרדכי הלוי פטרפרינד

א. איתא במתני' (תענית כו): "אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים שבהם בנות ישראל יוצאות בכלי לבן שאולין וכו'". ובטעם השמחה ביום הכיפורים מבואר שם דהיינו משום דנקרא "יום חתונתו", שהרי היה בו מתן תורה, שניתנו בו הלוחות השניות שנשארו לדורות, וכדאיתא התם בגמ' (ל: וברש"י).

והנה בחג השבועות קיבלנו את הלוחות הראשונות דלכאורה בטלה מעלתן אצלנו משעה שנשתברו, כמבואר בספרים שבלוחות הראשונות היו לומדים ולא שוכחים, והייתה זו תורה בלי מיתנה ובלי יצר הרע ועוד, דברים שלכאורה אינם שייכים לדידן. [ועי' בדברי המהר"ל בתפארת ישראל (פל"ה ופמ"ה) ובדרושי הבית הלוי (דרוש י"ח) מש"כ בהבדלים שבין הלוחות הראשונות לשניות, ואכהמ"ל]. וכבר האריך הרמב"ן בכמה מקומות שבלוחות השניות היתה ברית חדשה בין הקב"ה לעם ישראל ונתינה חדשה של התורה. וכגון במש"כ (במדבר כ"ה א'-ד'), "וכשחטאו בעגל ונשתברו הלוחות כאילו נתבטלה הברית ההיא אצל הקב"ה, וכשנתרצה הקב"ה למשה בלוחות שניות צוהו בברית חדשה שנאמר הנה אנכי כורת ברית, והחזיר שם המצות החמורות שנאמרו בסדר ואלה המשפטים בברית הראשונה וכו'". ועוד כתב הרמב"ן (שמות ל"ד, כ"ז), "צוה שיכתוב ספר ברית ויקרא אותו באזני העם, ויקבלוהו עליהם בנעשה ונשמע כאשר עשו בראשונה, כי כל המעשה אשר היה בלוחות הראשונות ירצה לשנותו עמהם בלוחות השניות וכו'". וע"ע בדבריו לעיל מיניה (ל"ד, ג'). ויעויין בחזו"א (או"ח סי' קכ"ה סק"ב) שבארבעים יום השניים שעלה משה רבינו למרום חזר הקב"ה למשה כל התורה, שאין מן הראוי שתהיה בידו במה שלמד בראשונים, שנשתבר הברית.

ב. והשתא צ"ב מחד גיסא מדוע ביום הכיפורים לא מזכירים בתפילות ובסדר היום שזהו יום מתן תורה. ובדומה לזה צ"ב מדוע רק בחג השבועות איתא בגמ' (פסחים סח:) דהכל מודים דבעינן נמי לכם דיום שניתנה בו תורה הוא, ואילו ביוהכ"פ שניתנו בו הלוחות השניות מתענים בו.

ונראה לבאר בתרתי. (א) ראשית יש ליישב על פי התנחומא (כי תשא סוף אות ל"א) דהלוחות הראשונות על שנתנו בפומבי לפיכך שלטה בהם עין הרע ונשתברו, ובלוחות השניות אמר הקב"ה למשה אין לך יפה מן הצניעות וכו'. וי"ל דמשום הכי לא מזכירים את מתן תורה בתפילה ובסדר היום, לרמז שניתנו בצניעות, ולכן נתקיימו בידינו. (ב) ועוי"ל דבאמת התייחד יום אחר לזכר מתן

תורה שהיה ביוהכ"פ, וזה היו"ט של שמיני עצרת, וכמו שהאריך הגר"י סרנא בדליות יחזקאל (ח"ג עמ' ר"ג) ששמיני עצרת הוא סוף המערכה של יוהכ"פ, ע"ש, ובשמיני עצרת מתקיים דין הלכם של יוהכ"פ. [ומ"מ בשמיני עצרת לא נאמר דהכל מודים דבעינן לכם, דסו"ס אין זה אותו היום ממש שניתנו בו הלוחות]. וע"ע מה שהאריך בזה מו"ר הגר"ד כהן שליט"א בספר זמן שמחתנו (מאמר מ"ח). [וזאת מלבד דברי הגר"א שהשלמה לסעודת יוהכ"פ היא בפורים, ויוהכ"פ ופורים נחשבים לענין זה כמועד אחד שבו מתקיים חציו לה' וחציו לכם, ועי' פחד יצחק (פורים עמ' מ"ז ועמ' ס"ט), ואכהמ"ל].

ג. אמנם אכתי צ"ב לאידך גיסא מה שחוגגים בחג השבועות את יום מתן תורה, וצ"ב דלכאורה מתן התורה שבידינו היה ביוהכ"פ שהוא הנקרא "יום חתונתו", ובו היו בנות ירושלים יוצאות וכו'. [וע"ע בחת"ס (בחי' החת"ס לשבת סח: בנדמ"ח), ואכתי צ"ע].

ומה שנראה לבאר בזה, דאף אחר שנשתברו הלוחות הראשונות שניתנו בשבועות, מ"מ נשארו בידינו דברים רבים מאותו המעמד הגדול, שאותו נצטוינו שלא לשכוח ועליו היה העולם תלוי ועומד משעת בריאתו ובו שמענו את הקב"ה מדבר אלינו. ותחילת כריתת הברית והבחירה שבחר בנו השי"ת היתה בשבועות, וכן האמונה שהשתרשה אצל בני ישראל בהשי"ת ובתורה ובמשה רבינו בעקבות ה"גם בך יאמינו לעולם". ודבר זה לא התבטל חלילה גם כשנשתברו הלוחות. וכריתת הברית הייתה עם כל נשמות ישראל שהיו ויהיו בכל הדורות, כדאיתא בתנחומא (יתרו אות י"א ופקודי אות ג'). ועי' משכ"ב הגרש"ז ברוידא בחבר מאמרי התורה (מאמר י"א). [ומה שהרמב"ן והחזו"א כתבו שנתבטלה ונשתברה הברית, אפשר דאחר שניתנו הלוחות בשנית, חזרה הברית הראשונה].

ועוד נתייחד בשבועות ענין ההכנה לקבלת התורה, והיינו הטהרות והתקדשותם של בני ישראל מעת צאתם ממצרים ועד שלושת ימי ההגבלה. ונראה שגם להרמב"ן שכתב דכל המעשה אשר היה בלוחות הראשונות ירצה לשנותו עמהם בשניות, והיינו שהיה כעין מעמד נתינת התורה מחודש, מ"מ לא נזכר שהייתה גם ההכנה שבראשונה. וצ"ל שההכנה לכריתת הברית ולבחירה שאירעה בעת נתינת הלוחות הראשונות הועילה גם לשניות. ובגמ' בשבת (קמו.) איתא דישאל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן. והיינו אחר כל מה שהכינו עצמם למעמד הר סיני. ונמצא שתחילת כל התהליך שהוביל לבסוף לקבלת הלוחות השניות היה בחג השבועות. ונראה להוסיף לפמש"כ רש"י בתענית שיום חתונתו זה יוהכ"פ, די"ל דמה שאירע בחג השבועות היה בבחינת אירוסין, שלא נתבטלו גם כשנשתברו הלוחות. ועי' ברש"י (שמות ל"ד, א') מה שהביא מהמדרש משל למלך שהלך למדינת הים

והניח ארוסתו עם השפחות וכו'. והאירוסין הן בודאי ענין גדול בפני עצמו. [וע"ע בהעמק דבר (דברים ט"ז, י"ב) ודוק].

ודבר נוסף שנשאר אצלנו ממתן תורה שבשבעות הוא החיוב בתרי"ג מצוות, דנראה פשוט שגם בתקופה שבין שבירת הלוחות הראשונות לנתינתם בשנית לא פקע מבני ישראל חיובם בכל המצוות שקיבלו, דאף שהלוחות נשברו החיוב לא נתבטל.

ויש להזכיר שבארון היו מונחים לדורות גם שברי הלוחות, והיינו שיש להן מעלה אף אחר שנשתברו. ויתבאר היטב לפי הנ"ל.

וי"ל שכל זה נכלל במה שאומרים בהגדה של פסח, "אילו קרבנו לפני ה' סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו", דהיינו שמלבד נתינת התורה, היה בהר סיני מעמד של כריתת ברית ובחירה ובבחינת אירוסין. ויעויין בפ' האבודרהם להגדה של פסח דהמעלה של הקרבה להר סיני היא גם אלמלא קבלת התורה במה שפסקה זוהמתן.

ד. והשתא א"ש מנהיגנו לציין את חג השבועות בהתחזקות ובהתאמצות בלימוד התורה, אף שהתורה שבידינו היא מהלוחות השניות שניתנו ביוהכ"פ. והיינו להראות את כריתת הברית והקבלה שקבלנו עלינו והבחירה שנבחרנו בחג השבועות, ואין אומתנו אומה אלא בתורותיה. וא"ש היטב מה שכתבו הראשונים שבשבועות יש ענין מיוחד ללמוד את עניני תרי"ג המצוות ולומר את האזהרות המיוסדות על מנין המצוות, וכמש"כ הטור (סוס"י תצ"ד), דזה נשאר ממעמד הר סיני.

