

נר למועדים

ישיבת נר ישראל

שבועות תשפ"ד

מורינו ורבינו הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

2..... הבריאה מתקיימת בזכות התורה

מורינו ורבינו הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל

4..... בענין החיוב ללמד בנו, ובן בנו, ושאר התלמידים

מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

8..... בענין ביצה שנולדה ביו"ט

מורינו המשגיח הרב דוד קראנגלאס זצ"ל

10..... עמלה של תורה

הרב יוסף טנדלר זצ"ל

15..... משה רבינו היה לומד תורה ושוכח עד שניתנה לו במתנה

הרב שעפטיל מאיר הלוי נויברגר זצ"ל

16..... קדושת התורה ומעלת האדם

הרב יששכר דוב פראנד שליט"א

17..... איסור לימוד תורה לגוי

הרב דוד ישראל הלוי רוזנבוים שליט"א

24..... בענין גירות וחלות דין קדושת ישראל

הרב צבי אינשטטר שליט"א

26..... אם כל תרי"ג מצוות ניתנו בסיני

❧ ראשי חבורה ואברכי כולל עבודת לוי ❧

הרב שמעון קרסנר שליט"א

31..... עניני תלמוד תורה וברכותיה

הרב יוסף וגנר

36..... ברכת התורה על תורה שבעל פה

הרב יחזע משה מגילניק

37..... ישקני מנשיקות פיהו

הרב מאיר שמחה ברגר

39..... מימינו אש דת למו

הרב ישראל פינחס נחמקין

42..... ברכת שהחיינו על הלל ונר של יום טוב

הרב דניאל שטיינברג

45..... בענין אכילת חלב ובשר בסעודה אחת

46..... שמועות והנהגות של רבותינו

מו"ר הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

הבריאה מתקיימת בזכות התורה

עד קצתו פנוי ח"ו אף רגע אחד ממש מהעסק והתבוננות שלנו בתורה, כרגע היו נחרבים כל העולמות עליונים ותחתונים, והיו לאפס ותוהו ח"ו".

ג) רגיל הוא שהאדם יבטל מן התורה שלא בידיעתו

איתא במס' ברכות (ה.), "אמר רבא ואיתימא רב חסדא, אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו', פשפש ולא מצא (לא מצא עבירה בידו שבשבילה ראוי יסורין הללו לבא, רש"י) יתלה בביטול תורה וכו'".

וידועה קושית העולם, והלא גם ביטול תורה הוא עבירה ככל שאר עבירות שבתורה, ואם כבר פשפש במעשיו מסתמא כבר פשפש אם יש בידו עון ביטול תורה וכבר הכריע שאין בידו עון ביטול תורה, וא"כ איך אמרה הגמ' שיתלה בעון ביטול תורה.

ונראה לתרץ, שיש הרבה אופנים שבהם מותר להבטל מן התורה, וכגון אם יש מצוה שאי אפשר להעשות ע"י אחרים (וכדאיתא במס' מועד קטן דף ט:), או לצורך פרנסה וכדומה. אלא שבכל מקרה צריך שיקול הדעת אם הוא באמת מצוה שאי אפשר ע"י אחרים וכדומה. וא"כ רגיל הוא שהאדם נכשל בעוון ביטול תורה, והאדם בעצמו לא היה יודע מזה כלל שהוא סבר שלא היה בזה ביטול תורה כלל. ונמצא שביטול תורה שונה משאר עבירות שבתורה, שבשאר עבירות האדם יודע שעבר עבירה, אבל בביטול תורה רגיל הוא שהאדם יעבור עבירה ביטול תורה ולא היה יודע מזה כלל מאחר שטעה בשיקול הדעת והיה סובר שלא היה בזה עוון ביטול תורה כלל. וכן רגיל הוא שהאדם היה לומד אלא שהיה לומד בהתרשלות, וגם זה נחשב ביטול תורה, ובאופן כזה אי אפשר להאדם לדעת שהיה מתבטל מן התורה שהרי באמת היה לומד תורה אלא שלא היה לומד כמו שהיה צריך.

ולפי"ז כוונת הגמ' היא, שאם פשפש ולא מצא בידו שום עבירה, יתלה בביטול תורה בלא מתכוון, שמסתמא היה נכשל בביטול תורה שלא בידיעתו.

ד) יום שחפר מלימוד התורה אין לו תמורה

והנה איתא במס' ברכות (בדף ג:), "אמר רבי תנחום בריה דרבי חייא איש כפר עכו, תדע שהרי אדם קורא קריאת שמע שחרית וערבית וערב אחד אינו קורא דומה כמי שלא קרא

א) וותרנותו של הקב"ה

אמרו חז"ל (ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז, איכה רבה פתיחתא ב'), "וויתר הקב"ה על ע"ז ועל גילוי עריות ועל שפיכות דמים, ולא וויתר על ביטול תורה". ומשמע שהקב"ה לפעמים מוותר על שאר עבירות שבתורה ואפילו על עבירות חמורות, אלא שיש חטא אחד שהקב"ה אינו מוותר עליו כלל, והיינו ביטול תורה.

והדברים תמוהים, שחז"ל אמרו בפירוש להיפך, דאיתא במס' בבא קמא (ג.), "כל האומר הקדוש ברוך הוא וותרן הוא וותרו חיייו (יופקרו חיייו וגופו, רש"י)". הרי שאין הקב"ה מוותר כלל, וא"כ איך שייך לומר שהוא מוותר על הכל חוץ מביטול תורה?

ונראה לומר בזה, שיש שני סוגי וותרנות, יש וותרנות ליחיד ויש וותרנות לכל העולם. מה שאמרו חז"ל שהקב"ה אינו מוותר כלל היינו לומר שהיחיד צריך להענש על חטאיו [אם לא עשה תשובה], ולא שייך על זה שום וותרנות כלל. ומה שחז"ל אמרו שהקב"ה מוותר על כל העבירות, היינו שאינו מביא חורבן לעולם אף אם ישראל עוברים על עבירות חמורות שבתורה, אלא שיש חטא אחד שיוצא מן הכלל הזה, והוא עוון ביטול תורה.

אלא שיש להקשות, שהנה סיבת וותרנותו על העולם הוא משום שכבר נשבע הקב"ה בשעת המבול ששוב לא יחריב את העולם, וא"כ יש לו לוותר גם על עוון ביטול תורה.

ב) הבריאה מתקיימת רק בזכות התורה

ונראה לומר, שמה שהקב"ה אינו מוותר על עוון ביטול תורה, אין זה משום שעונש ביטול תורה חמור מעוון שאר עבירות חמורות, אלא הוא משום שהבריאה כולה מתקיימת רק בזכות לימוד התורה, ובלי לימוד התורה תתבטל העולם מאליה ח"ו, וכדאיתא בפסחים (סח:), "אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר (ירמיהו לג, כה) 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתיו'", וא"כ אם הבריאה תתבטל ח"ו בעוון ביטול תורה אין זה כנגד השבועה שהקב"ה נשבע בשעת המבול, שהרי הקב"ה נשבע רק שלא יחריב את העולם, אבל לא נשבע מעולם שיעכב את הבריאה מביטול דממילא.

וכן מבואר מדברי הנפש החיים (בשער ד' פרק י"א) שכתב, "והאמת בלתי שום ספק כלל, שאם היה העולם כולו מקצה

בלילה, רש"י), אמר לו על איזה מהן באת, אמר לו עתה באתי (על של עכשיו, רש"י), מיד 'וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק', אמר רבי יוחנן מלמד שלן בעומקה של הלכה". ויעוין שם בגמ' שמכאן יש להוכיח שתלמוד תורה גדול יותר מהקרבנות קרבן התמיד, שהרי המלאך אמר ליהושע שהעיקר מה שהוא טובע ממנו הוא ביטול תורה ולא ביטול העבודה. אולם ממה שאמרה הגמ' שיהושע תיקן זה במה שבמלחמה הבאה לן בלילה בעומקה של הלכה, מזה מוכח שהמלאך לא תבע ממנו לימוד תורה לבד, אלא תבע ממנו שילמוד בעיון ויעמיק בההלכה.

ועל פי זה יש לבאר את דברי הגמ' בחגיגה, שמה שאמרה הגמ' שהרב ידמה למלאך הכוונה בזה היא שהרב יתבע מתלמידיו שילמדו בעיון רב בכל המצבים וכמו המלאך שתבע מיהושע שילמדו בעיון אע"פ שהיו עייפים מיגיעת המלחמה.

וגם מכאן יש להתעורר על החומר של ביטול תורה, שכל אחד ישתדל לעסוק בתורה בכל המצבים, ולא רק שילמוד תורה סתם, אלא שילמוד בעיון רב.

ו) פלפול חברים

ויש להעיר בדבר נוסף שצריך חיזוק בלימוד התורה, והוא ענין פלפול חברים, דהנה בפרק ששי דמס' אבות מבואר ש"פלפול התלמידים" הוא אחד ממ"ח קניינים שהתורה נקנית בהם, והיינו משום ש"פלפול חברים האחד מחדד את חבירו. אבל יש בזה גם מעלה נוספת, שבזה הוא מראה את אהבתו לתורה, שכשהוא שומע את חבירו מדבר בלימוד הוא משתתף עמו.

ונראה לפרש בזה את דברי רש"י במס' בברכות, דאיתא התם (בדף ג:), "ואמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי יהושע בן לוי אין אומרינן בפני המת אלא דבריו של מת, אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא בדברי תורה אבל מילי דעלמא לית לן בה". ופירש רש"י, "אלא לדבר הלכה אסור לספר לפניו, שהכל חייבין לספר בהן, והמת דומם, והוא ליה 'לועג לרש חרף עושהו' (משלי יז, ה)". ומבואר מדברי רש"י שכשאחד מדבר בלימוד אז חבירו מחוייבים להשתתף עמו, ומטעם זה אסור לדבר דברי תורה בפני המת שבזה הוא מבזה את המת, שהרי המת אינו יכול להשתתף עמו.

ומסופר על הג"ר אליעזר גורדון זצ"ל שפעם אחת עבר ליד בית מדרש, ושמע קול שני בחורים שמתווכחים זה עם זה בלימוד. ביקש רבי אליעזר להשתתף עמהם אלא שדלתות בית המדרש היו נעולות. רצונו להכנס היה עז כל כך עד שטיפס דרך החלון הפתוח, וקפץ וירד על רצפת בית המדרש, ומיד התחיל לדבר בלימוד עם שני הבחורים.

קריאת שמע מעולם". וכוונת הגמ' צריכה ביאור, למה נחשב כאילו לא קרא קריאת שמע מעולם במה שפעם אחת לא קרא קריאת שמע?

ונראה לבאר את דברי הגמ' ע"פ דברי הרמב"ן (נשא ז, ב) שהקשה שמאחר שכל קרבנות הנשיאים בחנוכת המשכן היו שוות א"כ למה הזכירה התורה כל נשיא ונשיא בפני עצמו? ותירץ, "כי לכל אחד מהנשיאים עלה במחשבה להביא חנוכה למזבח ושתהיה בזה השיעור, אבל נחשון חשב בשיעור הזה טעם אחד וזולתו כל אחד מהנשיאים חשב טעם בפני עצמו".

ולמדנו יסוד נפלא מדברי הרמב"ן, שאע"פ שלמראה העין כל קרבנות הנשיאים היו שוות, מכל מקום העיקר הוא המחשבה, ומאחר שכל נשיא ונשיא היתה לו מחשבה מיוחדת בשיעור קרבנותיו, א"כ באמת הקרבנות לא היו שוות.

ולפי זה יש לומר, שכל תפילה וכל קריאת שמע היא מיוחדת, שמחשבות האדם תמיד משתנות, ומחשבותיו היום אינן שוות למחשבותיו למחר, וא"כ כל קריאת שמע היא מיוחדת כיון שכל מה שהוא מכוון בשעת קריאתה היא מיוחדת, ולכן אם לא קרא קריאת שמע היום לא יוכל להשלים קריאה זו לעולם, ושפיר אמרו חז"ל ש"דומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם".

והנה יסוד זה שייך גם בלימוד התורה, שמה שהאדם מחדש בלימודו היום אינו דומה למה שהוא חידש אתמול ולמה שהוא יחדש למחר, ונמצא שהלימוד של היום הוא מיוחד, ואם לא ילמוד היום לא יוכל לעולם להשלים חסרון זה. ויש לנו להתעורר מזה לחזק את עצמנו בלימוד התורה שלא נאבד את ההזדמנות ללמוד ברציפות.

ה) אם הרב דומה למלאך ה' צבאות

איתא במס' חגיגה (טו:), "מאי דכתיב 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא' (מלאכי ב, ז), אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו". וצריך ביאור, איך שייך לדמות את הרב למלאך, ומה רצו חז"ל ללמדנו בזה?

ונראה לבאר דבר זה בהקדם דברי הגמ' במגילה (א:), "ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עמד לנגדו וגו' וישתחו' (יהושע ה, יג-יד), והיכי עבד הכי, והאמר רבי יהושע בן לוי אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בלילה חיישינן שמא שד הוא, שאני התם דאמר ליה 'כי אני שר צבא ה'' וכו', אמר לו אמש בטלתם תמיד של בין הערבים (היה לכם להקריב תמיד הערב ובטלתם אותו ונשתהיתם במארב העיר חנם שאין זמן מלחמה בלילה משתחשך, רש"י) ועכשיו בטלתם תלמוד תורה (ועכשיו - שהוא לילה, היה לכם לעסוק בתורה, שהרי אינכם נלחמים

ז) ביטול תורה באיכות הלימוד

עוד יש להעיר ששייך ביטול תורה גם באיכות הלימוד. לדוגמא, יש בחורים שמעיינים הרבה בספרי האחרונים ובוהם הם מבלבלים את מוחם, ועוד שעי"ז אינם מספיקים ללמוד כ"כ דפים.

יסוד זה נלמד מדברי הגמ' במגילה (כח:), "אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי, אי אצטריך ליה לאיניש למיקרי גברא מבי כנישתא מאי (מאי ניעביד מאחר שאין נכנסין בהן שלא לצורך, רש"י), אמר ליה אי צורבא מרבנן הוא לימא הלכתא, ואי תנא הוא לימא מתניתא, ואי קרא הוא לימא פסוקא". ודברי הגמ' צריכים ביאור, מאי איפכת לן מה יאמר בבית הכנסת, שהעיקר הוא רק שלא יכנס לבית הכנסת שלא לצורך, ולכן צריך ללמוד מעט, וא"כ למה אמרה הגמ' שאם הוא תלמיד חכם צריך לומר הלכתא, והלא גם הוא יכול לומר פסוק!

ונראה שמבואר מזה שאם הוא תלמיד חכם ויכול ללמוד עכשיו הלכתא, נחשב כביטול תורה בשבילו אם הוא לומד עכשיו מקרא, ומבואר כנ"ל שאם הוא יכול ללמוד יותר אז נחשב כביטול תורה אם הוא לומד פחות, אע"פ שבאמת הוא לומד באותו זמן.

ומרן רשכבה"ג הג"ר חיים עוזר זצ"ל פירש בזה בדרך צחות את דברי הגמ' בנדרים (פא:), "הזהרו בבני עניים שמהן תצא תורה", שיש לומר שכוונת הגמ' היא שבני עשירים יש להם הרבה ספרים, ולכן אם יש להם קושיא הם מחפשים בהרבה ספרים ובוהם הם רק מבלבלים את מוחם ואינם משיגים שום בהירות בלימודם, אבל בני עניים אין להם הרבה ספרים, ולכן אם יש להם קושיא הם מייגעים בעצמם ליישב את הקושיא ומעמיקים בהסוגיא וממילא הדברים מתבררים אצלם.



מו"ר הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל

בענין החיוב ללמד בנו, ובן בנו, ושאר התלמידים

מהפסוק ד'ולמדתם אותם את בניכם', ויש להעיר למה לא הביא שם את הפסוק שהביא כאן "והודעתם לבניך ולבני בניך" שבו מוזכר גם החיוב ללמד את בנו, ולכאורה עדיף טפי להוציא שני הדינים מקרא אחד ד'והודעתם'.

ג) "ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו שנאמר ושננתם לבניך" – לכאורה משמע שאין כל אחד מישראל מצווה ללמד, אלא דוקא מי שהוא בסוג "חכם" מצווה ללמד. אבל קשה, הלא קרא ד'ושננתם לבניך', שהוא המקור לחיוב זה, נאמר לכל ישראל, ולא ל"חכמים" לבד.

ד) למה כתב הרמב"ם ש"מצוה על כל חכם וחכם ללמד", ולא כתב בדרך קצרה ש"מצוה על כל חכם ללמד". הלא כלל הוא בידינו שכל מלה בדברי הרמב"ם בדוקא היא, ואינה משום אשגרא דלישנא או שפורי לישנא בעלמא.

איתא ברמב"ם (הלכות ת"ת פ"א ה"ב), וז"ל, כשם שחייב אדם ללמד את בנו, כך הוא חייב ללמד את בן בנו, שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך. ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו, שנאמר ושננתם לבניך, מפי השמועה למדו בניך אלו תלמידך, שהתלמידים קרויין בנים, שנאמר ויצאו בני הנביאים. אם כן למה נצטוו על בנו ועל בן בנו, להקדים בנו לבן בנו, ובן בנו לבן חבירו, עכ"ל.

יש לשאול כמה דברים בהלכה זאת:

א) "כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו" – הנה כבר כתב הרמב"ם בהלכה א' דחייב אדם ללמד את בנו, וא"כ למה הוצרך לחזור ולכתוב מאמר של "כשם", ואמאי לא כתב בדרך קצרה ופשוטה "וכן חייב אדם ללמד את בן בנו וכו'".

ב) "שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך" – לעיל בהלכה א' לגבי החיוב ללמד בנו, הביא הרמב"ם את המקור לדין זה

צריך שיהיה ניכר במעשיו במאכלו ובמשקו וכו', וענין זה, שהחכם "ניכר בחכמתו ובמעשיו" ו"מובדל בהם", לא מוזכר לעיל מיניה, ולא ידענו אותה כי אם ממה שהשמיענו אותה הרמב"ם שם. הרי שמעשיו יש ראייה ליסוד זה שהנחנו, שאף הדין הראשון של מאמר של "כשם" דין חדש הוא, וכן נראה מכמה מקומות אחרים בספר היד ואכמ"ל. ותדע דאי לא תימא יסוד זה, ברוב מקומות שמופיע מאמר של "כשם" יש להקשות כדהקשינו כאן, שדין הראשון לא הוצרך להיכתב במאמר של "כשם" ושפת יתר הוא, שיכולים לכתוב רק "וכן" הדין השני.

ויוצא מיסוד זה דמ"ש כאן "כשם שחייב אדם ללמד את בנו וכו'" אינו אותו הדין של "קטן אביו חייב ללמדו תורה" המוזכר לעיל בהלכה א', אלא דין אחר הוא, ועכשיו נחא למה הביא הרמב"ם שני פסוקים. דהדין לימוד בנו דהלכה א' מקורו מ"ולמדתם אותם את בניכם", והדין לימוד בנו דהלכה ב' מקורו מ"והודעתם לבניך ולבני בניך", כמו הדין לימוד דבן בנו. אלא שאכתי צריכים לפרש מה הם שני הדינים של לימוד בנו.

והנה בהא דחייב האב לשכור מלמד לבנו, כבר הבאנו שהלחם משנה מספקא ליה אם דין זה מדאורייתא או מדרבנן. ואיברא דסבירא לן בברירות דמדאורייתא היא (והארכנו במקום אחר), אבל יש לשאול אמאי אינו פשוט לכל שמצות התורה שמחייבת האב ללמד את בנו מחייבתו גם לשכור מלמד. הלא מצינו בעלמא שמצוות התורה מחייבות אדם להוציא מממון שלו אם צריך לכך כדי לקיימן. למשל, מצות לקחת ד' מינים מחייבת אדם לקנות מינים אלו בממון שלו (אם אינו יכול להשיגם במתנה), וכן מצות תפילין מחייבת אדם לקנות תפילין בממון שלו כדי שיוכל להניחן. ולכאורה לפי זה, בדין הוא שתחייב מצות "ולמדתם אותם את בניכם" לשכור מלמד אם צריך לכך כדי ללמד את בנו, ואיזה דיון שייך על זה.

אלא שתלוי הדבר בפירוש המלות של "חייב ללמדו תורה". שמלת "ללמד" יש לפרש בשני אופנים: (א) שהאב יגרום שהבן ילמוד, (ב) שהאב ילמד את הבן בעצמו, ו"ל" שהאב יהיה המלמד והרבי שלו. והשתא, אם נפרש כאופן א', בודאי נכלל בהא ד"חייב ללמדו תורה" שחייב להשכיר מלמד, שגדר החיוב הוא שחייב לעשות כל מה שצריך כדי שהבן ילמוד, וממילא חייב לשלם ממון לקיים חיוב זה, וכדמצינו במצוות בעלמא, שמחייבות הן את האדם להוציא מממון שלו כדי לקיימן. אבל אם נפרש כאופן ב', אינו חייב לשכור מלמד, שהרי אין בגדר המצוה אלא שהאב חייב ללמדו בעצמו, ולא שיגרום שילמוד הבן מאחר.

(ה) "מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים" - מדלא כתב "ללמד את הכל", משמע שבאמת אין המצוה ללמד את הכל, אלא ללמד "תלמידים" דוקא. אבל צריך עיון מהו גדר "תלמידים" לענין זה.

(ו) "אם כן למה נצטוו על בנו ועל בן בנו" - צ"ע בכונת קושיית הרמב"ם כאן. שאם כדמשמע מדבריו דלעיל שאין כל אדם מצווה ללמד, אלא "חכם" לבד מצווה, לכאורה אין כאן קושיא, שהרי הצווי ללמד את בנו אתי לאוסופי דאפילו אב שאינו בסוג "חכם" מצווה ללמד את בנו. וכן לענין הא דמשמע מדבריו שאינו מצווה ללמד את הכל, אלא רק את מי שהוא בסוג "תלמיד", גם לפי זה לכאורה אין כאן קושיא, שהצווי ללמד את בנו אתי לרבות דאפילו אם אין הבן בסוג "תלמיד" אכתי מצווה האב ללמדו.

(ז) עוד צ"ע בכונת הקושיא ממ"ש הרמב"ם בהלכה ג' וז"ל, "וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו, ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחנם", דלכאורה לפי זה שפיר מצטרף הצווי לאב ללמד את בנו להורות לנו שחייב ללמדו בשכר. ועיין בלחם משנה שהקשה כן, ורצה לתרץ שהחיוב להשכיר מלמד לבנו אינו אלא מדרבנן. אמנם תירוץ זה דלא כהילכתא, שהסכמת הפוסקים היא דחיוב זה באמת מדאורייתא, וכן בדין שלא מצינו בשום מקום בש"ס שחז"ל תקנו דבר זה. נמצא דאכתי אנו צריכים לתרץ קושיא זו, דאמאי לא קאמר הרמב"ם שצווי האב נצטרף לדין השכרת מלמד.

(ח) ולענין עצם דבריו בריש הלכה ג', וז"ל "וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו, ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחנם", צ"ע, דהרמב"ם השמיט כאן הציור דבן בנו, ודיוקא דרישא סותרת דיוקא דסיפא. ברישא איתא "וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו", ומשמע הא לבן בנו אינו חייב לשכור מלמד. ואילו בסיפא איתא "ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחנם", ומשמע דבן חבירו דוקא, הא לבן בנו חייב ללמד אפילו בשכר. ומלבד דצ"ע מהו הדין לענין בן בנו, עוד קשה שאינו מדרך הרמב"ם לכתוב מילי דסתרי אהדדי כמו זה בלי לגלות מתוך דבריו איך ליישב את הסתירה.

וכדי לתרץ את כל אלו יש להקדים שיסוד גדול יש לנו, והוא שבכל מקום שמופיע בדברי הרמב"ם מאמר של "כשם" (ר"ל מאמר בצורה הזאת: "כשם ... כך..."), אין הפירוש שהדין הראשון כבר מוזכר לעיל מיניה, אלא אף הראשון הוא דין חדש שלא מוזכר לעיל. זאת אומרת, שהרמב"ם משתמש בלשון הזה כשרוצה להשמיענו שני דינים, הראשון שהוא יסוד חדש, והשני שהוא דמיון אליו או תוצאה ממנו. למשל, איתא בהלכות דעות פרק ה' הלכה א' וז"ל, "כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדעותיו והוא מובדל בהם משאר העם, כך

את הבן אם אינו רוצה ללמוד, או לתת לו פרס אם לומד ועונש אם אינו לומד כדי לשכנע אותו שילמוד, וכדומה, ומחמת החיוב ללמוד בעצמו חייב האב ללמדו בעצמו כפי יכולתו. אמנם לגבי בן בנו אין עליו אלא החיוב השני, דהיינו החיוב ללמדו בעצמו, שהרי בן בנו אינו נכלל בהלכה א' ובקרא ד"ולמדתם", אלא דוקא בהלכה ב' ובקרא ד"והודעתם" נכלל.

שוב מבאר הרמב"ם "ולא בנו ובן בנו בלבד וכו'", ר"ל דחיוב זה ללמד בעצמו אינו דין מיוחד לבנו ולבן בנו, אלא מצוה על כל מי שיש בידו חכמת התורה ללמד בעצמו לאחרים. [ולקמן בסמוך נעסוק במ"ש שחיוב זה אינו אלא ל"תלמידים"]. ולא הוסיף קרא ד"והודעתם" אלא לקבוע דין קדימה, ר"ל דאם אינו יכול ללמד את כולם, חייב להקדים בנו לבן בנו, ובן בנו לבן חבירו, כדביאר הרמב"ם להדיא. ומכאן דלענין מהותו וגדרו של החיוב ללמד שבהלכה ב', בנו ובן בנו ובן חבירו שווים הם.

ומתוך דברינו יוצא דאין החיוב של השכרת מלמד לבנו מכח ההיא דהלכה ב' (דהיינו החיוב ללמד בעצמו), אלא מכח ההיא דהלכה א' (דהיינו החיוב לגרום שהבן ילמד), ואינו חייב בזה אלא לבנו ולא לבן בנו, כיון שבן בנו אינו נכלל בהיא דהלכה א' וכדביארנו. ובזה מיושבות הקושיות שהקשינו אריש הלכה ג', דמ"ש "וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו, ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחנם" אינו ענין לקושית הרמב"ם בהלכה ב' כלל ועיקר, שקושית הרמב"ם שם עוסקת בחיוב ללמד בעצמו, והא דחייב לשכור מלמד אינו משום זה אלא משום ההיא דהלכה א' דחייב לגרום שבנו ילמוד. ועוד דברור דאף לבן בנו אינו מחוייב לשכור מלמד וכדביארנו. ומ"ש "ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחנם" אין לדייק ממנו דלבן בנו חייב לשכור מלמד, אלא נראה בכונתו הכי: כל מי שיש לו הדין דבן חבירו, ר"ל שחייבים רק ללמדו בעצמו ולא לגרום שהוא ילמוד, אין חייבים ללמד אותו בשכר, ומכיון שבן בנו נכלל ב"דין בן חבירו" זה, שפיר נכלל במ"ש שאין חייבים ללמדו בשכר.

והכי הוא מסקנא דילן, דלבן בנו מחוייב ללמד בעצמו, ר"ל דחייב להקדים הלימוד לו על הלימוד לבן חבירו שהוא תלמידו, אבל אינו מחוייב להשכיר לו מלמד או לגרום שהוא ילמוד בדרכים אחרים. ולענין בנו, הרי האב מחוייב ללמד את בנו בעצמו וחייב להקדים לימוד בנו אפילו על בן בנו וכל שכן על לימוד אחרים, וכל מה שאינו יכול ללמדו בעצמו מחוייב הוא להשכיר מלמד לבנו כדי שהבן ילמוד אותה.

ויש להעיר דכל זה מדאורייתא ומעיקרא דדינא, אמנם חזינן מבבא בתרא כ"א. ונפסק לקמן בפ"א ה"ו ובפ"ב ה"א, שהכהן גדול יהושע בן גמלא שינה דבר זה ותיקן שהציבור

ועל פי זה נראה לפרש לפי דרכינו דכונת הרמב"ם במ"ש "מצוה על כל חכם וחכם ללמד וכו'" אינה אלא להודיע שמלת "ללמד" הנאמר כאן ר"ל שילמד בעצמו (אופן ב'). שאין כונתו כאן שיש סוג של "חכם", ורק אנשי אותו סוג מצווים בזה, שהרי קרא ד"ושננתם לבניך", שהוא המקור לצווי זה, נאמר לכל ישראל. אלא כונתו דלעולם כל ישראל חייבים בחיוב זה, אבל החיוב שחייבים בו אינו אלא ללמד בעצמו את התלמיד, ודבר זה לא יתכן אלא אם כן הוא "חכם", לכל הפחות במקצת, דהיינו שיוודע איזה דבר בתורה שהתלמיד אינו יודע.

ומפני זה כתב הרמב"ם "כל חכם וחכם", ולא "כל חכם". דאילו כתב כאן "כל חכם", היה משמע שיש כאן דין של שם "חכם" וצריכים להגדיר שם זה, וכמו שהגדרנו שם זה לענין הדין דחכם פטור ממסים (ע' שו"ע ורמ"א יו"ד רמ"ג ס"ב ובש"ך שם סק"ח), ולענין החיוב לכבד חכם (ע' רמ"א יו"ד רמ"ד ס"א ובש"ך שם סק"ב). אולם משמעות "כל חכם וחכם" היא כל חכם, באיזו דרגה שהיא, חייב במצוה זאת, והורה בזה שאין כאן דין של שם "חכם" שיש לו גדר מסוים, אלא דין שכל אחד מישראל חייב ללמד לאחרים כפי חכמתו. ואם אין לו חכמה כלל, ממילא אינו שייך להציווי, כיון שהמצוה אינה אלא ללמד בעצמו מהחכמה שיש לו. הרי שלגבי בן אחרים אין כאן אלא מצוה ללמד בעצמו (אופן ב').

והשתא ממה שהקשה הרמב"ם, "אם כן למה נצטוו על בנו ועל בן בנו", חזינן דגם הדין ד"חייב אדם ללמד את בנו" המוזכר כאן הוא חיוב ללמד בעצמו (אופן ב'). דאלת"ה, אלא שחיוב האב הוא לגרום את הבן ללמוד (אופן א'), אין כאן קושיא כלל כיון שהחיוב ללמד בן חבירו בודאי אינו לגרום אותו ללמוד אלא ללמדו בעצמו, וכדביררנו שזהו הכונה ב"כל חכם וחכם".

אולם אם כן, דחיוב האב הוא רק ללמדו בעצמו, הדין ד"חייב לשכור מלמד לבנו ללמדו" לכאורה קשה, דמאיזו סיבה יתחייב לשכור אחר ללמד את בנו אם האב אינו חייב אלא ללמדו בעצמו? [ואין לומר שדין דרבנן הוא לשכור מלמד, שכבר הוכחנו לעיל בשאלה ז' שאינו כן].

אלא בהכרח שיש כאן שני חיובים ללמד את בנו, וכדביארנו לעיל שמאמר של "כשם" מגיד לנו דין חדש שלא מוזכר לעיל מיניה. בהלכה א' כתב הרמב"ם שחייב ללמד את בנו מקרא ד"ולמדתם אותם את בניכם", וזהו חיוב לגרום שהבן ילמוד (אופן א'), ובהלכה ב' כתב שחייב ללמד את בנו מקרא ד"והודעתם לבניך ולבני בניך", וזהו חיוב ללמדו בעצמו (אופן ב'), דהכי משמעותו של "והודעתם". ומחמת החיוב לגרום שהבן ילמוד מחוייב הוא להשכיר מלמד (הלכה ג') ולהוליך הבן אצל המלמד כדי שילמוד (עיין הלכה ו') וגם לכוף

שמשלם "לקנות" אותו כחבר. וצריכים לשלם מחיר כזה, שאין איש מוכרח או מחוייב להיות החבר שלך, ואינו מתרצה להיות חברך אלא אם כן הוא חושב שיחס זה לטובתו. אמנם אצל הרב, לא אמר לשון "קנה" אלא לשון "עשה", ומשמע שאין צריכים לשלם מחיר "לקנות" אותו כרב, אלא להיפך: אתה יכול "לעשות" אותו הרב שלך, ואין בידו למאן. שבהכרח נעשה הרב שלך אם אתה "עושה" אותו כן.

והיאך "עושה" אותו הרב שלך. אם אתה מבקש מן הרב, ברצינות ובאמיתות, ללמוד ממנו, הרי "עשית" אותו הרב שלך. אין לנו "עשייה" אחרת. נמצא דמי שמבקש מן החכם ללמוד, הרי החכם נעשה "רב" והמבקש נעשה "תלמיד", ומחוייב החכם ללמוד. ומי שאינו מבקש מן החכם, אין החכם נעשה "רב" ואין הלה נעשה "תלמיד", ואין החכם מחוייב ללמוד. שאין החכם חייב מדין תלמוד תורה "ללמד את הכל", ר"ל לצאת לחוץ ולמצוא אנשים בכל מקום שהם וללמדם, אלא דוקא ללמד את ה"תלמידים", ר"ל ללמד אותם שכבר באו אצלו ובקשו ממנו ללמד.

אמנם אכתי יש להקשות על דברינו, דאם באמת אינו חייב ללמד למי שאינו "תלמיד", מפני מה שאל הרמב"ם, "אם כן למה נצטוו על בנו ועל בן בנו", הלא הצווי על בנו מצטרף לחייב ללמדו אפילו אם אינו בגדר "תלמיד". ולמה שואל הרמב"ם כאן דהשתא אין אנו צריכים לקרא ד"והודעתם לבניך", הלא היא נצרכה לחייב ללמד את בנו שאינו "תלמידו".