ואפשר שזהו ג"כ הטעם דבעצרת כולי עלמא מודו דבעינן לכם, והיינו לזכר הדרגה שהיו בה במעמד הר סיני ונתינת הלוחות הראשונות, וכמש"כ בספרים [ע' לדוגמא בשפת אמת סוכות תרל"ט] שבשבועות הרמז הוא למדריגה הראשונה של צדיקים גמורים, וכאדם הראשון קודם החטא, ובדרגות אלה אזי גם האכילה היא קודש. משא"כ ביוהכ"פ בזמן נתינת הלוחות השניות שלא היו בדרגה זו, הרמז הוא לבעלי תשובה, ולכן ליכא להאי ענינא דבעינן לכם אלא צריך דוקא להתענות, ועיין.

קרבן העומר והתורה כתריס בפני עמלק

הרב משה צבי פליישמן

'כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן: והניף את העמר לפני ד' לרצונכם ממחרת השבת יניפנו הכהן' (ויקרא כג, י-יא).

וכתב במושב זקנים לבעלי התוספות [מקורו בפירוש רבינו אפרים, והבאנו לשון ר"א שהוא נראה מדויק יותר] 'ראשית קצירכם אמר הקב"ה אתם נקראתם ראשית שנא' (ירמיה ב, ג) ראשית תבואתה הביאו לפני ראשית ואמחה מלפניכם ראשית זהו זרע עמלק שנקרא ראשית שנא' (במדבר כד, כ) ראשית גוים עמלק... ועכשיו שבטל הבאת ראשית דרשו מענינו של יום בתורה שנקראת ראשית (משלי ח, כב) ואתם מעלה אני עליכם כאילו הקרבתם עומר'.

נמצאנו למידים בדבריו אלו שכל ענין קרבן העומר הוא כנגד עמלק, שהראשית של בני יגבר על ראשית של עמלק ע"י הקרבת

ראשית, ואף כשאין קרבן העומר עוסקים בתורה שנקראת ראשית וכאילו קרב הראשית ומתגבר ראשית של עמלק.

ויש להוסיף לזה את דברי האונקלוס (במדבר כד, כ) ושאר המפרשים שעמלק נקרא ראשית שהוא קדם את כולם להלחם בישראל [וראה בעל הטורים שכתב רמז 'ראשית גוים בגימטריא שנלחם בישראל']. היינו שעמלק נקרא ראשית רק מחמת שנטפל בעבירה לישראל, וזהו שע"י הקרבת ראשית מתגברים על עמלק מלהיות ראשית.

ונראה לבאר ענין זה, דהנה החינוך (מצוה רעג) ביאר את שרשי מצות קרבן העומר וז"ל 'כדי שנתבונן מתוך המעשה החסד הגדול שעושה השם ברוך הוא עם בריותיו לחדש להם שנה תבואה למחיה לכן ראוי לנו שנקריב לו ברוך הוא למען נזכור חסדו וטובו הגדול טרם נהנה ממנה...', ובמצוה רעד' מוסיף 'והוא קרבן העומר שהוא קרבן נכבד שבו זכר שאנו מאמינים כי השם ברוך הוא בהשגחתו על בני אדם רוצה להחיותם ומחדש להם בכל שנה ושנה זרע תבואות לחיות בו'.

והיינו שמהות קרבן העומר הוא להכרת הטובה וחיזוק האמונה בהשגחת ה' והטבתו לבני אדם, והוא מתגבר על עמלק שבא לקרר את כל ענין האמונה של יציאת מצרים וכידוע, שבזמן שהיו כל האומות יראים מישראל ומהקב"ה אחרקיעת ים סוף, היה הראשון שקירר האמבטי ונלחם בשראל.

והמעין ימצא שבאמת גם המן בן המדתא האגגי מזרע עמלק ידע והבין ענין זה.

דהנה איתא בגמ' (מגילה טז.) 'ויקח המן את הלבוש ואת הסוס אזל אשכחיה דיתבי רבנן ומחוי להו הלכות קמיצה לרבנן... עד דסליק מרדכי לצלותיה אמר להו במאי עסקיתו אמרו ליה בזמן שביהמ"ק קיים מאן דמנדב מנחה מייתי מלי קומציה דסולתא ומתכפר ליה אמר להו אתא מלי קומצא קמחא דידכו ודחי עשרה אלפי אלפי ככרי כספא דידי'.

וביאר רש"י 'הלכות קמיצה דורש בענינו של יום וששה עשר בניסן היה הוא יום תנופת העומר'.

ומקור דבריו (ראה מהרש"א) באסתר רבה (פ"ד) ובילקוט (רמז תתרנח) וז"ל הילקוט 'למי יחפוץ המלך... אתא האי רשיעא יתיב ליה גביהון אמר להון במה אתון עסיקין אמרו ליה במצות העומר שהיו ישראל מקריבים בבית המקדש... אמר להון קומון דנצחון עשרתי מנכון עשרת אלפין קנטרין דכספא ולעשרתי בנו'.

וכדברי המן כן היה, דבאמת ביום שלמחרתו הוא יום טו' בניסן נתלה המן וכמתבאר מסדר הפסוקים.

וכתב הרוקח בפ' (אסתר ז, י) 'מן יג' בניסן שנכתבו איגרות ראשונות עד כג' סיון שנכתבו איגרות שניות הם ע' יום... מן אמור אל הכהנים עד ספירת עומר הם ע' פסוקין, ושם רמזו המן בסופי פסוקין ההין מושבותיכם תהיינה ס"ת המן והוא נתלה בקצירת העומר'.

ובפרשת וירא (יט, לג-לה) מוסיף 'וסמך תספרו חמישים יום ויתלה המן על ג' אמה'.

וראה בפירוש הרא"ש עה"ת (שמות טו, כב) 'אמרין במסכתא חולין [העירו שאינו לפנינו] רמז להמן הרשע שנתלה ב"ו בניסן

שנאמר וישבות המן ממחרת הפסח והיינו אותו היום עצמו'. והובא בפ' תלמידו ר"י נחמיהש (במהד' תורת חיים) למגילת אסתר (ד, טז) בשם המדרש, והוסיף 'אל תקרי הָמָן אלא הָמָן'.

נמצינו למידים דבזכות שעסקו מרדכי ותלמידיו מענינו של יום בתורה שנקראת ראשית, נתלה המן מזרע עמלק שנקרא ראשית. ונראה להוסיף שסיום הנס נעשה רק באדר שלאחריו, וביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא, ואת עשרת בני המן הרגו ותלאום על העץ. היינו שגמר הנצחון על עמלק היה רק בנצחון זה שנעשה ע"י היהודים שנקראו ראשית, משא"כ תליית המן שהיה ע"י אחשורוש.

והנה מקום איתי לבאר, דהנה במגילת אסתר (ח, ט) מפורש שרק בכג' בסיון נקראו סופרי המלך לכתוב האגרות השניות, ועמדו בזה המפרשים מהו שהמתינו מפסח ועד סוף סיון.

ולדברינו יתבאר שמרדכי הבין שעל אף שעסקו בענינו של העומר לא הספיק כדי להכרית לגמרי את זרעו של המן, ובילקוט הרי מבוי' שהמן אמר לו שהעשרון של העומר ניצח את עשרת בניו, וא"כ לא נגמר עדיין ענין מחייתו ע"י ה'ראשית'.

ולכך המתין לזמן הקרבת 'קרבת ראשית' (ויקרא ב, יב) שהם שתי הלחם בעצרת [וביכורים שזוהו תחילת זמנם], שהוא גם זמן קבלת התורה שנקראת ראשית, ורק אחרי כן נכתבו הספרים להשיב מחשבת המן האגגי. וע"י ראשית זה ניצחו בני' שנקראו ראשית והכריתו בעצמם את ראשית של עמלק.

ומזה נבוא להתבוננות גדולה.

דהנה פעם ראשונה שנטפלו עמלק לישראל היו ברפידים, דשם רפו ידיהם של ישראל מן התורה (סנהדרין קו.), ומאז נקרא עמלק ראשית. ומיד לאחר הנצחון על עמלק באו מדבר סיני וקבלו את התורה שנקראת ראשית.

וכן במעשה דהמן ע"י שנתחזקו בתורה ניצחו את המן ובניו, ומיד אחר הנצחון קימו וקבלו היהודים עליהם.

דהיינו שהגורם להתגברות עמלק הוא רפיון בתורה ולהיפך הנצחון על עמלק בא ע"י התורה והנצחון עצמו מוסיף עוד תורה. וזהו שאמר יצחק לזקנו של עמלק - עשו 'והיה כאשר תריד ופרקת עלו מעל צוארך' (בראשית כז, מ).

ויש להוסיף שכידוע חז"ל דרשו שכאשר יעקב אבינו עזב את בית אביו נטמן יד' שנה בבית עבר ורק לאחריהם יצא לחרן. והנה מיד אחר שיצא לחרן פגשו אליפז בן עשו וביקש להרגו, ולמתבונן מדוע לא בא אליו בכל אותן יד' שנים.

ולדברינו הן הן הדברים, שבכח התורה ודאי היה יעקב נשמר וניצל מעשו הרשע, ורק כאשר יצא מביהמ"ד חשב עשו להשיגו ולנצחו.

קבלת התורה בנשיקה

הרב יהודה לנדא

כתיב בשה"ש ישקני מנשיקות פיהו, ואיתא בשיר השירים רבה (וילנא) פרשה א' רבי יהושע בן לוי ורבנן רבי יהושע אומר ב'

דברות שמעו ישראל מפי הקדוש ברוך הוא אנכי ולא יהיה לך, הה"ד ישקני מנשיקות פיהו ולא כל הנשיקות", וכן בשאר מדרשים איתא התם דהנשיקות קאי על מתן תורה.