ונראה לפרש דאם היתה אידך קרא אומרת "ושננתם לתלמידך" להדיא, היינו באמת אומרים כקושיא הנ"ל, ד"והודעתם לבניך" נצרכה לבנו שאינו תלמידו. אבל קרא לא קאמר הכי, ד"ושננתם לבניך" כתיב, רק שמסורת התורה שבעל פה גילתה ש"בניך אלו תלמידך". וכונת המסורה היא שמי שאינו בן ממש יכול לזכות לשם בן על ידי שנעשה "תלמידך", אבל לעולם בן ממש אינו צריך להיות תלמידך לזכות לשם בן. נמצא ד"ושננתם לבניך" קאי על שני מיני בנים, דקאי על בנים ממש שנולדו לו וקאי גם על ה"בנים" שהם תלמידים, דבשניהם גדרם שוה, דמאחר שהם בניך חייב ללמדם וכדלעיל. ומשום הכי שואל הרמב"ם דלא נצרכה לקרא ד"והודעתם לבניך", דבנו שאינו תלמידו כבר שמענו מההיא ד"ושננתם לבניך".

והכי מסקינן שכל מי שיודע תורה חייב ללמד את מי שמבקש ממנו ללמוד, אבל אינו חייב ללמד את מי שלא בקש ממנו ללמוד, חוץ מבנו ובן בנו שחייבים ללמדם אפילו לא בקשו. והשיעור שהרב חייב ללמד לתלמידיו תלוי במדת בקשתם ורצונם, שאם בקשתם ורצונם ללמוד ממנו הרבה, חייב הרב ללמדם הרבה, ואם מסתפקים במועט, אף הרב יכול לפטור את עצמו וללמד אותם רק מה שחפצים.

יעמיד מלמדי תינוקות לכל התינוקות שבעיר, והציבור ישלם שכר המלמדים מאת מס שהוטל על אנשי העיר, ומס זה הוטל על כל אחד ואחד לפי הממון שיש לו, והאבות יוליכו את בניהם למלמדים אלו. ומימות יהושע בן גמלא ואילך, הכי היו נוהגים כל ישראל בכל מקום שהיתה להם שליטה על עצמם, שהיו מטילים מס על עצמם לשלם שכר המלמדים. נמצא דלאחר תקנה זו, רוב לימוד הבנים אינו מהאבות, ואף לא ממלמדים ששכרם האבות, אלא ממלמדים ששכרם הציבור. (וטעם התקנה היתה להועיל ליתומים, שלא היו לומדים תורה כלל כיון שלא היו להם אבות ללמדם, והארכנו במקום אחר.)

נויש להעיר שבזמנינו שאין לנו השליטה להטיל מס על עצמנו, אכתי קיים עלינו חיוב מיוחד, מדין תקנת יהושע בן גמלא, לתת נדבות למוסדות החינוך שמלמדים תורה לילדים שבעיר שאנו דרים בו, ואכ"מ.]

הנה עד כאן תירצנו כל השאלות שכתבנו בריש הלכה זאת, חוץ ממה שהקשינו בענין מ"ש שחכם מצווה "ללמד את כל התלמידים" (שאלה ה' וחצי השני של שאלה ו'). ועכשיו נעסוק בעזה"י בשאלות אלו ובתירוץ.

כבר הערנו דמדכתב הרמב"ם כאן "ללמד את כל התלמידים", ולא כתב "ללמד את הכל", משמע שבאמת אינו מחוייב ללמד את הכל, אלא ללמד "תלמידים" גרידא. זאת אומרת שאין לפרש שבאמת חייב ללמד את הכל, וזה שקראם הרמב"ם "תלמידים" מפני שתלמידים הם לאחר שהחכם לימד אותם, שהרי ממה נפשך לפי פירוש זה מלת "תלמידים" שפת יתר הוא ומוטעה. אלא הפירוש הוא שתחילה צריכים להיות "תלמידים", ר"ל לפני הלימוד, ואז חייב החכם ללמד אותם.

וכן נראה מהקרא שהביא, דבודאי משמעות "ושננתם לבניך" היא דתחילה צריכים להיות בכלל "בניך" כדי שמצות ושננתם תחול על הלימוד להם. וכמו שלולא מסורת התורה שבעל פה, היינו אומרים ד"לבניך" ר"ל בניך ממש, ותחילה הם "בניך" על ידי שנולדו לך, ורק מאחר שהם "בניך" מחוייב ללמדם, השתא שבאמת חידש התורה שבעל פה ש"לבניך" ר"ל לתלמידך, תחילה הם "בניך" על ידי שהם "תלמידך", ורק מאחר שעי"כ זכו לשם "בניך" חייבה תורה ללמדם. הרי שצריכים להיות "תלמידך" לפני שלימד אותם, אולם צריכים לבאר מהו באמת גדר "תלמיד" זה.

איתא באבות (פ"א מ"ו) וז"ל, "עשה לך רב וקנה לך חבר". הנה ממה שאמר לשון "קנה" אצל חבר משמע שצריך לשלם מחיר "לקנות" אותו כחבר שלך. ודבר זה מובן היטב, שצריך לעשות טובות עמו ולהשתדל שהוא יתהנה ממך כדי שיתרצה להיות חבירך, וטובות והשתדלויות אלו הן ה"מחיר"

מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

בענין ביצה שנולדה ביו"ט

לאוכלא, אפילו אי שרי מוקצה היינו דיש לומר דעתיה עליה, אבל אינו מיוחד לכך דנקראה אוכלא דאיפרת עכ"ל.

ומבואר מדברי המהרש"א והמהר"ם שי"ף שאפילו למאן דלית ליה מוקצה מכל מקום תרנגולת העומדת לגדל ביצים לא נקראת אוכל כל זמן שאינו רוצה לאוכלה, ומאחר שהתרנגולת אינה נחשבת כאוכל ממילא לא שייך לומר שהביצה היא אוכל שנפרד מן אוכל ולכן לא שייך להתיר את הביצה מטעם שהיא אוכלא דאיפרת.

אבל מכל מקום עצם דברי המהרש"א והמהר"ם שי"ף צריכים ביאור, שמאחר שהתרנגולת מותרת באכילה למאן דלית ליה מוקצה א"כ איך שייך לומר שהתרנגולת לא נקראת אוכל.

(ב) חקירה ביסוד פלוגתת רבי יהודה ורבי שמעון במוקצה

והנראה לומר בביאור דבריהם בהקדם מה שיש לחקור ביסוד פלוגתת רבי יהודה ורבי שמעון במוקצה, דהנה איתא בשבת (בדף מד.) וז"ל מותר השמן שבנר ושבקערה אסור, ורבי שמעון מתיר עכ"ל [ומבואר שם שהתנא קמא הוא רבי יהודה]. ור"ל שאם הדליק את הנר בערב שבת הנר אסור בטלטול לכולי עלמא כל זמן שהוא דולק [וכדאיתא בשבת (דף מז.) שהנר והשמן והפתילה נעשים בסיס לשלהבת], ופליגי רבי יהודה ורבי שמעון בשמן שנשאר בנר לאחר שכבה הנר, שרבי יהודה סובר שמאחר שהשמן היה אסור בבין השמשות ממילא חל עליו דין מוקצה ואסור לכל השבת, אבל רבי שמעון סובר שאע"פ שלא היה ראוי בין השמשות מכל מקום לאחר שכבה הנר מותר להסתפק מן השמן, ומבואר שם (בדף מ"ב וכן לקמן דף ל:) דטעמיה דרבי שמעון הוא משום דאדם יושב ומצפה אימתי תכבה נרו.

ויש לחקור ביסוד פלוגתת רבי שמעון ורבי יהודה, דהנה יש שני דרכים בהבנת פלוגתתם. (א) פליגי בעיקר חלות שם מוקצה, (ב) פליגי אי אמרינן מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכוליה שבת. וביתר ביאור, (א) הצד הראשון הוא שרבי שמעון סובר שאפילו בבין השמשות נחשב הנר כדבר המוכן מאחר שהוא יושב ומצפה לכביית הנר ודעתיה עליה, אלא שכל זמן שהוא דולק אסור בטלטול מאחר שהוא בסיס לשלהבת, אבל מיד לאחר שכבה הנר מותר להסתפק מן השמן כיון שמעולם לא חל עליו שם מוקצה. (ב) הצד השני הוא שרבי שמעון מודה לרבי יהודה שחל על הנר שם מוקצה כל זמן שהוא דולק, שמאחר שהדליק את הנר קודם כניסת

(א) דעת המקשן שביצה אמורה משום נולד אפילו למאן דלית ליה מוקצה

מס' ביצה דף ב. במשנה – ביצה שנולדה ביום טוב, בית שמאי אומרים תאכל, ובית הלל אומרים לא תאכל עכ"ל. ואיתא בגמ' וז"ל במאי עסקינן, אילימא בתרנגולת העומדת לאכילה [שאנה מוקצת, רש"י] מאי טעמייהו דבית הלל אוכלא דאפרת הוא [אוכל שנפרד, רש"י], אלא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים מאי טעמייהו דבית שמאי מוקצה היא, ומאי קושיא, דלמא בית שמאי לית להו מוקצה, קא סלקא דעתין אפילו מאן דשרי במוקצה בנולד אסור, מאי טעמייהו דבית שמאי (ופרש"י להכי פרכינן מאי טעמייהו דבית שמאי, דקא סלקא דעתין דאפילו לרבי שמעון דשרי במוקצה בנולד אסור, דאילו במוקצה סבירא ליה לא מקצי איניש מדעתיה מידי דחזי ליה, אבל נולד לא הוה ידע דנהוי דעתיה עלויה.) עכ"ל.

ומבואר שהוקשה לגמ' מה הציור של המשנה, דאי המשנה מיירי בתרנגולת העומדת לאכילה א"כ לא שייך לאסור את הביצה לפי בית הלל, שהרי התרנגולת בעצמה היא אוכל, ולכן הביצה היא אוכלא דאיפרת דהיינו שהיא אוכל שנפרד מן אוכל ולא שייך לקרותה נולד, וכמו שכתבו התוס' (בד"ה אוכלא) דאי בעי שחיט לה לתרנגולת קודם לידת הביצה ואכיל כל שבגוה. ואי המשנה מיירי בתרנגולת העומדת לגדל ביצים לא שייך להתיר את הביצה לפי בית שמאי, שהרי באופן זה הביצה בודאי נחשבת כנולד ויש לאוסרה אפילו למאן דלית ליה מוקצה.

וקשה טובא, דאי לית להו מוקצה א"כ תרנגולת העומדת לגדל ביצים מותרת באכילה, והיא שווה לתרנגולת העומדת לאכילה ששתיהן מותרות באכילה ונחשבות כאוכל, וא"כ כשם שאמרנו שלא שייך לאסור את הביצה מדין נולד אם התרנגולת עומדת לאכילה מאחר שהביצה היא אוכלא דאיפרת, הוא הדין שלא שייך לאסור את הביצה אם התרנגולת עומדת לגדל ביצים למאן דלית ליה מוקצה, ואיך אמרה הגמ' שאפילו אי לית להו מוקצה יש לאסור ביצה שנולדה מתרנגולת העומדת לגדל ביצים.

ותירץ המהרש"א (על התוס' בד"ה אוכלא דאפרת) וז"ל מכל מקום כיון דנולדה הביצה מדבר המוקצה לא שרינן לה מהאי טעמא עכ"ל. והנה דברי המהרש"א סתומים הם, ויעוין במהר"ם שי"ף (בד"ה עוד שם קס"ד) שכתב כדברי המהרש"א ביתר ביאור וז"ל וצריך לומר דמכל מקום לאו אוכל הוא דלאו מיוחד

ג) חילוק בין מוקצה מחמת איסור וסתם מוקצה

והנה אפילו אם תימצי לומר כהצד השני מכל מקום יש לומר שכל זה הוא רק במוקצה מחמת איסור, אבל יש להסתפק מה סובר רבי שמעון במוקצה מדעת, דהיינו בדבר הראוי להשתמשות אלא שהקצה אותו מדעתו מלהשתמש בו וכגון תרנגולת העומדת לגדל ביצים, מי נימא שבאופן זה לא שייך הצד השני כיון שהוא דבר הראוי להשתמשות גם עכשיו, וא"כ מאחר שרבי שמעון סובר דדעתיה עלויה להשתמש בה לאכילה אם ירצה [דלא מקצי איניש מדעתיה מידי דחזי ליה] ממילא מעולם לא חל עליו שם מוקצה, או דילמא יש לומר שגם באופן זה שייך הצד השני של החקירה, דהיינו דסבירא ליה לרבי שמעון שחל על התרנגולת שם מוקצה כל זמן שהיא עומדת לגדל ביצים, אלא מאחר שרבי שמעון לית ליה מיגו דאיתקצאי ממילא כל זמן שרוצה יכול לבטל את הקצאתו ולייחדה לאכילה [ונמצא שאע"פ שהתרנגולת אסורה באכילה מחמת הקצאתו מכל מקום למעשה מותר לו לאוכלה אם ירצה, שהרי מיד כשרוצה לאוכלה הרי זה ביטול להקצאתו].

ונראה שבזה יש לבאר את דברי המהרש"א והמהר"ם שי"ף, שיש לומר שהם סוברים כהצד השני [שחל עליו שם מוקצה כל זמן הקצאתו], ולכן שפיר כתבו שהתרנגולת העומדת לגדל ביצים אינה נחשבת כאוכל אפילו למאן דלית ליה מוקצה, שאפילו למאן דלית ליה מוקצה חל שם מוקצה על התרנגולת כל זמן שהיא עומדת לגדל ביצים, ולכן כל זמן שלא הפקיע את הקצאתו אסורה באכילה ואפילו למאן דלית ליה מוקצה, ומה שלמעשה מותר לאוכלה היינו משום שבידו להפקיע את השם מוקצה ממנו ע"י שמייחדה מכאן ואילך לאכילה, אבל אם ביצה נולדה ממנה בזמן שהתרנגולת היתה עומדת לגדל ביצים תיחשב כנולד שהרי נולדה מדבר שאינו אוכל.

השבת הרי הקצה את הנר מלהשתמש בו כל זמן שהנר דולק, אלא דפליגי רבי יהודה ורבי שמעון אם חל השם מוקצה לכל השבת או רק לזמן שהנר דולק, שרבי יהודה סובר דמיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכוליה יומא וממילא חל על הנר שם מוקצה לכל השבת, אבל רבי שמעון לית ליה מיגו דאיתקצאי מאחר שיושב ומצפה להשתמש בשמן לאחר שיכבה הנר, ולכן השם מוקצה חל על הנר רק לזמן שהנר דולק, ומיד שיכבה הנר יפקע ממנו שם מוקצה.

[ונראה שמדברי התוס' בשבת (דף מה. ד"ה היכא) מבואר כהצד השני, שכתבו וז"ל ואף על גב דנר שכבה שרי ר' שמעון אף על גב דדחייה בידים דהתם שאני כיון שכבר פסק דיחוי שלה עכ"ל. ומבואר מדבריהם שרבי שמעון מתיר אע"פ שהנר נדחה, והיינו משום שהדיחוי נפסק כשכבה הנר, ומבואר מזה כהצד השני שיש חלות שם מוקצה על הנר כל זמן שהוא דולק.]

ויש להעיר עוד שהצד השני בחקירה זו במוקצה מחמת איסור דומה לשיטת הר"ן גבי מוקצה מחמת מיאוס, דהנה פליגי רבי שמעון ורבי יהודה (בשבת דף מד.) אם נר חרס ישן [שהודלק בעבר אבל לא הודלק בשבת זו ולכן אינו מוקצה מחמת איסור] נחשב מוקצה מחמת מיאוס או לא, ובפשטות פליגי אם יש כאן הקצאה או לא, שרבי יהודה סובר שהאדם מקצה אותו מלהשתמש בו מחמת מיאוסו, ורבי שמעון סובר שאינו מקצה אותו [דלא מקצי איניש מדעתיה מידי דחזי ליה], אולם הר"ן (על הר"ף טו: מדפי הר"ף ד"ה ומכאן מביאין ראייה) ביאר שגם רבי שמעון מודה שהבעלים מקצים את הנר מלהשתמש בו מחמת מיאוסו, אלא שרבי שמעון לית ליה מיגו דאיתקצאי, ולכן כל זמן שאינו רוצה להשתמש בו מחמת מיאוסו נחשב כדבר המוקצה, אבל מיד כשרוצה להשתמש בו ושוב לא נחשב מאוס בעיניו פקעה הקצאתו, אולם רבי יהודה סובר שמאחר שבבין השמשות היה מוקצה נשאר כן לכל השבת משום דמיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכוליה שבת.]