וכיון שקיבלו ישראל התורה בנשיקה מפי הגבורה לכן יצאה נשמתם במיתת נשיקה, דנשיקה הוא החיבור, וחיבור לקב"ה בהכרח א"א להשאר בעוה"ז.

והנה המשיכא דקרא הוא 'כי טובים דודיך מיין', ודרשו בגמ' ע"ז לה: מאי כי טובים דודיך מיין כי אתא רב דימי אמר, אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: רבש"ע, עריבים עלי דברי דודיך יותר מיינה של תורה.

וצ"ב השייכות בין ישקני מנשיקות פיהו, ל'טובים דודיך מיין'. ובהא דחביבין דברי סופרים, כתב רבינו יונה על המשנה ועשו סייג לתורה - כענין שנאמר (ויקרא י"ח ל') ושמרתם את משמרתי כלומר עשו משמרת למשמרתי, והסייג הוא דבר גדול ומשובח לעשות סייג וגדר למצות לבל יוכל להכשל בהם הירא את דבר ה' לכן המקיים את דברי חז"ל שהם סייגים למצות של תורה חיבב היראה ממי שעושה המצוה עצמה כי אין עשיית המצות הוכחה ליראה כמו השומר לסייגים שהוא נזהר מתחלה שלא יביא לידי פשיעה. אך העושה המצוה ואינו מקיים הסייג מראה לנו כי אם ייטיב בעיניו לעשות מצוה אל ירע בעיניו אם יפסע בה ולפרוץ פרץ לא חש מפני היראה ופורץ גדר ישכנו נחש. הנה כי דברי חכמים ז"ל יסודות ואילנות ליראת שמים שהוא עיקר העולם ויסוד המעלה. וכל מצות כלם פרפראות אליה. וזהו שאמרו במדרש כי טובים דודיך מיין חביבין דברי סופרים מיינה של תורה.

ודבריו פשוטים דטעם חביבות דברי סופרים יותר מהתורה עצמה כי הם מראים חביבות התורה, כמו שידוע שאדם שיש לו ממון הרבה עושה כל טעדיק שלא יקרה לו משהו לאבד הממון, ואפי' על הדברים היותר רחוקים, וכך בד"ת ג"כ אדם צריך לעשות כן, וכך מראה הוא חיבתו לתורה, ע"י שמרחק עצמו ומגדר עצמו בה. ובלקט יושר הביא מה טעם בפסח מחמירים בני' עד למאוד בכל ענייני החמץ והמצה, וכתב שזה אחת המצוות היחידות בה נתנה התורה סייג לדבריה באמרה "לא יראה לך שאור וגו'" כי כל האוכל שאור ונכרתה וגו'" היינו שאמר רחמנא משום שצויתי לא לאכול שאור לך יש דין בל יראה ובל ימצא כי זה יכול להביא למכשלה. ומשל למה הדבר דומה למלך המצווה את עבדו דבר יום ביומו, יומא חד נתן המלך לעבד דבר לשמור והוסיף שישמור מאוד את הדבר שלא כדרכו ימים ימימה, אמר העבד אם המלך אמר לי כך דווקא על דבר זה, אות הוא שחביב עליו דבר זה מאוד ולכך עשה העבד שמירה כפולה ומכופלת על הדבר, וכך בני' שרואים שהזהיר הקב"ה אף לא להחזיק כדי שלא יוכלו אות הוא שמצווה זו חביבה לפני המקום לך הקפידו בה למאוד.

ומעתה נבוא לבאר מה דאיתא בקרא - ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין, והיינו שהטעם שזכינו לקבל התורה בנשיקה ממש הוא משום דטובים דדיך מיין, ומה ששומרים משמרת למשמרת הקב"ה הוא טעם וזכות קבלת התורה באופן של נשיקה.

הרב דוד זכאי

א. הבעל המאור בברכות ה' ב' כתב שמה שמברכים בברכות התורה ג' ברכות הוא כנגד מקרא משנה ומדרש. [ואזיל בשיטת הראשונים שברכת הערב נא ברכה בפנ"ע היא, וכמש"כ ר' יונה ה' ב' דפי"ר עי"ש].

וכדברי הבעה"מ כן משמע בלשון הברכות שהם כנגד מקרא משנה ומדרש, דהנה הברכה הראשונה היא לעסוק בדברי תורה (או על דברי תורה). והיא חוזרת על הדברי תורה שקבלנו מהקב"ה שזה תורה שבכתב ואנו מודים ומשבחים לקב"ה שזיכנו לעסוק בתורה שקיבלנו ממנו. והתורה שבכתב היא עיקר התורה ושורש לכל התורה שבעל פה ולכן אנו מודים ומשבחים על שזכינו לעסוק בדברי תורה מצד עצמם.

וברכה שניה היא הערב נא את דברי תורתך בפנינו, והיא מתייחסת לעריבות ומתיקות התורה, והיא כנגד המשנה שהיא עיקר תורה שבע"פ, שהיא קיימת בפיות החכמים, וזהו הערב נא את דברי תורתך בפנינו, ומעיקר הדין לא היינו רשאים לכתוב את דברי התורה שבע"פ ולכן עיקרה הוא בפה. ועיקר העריבות שייכת במשנה כמו שאמרו (בב"ב קמ"ה ב') וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה, וחזקתם, המלמד תורה לעמו ישראל, כיון שהמשנה היא עיקר תורה שבע"פ ורק על ידה אנו יודעים איך לקיים את המצוות.

והברכה השלישית היא אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, והיא כנגד המדרש (שעיקרו הוא התלמוד), וביאור הדבר הוא עפ"י מש"כ הר"ן בדרשות שהתורה ניתנה לחכמים שידרשו אותה כפי שכלם, וההלכה נקבעת כפי מה שיעלה בדעתם אף אם יטעו בדבר. וזה שייך בתלמוד שהוא הגמ' ובו שייך הכרעת החכמים וסברתם שהם מדמים דבר לדבר ומחדשים חידושי תורה שלא היו קודם לכן.

ואנו מודים לה' שבחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו במתנה עד שאנו יכולים לדרוש בה דרשות מעצמנו וכמש"כ הט"ז (או"ח מ"ז ה') שאנו מברכים נותן התורה בלשון הווה כיון 'שהוא יתברך נותן לנו תמיד בכל יום תורתו דהיינו שאנו עוסקים בה וממציא לנו הא יתברך בה טעמים חדשים'. וענין זה שייך למדרש ולתלמוד שבהם קיימים החידושי תורה שהאדם דורש מעצמו.

ואפשר שלכך אמרו בברכות (י"א ב') שברכת אשר בחר בנו היא המעולה שבברכות, כיון שהיא על חלקנו בתורה ובזה נתייחד עם ישראל שהקב"ה נתן לו את התורה במתנה והוא יכול לחדש בה דברי תורה חדשים.

ב. עוד אמרו שם בגמ' '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]. ורבי אמר אף לתלמוד צריך לברך.'

ולדברי הבעה"מ שהברכות הם כנגד מקרא משנה ותלמוד, א"כ ב' הפלוגתות שייכות זו בזו, ובמה שהסיקה הגמ' שנימרינהו לכולהו

בזה פסקה שצריך לברך גם כנגד משנה ותלמוד. וזה כמסקנת הגמ' שם שרב היה מברך על תלמוד.

ויסוד הנידון יוצא מדברי רש"י ד"ה אף לגמ' שכתב שצריך לברך על גמ' משום 'שהוא עיקר התורה שממנו הוראה יוצאה, גמרא היינו סברת טעמי משנה, ותירוצי משניות הסותרות זו את זו, וחסורי מחסרא'. והיינו שעיקר ברכת התורה נתקנה על התורה עצמה שקבלנו מסיני, ולכן סבר רב הונא שרק על מקרא ראוי לברך ברכת התורה ולא על תורה שבע"פ שהיא נתונה לחכמים עצמם.

ור"א ס"ל שאף למדרש צריך לברך כיון שהוא פירוש הכתובים עצמם וכמש"כ רש"י 'מדרש, הוא קרוב למקרא, כגון מכילתא וספרא וספרי שהם מדרשי מקראות.'

ורבי יוחנן ס"ל שאף על משנה שהיא תמצית תורה שבע"פ צריך לברך כיון שאף תורה שבע"פ ניתנה מסיני והיא פירוש התורה שבכתב, אמנם על תלמוד שהוא סברת הדבר שעיקרו הוא בליבות החכמים אין ראוי לברך.

ורבי חידש שעצם הסברא אף שהיא בליבות החכמים היא גופא תורה, ואף עליה ראוי לברך כיון שמה שהחכמים מחדשים בתורה נעשה מעצמותה של התורה וראוי לברך ע"ז ברכות התורה, כיון שאף זה מצטרף לתורה שבכתב שראוי לברך עליה.

וזה תואם לנוסח הברכה הנ"ל שאנו מברכים על שה' נתן לנו את תורתו, ואנו יכולים לחדש בה, ומה שאנו מחדשים זה גופא ניתן למשה מסיני וכמו שאמרו שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני.