מורינו המשגיח הרב דוד קראנגלאס זצ"ל

עמלה של תורה

א) לפום צערא אגרא

"אם בחקתי תלכו" (ויקרא כו, ג), פירש"י: "שתהיו עמלים בתורה" (ספרא שם). וצריך להבין מהו הענין של עמלה, ולמה לא אמר שתהיו לומדים או עוסקים בתורה. ולא מצינו בחז"ל שיזהירו אותנו להיות עמלים במצוות, לא אמרו הוו עמלים במצוות, אלא בתורה, ומהו הטעם?

הנה לא כמדת בשר ודם מדתו של הקב"ה, בשר ודם משלם שכר כפי ערך הפעולה לפי מה שהועיל והשלים, לא לפי הקושי והטורח בהעשייה. למשל, אין נפק"מ אם הפועל בריא ושלם, שקל ונוח לו עבודתו, לפועל חולה ובעל יסורים שקשה ומצטער הוא בעבודתו, השכר הוא שווה לשניהם. אבל מדתו של הקב"ה אינו כן, "בן הא הא אומר לפום צערא אגרא" (אבות סוף ה'), ואיתא באבות דר' נתן (פ"ג מ"ו) "אם למדת תורה בשעת הריוח אל תשוב לך בשעת הדחק. לפי שטוב לו לאדם דבר אחד בצער ממאה בריוח", וכתוב בספר חסידים (סי' קנ"ה): "מצוה שצריך לכפות היצר גדולה ממאה מצוות בלי כפיה". ומצינו בגמרא (ב"מ לב:): "אוהב לפרוק ושונא לטעון, מצוה בשונא כדי לכופ את יצרו". אף שמצות פריקה גדולה מטעינה, דפריקה בחנם וטעינה בשכר, ופריקה אית בה תרתי צער ב"ח וחסרון כס משא"כ בטעינה, אפ"ה מצוה בכפיית היצר עדיף. וצריך עיון מנין להם לחז"ל להעדיף מצוה שיש בה כפיית היצר על מצוה אחרת שבמציאותה מצד עצמה היא גדולה וחשובה מן הראשונה, ומכ"ש להעדיף מאה פעמים.

ב) חשיבות המצוות לפי חשיבות האבר שכנגדו הם מכוונים

ונראה דבאמת שכר המצוות הוא שווה בין כשהוא בצער או בריוח, בין כשהוא בכפיית היצר או בלי כפיה, רצוננו לומר דהשכר בעד המצוה גופא אין בו חילוק בין צער ללא צער. למשל, בהנחת תפילין, השכר דמצות תפילין הוא בשוה, אך ההבדל הוא דבעשיית מצוה בצער יש צירוף ועירוב מצוות אחרות, שע"י זה נכפל השכר למאות פעמים, וכמו שנבאר.

מצינו בחז"ל שיש מצוות ששקולות כנגד כל מצוות שבתורה, ולמשל "שקולה מצות ציצית כנגד כל מצוות שבתורה" (נדרים כה.), "גדולה מילה ששקולה כנגד כל מצוות שבתורה" (שם לב.), "שקולה שבת כנגד כל המצוות שבתורה" (ירושלמי ספ"ג נדרים, מד"ר פ' בשלח), "שקולה צדקה כנגד כל המצוות" (ב"ב

ט.). רואים אנו שהתורה הבדילה בין מצוה למצוה, דיש קלות ויש חמורות ויש ששקולות כנגד כל המצוות, והטעם הוא, דכתב רבינו חיים ויטאל ב"שערי קדושה" (ש"א פ"א), שהנשמה כלולה מרמ"ח איברים ושס"ה גידים רוחניים, וכל מצוה מרמ"ח מצות עשה מכוונת נגד אבר אחד ונותנת חיות וקיום לאבר ההוא, ולזאת הלא אין האברים שוים בערכם וחשיבותם, אצבע של יד ורגל אינו דומה ליד ורגל עצמו, יד ורגל אינו דומה לעין ואוזן ולשון, שבהן כח הראות השמיעה והדיבור, עין ואוזן אינו דומה למוח לב וריאה שהם אברים שהנשמה תלויה בהם, ולכן המצוות שהן מכוונות כנגד אברים החשובים ביותר הן החמורות ביותר, וכן הלאה. אמנם המצוות החשובות ושקולות ביותר מכל מצוות שבתורה הן שלש, אמונה, אהבה, יראה, שהן כנגד המוח והלב שבאדם, שהן היסוד והשורש וקיום כל התורה כולה, ובשלש מצוות אלו יש חילוקי מדרגות עד אין קץ, וכן לשכרן אין שיעור וקץ.

ג) גם חובות הלבבות יש חיוב להוציאם לפועל במעשים

מורגלים אנו לחלק המצוות לשני חלקים [כמו שחלקם בעל חובות הלבבות] חובות האברים שקיומם תלוי במעשה האברים, וחובות הלבבות שקיומם בלב ואינו תלוי במעשה, והמעשה אינו מוסיף כלום רק מגלה מצפון הלב, ולהשי"ת שהוא בוחן לב וחוקר כליות אין נפק"מ בזה. ולמשל אמונה, אהבה, יראה, הן בודאי חובות הלב וקיומם תלוי בלב, ולגבי השי"ת אין חילוק אם מראה אמונתו אהבתו ויראתו ע"י מעשה או לא, כן נראים הדברים לכאורה. אולם לאמיתו של דבר אינו כן, העולם הזה הוא עולם המעשה, וכל שלמותנו ותכליתנו הכל לפי רוב המעשה, מתן שכרן של מצוות תלוי במעשה, "היום לעשותן ומחר לקבל שכרן" (רש"י דברים ז, יא), לפי ערך העשייה כך הוא קבלת השכר, ולכן גם חובות הלבבות, חובות האברים הן, דאמונה אהבה ויראה בלב בלבד, אין זה עיקרה וסופה של מצוה, אלא אמונה במעשה אהבה ויראה בפועל ממש זהו עיקר קיומן. ראייה לזה מענין נסיון העקדה, שפירש הרמב"ן (בראשית כב, א'), שהנסיון אינו מצד המנסה, שהשי"ת ידע כי אברהם יעמוד בנסיונו, אלא הנסיון היה מצד המנוסה, ותכליתו הוא להוציא הדבר מכח לפועל, להיות לו שכר מעשה טוב, ולא לב טוב בלבד, ע"כ. והנה במעשה העקדה נתגלה בפועל אמונתו אהבתו ויראתו

עצם המצוה, ברם טעות הוא בידך, עצם המצוה היא טפלה ובטלה להאמונה המתגלית במעשה המצוה, והאמונה היא היא כוונת כל המצוות וכוונת כל הבריאה וע"ז הוא כל השכר.

(ה) אהבת ה' היא סיבת ותכלית קיום מ"ע ויראת ה' היא סיבת ותכלית הזהירות מל"ת

"ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה וכו'" (דברים י, יב). מרישא דקרא משמע שאין ה' שואל מאתנו כי אם דבר מועט, אמנם סיפא דקרא, "ללכת בכל דרכיו, לשמור את מצוות ה' ואת חקותיו" וכו', הרי כלול בכאן כל תרי"ג, וקיום כל התורה כולה לאו מילתא זוטרתא היא לכל הדעות. ונראה עפ"י מה שכתב הרמב"ן בפרשת יתרו (כ, ה) כי רמ"ח מצוות עשה יוצא ממדת אהבה, כי עשיית רצונו ית' בא מצד אהבת ה'. והשמירה וזהירות מלעבור על שס"ה ל"ת, יוצא ממדת היראה, ולכן אמרו עשה דוחה ל"ת, משום דאהבה גדולה מיראה, ע"כ. ולכאורה קשה, דאף דאהבה היא סיבה לקיום מ"ע ויראה היא סיבה להמנע מן ל"ת, מ"מ מאי ראיא דהטוב והאור שבמצוה דוחה את הרע והחושך שבעבירה. ונראה לפמ"ש לעיל דעיקר כל התורה כולה ותמצית כל המצוות הן אמונה, אהבה ויראה. אמונה כבר ביארנו, אהבה ויראה היינו מה שהכתוב אומר "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלקיך וכו' ולאהבה אותו", כי באמת ה' אינו שואל מאתנו כי אם דבר מועט, אהבה ויראה ותו לא מידי, אך מאחר שאהבה ויראה בלב גרידא אינו מספיק, ובעינין אהבה במעשה ויראה במעשה, נתן ה' לנו שס"ה ל"ת, לקיים יראה במעשה וכן רמ"ח מצוות עשה לקיים אהבה במעשה, אך למה רמ"ח דברים אלו בדוקא, וכן שס"ה אלו ולא דברים אחרים, בע"כ הטעם משום דכל מ"ע ול"ת מכוונת כנגד אבר אחד וגיד אחד כאמור לעיל, אמנם אף שכל מצות עשה יש לה אור וקדושה מיוחדים לאותה מצוה, מ"מ האהבה המתגלית ויוצאה לפועל ע"י עשיית המצוה יותר חשוב ויותר גבוה מגוף המצוה עצמה, ולמשל מצות מילה הרי היא טפילה ובטלה למצות אהבה היוצאת ממעשה המילה, והוא הדין לעובד את ה' ומקיים מצוותיו מחמת יראה, שחלק היראה שבכל מצוה הוא יותר חשוב וגדול מעצם המצוה. וכן נאמר בל"ת, הרע והחושך והטומאה שיש בכל ל"ת, לכל ל"ת רע והשחתה מיוחדים, מ"מ טפל ובטל הוא לגבי הרע וההשחתה היוצאים מהפרת היראה, ומהיות ממרה את פי ה'. לפ"ז נמצא דעיקר הטוב והשלימות שבכל מ"ע היא מדת האהבה, ועיקר הרע וההשחתה שבכל ל"ת היא חסרון היראה, ולכן א"ש הרמב"ן דעשה דוחה ל"ת מצד דאהבה גדולה מיראה.

של אברהם אבינו ע"ה, אמונתו - שלא הרבה אחר מדותיו של הקב"ה, "אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך" וכו'. אהבה - "וישכם אברהם בבקר ויחבש" (בראשית כב, ג), "מכאן שאהבה מקלקלת השורה" (רש"י שם). יראה - "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה". הרי מוכח מכאן כי עבור אמונה, אהבה ויראה בלב בלבד, אין ע"ז רק שכר לב טוב בלבד, אבל עיקר השכר הוא שכר מעשה טוב, היינו אמונה אהבה ויראה בפועל ממש.

(ד) תכלית כל המצוות הוצאת האמונה האהבה והיראה מן הכח אל הפועל

עפ"י היסוד הנ"ל נראה, כי אמונה אהבה ויראה, הן עיקר כל התורה כולה ואידך פירושא הוא זיל גמור, פירוש: עיקר תכלית כל המצוות הוא להוציא מן הכח אל הפועל את האמונה האהבה והיראה שלא ישארו בלב בלבד, אלא אמונה במעשה אהבה ויראה במעשה, ואיך אפשר זה, במה יראה אדם אמונתו אהבתו ויראתו בלתי מצוות מעשיות, זאת היא עיקר כונת ה' בנתינת המצוות, והוכחה לזה הוא הרמב"ן בסוף פרשת בא וז"ל: "ולפיכך אמרו הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שכולן חמורות וחביבות מאד שבכל שעה אדם מודה בהן לאלקיו, וכוונת כל המצוות שנאמין באלקינו ונודה אליו שהוא בראנו. והיא כונת היצירה, שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה ואין לעליון בתחתונים חפץ מלבד זה שידע האדם ויודה לאלקיו שבראו", ע"כ. הרי בפירוש מהרמב"ן שכונת כל המצוות וכוונת היצירה וכל חפצו ית"ש הוא שנאמין באלקינו ונודה אליו שהוא בראנו.

אמנם קשה על הרמב"ן, דהוא הסביר לן המשנה, ד"הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה", משום שכולן חמורות וחביבות, שבעשייתן מראה שהוא מאמין באלקיו ועושה רצונו, ובמשנה נאמר הטעם משום "שאינ אתה יודע מתן שכרן של מצוות". ועוד קשה דלפי הרמב"ן אין כאן קלות וחמורות, ומפשטות המשנה נראה דיש קלות ויש חמורות. ונראה דכוונת הרמב"ן היא, דהן אמת דהמצוות מצד עצמותן יש חילוק בין קלות לחמורות, ולמשל נאמר דמצות מילה ופסח הן יותר חמורות מסוכה ולולב, דאור המצוה דמילה ופסח וקדושתן גדול יותר מסוכה ולולב, אך מ"מ האמונה המתבטאת ומתגלית ע"י מעשה המילה, יותר חשוב ויותר גבוה מענין המילה העצמה, עד שנאמר שמצות מילה כנגד חלק האמונה שבמילה כטפל לגבי עיקר יחשב, ולהכי חלק האמונה שהוא העיקר והחשוב שבמצוה החמורה, הלא אותו חלק האמונה שוה בכל המצוות בקלות כמו בחמורות. ולפי"ז כוונת התנא היא, "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות", שאתה חושב שהשכר הוא בעד

ו) שילוח הקן חשובה מצוה קלה מפני שאין בה חסרון כים וכפיית היצר

לחזק את היסוד שהנחנו, שהמצוה בעצמותה טפלה ובטלה למצות אמונה אהבה ויראה היוצאת מאותה מצוה, נראה ממתני' בחולין (קמב.) "ומה אם מצוה קלה שהיא בכאיסור אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים, ק"ו על מצוות חמורות שבתורה". ותמוה מאד, הלא התורה לא גילתה לנו איזה הן הקלות ואיזה הן החמורות, וא"כ אפשר ששילוח הקן הוא מן החמורות שבחמורות וענינה נשגב מאד למעלה. אלא מוכח מזה דהמצוה בעצמותה, החלק הפרטי שבה, בטל במיעוטו לגבי החלק הכללי של המצוה, דהיינו אמונת אהבה ויראה, ולהכי אף שנימא ששילוח הקן היא מן המצוות החמורות ביותר, מ"מ מאחר שאין בה חסרון כים, וליכא כפיית היצר, א"כ האמונה האהבה והיראה היוצאת ממצוה זו הן במדרגה קטנה, לכן נחשבת למצוה קלה.

ז) חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה

רבנו יונה בשערי תשובה (שער ג' המדרגה הא') מבאר הא דאמרו חז"ל "כי טובים דודין מין, חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה", וקשה, הא מצוה דאורייתא יותר חמורה וחשובה ממצוה דרבנן. ותירץ ע"ז, משום דכל גזירות וסייגי חז"ל נובעים מיראת השם שלא ליגע ח"ו באיסור דאורייתא, ולכן הזהיר במצוה דרבנן שכרו יותר גדול ממקיים מצוה דאורייתא, משום דמצות יראה שכרה הרבה מאד כנגד כמה מצוות. גם מרבינו יונה מוכח היסוד שהנחנו, שהגם דמצוה דאורייתא מצד עצמה יותר חשובה ממצוה דרבנן, אבל חלק היראה שבדרבנן גדול מדאורייתא, וחלק המצוה עצמה טפל ובטל לחלק היראה שבכל מצוה.

ונמצא לפי"ז דהמתענה בתשעה באב שכרו יותר גדול ממתענה ביוה"כ, כי הכל מתענים ביוה"כ אף שאינו ירא שמים כ"כ, ויש יראת שמים יותר במתענה בט' באב, אף כי האוכל ביוה"כ חייב כרת וט' באב הוא דרבנן, היינו כי לעבור על דאורייתא חמור מלעבור על דרבנן. אבל קיום מצוה דרבנן גדול יותר מדאורייתא. וכן נראה לי דשכר יו"ט שני גדול מיו"ט ראשון, תקיעת שופר אכילת מצה וכו' שכרן גדול יותר ביו"ט שני מיו"ט ראשון מהאי טעמא, דמדרגת אמונה אהבה ויראה המתגלית ויוצאת ממצוה דרבנן גדולה ממצוה דאורייתא, וראיה לזה מגמרא ברכות (כ:) "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע, כתוב בתורתך 'אשר לא ישא פנים', והלא אתה נושא להם פנים לישראל, אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם ואכלת ושבעת וברכת, והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה". רואים מכאן

שברכת המזון דרבנן חשוב ומקובל יותר אצל הקב"ה מברכה מ"ז דאורייתא, שבדרבנן יש יותר אהבת ה' ממצוה דאורייתא.

ח) טובה מצוה אחת בשמחה ממאה שלא בשמחה כי יש בזה אמונה אהבה ויראה במדרגה גדולה

לפי האמור מיושב מה שהקשינו לעיל מנין להם לחז"ל להעדיף מצוה שיש בה כפיית היצר, ומכ"ש להעדיף כ"כ עד יותר ממאה פעמים. וכן דבר אחד בצער הוא יותר ממאה בריוח. ולפי האמור נחא. דבעצם התיקון והשכר מצד עצמה של המצוה אין חילוק בין צער ללא צער, בין כפיית היצר ללא כפיית היצר, אך האמונה האהבה והיראה היוצאת מן המצוה בצער וכפיית היצר הוא מרחק רב ממצוה שלא בצער וכפיית היצר, ומצוות אמונה אהבה ויראה הלא הן החשובות והשקולות כנגד כל המצוות, ושכרן שקול כנגד כולן. לפיכך נראה לומר דכשם דאמרינן "לפום צערא אגרא", כמו כן לפום שמחה אגרא, וכשם שפעם אחת בצער יותר ממאה בריוח, כמו"כ פעם אחת בשמחה, בחשק והתלהבות הלב, יותר גדול ממאה מצוות שהן בלא חשק ושמחה. משום דמצוה הנעשית בשמחה ובהתלהבות, יש כאן אמונה ואהבה בפועל ממש ובמדרגה גבוהה, וכל מדרגה שבאמונה ואהבה חשוב ושקול יותר ממאות של מצוות.

ט) שתי מצוות בלימוד התורה – ידיעת התורה, ולימוד לשם לימוד

לפי מה שנתבאר נמצא דבכל המצוות, הקושי העמל והצער אינו חלק מגוף המצוה. אמנם בלימוד התורה, היגיעה והעמל, הצער והטורח, הם הם גוף ועצם מעשה המצוה. דהלא ידוע דבלימוד התורה יש שתי מצוות, האחת, ידיעת התורה, דהיינו "ושננתם לבניך" - "שיהיו דברי תורה מחודדים בפך, שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד, שנאמר אמור לחכמה אחותי את" (קידושין ל.), ופירש"י: "אמור לחכמה אחותי את, שתהא בקי בה כאחותך שאסורה לך". והמצוה השניה הוא לימוד התורה סתם, אעפ"י שהוא יודע כבר, ואעפ"י שאינו מתחדש אצלו שום דבר, מ"מ מצוה ללמוד, ונלמד מן "ודברת בם".

י) עיקר מצות לימוד התורה והשגתה הם בעמל ויגיעה משא"כ בשאר מצוות שהעמל אינו הכרחי לקיומן

ועתה המצוה האחת שהיא לימוד התורה כדי לידע אותה, אי אפשר בשום ענין בעולם להשיג ולזכות בה בלי יגיעה ועמל, כדאמר ר' יצחק (מגילה ו:) "אם יאמר לך אדם יגעתי ולא

התכלית וכו'. כי אין ציווי הבורא להגיע אל הידיעה בשלמות, כי לא עליך המלאכה לגמור, רק שתהיה היגיעה בתמידות ובשלמות גדול עד שמצדו לא יבצר ההשגה, אז אפילו לא ידע מאומה הוא צדיק גמור. ואהוב יותר אצל הקב"ה ממי שהשיג בשכלו חלק גדול מן התורה בלא יגיעה מרוב זכות שכלו ומהירותו, עכ"ל בדילוג מעט.

(יב) העמל בתורה ואינו מבין תגדל מדרגתו בעוה"ב יותר מהמבין ויודע בלי עמל

רואים אנו מדבריו הקדושים יסוד גדול, דאף במצות "ושננתם" שהיא מצות ידיעת התורה, העמל וההשתדלות לדעת אותה זוהי המצוה, ואף שלא ידע מאומה הוא צדיק גמור ואהוב לפני המקום – יותר מגדול בתורה אך השיג זה במעט יגיעה מצד שכלו הטוב. ולכאורה קשה, היגע בתורה ולא השיג מאומה, מהו התועלת שהוא צדיק ואהוב למקום, מ"מ הלא יתיישב בעלמא דאתי מצד חסרון ידיעה, דלא ידע שם מאי קאמרי רבנן. וצריך לומר ידיעת התורה לעתיד היא, לפי ערך העמל ויגיעה שהשתדל בעוה"ז. ונמצא לפי"ז דשני אנשים, אחד בעל שכל חריף ומהיר, ובמעט יגיעה נעשה בקי בש"ס ופוסקים, והשני יגע ועמל הרבה אך מצד קטנות שכלו השיג מעט, בעלמא דאתי יהיה השני במדרגה יותר גבוהה מן הראשון בידיעת התורה. הרי מכאן ניחוס וחזוק גדול לבלתי בעלי כשרון שכל יתייאשו, אך ירבו להשתדל ביגיעה ועמל לדעת כל התורה, וגם מכאן תביעה גדולה לבעלי כשרון ולחריפי השכל, שכל יסתפקו במיעוט יגיעה וכל יתגאו במה שהשיגו בתורה, כי עיקר מצות לימוד התורה היא היגיעה לא הידיעה. ולפי ערך היגיעה כן יהיה שכרו וידיעתו בתורה בעולם שכולו טוב.

(יג) גם מי שיודע התורה צריך ללמוד ותכלית הלימוד שבירת היצר

כבר כתבנו דבלימוד התורה יש שתי מצוות, אחת, "ושננתם", היינו ידיעת התורה. השניה, "ודברת בס", לימוד התורה סתם, אף שיודע כבר, אף שלא ניתוסף אצלו כלום. וצריך להבין, מה טעמה של מצוה זו [היינו 'ודברת בס'] ומה תכליתה. ונראה, דתכלית מצוה זו היא, שבירת היצר, הכנעת כח הרע והטומאה, והגברת כח הטוב והקדושה, שזו היא סגולת לימוד התורה, כדאיתא בקירושי' (ל:): "כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני, בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו וכו' (פירוש ביד יצר הרע), ותנא דבי רבי ישמעאל, אם פגע בך מנוול זה משכהו לביהמ"ד. אם אבן הוא נימוח ואם ברזל הוא מתפוצץ" וכו'. ובדרך עץ חיים כתב וז"ל: "הנה ממאמרים אלו תבין ותשכיל בשכלך הזך כי אין תרופה למכתינו כי אם

מצאתי אל תאמין, לא יגעתי ומצאתי אל תאמין, יגעתי ומצאתי תאמין. והני מילי בדברי תורה" וכו'. הרי בפירוש ד'לא יגעתי ומצאתי אל תאמין'. אפילו חז"ל הקדושים בשכלם הזך והבהיר, בתפיסתם הקלה, בכח הזכרון שלהם, אעפ"כ גם עליהם נאמר 'לא יגעתי ומצאתי אל תאמין', וכדחזינן בגמרא מנחות (י:). אבימי מסכת [מנחות] איתעקרא ליה [נשתכחה הימנו], ואתא קמיה דרב חסדא לאדכוריה גמריה, [רב חסדא תלמיד דאבימי היה ולמד מנחות מרבו ועכשיו בא אבימי לתלמידו שיזכירו], ופריך בגמ', ולשלח ליה וליתי לגביה, ומשני, סבר הכי מסתייעא מילתא טפי [ר' אבימי סבר שאם ילך לתלמידו, יועיל טפי משום יגעתי ומצאתי, כן פרש"י ז"ל]. הרי חזינן מאבימי דלזכות לתורה בעינן יגיעה ועמל, לא רק בעצם הלימוד, אלא טורח הדרך והשפלת כבודו והכנעה, דלפי ערך המסירות נפש לתורה, בערך זה זוכים לתורה. ואיתא (ברכות ה:): "תניא, רבי שמעון בן יוחאי אומר, שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל וכולן לא נתנן אלא ע"י יסורים, אלו הן: תורה, ארץ ישראל ועולם הבא". הרי דדוקא ע"י יסורים זוכים לתורה, ושלמה המלך החכם מכל אדם אמר "אף חכמתי עמדה לי" (קהלת ב, ט), ואמר ע"ז רב חנינא בר פפא "תורה שלמדתי באף נתיימה לי" (ילקוט שמעוני קהלת ב'), "ואמר ריש לקיש אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר, אדם כי ימות באהל" (שבת פג:). ומן מ"ח דברים שתורה נקנית בהם הוא במיעוט שנה, במיעוט תענוג, במיעוט שחוק, במיעוט דרך ארץ ובקבלת יסורים, הרי מוכח מכל המקומות הנ"ל החיוב המוטל עלינו להיות עמלים בתורה להתיגע ולהצטער להבין דבריה, כי זהו עיקר מצות לימוד התורה.

(יא) בתורה – העיקר הוא העמל ולא ההשגה

רבי ישראל סאלאנטער (בס' אבן ישראל דרוש ח') כתב וז"ל: אף שיש לתורה הקדושה ג"כ סיבה ומסובב כמו לשארי חכמות ומלאכות, שהסיבה היא לימוד החכמה ועשיית הפעולה, והמסובב הוא השגת החכמה בשלימות וגמר הפעולה, כמו כן בתורה הסיבה היא הלימוד והעיון היטב בעומק ההלכה עד מקום שידו מגעת, שהוא עיקר המצוה לעמוד בכל יכלתו לידע הדבר על בוריו, וזה הטורח היא הסיבה, והשגת החכמה בידיעת התורה היא המסובב. עם כל זה יש חילוק גדול בין כל החכמות לתורתנו הק'. כי כל הדברים העיקר הנכסף לאדם בהם התכלית, היינו המסובב, ומי יתן והיה מוצא התכלית המסובב זולת הסיבה היה טוב יותר, ולהיפוך אם עמל בחכמה ומלאכה כל ימיו ולא השיג, לא עשה כלום ולשווא כל עמלו ויגיעו, מה שאין כן בתורתנו הק', שהעיקר היא הסיבה, דהיינו היגיעה בשלמות לידיעת התורה לעומקה, ואם יגע בשלמות אפילו לא השיג מאומה נחשב ג"כ שהגיע אל

בעסק התורה, כי אין לך דבר המחליש כח הסטרא אחרא כי אם עסק התורה וכו', ולימוד תורתנו הקדושה הוא ליצר הרע וסטרא אחרא סם המות, ולאחינו בני ישראל סם החיים", ע"כ. ודוקא לימוד התורה שע"י יגיעה ועמל הוא המחליש כח הרע, כדתנן (אבות פ"ב ב') "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון", "גיעת דייקא. ובמדרש רבה (קהלת ג, י') "רבנן דתמן בשם רבי יצחק, לטובתו אדם לומד תורה ושוכח, שאלו היה אדם לומד ולא שוכח היה מתעסק בתורה שתים שלש שנים, וחוזר ומתעסק במלאכתו ולא היה משגיח בה לעולם כל ימיו, אלא מתוך שאדם לומד תורה ומשכחה אינו מזיז ואינו מזיע עצמו מדברי תורה", ע"כ. הרי מוכח בפירוש מרבי יצחק שאין התכלית מלימוד התורה הידיעה, דא"כ השכחה קללה היא לאדם ולא לטובתו, אלא מוכח דהגיעה ועמל לדעת התורה יותר חשוב וגדול מידיעת התורה עצמה.

מכל מה שכתבנו נתבאר גודל הענין של יגיעה ועמל בתורה. ע"י יגיעה הוא זוכה לתורה בעוה"ז ובעוה"ב, ע"י יגיעה בתורה הוא משבר ומכניע ומחליש כחות הטומאה והרע, התורה מקדשת את האדם וכל הדבוק בה כאלו דבוק בהשכינה. כדאמרינן באבות (פ"ג מ"ו): "ומנין אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה שרויה עליו".

על כן אחי ורעי, הבה נעורה ונתעורר נא, להתחזק בלימוד התורה בשקידה והתמדה רבה, אף אלו שטרודים בפרנסתם, עיפים ויגעיים מטורח כל היום, מוטל עליהם חוב קדוש לקבוע עתים לתורה, וזכרו נא כי טוב שעה אחת בצער, ממאה שעות בריוח, ואשרי למי שעמלו בתורה, יתן ה' שנוחה להיות מהמתייגעים והעמלים בתורה, ואז אשרינו ואשרי חלקנו בזה ובכא אכ"ר.



הרב יוסף טנדלר זצ"ל

משה רבינו היה לומד תורה ושוכח עד שניתנה לו במתנה

ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל וכתב רש"י שם וז"ל, שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, שנאמר ואשברם לעיניהם, והסכימה דעת הקב"ה לדעתו, שנאמר אשר שברת, יישר כחך ששברת, עכ"ל. והנה משה רבינו חלק בזה על דעת הרבים, וכמבואר במדרש רבה פרשת כי תשא (מו, ג) שאהרן והזקנים היו אחוזים בידו של משה ובקשו למנוע ממנו מלשבור את הלוחות, אבל מ"מ משה רבינו היה בטוח בצדקתו אפילו כנגד רבים, וידע שזהו רצון ה'. ונראה שמה שזכה לכוון לדעת המקום, ואפילו לא הוצרך לשאול את הקב"ה כיצד ינהג, היה מכח הדעת תורה שקנה כשלמד ושכח כל ארבעים יום בהר סיני, והמית עצמו על התורה, שעל ידי זה קנה בנפשו את הכח לדעת רצון ה' בכל מצב. כח זה של דעת תורה באה לאדם ע"י עצם היגיעה בתורה, ולכן אע"פ שמשה רבינו שכח את המסקנות וההלכות שבכל ענין, עדיין היתה לו תועלת עצומה במה שעמל ויגע במשך ארבעים יום וארבעים לילה, שע"י השיג דעת תורה.

ושמעתי בשם הג"ר שלמה היימאן זצ"ל שהיה אומר שכשהרמב"ם כותב 'יראה לי' או 'ונראה לי' זה נחשב סברת כל התורה כולה. וכן סברת משה רבינו לשבור את הלוחות היתה סברא של כל התורה כולה.

ועל דרך זה ביאר הגה"צ ר' מתתיהו סולומון זצ"ל את דברי הגמ' (שבת כג.) גבי מצוות דרבנן כגון נר חנוכה ונטילת לולב כל שבעת ימי החג, וכן שאר המצוות שעל כולם אנו מברכין 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו', והקשו בגמ', והיכן צונו, ותירצו מלא תסור או משאל אביך ויגדך עיי"ש. והקשה ר' מתתיהו זצ"ל, דאכתי קשה, דא"כ היה לנו לברך 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו לשמוע אל החכמים', אבל כיצד מברכים 'להדליק נר', הרי סו"ס הקב"ה לא צוה אותנו לעשות מעשה זה.

ותירץ, שכמו שמבואר במדרש שדעתו של משה נהפכה לדעת הקב"ה, כן הוא גם בכל החכמים, שכיון שהדעת תורה שלהם החליטה שיש לנו להדליק נר של חנוכה, א"כ זהו רצון ה' ממנו, והם גילו לנו אותו, וממילא אפשר לברך 'וצונו'!

כתוב במדרש רבה (שמות מ"א ו') וז"ל, אמר רבי אבהו כל ארבעים יום שעשה משה למעלה היה לומד תורה ושוכח, אמר לו רבון העולם יש לי ארבעים יום ואיני יודע דבר. מה עשה הקדוש ברוך הוא משהשלים ארבעים יום נתן לו הקדוש ברוך הוא את התורה מתנה, שנאמר ויתן אל משה, עכ"ל. וכעין זה איתא גם בגמ' נדרים (לח.).

והקשה האלשיך הקדוש, דכיון שלבסוף הוצרך משה לקבל את התורה במתנה, מדוע המתין לזה הקב"ה מ' יום ולא נתנה לו במתנה מיד. ותירץ, שכדי לקנות ולהבין את התורה הקדושה צריך האדם להשתוקק אליה בכל נפשו ושיהיה לו צמאון גדול לחפש ולמצוא את האמת שבתורה [וכדאיתא במדרש שיר השירים רבה (פרשה א, על הפסוק 'כי טובים דודיך מין') וז"ל, נמשלו דברי תורה במים וכו'] מה מים אם אין אדם צמא אינה ערבה בגופו, כך תורה אם אין אדם עיף בה, אינה ערבה בגופו, עכ"ל].

ויש להוסיף ביאור בדבריו שענין זה שצריך להשתוקק אליה והתורה צריכה להיות עריבה בגופו הוא משום שהתורה צריכה להכנס לתוך גוף האדם ולהפוך את האדם להיות בן תורה [וכלשון המדרש שהביאו התוס' סוף פרק הנושא (כתובות קד. ד"ה לא נהניתי) עד שאדם מתפלל שיכנס תורה לתוך גופו וכו'], ומי שאינו עמל בתורה לא יכול ליהפך לבן תורה.

ואם היה משה רבינו מקבל את התורה מיד לא היה בונה בנפשו תשוקה בדרגה זו, ודוקא ע"י לימוד התורה בעמל במשך ארבעים יום, תוך כדי שהוא שוכח בכל יום את מה שלמד, זה הגביר אצלו את התשוקה לדעת ולזכור את דברי התורה.

ועוד תירץ האלשיך שאע"פ שמשה רבינו שכח את מה שלמד, מ"מ היתה תועלת גדולה בעצם הלימוד במשך אותם ארבעים יום, שע"י העמל והיגיעה באותם ימים להגיע לאמיתת הבנת התורה, הכין משה את שכלו ולבו לעיון והעמקה, וזה נתן לו את הכח לעיין כראוי בתורה הקדושה, וע"י קנה לעצמו דעת תורה ולהשיג רצון ה' בכל דבר וענין.

ומצינו שמשה רבינו השתמש בכח זה מיד לאחר שירד מהר סיני בשבירת הלוחות, שהרי כתוב בפסוק האחרון בתורה



הרב שעפטיל מאיר הלוי נויברגר זצ"ל

קדושת התורה ומעלת האדם

חפצא של קדושה בפנ"ע, לכן אין קפידא שיכתב בסדר מסויים.