ג. והנה ז"ל הבעה"מ 'מאי מברך אמר רב יהודה אמר שמואל על ד"ת, ור' יוחנן אמר הערב נא, פי' ר' יוחנן מוסיף היה הערב נא על ברכות של שמואל לעשות לה חתימה. ורב המנונא אמר אשר בחר בנו, אמר רב פפא הלך נימריהו לכולהו. פי' ג' ברכות דרבי יהודה ורבי יוחנן ורב המנונא כנגד תורה ומשנה ומדרש רבי ישמעאל ב"ג מדות, אבל בספר תורה אנו תופסין כדרב המנונא שהיא מעולה שבברכות.'

והראב"ד הקשה ע"ד 'דבריו סותרין זה את זה כי הוא מפרש דהא דר' יוחנן חתימה היא לדשמואל, והדר אמר שלש ברכות כנגד תורה ומשנה ומדרש.'

והנה בדברי בעה"מ צ"ב עוד דא"כ מי שלומד רק מקרא יברך רק ברכה ראשונה, וכן הלומד רק משנה יברך רק ברכה שניה וכן ע"ז הדרך, ומדוע על כל לימוד אנו מברכים את כל הג' ברכות.

ויסוד הדברים נראה שכל החלקים שייכים בין במקרא בין במשנה ובין בגמרא, והיינו ששייך ללמוד את המקרא גופיה באופן פשוט ממש וזה מקרא, ושייך ללמוד עם משנה כגון ולטוטפות בין ענין שהוא תפילין והם כוללים ד' פרשיות וכו'. ושייך ללמוד באופן של תלמוד עם הדרשות שסותרות זו את זו וכו'.

וכן במשנה שייך ללמודה כפשוטה, וכן ללמודה עם מקור הדברים בכתוב, וכן ליישבה אם סותרת את חברתה, וזה שייך בתלמוד. וכן עד"ז בתלמוד, רק שאנו רוצים להדגיש בברכה את ג' ענינים אלו שהם ג' מתנות טובות שנתן לנו הקב"ה ולהודות עליהם.

ובזה מיושב משה"ק הראב"ד ע"ד בעה"מ שבתחילה כתב שברכת והערב נא היא חתימה של ברכה ראשונה ואח"כ כתב שהם ג' ברכות. דשפיר חשיב ברכה אחת, והיא המשך של הברכה הראשונה, והוסיפו כדי להודות על ענין המשנה שהוא שייך בעריבות וכו"ל.

והיברוה עם ברכה ראשונה שהיא על התורה עצמה, כיון שלא שייך להבין את פשטות התורה ללא המשנה שהיא הדינים היוצאים מן התורה והבנת התורה גופה שייכת במשנה, ולכך התורה חייבת להיות מחוברת עם המשנה. משא"כ התלמוד יכול להיות דבר נבדל. ובה מבואר מה שאנו אומרים והערב נא בו' החיבור אף שהם ג' ברכות כיון שאנו רוצים לחבר את הברכה על המקרא והברכה על המשנה אף שהם ב' ברכות. (אלא שהב"י סי' מ"ז נקט לא כן ע"ש).

כמה הערות במגילת רות

הרב ישי לסר

א.

א, ח. "שובנה אשה לבית אמה". צ"ב למה לא כתוב לבית אביה כמש"כ בתורה לגבי אלמנה 'ושבה אל בית אביה כנעוריה'. ויש לבאר דכיון שהיו בנות המלך אין דרכן לגדול בבית האב כי הוא מלך ולא 'אבא' ודרכן לגדול אצל אשת המלך.

ופוק חזי שאצל מלכי ישראל, הכתובים מספרים תמיד את שם אמו של המלך, כמו אצל יהואש: "ושם אמו צביה מבאר שבע", וכן אצל שלמה ושאר המלכים הכתוב טורח לכתוב את שם האם.

ב.

א, טו. "הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה, שובי אחרי יבמתך". והדבר פלא שנעמי אומרת לה לשוב אל אלהי העמים דהיינו לעבודה זרה. והרי ע"ז אסורה גם לגוי. ואולי אין הכוונה לעבוד את האלהים האחרים אלא להיות תחת שליטת המזל וכו' כמ"ש אשר חלק ה' אלקיך לכל העמים.

ג.

ב, א. "ולנעמי מודע לאישה". ופרש"י שהיה אחיין של אלימלך, ובן דוד של נעמי.

ובעצם הדבר שנקרא קרוב 'מודע' הוא מלשון ידיעה, שהקרוב יודע ומכיר את קרובו. וזהו שאומר הכתוב: "ומבשרך אל תתעלם", דהיינו שהמצב הבסיסי של קירבה משפחתית הוא ידיעה, וההולך בדרך של אי-ידיעה הרי הוא עושה פעולה הפוכה של התעלמות. ד.

פרק ב. יש לעיין בכל התנהלות בועז מול רות הבאה ללקט שעורים בשדהו. שהנה לאחר שנודע לו שהיא כלתה של נעמי קרובתו, הוא מקרב את רות ונותן לה רשות לשתות מהמים ולטבול פיתה בחומץ וכו', וכן מצווה על הנערים להראות עצמם כאילו שוכחים, כדי שתזכה ביותר מתנות עניים.

והפלא גדול, וכי לא היה מצופה מבעוז להעניק לקרובותיו המכובדות שירדו מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, איזה סכום ממון, שלא יזדקקו להתבזות בלקיטת מתנות עניים. או שיאמר לרות, שבמקום שתלך כדלת העם ללקוט לקשו"פ, שתואיל להגיע אליו לבית והוא יתן לה בדרך כבוד. במקום זה אנו מוצאים אותו משפר את תנאי הבזיון, במקום לבטל אותו. וצ"ע.

ה.

ד, ה. "להקים שם המת על נחלתו". פרש"י שכשייצא ויבא בשדה יאמרו זהו שדה של פלוני. יש כאן הוראה מפורשת שלא כמו החושבים שעל פי התורה אין מטרה ותכלית במה שיזכרו שמו של המת כאן בעולם, אלא רק יש לדאוג לעילוי נשמתו בלימוד משניות וכדומה, וטוענים כלעומת מעמדות זכרון שבאים בהם בני אדם לזכור ולהזכיר את המתים, שעל פי התורה אין לפעולות אלה שום מקום ועדיף לומר תהלים לע"נ. וטענות אלו שגויות, והיותן שגורות ונשמעות לרוב נובע מכך שבעוה"ר שופרות הביטוי למיניהם הרבה מהם מצויים ביד אנשים שמדרגתם בתורה מוגבלת והם מתיימרים לייצג את ציבור הת"ח אל מול העולם, כסבורים שדעת התורה בעניני הזמן נקנית מעצמה מבלי ללמוד כדבעי, ובאמת בכל שאלה יש ללמוד בתנ"ך ושו"ס וכו' בלי פניות והנחות מוקדמות. ובנידו"ד מה נעשה שפרשות מפורשות בתורה מדברות על התועלת בזכרון של המתים בין החיים, וכאן במגילת רות מבואר טפי שאפי' ענין של מה בכך, שיזכירו אותו על שדהו, יש בו ענין ותועלת. ולא הכל מתחיל ונגמר ב"עילוי נשמת".

ענינים כלליים

או שלושה צ'קים על זה הדרך, וטעמים ונימוקים עימם שכך הוא דרך הגמ"ח להתעסק תמיד עם צ'קים קטנים על סך אלפיים או שלושת אלפים ש' - דבר המאפשר לו להתגמש במתן ההלוואות ולתת סכומים קטנים למי שנצרך רק לסכום קטן וסכומים גדולים יותר לנצרכים לכך. והטעם שנתן ללווה צ'ק גדול הוא משום שנפל לידו צ'ק כזה באופן חד פעמי וחפץ הוא באמת להתפטר ממנו.

הנה לענ"ד יש לחשוש בזה לריבית קצוצה כיון שדורש מהלווה מתחילה שיעשה לו טובה מלבד עצם הפרעון - וטובה זו אינה מקילה על הלווה (וכפי שנכתוב בזה לקמן דבכה"ג מסתבר להקל)

הערה בענין ריבית

כשאופן הפרעון כרוך בו טובה למלווה

הרב יצחק לנדא

דבר מצוי הוא בגמחים המלווים שקלים שנותנים ללווה צ'ק על סך חמשת אלפים ש' ודורשים מהמלווה שיפקיד בידם 2 צ'קים מאוחרים האחד על סך אלפיים ש' והשני על סך שלושת אלפים ש' ושניהם לאותו תאריך (וכגון לעוד ארבעה חודשים). וישנם המלווים סך של עשרת אלפים שקל ודורשים מהלווה שניים

אלא מקשה עליו כיון שכל צ'ק עולה לו כמה שקלים וגם מצוי הדבר שנותרו בפנקסו רק צ'קים בודדים ונצרך הוא להם עד מאד, ודבר זה שעושה לבעל הגמ"ח וודאי שערכו הינו יותר משהו פרוטה.