ויסוד זה מבואר גם בדברי הגר"א, דיעו' במס' ב"ב (דף טו.) שמונה פסוקים שבסוף התורה אחר פסוק של "וימת שם משה" מי כתבם, לר"י ואמרי לה רבי נחמיה יהושע כתבם, ולרבי שמעון משה רבינו כתבם בדמיע, ע"ש. ובפשוטו, פירוש "בדמיע" היינו שמונה רבינו כתב צורת האותיות בדמעותיו, ויהושע מילא את האות עם דיו אח"כ. אכן, ביאר הגר"א באופ"א (קול אליהו פרשת וזאת הברכה) שבאמת הני תנאי לא פליגי אהרדי, דלשון "בדמיע" אינו מלשון "דמעות" אלא מלשון "דימוע", שהוא לשון עירוב בלבול. והכוונה היא שמונה רבינו כתב כל האותיות של הני שמונה פסוקים זה אחר זה בלי לחלק אותם לתיבות, וזהו בדמיע שהיו התיבות של הפסוקים מעורבים ובלולים כל חד בחבירו, ואח"כ אתא יהושע וצירף את האותיות לתיבות.

וחזינן מזה שיש קדושה לכל אות ואות בספר תורה גם בלי צירופם לתיבות, לכן כל האותיות שבתורה נכתבו ע"י משה רבינו, מפני שכל אות היא קדושה בפני עצמה.

ועפ"ז נבין טענת המלאכים. בודאי התורה כפי הצורה שנמצאת בידינו אין לה שייכות למלאכים, אלא שהיו טוענים תנה הודך על השמים, פירוש שתינתן להם תורה בצירוף אותיות אחרת באופן ובצורה המתאמת למלאכים. ומה היתה התשובה לזה, "אחוז בכסא הכבוד", היינו שרצה להראות שבכח בן אדם להגיע למדרגה עליונה של אחיזה בכסא הכבוד, שהוא מקום שאין המלאכים יכולים להגיע אליו. והטעם לכך הוא מפני שאע"פ שמדרגת מלאך גדולה מאד, מ"מ מלאכים הם עומדים, שנשארים לעולם על מדרגתם. לא כן הוא האדם, אשר הוא הולך, ובכחו לעלות מעלה מעלה עד הכסא הכבוד, והיינו ע"י קיום מצות התורה באופן מעשי. וזה היתה תשובת משה רבינו, שלבני אדם שייך קיום מצות התורה למעשה, ועי"ז הם שייכים להתעלות טפי ממלאכים, ומש"ה ראוי שתינתן להם התורה.

וההתעוררות מזה לדידן הוא בתרתי, חדא לדעת שכל אות שבתורה היא מציאות של קדושה עד אין שיעור, ושנית שבכח קיום מצות התורה בן אדם עולה מעלה מעלה, ועי"ז יכול להגיע למקום שאפילו מלאכי השרת אינם שייכים אליו, עד מקום כסא הכבוד ממש.

איתא במס' שבת (דף פח.): אריב"ל בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע מה לילוד אשה בינינו, אמר להם לקבל את התורה בא, אמרו לפניו חמדה גנוזה כו' אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, מה אנוש כי תזכרנו כו' תנה הודך על השמים. א"ל הקב"ה למשה החזיר להם תשובה, אמר לפניו רבש"ע מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם, א"ל אחוז בכסא כבודי וחזור להם תשובה כו' אמר לפניו רבש"ע תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה 'אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', אמר להם למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא להם. שוב מה כתיב בה לא יהי' לך אלוהים אחרים, בין עמים אתם שרויין שעובדין ע"ז וכו' שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנוב, קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם, מיד הודו לו להקב"ה וכו' עכ"ל הגמ'.

ולכא' דברי הגמ' הם בלתי מובנים. מה חשבו המלאכים באמרם תנה הודך על השמים שלא תינתן התורה לישראל אלא להם, הלא תשובת משה רבינו ע"ה נראית פשוטה מאד, שמצוות התורה לא שייכי בדידהו כלל, ולמה חשבו שאפשר שהתורה תשאר בשמים. ועוד למה הי' משה רבינו מתיירא "שישרפוני בהבל שבפיהם", דהיינו שיטענו טענות טובות כנגדו, והרי תשובתו פשוטה, וכנ"ל. ועוד, מהו זה שאמר לו הקב"ה "אחוז בכסא הכבוד" ועי"ז ינצל מהם, דאם יש למלאכים טענה כנגדו איך זה יועיל מה שהוא אחוז בכסא הכבוד, ומה ענין אחיזה זו למשא ומתן ביניהם.

ונראה שביאור הדבר הוא כך. צריכים לדעת, שכל אות של התורה היא מהות דקדושה בפני עצמה, וכל התורה כולה הוא שמוותיו של הקב"ה (עיין רמב"ן בהקדמה לחומש). וזה שאותיות התורה מצטרפים יחד זה לזה לצייר התיבות כפי הנמצא בידינו, אין זה אלא צורה אחת מהתורה הקדושה, שבשביל עולמנו מתאים צירוף האותיות באופן שנמסר לנו, אבל בעצם כל אותיות של התורה הם קדושות בפני עצמם בלי צירופם לתיבות, ויש אפשרות לצרף אותם באופנים אחרים ג"כ.

ודבר זה מרמז בהא דקיי"ל שס"ת שנכתב שלא כסדרן כשר, כגון אם נמצא טעות בס"ת אפשר לתקן אותו אות אע"פ שהכתיבה הוי שלא כסדר, ואינו דומה לתפלין ומזוזה דבעינן בהו כסדרן. והטעם בזה הוא כנ"ל, שבתורה כל אות ואות הוי

הרב יששכר דוב פראנד שליט"א

איסור לימוד תורה לגוי

מתוך ספר הפרשה בהלכה עה"ת

בסימן א' נבאר ששני איסורים נאמרו בענין זה, איסור על עכו"ם ללמוד תורה, ואיסור על ישראל ללמוד תורה, ויובאו דברי הפוסקים בזה.

בסימן ב' נעסוק בקצרה בדין לימוד תורה 'שבכתב' לעכו"ם, ובדין גוי הרוצה להתגייר אם מותר ללמוד תורה.

בסימן ג' נביא מחלוקת בין פוסקי זמנינו אודות מסירת שיעורי תורה כאשר גם נכרים מקשיבים, כגון בכיתה מעורבת ביהודים וגוים, או באמצעות כל התקשורת.

בסימן ד' נביא כמה מן היישובים שנאמרו באחרונים אודות הקושיא הנ"ל, איך למד נח תורה.

הנה בשעת מתן תורה, הקב"ה בחר בנו מכל העמים, והבדילנו מן התועים, ולא מסר כלי חמדתו לגויי הארצות ולא הנחלתו מלכינו לעובדי פסילים, ואדרבה בדברי חז"ל מצינו שיש איסור על נכרי ללמוד תורה [מלבד לימוד הלכות שבע מצוות בני נח], ואם למד תורה במה שאינו רשאי ללמוד חייב מיתה. ודנו האחרונים היאך הותר לנח ללמוד תורה, וכן קשה ממה שלמדו תורה בשיבת שם ועבר, וכן אברהם למד תורה קודם שנמול. ואצל אליעזר עבד אברהם מצינו (יומא כח:) שהיה דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים.

ונציע בזה בס"ד את יסודות הדברים מדברי הגמ' והפוסקים, ומתוך כך יתבררו כמה מן היוצאים מן הכלל בדין זה, יחד עם פרטים נוספים:

סימן א

מקור האיסור

איסור על ישראל שלא למסור דברי תורה לעכו"ם

עוד מבואר במסכת חגיגה (יג.) שיש איסור נוסף בענין זה [אף מלבד איסור לפני עור], וז"ל הגמ', אמר רבי אמי, אין מוסרין דברי תורה לעובד כוכבים, שנאמר (תהלים קמו, כ) "לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום", ע"כ.

ובתוס' שם (ד"ה אין מוסרין) הקשו, מדוע יש צורך לדרוש מן הפסוק שאין מוסרים דברי תורה לעכו"ם, הלא כבר נתבאר במסכת סנהדרין שעכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה, וא"כ בלאו הכי עובר המלמד באיסור לפני עור, שהרי גורם לו להתחייב מיתה.

ותירצו התוס' שהסוגיא בחגיגה עוסקת באופן שיש עובד כוכבים אחר המוכן ללמוד, ומבואר בגמ' (עבודה זרה ו:) שבאופן כזה לא נאמר איסור לפני עור, ולפיכך אמרו שם שאף שהמושיט כוס יין לנזיר עובר בלפני עור, זה אינו אלא באופן שהמושיט והנזיר עומדים בשני עברי הנהר, והיינו שאין אפשרות לנזיר להגיע ליין בעצמו בלי שיושיט לו המכשיל, אבל אם היה הנזיר יכול להשיג היין בעצמו אין המושיט עובר בלפני עור, שהרי אינו מכשילו. ולכך הוצרכה הגמ' בחגיגה לחדש שאף במקום שעכו"ם אחר רוצה ללמד את חברו, שבאופן זה אין איסור לפני עור, מ"מ ישנו איסור

איסור על עכו"ם ללמוד תורה

במסכת סנהדרין (נט.) אמר רבי יוחנן, נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר (דברים לג, ד) "תורה צוה לנו משה מורשה", לנו מורשה ולא להם. וליחשבה גבי שבע מצוות, מאן דאמר מורשה - מיגזל קא גזיל לה, מאן דאמר מאורסה - דינו כנערה המאורסה דבסקילה. מיתיבי, היה רבי מאיר אומר, מנין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול, שנאמר (ויקרא יח, ה) "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם, הא למדת שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול? התם בשבע מצוות דידהו, ע"כ.

איסור לפני עור במלמד תורה לעכו"ם

וכתב השלטי גיבורים (ע"ז ו. מדפי הרי"ף) שלפי דברי הגמ' נמצא, שישראל המלמד בן נח תורה עובר בלפני עור, שהרי גורם לו להתחייב מיתה [וכידוע שאיסור לפני עור נאמר גם כלפי גוי, כמפורש בגמ' (פסחים כב:), תניא רבי נתן אומר, מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר, ואבר מן החי לבני נח, תלמוד לומר (ויקרא יט, יד) "ולפני עור לא תתן מכשל", ע"כ].

נוסף שלא למסור דברי תורה לעכו"ם משום "מגיד דבריו ליעקב" וכו'. ומבואר שדעת התוס' שאסור ללמד תורה לגוי, והמלמד עובר על לפני עור, ואפילו באופן שאין בו משום לפני עור כגון שלא בתרי עברי דנהרא, מ"מ אסור ללמדו, והמלמד עובר משום "מגיד דבריו ליעקב".

דעת הראשונים להלכה

והנה מתוך מה שנתבאר עד כה עולה ששני איסורים נאמרו (בדין זה: א) איסור על עכו"ם ללמוד תורה, ונלמד מן הפסוק "תורה צוה לנו משה מורשה", לנו מורשה ולא להם. ב) איסור על ישראל ללמדו תורה, ונלמד מן הפסוק "מגיד דבריו ליעקב", ובתרי עברי דנהרא יש בזה אף איסור מן התורה של לפני עור. והראשונים נקטו להלכה בפשיטות את שני הדינים הללו, וכדלהלן.

הרמב"ם (פרק י מהלכות מלכים הלכה ט) פסק להלכה את דברי הגמ' בסנהדרין שעכו"ם הלומד תורה חייב מיתה וז"ל, עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד, עכ"ל.

אכן, את האיסור המבואר במסכת חגיגה שאין ללמד תורה לעכו"ם השמיט הרמב"ם בהלכותיו, אולם בתשובותיו (סימן קמט) כתב הרמב"ם בפשיטות שהלכה גמורה היא וז"ל, שאלה, מאמר רבי יוחנן גוי שעסק בתורה חייב מיתה, האם זה הלכה, והחייב כל בר ישראל להמנע מללמדו דבר מן המצות חוץ משבע מצות או להעמידו עליהן, אם לאו. התשובה, היא הלכה בלא ספק, וכאשר יד ישראל תקיפה עליהם, מונעים אותו מתלמוד תורה עד שיתגייר וכו', ומותר ללמד המצות לנוצרים ולמשכס אל דתנוי וכו', עכ"ל.

גם מדברי התוס' מוכח שנקטו בפשיטות להלכה שאסור ללמד תורה לעכו"ם, שהנה במסכת ב"ק (לח.) מסופר בגמ', וכבר שלחה מלכות רומי שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל, למדונו תורתכם, קראו ושנו ושלשו וכו'. והקשו התוס' (ד"ה קראו) איך עשו כן, הלא במסכת חגיגה מבואר שהמלמד תורה לעכו"ם עובר בעשה של "מגיד דבריו ליעקב". ותיירצו וז"ל, ויש לומר דבע"כ עשו ע"פ דברי המושל ולא נתחייבו למסור עצמן, אי נמי עשו עצמם גרים כדאיתא בספרי וכו', עכ"ל. וכתב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק כא סימן כה) שמכך שהוצרכו התוס' לתרץ הברייתא בב"ק באופן שלא תסתור את הסוגיא בחגיגה, משמע שסברו בפשיטות שאין חולק על האיסור ללמד תורה לעכו"ם, ושכך היא ההלכה הפסוקה.²

והוסיף הציץ אליעזר שכך יש ללמוד למעשה מדברי הים של שלמה (ב"ק שם סימן ט), שאחר שהעתיק את דברי הגמ' והתוס' כתב וז"ל, משמע מכאן דלא שרי ללמוד תורה לגוי אף משום שלום מלכות, וק"ו משום שכר הנאה, אם לא בגזירה והכרח. ומוסיף הים של שלמה להטיף מוסר חמור להנוהגים היתר בזה וכותב וז"ל, ואוי להם לאותם שנמצאו במדינת ספרד ולועז וארץ ישמעאל הלומדים תורת ה' עם האומות בעבור הנאתן ותשלומי שכרן הם המלמדים בנים לע"ז, כי אח"כ הם מהפכים למינות כאשר שמענו וראינו בעו"ה, וה' מסר התורה בקבלה למשה לומר ליהושע ויהושע לזקנים וכו', ולא הניח לכתוב תורה שבעל פה כדי שלא יהפכו למינות כדאיתא בפרקי דרבי אליעזר, א"כ אותן האנשים החטאים בנפשותם ובגופם להפר עצת ה' אשר לומדים עם האומות לפע"ד גדול עונם מנשוא, ולא יראו בנחמות ציון, עכ"ל היש"ש.

והן אמת שבספר באר שבע (קונטרס מים חיים סימן יד) חידש בדעת הפוסקים, שדברי רבי אמי לא התקבלו להלכה וז"ל, זאת

ג אמנם יש לדעת שהטורי אבן (חגיגה שם) יצא לדון, שלפי מה שנתבאר שנאמרו בגמ' שתי שיטות בטעם הדין שגוי נאסר בת"ת, אם משום גזל או משום עריות, א"כ למ"ד שהאיסור הוא משום גזל, כשם שלגבי ממון אם נותן לו מדעתו אין בו משום גזל, כמו"כ ישראל שמוסר לגוי דברי תורה ומלמדו ברצונו אין בכך משום גזל, ואע"פ שהתורה היא מורשה לכל ישראל, והרי ברור שבדבר של שותפות לא מועילה נתינתו של אחד מן השותפים, מ"מ י"ל שזהו דוקא בדבר המחסור בשימוש שבו יש הפסד להשני, אבל כשאין מחסור, כגון לימוד תורת ד', די בנתינת רשות של אחד מן השותפים. אך למ"ד שגוי הלומד הוא כבא על נערה המאורסה, גם מדעת הישראל אסור. וכתב להוכיח כן מדברי הגמ' (ע"ז מד:), תנן שאל נכרי אחד את רבן גמליאל בעכו שהיה רוחץ במרחץ של אפרודיטי, כתיב בתורתכם "לא ידבק בידך מאומה", אמר לו אני לא באתי בגבולה היא באה בגבולי וכו', ע"כ. ומוכח שמדעתו מותר ללמד את הגוי תורה, וממעשה רב זה אנו למידים שעיקר הטעם הוא כמ"ד שישוד האיסור הוא משום גזל. ועפ"ז תירץ את קושיית התוס' בחגיגה מדוע נצרכים ללימוד נוסף של "מגיד דבריו ליעקב", והיינו משום שמכאן אנו יודעים שגם מדעת ישראל אסור. ושוב הקשה שא"כ איך מסר רבן גמליאל דברי תורה לגוי אף שזה היה מדעתו, הלא עכ"פ יש בזה משום "מגיד דבריו ליעקב" כו'. ותיירץ שאיסור זה אינו אלא מדרבנן, ובמקום דרכי שלום לא נאמר האיסור.

א ומה שהשמיט הרמב"ם, וכן השו"ע, איסור מסירת דברי תורה לעכו"ם, תירץ האגרות משה (יו"ד ח"ג סי' פט) שהרי מפורש בכתובות (כח.) עוד יותר, שגם את עבדו אסור ללמד תורה, ונפסק דין העבד ברמב"ם (פרק ח מהלכות עבדים הלכה יח) ובשו"ע (יו"ד סימן רסז סעיף עא), וא"כ כל שכן שלעכו"ם אסור, וכיון שכבר כתבו הדין שאסור ללמד עבד, שוב לא הוצרכו להביא האיסור ללמד עכו"ם, שכל שכן הוא. אמנם ראה מה שהובא בסימן ג' בשם שו"ת מנחת אשר שדחה תירוצו.

והמנחת חינוך (מצוה רלב אות ג) תירץ, שהרמב"ם לשיטתו שלא פסק הדין שאיסור לפני עור נאמר דוקא בתרי עברי דנהרא, ולדבריו אפילו כשיכול הנכשל ליקח האיסור בעצמו עובר ג"כ בלפני עור, וא"כ אפילו יש עכו"ם אחר הרוצה ללמדו, מ"מ אסור לישראל ללמדו משום לפני עור, ולפיכך לא הוצרך הרמב"ם להביא איסור מסירת ד"ת לעכו"ם, שסמך על מש"כ בהלכות רוצח שאסור להכשיל, והרי בהלכות מלכים כתב שכן נח שלמד תורה חייב מיתה, וממילא משמע שאסור ללמדו משום לפני עור.

ב מה שהתיר הרמב"ם ללמד תורה לנוצרים, ע"כ מדובר בשבע מצות בני נח שהוזכרו בשאלה, ועל זה השיב הרמב"ם שמותר ללמדם לנוצרים [ולא לישמעלים כיון שעלול לצאת מזה מכשול לישראל, כמבואר בהמשך דבריו שם], אבל ללמדם שאר חלקי התורה ודאי לא התיר הרמב"ם, שהרי כבר סתם הרמב"ם בהלכותיו שאסור לגוי ללמוד תורה כמובא לעיל.

מלכים, ומכלל זה נלמד שהמלמד עובר משום ולפני עור וכו'. ומלבד כל זה כדאי הוא ספר הזוהר אשר זרח בקרב בני עמנו ללמד דעת ויראת ה', לסמוך על אזהרותיו ולהשמר מאד על נפשותינו מהם במה שלא מצינו חולק עליו ממנה וגמ' וכו'.

ובהמשך דבריו מוכיח הדבר שמואל להוכיח שהלכה זו לא נשמטה מספרי הפוסקים, וכתב וז"ל, אמנם כדי שלא יהא פתחון פה לבעל דין לפקפק ולומר שאולי מאיזה שעם נשתקעה הלכה זאת מן הדורות הללו כיון שלא מצא אותה מפורשת בספרי הפוסקים האחרונים, אף כי דעת שפתי הקדמונים ברור מללו כנ"ל, צריך סעד לתומכם, כי גזרתם וטעמם במקומם עומדים, באתי כמזכיר ומורה מקום אזהרת קצת ספרי אחרונים שכפי הנראה לא חפש באמתחותיהם הרב בעל באר שבע, למען ירוץ כל הקורא בהם, וירחק עצמו מן הכיעור ומן הדומה לו וכו', עכ"ל.

ומצאתי בשבט הלוי (חלק ב סימן נט) שאף הוא הרעיש עולמות על דברי הבאר שבע, וכתב בתו"ד וז"ל, ואעפ"י שבתשובת באר שבע כו' רצה להתחכם נגד דין זה וצידד לומר דמדלא הביאו הרמב"ם והשו"ע אין הלכה כן, כבר נדחו דבריו מכל גדולי עולם ואין גם אחד שמודה לו וכו', וכן ראיתי בספר שו"ת מהר"צ חיות (סימן לב) העיד דכל גדולי עולם חולקים על הבאר שבע, ומאז ראיתי בספר מצרף לחכמה מהגאון הקדמון היש"ר מקנדי ז"ל (הובא ג"כ בתו"ט ריש ברכות) שכתב שזה היה תחילת ירידת ארץ איטאליען מה שלמדו ישראל וגלחים במקום אחד, וכל מי שמצוי קצת בתולדות עמינו יודע שדבר זה היה הרועץ הגדול לעמינו וסופו שמד וגזירות ר"ל, עכ"ל.

ועוד אחרת נתתי אל לבי לדעת על מה סומכין קצת רבנים שלומדין תורה עם עכו"ם, הלא שנינו במסכת חגיגה א"ר אמי אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם, שנאמר "מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום". והנה טרם החלי להשיב, ראיתי להקשות קושיא אחת והיא גדולה בעיני, ולא ראיתי ולא שמעתי מי ששם לבו עליה, והיא זאת, למה לא הביא שום מחבר מכל הפוסקים קמאי ובתראי דין זה של ר' אמי, ובפרט הרמב"ם שכבר נודע דרכו שאינו משמיט שום דין השנוי בגמרא אליבא דהילכתא, עד שמפני כך הייתי אומר לולא דמסתפינא מחבראי שהפוסקים לא הביאו מפני שאינו אליבא דהילכתא. ומצאתי און לי מהא דאמרינן בפרק לא יחפור (ב"ב כא.) וכו', עכ"ל. ועיי"ש שהאריך להוכיח כדבריו, ומ"מ הסיק הבאר שבע וכתב וז"ל, ועם כל זה אומר אני שומר נפשו ירחק מללמוד עמהם, כיון שהסכים הקב"ה עם משה ששיבר הלוחות, ע"כ.

אולם מלבד שהגאון בבאר שבע בעצמו מסיק "שומר נפשו ירחק מללמוד עמהם". בשו"ת דבר שמואל (סימן עה) השיב לדברי השואל שם שהוכיח שכך מקובל להלכה שאסור ללמד תורה לעכו"ם בזה"ל, ומה יוכיח מענה לשוני ושכלי יותר ממה שהוכיח במישור האדון בדבריו המוצדקים, הלא די והותר בהם לכל מבין הרואה תשובת הרב בעל ספר באר שבע לתמוה מעוצם פלפולו על מה אדניה הטבעו ולהשכיל איך עמודי ראיותיו ירופפו, לפי פשטון של דברים יחד כולם מסכימים לתלמוד ערוך שבידינו בההיא מימרא דפרק אין דורשים, ולמה שפסקו שם ובמסכת ב"ק רבותינו בעלי התוספות, מוסף על האיסור המפורש במסכת חולין ובכל הפוסקים לשנות לתלמיד שאינו הגון ועונש חיוב מיתה לבן נח העוסק בתורה כאשר פסק הרמב"ם ז"ל בפרק י' מהלכות

סימן ב

בדין לימוד תורה שבכתב לעכו"ם, ובדין גוי הרוצה להתגייר

הנצי"ב, שהכוונה לדינים הנלמדים מחוקי התורה שהיא נדרשת בהם.

אולם בשו"ת יביע אומר (י"ד ח"ב סימן יז) הביא ראיה לאסור ללמד גוי אף תורה שבכתב, ממ"ש בשבת (לא). בההוא שאמר להלל גיירני ע"מ שתשימני כהן גדול, וגיירו. והלך וקרא, כיון שהגיע אל והזר הקרב יומת, אמר לו מקרא זה על מי נאמר, א"ל אפילו על דוד מלך ישראל. נשא אותו גר ק"ו בעצמו וכו', ע"כ. והקשה המהרש"א (ח"א שם), הלא אין מקבלין גרים לא משום שולחן מלכים ולא משום אישות, ולא עדיף אותו שנתגייר כדי ללבוש בגדי כ"ג. ותיקן שמה שנאמר בגמ' 'וגייריה' לאו דוקא הוא, שלא גיירו עד לאחר שידע הגוי שגר

לימוד תורה שבכתב לעכו"ם

בספר ים של שלמה (ב"ק פרק ד סימן ט) הוכיח המהרש"ל להלכה שאסור ללמד תורה לעכו"ם, מכך שלא הניח ה' לכתוב תורה שבעל פה כדי שלא יהפכו למינות. ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק כא סימן כה) דייק מדבריו, שהאיסור הוא רק על תורה שבעל פה אבל תורה שבכתב מותר ללמד. והביא שם שכן כתב המהר"צ חיות (פוסט לה:). שכבר חילקו הפוסקים בין תורה שבע"פ שאסור לתורה שבכתב שמותר. וכן כתב הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ב סימן עז), והוכיח כן ממה שה' צוה ליהושע לכתוב התורה בשבעים לשון בשביל אומות העולם, ומה שדרשו חז"ל מן הפסוק "ומשפטים בל ידעום", ביאר

וכן הוכיח הגרי"ש אלישיב שם מדברי הרד"ל בפירושו על מדרש רבה (פרשת נשא, פרשה יג אות טז) שביאר כוונת המדרש שם במה שאמרו "עכו"ם המתגייר ועוסק בתורה הריהו ככהן גדול", שכיון שבא להתגייר רשאי לעסוק בכל התורה נוסף על ז' מצוות בני נח, עיי"ש.

ואמנם הגאון רעק"א בתשובותיו (סימן מא) חולק על כל זה וכתב שאין להתיר לימוד תורה בגוי אפילו כשכוונתו להתגייר. עיי"ש שנשאל ע"י חתן בנו אודות גוי שהחליט להתגייר, ומאחר שבמקום שהוא נמצא אי אפשר לגיירו בגלל חוק המלכות, לכן הוא מבקש שילמדוהו עכ"פ מקרא וסדר תפילה, ואחרי כן ילך למקום אחר ושם יתגייר. ומתחילה הביא את דברי המהרש"א שהתיר, אך כתב עליו שבאמת עיקר קושינו [מדוע עדיף הבא להתגייר כדי להיות כ"ג מהבא להתגייר משום שולחן מלכים או משום אישות שאין מקבלין אותו, ואשר על כן תירץ המהרש"א שכיון שבא להתגייר מותר ללמדו תורה] כבר הקשו כן התוס' (יבמות כד: ד"ה לא בימי דוד), ותיצרו שבטוח היה הלל שסופו של הגר לעשות לשם שמים, וכעין זה כתבו התוס' להלן שם (קט: ד"ה רעה), ומזה שכתבו התוס' שהלל לימד את הנכרי תורה כי היה בטוח שסופו להתגייר לשם שמים, משמע שבאמת גיירו קודם שלימדו תורה. ואדרבה, קצת מוכח מדבריהם להיפך, שדעתם היא שאסור ללמד קודם גירות, מכך שלא תירצו כהמהרש"א שלא גיירו הלל עד שלמדו. והסיק הגרעק"א שמאחר ונדחו דברי המהרש"א, לכן אין בכחו להתיר ללמוד עם גוי הבא להתגייר.

אולם בציץ אליעזר שם הביא בשם שו"ת שאילת יעקב (חתן המהר"ם שיק, ח"א סימן סז) שכתב להשיב על דברי הגרע"א הנ"ל וליישב דברי המהרש"א, ומוכיח מדברי הרמב"ם בכמה מקומות שלדעתו אפילו מי שרוצה להתגייר מותר ללמוד עמו תורה. והסיק הציץ אליעזר שם וז"ל, מכל הלין נלענ"ד להלכה למעשה דמותר ללמד תנ"ך ומצוות מעשיות, וסידורי תפלה, וכיוצא בזה, לנכרי הבא להתגייר, ומה גם כי יש בכך חיזוק ובטחון יותר על קיומן אצלו לאחר הגירות. וגם עומדים ע"י כך מכמה בחינות על תגובתו וכוונתו האמיתית להתגייר ולהסתפח לנחלת ה' וישראל עם קרובו, עכ"ל.

סימן ג

ללמד תורה במקום שיושבים שם גוים או באמצעות כלי התקשורת

ובכדי להבין את השאלה נקדים, שבאמת ישנם שני איסורים שונים בלימוד תורה לגוי: אחד משום לפני עור, וזאת ע"פ הנאמר במסכת סנהדרין (טז). אמר רבי יוחנן, נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה. ומזה למד השלטי גיבורים (ע"ז ו. מדפי

אסור בכהונה, ומה שנקטה הגמ' 'וגייריה' הכוונה שקבל עליו לגיירו. ושוב הקשה המהרש"א שא"כ היאך לימדו תורה קודם שנתגייר, הלא עכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה. ותירץ, שכיון שבא להתגייר מותר ללמדו תורה.

ומוכח א"כ מדברי המהרש"א שאסור ללמד גוי אפילו תורה שבכתב, שהרי אצל במעשה דהלל מדובר בתורה שבכתב, ואעפ"כ פשוט לו למהרש"א שאם לא שהיה בא להתגייר, היה אסור ללמדו תורה.

ובאמת כבר מפורש כן בשל"ה (מסכת שבועות, פרק נר מצוה אות קב) שהחמיר מאוד בדבר וכתב שאסור ללמד גוי אפילו אות אחת מן התורה וז"ל, "מגיד דבריו ליעקב", אבל לאומות העולם אסור ללמוד אפילו אות אחת מן התורה, ועון גדול הוא, ועכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה, ועובר נמי משום "ולפני עור לא תתן מכשול". כל המלמדו רק בשבע מצוות בני נח, שרי ללמדו, במסכת חגיגה (יג). ובתוספות (שם ד"ה אין מוסרין). אבל בזהר מחמיר מאוד ולא חילק. ובזהר פרשת אחרי מות (חלק ג דף עג). החמיר במאוד בעון זה הלומד לגוי אות אחת מהתורה וכו'. ולטעם זה אין מלמדין אותו אפילו 'אל"ף ב"ת'. וכל המלמדו תורה משקר בשם הגדול, כי כל התורה שמותיו של הקב"ה וכו', עכ"ל. ומבואר להדיא מדברי השל"ה שאפילו אות אחת מתורה שבכתב אסור ללמדו.

לימוד תורה בגוי הבא להתגייר

והנה מדברי המהרש"א המובא בסמוך עולה חידוש נוסף, שהלל לימד תורה את אותו הגוי קודם שנתגייר, וכיון שבא להתגייר מותר ללמדו תורה.

עוד הוכיחו הציץ אליעזר (שם) והגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"ג סימן קמ) כן גם מדברי המאירי (סנהדרין נח:): שכתב וז"ל, אם עסק בתורה שלא לכוונת קיום עקרי מצוותיה אלא שלבו חפץ לירד לידיעת תורתנו הקדושה ותלמודינו ראוי לענש. מ"מ כל שהוא עוסק בעקרי ז' מצוות ובפריטיהם, מכבדין אותו אפילו, וכל שכן אם חקירתו לדעת לבא עד תכלית שלימות תורתנו עד שאם ימצאנה שלימה יחזור ויתגייר, כל שכן אם עוסק ומקיים עקרי מצוותיה לשמה אף בשאר חלקים שבה שלא משבע מצוות, עכ"ל.

בשו"ת מנחת אשר (ח"ב סימן נז) נשאל הגאון רבי אשר וייס שליט"א בדבר מורה שנודע לו שאחד מתלמידיו בבית הספר הוא גוי שנולד מאם נוכריה, והלא בודאי אינו יכול להוציא מכותתו, מה יעשה ולא יכשל באיסור לימוד תורה לגוי.

רוצים שיגדל כיהודי, וצריך להשתדל עמם שתתגייר האם ויגייירו את בנם.

והוסיף המנחת אשר, שאם יעלה בידו לגייר תלמיד זה, שוב אין לחשוש כ"כ מללמדו תורה, שהרי כבר כתב המהרש"א שגוי הבא להתגייר מותר ללמדו תורה. ואף שהגאון רעק"א פקפק בדבריו, כבר נהגו ללמד תורה לאלה שבתהליכי גיור.

שוב ראיתי שכעין זה נשאל האגרות משה (י"ד ח"ב סימן קלב) אודות יהודי פלוני שאחיו נשוי לנכרית, ועתידים לבא לבית לסדר ליל פסח יחד עם משפחתו, ובעה"ב נוהג לתרגם את ההגדה למסובים, וממילא תשמע גם היא, האם יש בזה איסור מסירת דברי תורה לגוי. והשיב שיש להתיר [אך לא מטעם המנחת אשר] וז"ל, הנה פשוט לענ"ד דמה שאמר רבי אמי בחגיגה אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם, הוא דוקא כשכוונתו למוסרם להעכו"ם, אבל כשכוונתו הלימוד דברי תורה הוא ללומדם בעצמו ולמוסרם ליהודים הנמצאים שם, לא נאסר מחמת שנמצא שם גם עכו"ם שג"כ ישמע ממילא הדברי תורה, עכ"ל.