ואין לומר דכיון וזו דרך הגמ"ח שמתעסק בצ'קים קטנים, ממילא לא נקרא הדבר שמוסיף כאן הלווה איזה דבר - רק פורע הוא את הסכום שלוה בדרך המקובלת, זה אינו לענ"ד דכיון ואופן קבלת ההלוואה היה בצ'ק אחד, דבר זה קובע שהאופן הרגיל להחזיר - עכ"פ במקרה זה - הוא ג"כ בצ'ק אחד, ובפרט שבסתמא זהו האופן הרגיל להחזיר הלוואה כאשר הפרעון הוא בתשלום אחד, דלמה יתן 2 צ'קים לאותו יום ולא אחד על הסכום המלא? ורק כאשר הדבר נצרך מצד הלווה וכגון שרוצה לחלק את הסכום הפרעון שיצא משני חשבונות שונים וכ"ש כשדוחה הלווה את הצ'ק השני אפי' רק ליום או יומיים אח"כ, בזה פשיטא דליכא כל חשש, אבל בלא זה פשוט לכאורה שחלוקת הפרעון ל 2 - צ'קים לאותו תאריך לא באה אלא לשרת את צרכי המלווה - הגמ"ח וא"א לטעון דכך הוא דרך הגמ"ח דדרך זו גופא - יש בה כאמור חשש ריבית דאורייתא.

ויתכן להוסיף ולצדד דחשש זה שייך אפי' אם היתה ההלוואה בשני צ'קים, כל שדורש מהלווה לפרוע דווקא בשני צ'קים הווי בחשש ריבית. דלגבי ההלוואה אין נ"מ בכמה צ'קים נעשתה ההלוואה דסו"ס קיבל הלווה את סך החמשת אלפים שקלים, אבל בנוגע לפרעון מהיכי תיתי לדרוש ממנו לפרוע בשני צ'קים לאותו תאריך דודאי אופן הפרעון הרגיל הוא לפרוע את מלוא הסכום בצ'ק אחד וכדכ' לעיל, והפרעון בשני צ'קים בא אך ורק לטובת המלווה וכשמכריח את הלווה לעשות כן, הווי בחשש של ריבית קצוצה.

ובאופן שמלווה את מלא הסכום בצ'ק אחד יש להוסיף דכ"ש שיש לאסור דהלא הגבאי בעצמו טוען שצ'ק זה מהווה מטרד עבורו ורוצה הוא להתפטר ממנו וא"כ פשיטא שבכה"ג לא שייך לטעון שבסדה"כ דורש מהלווה את הדרישה הרגילה אצלם בגמ"ח, וזה בנוסף לסברות שכ' לעיל.

וככלל יש לזכור שבכל מקום שמדובר בהתניה מראש הדבר מחמיר את העניין לחשש של ריבית קצוצה שהוא מה"ת ויש לדקדק הרבה בבואנו לומר סברות להקל.

והנה אם כסף הגמ"ח אינו כספו הפרטי של הגבאי הדבר מקל את העניין ע"פ דעת הרשב"א להקל מדינא בממון שאין לו בעלים ידועים להלוות אפי' בריבית קצוצה כיון שאין כאן ריבית מלווה למלווה, אמנם למעשה גם הוא ז"ל כ' דאין לסמוך ע"ז למעשה, עי"ש (תש' הרשב"א ח"א סי' תרסט וח"ד סי' סג', והוב"ד בבית יוסף יו"ד סו"ס קס). ובפרט שבשו"ע יו"ד סי' קס סעיף יח' פסק כהרא"ש והתרומה הסוברים דכל אסורי ריבית שיכי גם בממון שאין לו בעלים ידועים (ובשו"ת מהרי"ט ח"א סי' קטז כ' דלהרא"ש והתרומה יש בזה איסור תורה), וכך היא ההוראה המקובלת שלא לסמוך על דעת הרשב"א הנו'.

אמנם באופן שמקל על הלווה - לכאורה יש להקל בזה, וכגון שמסכם המלווה עם הלווה שיחזיר את הכסף במועד הפרעון לפלוני הגר בשכונתו של הלווה - לדוג' בבית וגן, ובכך יחסוך למלווה הגר ברמות את הצורך להגיע לבית וגן כדי למסור את

הכסף לאותו פלוני, בזה מסתבר דשרי כיון שסיכום זה שמסכם עמו מהווה הטבה גדולה בעליל גם עם הלווה - שחוסך לו בכך את כל הטורח להגיע מבית וגן לרמות בכדי לפרוע את חובו, ואם כן אין כאן מצב שהמלווה מחייב את הלווה לתת יותר מעצם הפרעון, אדרבה הוא אפשר לו לתת פחות משאר הלווים ומה לי שגם הוא נהנה מכך. ויתכן שאף אם לבסוף יתברר שסיכום זה לא היטיב עמו (וכגון שארע ופגש את המלווה סמוך למועד הפרעון ויכול היה לפרוע לו מבלי כל טורח), לית לן בה, כיון דבשעת ההלוואה היה נחשב דבר זה כהטבה בלבד עבור הלווה.

ומ"מ נלענ"ד שראוי לכתחילה לא להתנות בחוזה שחייב בכל אופן שהוא למסור הכסף לאותו פלוני, אלא רק לסכם שיכול לפרוע במועד הפרעון גם אצל פלוני. ופשיטא שיכול המלווה לומר ללווה שאם יחזיר למלווה עצמו יצטרך להחזיר בתאריך מסוים, ואם יחזיר לאותו פלוני יוכל להחזיר כארבעה ימים מאוחר יותר ובכך יתן לעצמו שהות מספקת להעביר את הכסף לבית וגן (לפלוני מיודענו).

ואין כל סתירה מדברינו אלה לדברים שכ' בעבר ב"רוממות" גיליון 25 (פ' משפטים תשעט) דרשאי אדם ליתן לחברו 100 ש' בכדי לפרוע לו חוב של 95 ש' אף שמניח אצלו את חמשת השקלים היתרים במתנה, דכיון וכל רצונו הוא לפרוע את חובו לבל יהיה לוה רשע ולא ישלם' (והמלווה אינו מוכן להתחייב ליתן את העודף לצדקה עבור הלווה, וכ"ש שאינו מסכים להיהפך לבעל חוב ללווה), לא הווי ריבית.

דאף שבהשקפה ראשונה נראה שיש לאסור בזה טפי מבעניינו כיון שנותן לו במפורש חמישה שקלים נוספים - 'זווי יהיב וזווי שקיל', באמת לא קרבו הני ב' עניני זה לזה כלל. ראשית, התם לא אירי כלל בהתניה מראש וא"כ אין כאן כלל צד של ריבית קצוצה, וכיון שאין כוונתו כלל לריבית וגם לא עשה שום מעשה של נתינת ריבית רק נתן את פרעון חובו, ושאר חמשת השקלים נגררו ונשארו אצל המלווה בממילא (ובזה שאני ענין זה מכו"כ דוכתי שכ' הפוס' לאסור להוסיף בפרעון אף שאינו מכווין לשם ריבית). ומשא"כ בניד"ד שאחרי שמגדירים אנו שנותן כאן הלווה טובה ברורה ששווה יותר משו"פ, ממילא הווי ריבית, ואחרי שבניד"ד אירי שהמלווה דורש זאת מלכתחילה מהמלווה הופך הדבר לכאורה לריבית קצוצה.

ובעיקר העניין יש להוסיף דהוא הדין גם בגוונא שנותן ללווה צ'ק ודורש ממנו שהחזיר יהיה דוקא במזומן. דגם בזה משתמש הוא בלווה לשפר את האפשרויות של הגמ"ח. אלא שבזה שייך לצדד דסו"ס נתן לו כסף גמור (וגם אם הפך להיות כסף גמור רק אחר ג' ימים מ"מ הרי זמן ההלוואה הוא לכמה חודשים) ומבקש ממנו כסף גמור, ועוד יכול לטעון שאין מחובתו להתעסק עם הסיכון והטורח שיש בצ'קים.

ושמעתי פעם מבעל גמ"ח שמה שדורש מהלווה שיחזיר במזומן הוא משום שחושש להתעסק עם פרעונות של צ'קים שמא כאשר יפקיד אותם יגרום ללווה להיכנס ליתרת חובה (או עכ"פ להגדילה) שהוא בחשש גדול של איסור (ובאמת בד"כ מלווה הוא מזומן ורק לעיתים מחזיק הוא בידיו צ'ק שבעליו מוחזק אצלו שנוזהר מלתת צ'קים שיכניסוהו ליתרת חובה). ובזה כ"ש שיש

לצדד בזה להיתר כיון שיכול לטעון אותו גבאי דזכותו היא לדרוש זאת מהלוויים בכדי שלא יכניס עצמו לחשש איסור מחמת מצוות ההלוואה שעושה.

מבשרי אחזה אלוך – ברכת אשר יצר

הרב אברהם הר-כסף

ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים חלולים חלולים, גלוי וידוע לפני כסא כבודך שאם יפתח אחד מהם או יסתם אחד מהם אי אפשר להתקיים ולעמוד לפניך, ברוך אתה ה' רופא כל בשר ומפליא לעשות.

אשר יצר כמו וייצר, שתי יצירות מן העליונים ומן התחתונים.

הש"ע, שאין דרכו לפרש ברכות, פירש רק ברכה זו (בסי' קט"ז פירוש ברכת רפאנו, לא פי' דבר). וכשנעייין בדבריו נמצא שלא מצאנו דינו ורגלינו, וגם תיבות גלוי וידוע כו', ולפניך, לא פי'. וי"ל משום חשיבות הברכה כהשל"ה הקדוש, ברכת אשר יצר את האדם בחכמה היא דבר של קדושה ונתקנה על בריאת האדם בחכמה נפלאה כמו שפירשו המפרשים ז"ל פירושים נכבדים על אשר יצר את האדם בחכמה ועל ומפליא לעשות כדאיתא במדרש שהאדם דומה לנו מלא רוח וכו', וזולת זה כמה מעלות טובות ורב טוב שגמל השי"ת עם האדם ביצירתו מרומזים בזאת הברכה, כמו שהביא בית יוסף ומורי בשולחן ערוך. על כן ראוי להיותה **בראש כל ברכות השבח** מסכת חולין. חכמ"ה חי"ת כ"פ מ"מ ה"י גי' תרי"ג הגרמ"מ משקלוב.

שני אופנים בענין החכמה. הא' בענין הנקבים ובנידו"ד מה ששייך למערכת העכול וההפרשה אופן ב' לקמן.

לכל בעלי החיים מערכת עכול לברר המזון המוכרח למחיתו, ברור הטוב ודחית הפסולת. בזה אין האדם שונה מבעה"ח וא"כ מהו המיוחד את האדם אשר יצר בחכמה. כתב המהר"ל, המצוות מיחדים נפש האדם האצולה מן השי"ת להוציא אותה מן הטבע אשר משותף האדם עם שאר בעלי חיים תפארת ישראל פ"ט.

כתב הרמב"ם, הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא כך רצונו, והטעם שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים כו' אל ישהא נקביו אפילו רגע אחד אלא כל זמן שצריך להשתין או להסך את רגליו יעמוד מיד הל' דעות פ"ד הל' א' ע"ש. בריא ובריאה ענין אחד כל' הבריאה בשלמות ומשומרת ע' הרמח"ל בסוף. מ"מ עיקר ההודאה והשבח מכוונים לחבור הנשמה והגוף כל' האדם וכדלק' נוצר בחכמה לתכלית, עבודת ה'. ממש מבשרי אחזה א-לוה.

רופא כל בשר מכוון לפעולת העכול מתחילתה ועד סופה כהש"ע, על שם שהנקבים שברא בו להוציא פסולת מאכלו כי אם יתעפש בבטן ימות והוצאתו היא רפואה ע"כ. השי"ת, המכונה רופא, ברא את האדם להיות שלם, בריא. דבר זה הוא דבר של עיקר כהרמב"ם לעיל. הרופא הגדול נטע באדם סגולה להיות בקו הבריאות, והאדם צריך לשמור על זה כנ"ל, וההודאה בנידו"ד שמערכת העכול פעלה שוב כראוי.

ומפליא לעשות, פי' הרמ"א, במה ששומר רוח האדם בקרבו וקושר דבר רוחני בדבר גשמי והכל הוא ע"י שהוא רופא כל בשר כי אז האדם בקו הבריאות ונשמטו משתמרת בקרבו.

וברא בו בכלל הנקבים פי הטבעת כו' ובכלל החלולים כרס ומעים, שפיר הוי שבח זה מענין עשית צרכיו.

בסדור הגר"א, גלוי וידוע, גלוי מה שבגלוי הפרשת הפסולת, וידוע הוא מה שבסתר ה' שומר ומשגיח. לפני כסא כבודך, לאפוקי מדעת האומרים שהקב"ה א"א שישגיח על עולם השפל לכך אנו אומרים שאפי' לפני כסה"כ שאפי' המלאכים הגבוהים עומדים כמה רבי רבבות פרסאות אפי' משם הוא משגיח על דברים שפלים אמרי נעם.

בריאות הגוף בכלל ובנידו"ד מאפשרת ידיעת הבורא כל' העבודה כהרמב"ם לעיל. כל' ברור המזון הוא משל כמו שהוא בענין הגופני, כן בעבודת ה' שעיקרה ברורים, והוי כתרי ריעין דלא מתפרשין.

הב' דברי הש"ע שבריאת האדם היא בחכמה נפלאה כהרב מנוח בן יעקב מנרבונה הראה לי הגרנ"י ברידא, בשכל שבו יכיר תכונת בריאתו והחסד שנעשה לו כנ"ל, ואם נאמר שפי' שבריאתו היה בחכמה, הלא כל מעשה הא-ל בחכמה היו שנא' כולם בחכמה עשית ספר המנוחה, וכן השל"ה הקדוש פרשת פינחס תורה אור (א).

לסכום, יצירת האדם בחכמה נפלאה שעשאו מתחתונים ועליונים, ונחלק לב' ראשים. הא' לעבודת ה' והב' לצרכים הגופניים, נקבים נקבים כו'.

כוונה זו תלויה אותנו באמירת הברכה. ומשום שגלוי וידוע לפני כסא כבודך שב' ענינים אלו צריכים שמירה הא' בחי' שתוף מדה"ד ואכמ"ל והב' שאם יפתח כו' אי אפשר כו', לכן אתה שומר ומשגיח על מעשיך. הוי בא"י רופא כל בשר הגוף ומפליא לעשות כהרמ"א לעיל, שזו עיקר כוונת ה' בבריאה.

כתב הרמח"ל, והנה יש עוד הנהגה אחרת שהיא הנהגת הקיום, והיינו שא"א לעולם לעמוד תמיד בכל מכל כל לפי מעשי התחתונים, כי היה נחרב כמה פעמים ע' ע"ז נד: ועל כן יש הנהגה אחת כולה על פי מידת החסד, ועניניה הכל לעשות חסד, ולהספיק לכל מקום שמדה"ד לא היתה נותנת שיוטב לעולם, חסד זה הגמור יהיה מטיב. וזאת ההנהגה נקראת אריך אנפין, והיא עומדת תמיד בהשוואה אחת אשר אין שם חילוף זמנים כו' מאמר הוכוח קל"ו, שומר על עולמו תמיד.

הערה בתרגום ופירוש מילים בתפילה

הרב ישי לסר

נודע שישנם מושגים שאינם ניתנים על נקל להלבשה על גבי מילים, ועל אחת כמה וכמה כשמבקשים להגיע להגדרה קצרה של מילה או שתיים.

בפירושי התפילות, ישנם סידורים מסויימים שבאו לערוך כעין תרגום של התפילה לשפה המדוברת, לתרגם מושגים קשים ולקרב אותם להבנה. כמדומה שלפעמים הדבר יוצר חוסר דיוק, ולא משום שהדברים עצמם הנכתבים בפירוש אינם אמיתיים,

אלא שהם רק חלק ממכלול המושג, שחלקו לא ניתן ליצוק ל'פירוש קצר'. ונביא כאן שתי דוגמאות.

א) בברכת אבות איתא: אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב. וכך נכתב בפירוש בסידור מסויים: אלקי אברהם - המשגיח עליו בפרטות. והנה ודאי שעניין ההשגחה הוא חלק מרכזי במה שה' נקרא אלוהיו של אדם, אבל זה רק ביטוי של הדבר, ועצם הענין הוא "יחס" של אלקים שמתחבר לאדם. והיחס הזה עצמו הוא מעל להשלכה המעשית של ההשגחה. וכמו שאם נרצה לכתוב פירוש ל"מלך", ונכתוב שהוא משגיח על העם, הרי יהא זה נכון, אבל אין זה ממצא את עצם המושג של 'מלך', שמהותו הוא שהוא הראש של העם, ואמנם אחד מתפקידי הראש הוא לנהל, אבל

עצם היותו 'ראש' הוא המהות המופשטת עוד לפני שמדברים על השלכה מעשית. ואם כן, לתרגם 'אלקי' במובן של 'משגיח', הוא לא ממצא את הדבר עצמו.

ב) עוד איתא בברכת אבות: וקונה הכל. ויש שכתבו בפירושם: בורא הכל. ומקורם ברש"י בראשית יד, יט עה"פ קונה שמים וארץ - "כמו עושה שמים וארץ, ע"י עשייתן קנאן להיות שלו", אלא שפשוט שאף שאמת הוא הדבר שהבורא קונה, לא מפני זה נכון בתיבת "קונה" - "בורא", שא"כ למה לא נכתב בורא, אלא פשוט שהכוונה במילה זו היא לבטא את העובדה שיש לו קניין בעולם, ואף שהקניין בא כתוצאה מהיותו בורא, אבל פשוט שהדבר עצמו עליו אנו מדברים הוא ה'קניין' באשר הוא בורא'.

תגובות

עוד בענין גדר תפילה בעשרה

הרב יצחק לנדא

בנוגע למש"כ בגליון ט"ו בשבט בענין אי בעינן שיתחילו עשרה ביחד אצרך כאן עוד קטע שנשמט מהגליון הקודם, ואח"כ אוסיף בזה בעזרה"י עוד כמה דברים.

כתב המג"א בס' קט ס"ק ב' דאם עומדת בפניו השאלה אם להפסיד הקדיש(דהיינו האיש"ר שבקדיש) שאחרי מנחה או להפסיד תפילת ערבית בציבור, יש להעדיף את התפילה בציבור, ותמה ע"ז הפמ"ג שם דהא זה סותר לדין השו"ע שם שמקורו מהגמ' בברכות כא: דקדיש וקדושה עדיפא מתפילה בציבור, ותיירץ בדגמ' ובשו"ע אירי שבא מאוחר ולא התחיל עמהם ש"ע בשווה, ותפילה בציבור כזאת נדחית ע"י קדיש וקדושה, ואילו המג"א אירי באופן שיתחיל את השו"ע של ערבית בשווה עם הציבור ובה תפילה בציבור עדיפא. וסיים ע"ז הפמ"ג דהוא דוחק.

ונראה דכוונתו בזה דלא ס"ל להפמ"ג לחלק בין אם התחיל עמהם בשווה לבין אם התחיל אח"כ וס"ל דבתרומיהו שייך דינא דגמ' והשו"ע ס' קט דאיש"ר עדיפא מתפילה בציבור.

ובשו"ת אג"מ שה' לעיל הביא את הפמ"ג הנז' ותמה עליו דמסברא לא מסתבר לומר דאם לא התחיל בשווה הווי תפילה בציבור גרועה וכפי שיטתו שם וכדהבאנו לעיל, וקצת פלא שלא הדגיש שהפמ"ג עצמו סיים על כך בתיבת "ודוחק", שכוונת דבריו היא כפי שכ' לעיל בדאמת אינו מסכים לחלק כן, ולא כתב חלוק זה אלא בדעת המג"א. ושו"ר במשנ"ב שם סוס"ק ד' שפסק דיש להעדיף האיש"ר של מנחה אף שיפסיד ע"כ את התפילה בציבור של ערבית. ובשעה"צ שם (ס"ק י') כ' שהוא כדעת הא"ר והפמ"ג ודרך החיים ודלא כהמג"א ע"ש. הרי לנו שגם אדוננו המשנ"ב ז"ל הבין דעת הפמ"ג הינה דלא כהמג"א.

ובמקו"א כתבתי לישב את דברי המג"א באופן אחר ד"ל דכל מה שנא' בגמ' דקדיש וקדושה עדיפא היינו דוקא בגונא דהתם שיתחיל להתפלל אחרי קדושה או אחרי מודים שיש לזה עדיין שם של תפילה בציבור. (וכפי שכתבו כמה מגדולי האחרונים ז"ל דכל שהש"צ עדיין מתפלל הווי תפילת היחיד עמו בחשיבות של תפילה בציבור) - אם כי הווי ת"צ גרועה, ובה אמרו בגמ' דדחינן התפילה בציבור מסוג א' לסוג ב' בכדי להרוויח קדיש או קדושה, אבל לדחות התפילה בציבור לגמרי לא דחינן מפני קדיש או קדושה (ובזה יוקל מעט מאי דקשיא בזה בעיקר הענין מדוע הצריכו בגמ' שימתין לקדושה והלא יכול לצאת בשומע כעונה, וכי אפי' המעלה בעלמא שיש באמירת הקדושה בפה ממש (עי' תוס' סוכה לח:)) חשובה היא לדחות תפילה בציבור? ולהנ"ל יובן קצת דסו"ס לא אירי בדחייה גמורה של התפילה בציבור.

ומובנים א"כ דברי המג"א ז"ל דבתפילת ערבית דליכא ביה חזרת הש"ץ וממילא אם נדחה התפילה בציבור יהא זה דיחוי גמור, בזה הדרינן לכך דודאי עיקר התפילה בציבור עדיפא מקדיש וקדושה. ולהאמור יובן אדוננו המג"א ז"ל מבלי שנצטרך להעמיס בכוונתו שמחלק הוא בין אם התחילו ביחד או לאו. עד כאן שייך לגליון הקודם.

והנה בבה"ל בס' קט סעיף א' שם כ' ונסתפקתי אם מדרך טבעו להאריך בתפילה ואינו יכול לסיים עד קדושה אם מותר להתחיל, ומכאן אין ראייה לאיסור דאפשר דזה לאו תפילת ציבור גמורה מקרי מאחר שלא התחיל עמהן בשווה וכמו שכ' הפמ"ג, אבל אם מתחיל בשווה אפשר כיוון דעתה חל עליו החיוב להתפלל בציבור וחיוב עניית קדושה לע"ע אין עלי, אין לו לחוש כלל למה שאח"כ לא יהיה יכול לקיים מצווה דעדיפא מזה, וגם דאז יהיה אנוס ופטור מלענות. ומ"מ אין להביא ראייה להקל ממה דנקט הגמ' ומצא ציבור מתפללין ולא נקט יותר רבותא את הענין דצירנו, דאפשר דהגמ' מילתא דשכיחא נקט, וצריך לעין בדן כללי אין מעבירין על המצוות. עכ"ל.

והנה אף שאכן הזכיר כאן המשנ"ב את האפשרות לחלק בין אם התחיל בשווה עם הציבור לבין אם לא, הרי לא כתב כן אלא בדרך אפשר וכמסתפק ובא-אולי יש לומר כן וממילא להתיר למי שדרכו להאריך תמיד שיוכל להתחיל להתפלל עם הציבור ולא להתחיל עליו את דין הגמ' (דברכות כא:)) והשו"ע (ס' קט ס"א) דיש להמתין עד אחרי קדושה ומודים ורק אז להתחיל להתפלל - וכמוש"כ שם "ומכאן (היינו מדין השו"ע בס' קט ס"א) דיש להמתין ולא להתפלל עם הציבור) אין ראייה לאסור דאפשר דזה לא תפילת ציבור גמורה מקרי כו" ע"ש.

ובר מן דין והלא עיקר דברינו לא באו אלא בכדי להוציא ממה שמורגל בפי רבים כי אם לא התחיל ביחד עם הציבור, הפסיד הוא לגמרי את מעלת התפילה בציבור, ומלשון המשנ"ב הרי מוכח דשפיר חשיבא תפילה בציבור רק שאינה תפילה בציבור גמורה, וגם את זה לא כתב כאמור אלא בדרך אפשר ולא בהחלטה.

ויש לעורר בזה דבר פלא לכאן, דהנה המשנ"ב פתח דבריו דאפשר שהגמ' והשו"ע שהצריכו להמתין עד אחרי קדושה ומודים לא אמרו כן אלא בגונא דהתם שלא התחיל עם הציבור בשווה - שבזה אמרו שלא יתפלל עם הציבור אלא ימתין לקדושה, דכיוון דבכה"ג לא הווי תפילת ציבור גמורה שמא דוקא בזה אמרו שתידחה הת"צ לטובת האיש"ר וקדושה, וכבר מצפים היינו שיגמור המשנ"ב את דבריו ויאמר את החצי השני המתבקש של המשפט - אבל כשמתחיל בשווה עם הציבור דילמא בזה לא הצריכוהו להמתין לקדושה ויכול להתפלל עם הציבור אף שידוע בבירור שלא יגמור תפילתו עד לקדושה, דבתפילה בציבור גמורה לא אמרו בגמ' שתידחה היא ע"י איש"ר וקדושה. אמנם המשנ"ב לא סיים כך אלא סיים באופן אחר: "אבל אם מתחיל בשווה אפשר כיוון דעתה חל עליו החיוב להתפלל בציבור וחיוב עניית הקדושה לעת עתה אין עלי, אין לו לחוש כלל למה שאח"כ לא יהיה יכול לקיים מצווה דעדיפא מזה" ע.כ.ד. והדברים מפליאים ביותר והלא בדבריו אלה נכנס הוא לסברא חדשה לגמרי ואין היא קשורה כלל למש"כ בתחילה לחלק בין אם התחיל בשווה לבין אם לא התחיל בשווה, והווי ליה לסיים דבריו כפי שכ' לעיל דאם מתחיל בשווה לא יצטרך להמתין כיוון דבת"צ מעולה שכזו לא הצריכו להמתין לקדושה?

ועוד דאי משום סברתו החדשה דעתה חל עליו החיוב להתפלל בציבור ואילו החיוב קדושה לע"ע אין עלי, הא סברא זו שיכא גם בציור דברכות כא: שהתחיל אחרי שאר הציבור - דגם אם נאמר דהווי ת"צ שאינה גמורה, סו"ס ג"כ הווי תפילה בציבור והיא מוטלת עליו עתה (דהא אם יכול לסיים לפני קדושה ודאי

חייב להתחיל להתפלל מיד וכמו שמבואר בגמ' (שם), ואילו חיוב עניית הקדושה אין עליו לע"ע?

ואיך שלא נבאר את כוונת המשנ"ב משמע היטב בדבריו דעצם החילוק בין אם התחיל בשווה לבין אם לא, לא היה מספיק בעיניו ולכן צירף לזה דברים נוספים. ויש להעמיד כאן את הצד הפשוט של הדברים בסוגיא זו דבאמת פשטא דמילתא הוא דגם מי שדרכו להאריך, יצטרך הוא תמיד להמנע מלהתפלל עם הציבור ולהמתין עד לאחר מוידים או אפי' עד לאחר קדיש תתקבל. דכשם שמצינו בגמ' שמי שהתאחר ועומד להתחיל תפילתו אחר שהציבור התחילו ויודע שלא יגמור תפילתו עד שיגיע הש"ץ לקדושה - שעליו להמתין ולא להתחיל להתפלל, כן הדין במי שדרכו להאריך שעליו להמתין אף שלא התאחר ויכול להתחיל להתפלל עם הציבור בשווה. דכשם שמצינו שאיש"ר וקדושה ומוידים עדיף מתפילה בציבור במי שבא מאוחר לבהכ"ס כך הוא גם במי שבא בזמן אלא שדרכו להאריך, דמה לי בכך שיפסיד תמיד מעלת התפילה יחד עם הציבור, סו"ס ריוח תמיד את מעלת הקדושה והאיש"ר שעדיפים מתפילה בציבור. ומה שנקטו בגמ' אופן שבא מאוחר ואינו מתחיל בשווה עם הציבור, אורחא דמילתא נקטו דדוקא מי שמתחיל הש"ע אחרי שאר הציבור אצלו מצוי שלא יגמור תפילתו עד לקדושה, אבל מי שלא אחר ומתחיל את תפילתו בשווה עם הציבור - בד"כ יגמור הוא את תפילתו עד לקדושה. דלא היה מצוי בזמנם שיהיו חלק מהמתפללים מאריכים הרבה יותר משאר מהציבור, ומה גם שהש"ע עצמו לא היה מתחיל את תפילתו אלא אחר שרובא דרובא מהציבור סיים (עי' "רוממות" מטות-מסעי תשעח - גיליון 16 - מה שכ' בזה). ושו"ר דכ"כ גם המשנ"ב גופיה שם בבה"ל ריש סי' קט דאין לדייק לאידך גיסא ממה שנקטה הגמ' ציור שאין מתחיל עמהם בשווה כיוון "דאפשר דמילתא דשכיחא נקט" ע"ש.

ואף אם נסכים שיש מעלה יתירה בלהתחיל בשווה עם הציבור, מ"מ הרי גם כשלא התחיל בשווה יש כאן תפילה בציבור ומהיכי תיתי לחדש שהתפילה בציבור המשובחת דוחה היא איש"ר וקדושה, אחרי שבגמ' סתמו דאיש"ר וקדושה דחו לתפילה בציבור.

ואין עצה לפי"ז לאלה המאריכים אלא שיתפללו במנינים של מאריכים כמותם (ואשרי חלקם), או שישלימו את שמיעת הקדיש וקדושה במנינים אחרים, דמהני, וכמו ש"ח המשנ"ב שם סק"ד. וכפי שכבר רמזנו לעיל נלענ"ד דגם המשנ"ב ס"ל דזהו פשטות הדברים היוצא מסוג' הגמ', רק שצד לדון אולי יש לחלק בזה בין דינא דגמ' והשו"ע לבין מי שדרכו להאריך אבל מתחיל בשווה עם הציבור.

ובעיקר ענין זה יש להוסיף ולהדגיש דיש כאן לענ"ד טעות שנתאזרח בלב רבים כאילו מדובר כאן ביסוד מוסד דבתפילה בציבור בעיני להתחיל יחד, ולענ"ד לא מיעביא שאין זה לעיכובא כלל (וכפי שכ' בגליון טו בשבט דכל שהיה איזה זמן שבו התפללו עשרה ביחד חשיבא תפילה בציבור), אלא גם בחלק המעלה שבזה אין כאן מעלה ידועה ומפורסמת בפוס', דגם כשהיא הוזכרה הוזכרה רק בעקיפין ומצד איזה הכרח.

ואמחיש את דברי, דהנה ידועים הם דברי הח"א שמובאים בפוס' האחרונים ובמשנ"ב (סי' צ' ס"ק כח): "ועיקר תפילה בציבור הוא תפילת ש"ע והיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד" ע.כ.ל. והנה בדברים אלה בא הח"א לעסוק כאן להדיא בהגדרה של תפילה בציבור, ואילו היה באמת מוסיף עוד תיבה אחת: "שיתחילו להתפלל עשרה אנשים שהם גדולים ביחד", היה כאן אמירה מפורשת שענין ההתחלה ביחד הוא מגדרי התפילה בציבור (וע"ז גופא כתבנו בגליון טו בשבט דמעצם זה שהושמטה תיבה זו, מוכח דלא ס"ל להח"א דבעינן התחלה ביחד), אבל בענייננו, בכל המקומות שהוזכר ענין ההתחלה ביחד, תמיד זה היה מתוך איזה צורך או אילוץ כמו לתרץ את המג"א מגמ' מפורשת או לצדד להקל למי שמאריך בתפילתו, וגם בזה לא הוזכר הדבר אלא בדרך אפשר (ומכאן אין ראיה לאסור דאפשר דזה לאו תפילת ציבור גמורה מיקרי כו" ע"ש בבה"ל ריש סי' קט), או שבא הוא בתור צירוף לדחיה של הנהגה מסויימת שנשללה כבר בלאו הכי (משנ"ב סי' סו' ס"ק לה שהבאנוהו בסוף מאמרנו בגליון טו בשבט). הרי לנו שמלבד מה שנאמרו הדברים רק בתורת עדיפות ובדרך אפשר, גם נאמרו הם באופן בלתי ישיר ולא בדרך של הגדרת הכללים או המעלות של תפילה בציבור.

וכפי שכ' כאן ובמאמר הקודם ניתן לענ"ד לבאר את כל האילוצים הנז' באופן נאות ומובן כך שלא נזדקק כלל ליסוד או אפי' למעלה של התחלה ביחד, אלא העיקר הוא שיתפללו עשרה ביחד וככל שישגדל הזמן שבו התפללו עשרה ביחד

כך תהיה התפילה בציבור משובחת טפי - גם אם לא התחילו ביחד. ועיקר הענין להקפיד על התחלה ביחד הוא כדי למנוע מצב שיכול להיווצר שבו לא יהיה אפי' רגע אחד עשרה מתפללים וכדכ' במאמר הקודם.

ובעיקר הענין שמעתי מידידי הרה"ג ר' חיים רבי שליט"א שטען דנהי דודאי גם כשלא התחילו ביחד הוי תפילה בציבור, מ"מ ודאי יש כאן חסרון משמעותי שהחלק הראשון של התפילה היה בלי ציבור וכגון שהצטרפו שנים לח' אנשים שאחזו כבר ב'סלח לנו', מה יתן שם של תפילה בציבור על הברכות הראשונות (מאבות ועד הרוצה בתשובה) שנאמרו שלא בעשרה? אמנם לדרכנו אין בזה חסרון יותר מאשר ' שהתחילו ביחד וקדם אחד מהם וסיים תפילתו כשחבריו אחזו עוד בעל' הצדיקים' או לפני כן, דגם בכה"ג היו פה שש ברכות שנאמרו שלא בעשרה. ועיקר ההגדרה היא כפי שכ' כבר שבעינן שיהיה לפחות רגע אחד שבו יהיו עשרה מתפללים יחד וזה נותן שם של תפילה בציבור על כל התפילה, דכך נתקן ענין התפילת לחש בציבור שיהיו ' המתפללים יחד מבלי כל קפיצא שיאחזו המתפללים באותו מקום, דכך הוא טיבה של תפילת לחש (לאפוקי מתפילת הש"ע), וכפי שביארתי במאמר בגליון ט"ו בשבט זוהי גם כוונת הגר"מ פיינשטיין צוק"ל בהגדרת ענין זה, ע"ש. ואכן ראוי להדר שתפילת הלחש בעשרה תהא זמן מרובה ולא רק כהרף עין וע"כ על המצטרפים להשתדל לעשות כן בתחילת התפילה ולא קרוב לסיומה, וכמו"כ ראוי להמנע מלהתפלל במנין מצומצם אא"כ יודעים מראש שכל המתפללים מתפללים באופן סביר (כגון 5 או 6 דק') ואין ביניהם איש מהיר במלאכתו המצליח לסיים את תפילתו תוך דקה ומחצה.

ומה שכתבתי כמה וכמה פעמים במאמר זה ובמאמרנו הקודם דאם היה רגע אחד שבו התפללו עשרה ביחד חשיבא בזה תפילה בציבור, ונשאלתי ע"ז מדוע נקטתי עשרה, דלמה לא יסגי בששה מתפללים וארבעה מצטרפים וכפי שמועיל בקדיש ובקדושה שמהני ד' שמצטרפים להשלים, ועניתי על כך שנקטתי בזה כדעת הגר"מ פיינשטיין צוק"ל דלגבי תפילת לחש לא מהני הצטרפות של ד' ובעינן עשרה מתפללים ממש. ועיקר הסברא בזה הוא דדוקא בקדיש וקדושה דבעינן תשעה עונים, בזה מהני ד' מצטרפים דשפיר מצטרפים הם לששה המחוייבים בכך - שעונים יחד עמם לש"צ, אבל בתפילת לחש שכל עניינה שיהו עשרה מתפללים יחד, מה המשמעות שיש לאותם ד' אשר יושבים שם דוממים בצד ששת המתפללים, וכי מה צירוף יש בנוכחותם שם כל שאינם מתפללים בפועל, וחשיבי לענין זה כמו ו' או ז' אנשים בלחוד אשר ודאי לא אמרינן בהו רובו ככולו להחשב כעשרה (לגבי דברים שבקדושה שבעינן בהו י') - ע"י אג"מ או"ח ח"א סי' כח-כט-ל שהאריך בזה הרבה וביאר הענין מכל צדדיו. ואף שהגרי"י וייס צוק"ל נחלק על הגרמ"פ בזה והאריך להתווכח עמו בזה וכמבואר בשו"ת מנחת יצחק ח"ט סו' ו-ז, מ"מ נראים יותר דברי הגרמ"פ וכפי שכתב הגרי"י פישר צוק"ל בשו"ת אבן ישראל ח"ב שהאריך להשיג שם (בחריפות גדולה) על דברי המנחת יצחק ודחה כל ראיותיו. וכבר נשמע דכן ס"ל כהגרמ"פ גם עמוד ההוראה הגרי"ש אלישיב צוק"ל.

התקבלה תרומה
לע"נ **מרת גיטל ב"ר שבתי ע"ה**

נלב"ע יד תמוז התש"נ
הונצח ע"י נכדה ידידנו הדגול החפץ בעילום שמו

הגליון הבא ייצא בס"ד
בעוד כחודש ויעסוק בנושאים כלליים

מערכת 'רוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות - 0527620385
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessar@gmail.com
מתקבלות הקדשות והנצחות