והאגרות משה הניף ידו בשנית בתשובה אחרת (י"ד חלק ג סימן ז) שאינו צריך להמנע מללמד יהודים משום נכרית שיושבת שם, והוסיף שאף משום לפני עור אין בזה, וביאר וז"ל, דאין לאדם להמנע מעשות אף דבר הרשות שלו בשביל שמא יעשה אחד איסור ע"י מעשיו, דמאחר דעושה מעשה עצמו, ועובר האיסור לקח ועשה בעצמו מעשה האיסור, ליכא בזה לאו דלפני עור וכו'. ולכן אין לו להמנע מללמוד בעצמו וללמד לאחרים בשביל מה שיושבת שם נכרית שאסורה בלימוד התורה, דהרי הנכרית עושה האיסור בעצמה, דאין הכרח שתשב שם, ואף כשיושבת שם אפשר לה שלא להאזין ולשמע, ורק שהיא בעצמה עושה מעשה האיסור בזה שהיא מאזנת ושומעת להבין, הוא מעשה שלה וליכא בזה לפני עור, ולשמור נכרים מלעבור על איסורים ליכא שום חיוב ולא שום מצוה, עכ"ל.

אולם הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"ג סימן קמב) בהתייחסות לשאלה דומה, כתב בפשיטות שאף שהמשיע את השיעור בתלמוד אין כוונתו כלל בכדי שהגויים ישמעו להשיעור שלו, אלא כל כוונתו ומטרתו הוא ללמד את בני ישראל תורה, מכל מקום אין בזה טעם להקל כלל, שהרי עיקר קפידת התורה שלא להיות גורם לכך שהגויים ילמדו את התורה. והסיק הגרי"ש שלכן אין מקום להתיר להשיעור שיעור בתלמוד ברדיו כי אם בענינים השייכים לשבע מצוות שלהם.

ועיין עוד בשו"ת מלמד להועיל (י"ד ח"ב סימן עז) שנשאל בדבר דומה, ונתן שם כמה עצות מועילות איך ניתן להימנע מלעבור על איסור.

הרי"ף), שישראל המלמד בן נח תורה עובר בלפני עור, שהרי גורם לו להתחייב מיתה. ועוד יש איסור נוסף בזה, מלבד איסור לפני עור, כמבואר במסכת חגיגה (יג.), אמר רבי אמי, אין מוסרין דברי תורה לעובד כוכבים, שנאמר (תהלים קמו, כ) "לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום", ע"כ.

ומעתה יש לדון בשאלה זו משני פנים, הן מצד איסור לפני עור, והן מצד עצם האיסור ללמד גוי תורה.

ומתחילה דן המנחת אשר מצד איסור לפני עור, וכתב שנידון דידן לכאורה אינו מוגדר כתרי עברי דנהרא, שהרי ילד זה ודאי לא ישאר ללא מסגרת לימודים, וסביר שהוריו ימצאו לו מסגרת לימודים בבית ספר דתי אחר, ובאופן זה אין איסור לפני עור כמש"כ התוס' (חגיגה שם ד"ה אין מוסרין). אך שוב דחה שאין בזה פתרון גמור, שהרי כבר כתב המשנה למלך (פרק ד מהלכות מלוה ולוה הלכה ב) שרק אם ימצא אחר שילמדנו בהיתר אין בזה לפני עור, אבל אם האחר ג"כ מצווה בלפני עור, מה בינו לבין האחרים, ובאופן כזה ודאי יש לפני עור, ובנידון דידן הלא כל המורים בני ישראל המה וכולם מצווים בלפני עור, וא"כ עדיין הוא בכלל תרי עברי דנהרא. אמנם רבים מן הפוסקים דחו את דברי המל"מ ונקטו שגם כשיש ישראל אחר המסכים ללמדו אינו עובר בלפני עור [עיי"ש במנחת אשר שליקט כל הפוסקים הסוברים כן].

והוסיף המנחת אשר שאין לדחות ולומר שמ"מ יהא בזה איסור דרבנן של מסייע לדבר עבירה, שזהו אפילו באופן שאינו מוגדר כתרי עברי דנהרא, שהרי כבר הוכיח בביאור הגר"א (י"ד סימן קנא סק"ח) שכלפי עובדי כוכבים לא נאמר איסור מסייע לדבר עבירה, וכן מבואר במג"א (או"ח סימן שמז). ועפ"ז הסיק המנחת אשר, שבנידון דידן לא יהיה איסור לפני עור, ומותר ללמד ילד זה.

ומה שיש לדון כאן מצד עצם האיסור ללמד תורה לגוי משום "מגיד דבריו ליעקב", בזה יצא המנחת אשר לדון בדבר החדש, שכיון שהלכה זו לא הובאה לא ברמב"ם ולא בטור ובשו"ע, והלא דבר הוא, למה השמיטו פוסקי הדורות הלכה זו שבגמ', בהכרח שדעת הרמב"ם שאין בזה איסור גמור, אלא שכך רצון התורה, והיא הנהגה ראויה גרידא. ועפ"ז כתב המנחת אשר, שכיון שאין איסור זה מובא ברמב"ם ובטוש"ע, ואינה הלכה פסוקה אלא הנהגה ראויה, לא בכל ענין ראוי לנהוג כן, ובנידון זה בוודאי אין המורה מחויב להתפטר מתפקידו ולקפח פרנסתו בשביל הנהגה זו, וכן אינו צריך להחרים ילד זה לבזותו ולגדותו, ולא רק משום שבכך הוא מסכן את פרנסתו, אלא אף משום חילול ה' שעלול לצאת ממעשה זה, ועוד, שראוי לקרב ילד זה ומשפחתו ולהשפיע עליהם שיתגיירו כדין ויכנסו תחת כנפי השכינה, שהלא העובדה שהוריו שלחו אותו לביה"ס דתי מוכיחה שהם

סימן ד

כמה יישובים על קושית האחרונים איך למד נח תורה

תורה לעובדי כוכבים, היינו טעם וסוד המצוות, ואפילו בז' מצות שלהם אין מוסרים להם סודן וטעמן, עיי"ש. וכן מדויק מלשון המאירי (שם) שכתב "אין מוסרין סתרי תורה לגוי". וא"כ י"ל שנח היה לומד תורה מבלי להתעמק בטעמיה ובסודותיה.

לימוד שלא בדרך עיון ופלפול - באופן אחר קצת ניתן ליישב זאת ע"פ מש"כ בשו"ת מהר"י אסאד בהגה"ה מבין המחבר, שדין זה שעכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה, לא נאמר בלימוד סתם, אלא בלימוד בעומק העיון והפלפול, וכן משמעות תיבת 'שעוסק', וכמש"כ הט"ז (או"ח סימן מז סק"א) לגבי ברכת 'לעסוק' בדברי תורה, שמשמעו דרך טורח ועיון ויגיעה, אבל אם לומד רק באופן שטחי כדרך שהוא לומד חכמה אחרת אין הגוי עובר באיסור זה [ואף ישראל המלמדו אינו עובר בלפני עור שהרי אינו מכשילו באיסור], וכן כתבו בהגהות יעב"ץ לסנהדרין ובנצי"ב (מרומי שדה חגיגה שם והרחב דבר פרשת אחרי מות). וכן נקט להלכה בשו"ת שרידי אש (ח"ב סימן נו) שהאיסור הוא רק לקבוע לימוד התורה בספרים הקדושים ובפלפולה של תורה, אבל להודיע לו דיני תורה ולהאירם באור האמת מותר, ואפשר שיש בזה משום קידוש השם, שעל ידי כך ידעו לכבד ולהוקיר חוקות תורתנו הקדושה, ועל ידי כך אפשר שישנו את דרכם. וכן מותר לעכו"ם לקרוא בתורה דרך העברה ודרך קריאה שטחית, ורק העסק בתורה נאסר לעכו"ם כל זמן שלא נתגייר. ולפי"ז י"ל שנח היה לומד רק באופן שטחי, לא דרך עיון ופלפול.

לימוד שלא לשם חידוש דת - עוד ראיתי בספר אור אברהם שתירץ באופן חדש, בהקדם חידוש גדול בהבנת איסור זה של עכו"ם הלומד תורה. ומתחילה הביא את לשון הרמב"ם (פרק י מהלכות מלכים הלכה ט), עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בז' מצוות שלהן בלבד. וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה, ואיך צריך לומר אם עשה מועד לעצמו, כללו של דבר, אין מניחין אותו לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע, עכ"ל.

ובהלכה שלאחר מכן (הלכה י) כתב הרמב"ם וז"ל, בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה, עכ"ל. ובביאור החילוק בין הלכה זו להלכה הקודמת כתב הרדב"ז, שכאשר רוצה לעשות המצוה באמרו שנצטוו עליה, אין מניחין אותו לעשותה. אך

בסימן זה נבוא ליישב מה שיש לתמוה היאך למד נח תורה [שעל כן ידע להבחין בין בהמה לטהור לטמאה, כמבואר ברש"י פרשת נח פ"ז פ"ב], הלא נתבאר בסנהדרין שגוי העוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר "תורה צוה לנו משה מורשה" - לנו מורשה ולא להם. וגדולי המפרשים נלאו למצוא פתרון לתמיהה זו, ומצינו בדבריהם תירוצים רבים, ונביא כאן כמה מהם:

בתורה שבכתב - הנה דעת המהרש"ל (יש"ש ב"ק שם סימן ט) והמהר"ץ חיות (סוטה לה:) והנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ב סימן עז), שאיסור לימוד תורה לגוי הוא רק על תורה שבעל פה אבל תורה שבכתב מותר ללמד. ולפי"ז לא קשה כלל מה שלמד נח תורה, שהרי סימני בהמה טמאה וטהורה כתובים בפירוש בתורה שבכתב, וזאת הותר לנח ללמוד תורה שבכתב. אכן, דעת המהרש"א (שבת לא.) והשל"ה (מסכת שבועות, פרק נר מצוה אות קב) שאף תורה שבכתב בכלל האיסור, ולדבריהם עדיין יקשה איך הותר לנח ללמוד תורה.

נח נולד מהול והיה נחשב כגר - בספר לבוש האורה הביא קושיא זו בשם הגור אריה (בראשית שם), ומתחילה רצה ליישב בעצמו, שכיון שנח נולד מהול כמבואר בילקוט שמעוני (בראשית רמז מב), א"כ הרי הוא כגר שנימול ללמוד תורה, וכמו שמצינו גם ביעקב ובניו שלמדו תורה כיון שהיו נימולים. אך שוב דחה תירוץ זה, שא"כ איך למדו תורה בישיבת שם ועבר, וגם אברהם למד תורה קודם שנמול כמו שנאמר (בראשית כו, ה) "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמתי מצותי חקותי ותורותי", הרי שלמד תורה קודם שנימול [וסיים שם "אבל גם בהם יש בו סוד"].

קודם מתן תורה - הגור אריה כתב לתרץ, שמה שנאסר על בן נח ללמוד תורה היינו אחר שנתנה תורה לישראל, שהרי עיקר יסוד האיסור הוא משום שהתורה מורשה היא לישראל כמבואר בסנהדרין שם, ונחלקו אמוראים שם אם 'מורשה' מלשון ירושה, וכשעוסק בתורה הרי הוא כאילו גוזלה מישראל, או ש'מורשה' מלשון מאורסה, והיינו שהתורה מאורסה לישראל והאיסור בזה הוא משום עריות. וכל זה אינו שייך כי אם לאחר שניתנה תורה לישראל, אבל קודם לכן אין התורה שייכת לישראל, ולפיכך עדיין לא נאסרו בו בני נח, וכן תירצו רבים מן המפרשים.

לימוד בלא מסירת סתרי תורה - עוד יש היתר בזה ע"פ מש"כ המהרש"א (חגיגה יג.) שכל מה שאמרו שם שאין מוסרים דברי

שאם הגוי רוצה לעשות זאת כדי לקיים מצות מילה הכתובה בתורה למרות שאינו מצווה בה כישראל, רשאי אדם מישראל למולו, ובלבד שלא יעשנו בתורת דת.

נמצא שמש"כ הרמב"ם (הלכה י') שבן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות כדי לקבל שכר אין מונעין אותו מלעשותה, נכון גם לגבי תלמוד תורה.

ומעתה מיושבת קושית המפרשים היאך למד נח תורה, שהרי לפי מה שנתבאר כל עיקר האיסור בזה הוא דוקא אם לומד בתורת מצווה ועושה, ואפילו לאחר מתן תורה אין בזה איסור אם עושה כאינו מצווה ועושה, ועל כן פשוט שקודם מתן תורה כלל לא היה שייך לומר בזה הענין של מצווה ועושה, היות ועדיין לא נצטוו בה אפילו ישראל עדיין, ובאופן זה אפילו לאחר מתן תורה אין בזה שום איסור.

[עוד היתר מצינו באיסור זה בטורי אבן (חגיגה שם), שמה שמצינו כמה פעמים בש"ס שתנאים ואמוראים השיבו לאומות העולם על שאלות וקושיות שהיו להם בתורה, אף שיש בזה משום "מגיד דבריו ליעקב", י"ל שכיון שאינו אלא אסמכתא בעלמא ומדרבנן, לכן כאשר הם שואלים בדברי תורה ומשיבים להם לא גזרו בזה רבנן, כיון שאין זה אלא דרך עראי, ויש בו משום דרכי שלום. אמנם היתר זה אינו מיישב מה שלמדו נח והאבות.]

אם עשאה כדי לקבל שכר כמי שאינו מצווה ועושה מניחין אותו לעשותה.

וכתב האור אברהם, שמדברי הרמב"ם זכינו להבנה חדשה ביסוד האיסור של עכו"ם העוסק בתורה, שהנה בפשטות, גדר איסור זה הוא עצם לימוד התורה ע"י גוי, וכן נראה שיטת רוב הראשונים [ועיין רש"י בסנהדרין שם], אולם מדברי הרמב"ם שהשוה איסור זה לאיסור עכו"ם ששבת, וכן ממה שסיים הרמב"ם וכתב "כללו של דבר אין מניחין אותו לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתו", למדנו שההקפדה היא לא בעצם לימוד התורה, אלא רק כאשר הוא לומד תורה מתוך רצון להיות כיהודים שמחויבים ומצווין בתורה, או ששובת בשבת ורוצה לעשות מזה דת חדשה - שגם אצלם יהיה יום שבת, בזה הוא עובר באיסור משום שעושה כאן דת חדשה.

וכן מצאתי שכתב בספר שרידי אש (ח"ב סי' נו), שממשמעות לשונו של הרמב"ם שכלל איסור שביתת שבת ואיסור לימוד תורה בבת אחת, יוצא ששני האיסורים טעם אחד להם, והוא הוספת דת, והוספת דת היא רק במכוין לשם מצות תלמוד תורה. אבל כשלומד מתוך תיאבון לדעת תורת ישראל, וכן אם שבת לשם מנוחה או מתוך התעצלות בעבודה, אינו חייב, מפני שאינו עושה כן לשם דת.

וכן עולה מדברי הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סימן קמח), שנשאל האם ישראל יכול לקבל על עצמו למול גוי, והשיב



הרב דוד ישראל הלוי רוזנבוים שליט"א

בענין גירות וחלות דין קדושת ישראל

הרמב"ם, אלא דאפ"ה חשיב ליה לגר בכלל שאר מחוסרי כפרה מחמת זה, אע"פ דבלא הקרבת קרבנו יש חסרון בעיקר חלות הגירות. אבל נראה דאפשר לפרש באופן אחר, ולומר דבאמת נחלקו ראב"י ורבנן בדינא דגר. ויש לפרש בב' אופנים.

חדא ע"פ דברי האבני נזר (י"ד סי' שמ"ד), דהנה איתא בגמ' כריתות (דף ט.), אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים, אמר רב אחא בר יעקב וכי יגור אתכם גר אשר בתוכם וגו' לדורותיכם ע"כ, דלמדים מקרא דמקבלים גרים אפי' בלא קרבן. ונסתפק האבני נזר אם חידוש הקרא הוא רק בזמן דליכא בית המקדש, אבל בזמן הבית, דאפשר להביא קרבנות, גם קרבן מעכב בעיקר קבלת גירות, והוה כמו מילה וטבילה דמעכבים עיקר הגירות, או דלמא מאחר דגלי לן קרא דקרבן אינו מעכב בגירות, ה"ה בזמן הבית אינו מעכב חלות הגירות, ע"ש שהביא מח' הראשונים בזה.

ומעתה י"ל דבזה גופא נחלקו הת"ק וראב"י, דלדעת הת"ק הקרבן בזמן הבית מעכב בעיקר קבלת הגירות, וכיון שכן אינו ראוי למנותו בכלל מחוסרי כפרה, וכדברי הרמב"ם. אבל בדעת ראב"י י"ל, דס"ל כאידך צד בחקירת האבני"ז, דגם בזמן הבית אין קרבנו מעכב בעיקר חלות הגירות, אלא שהוא מעוכב מלישא ישראלית עד שמביא קרבנו, ושפיר דמי לכל השאר המנויין בכלל מחוסרי כפרה. ולפ"ז א"ש טובא לשון הגמ' דמנינא דמתני' אתי לאפוקי מדראב"י, כיון דאיכא נפ"מ בביאור הדין.

ב) ובאופן אחר נראה לפרש, בהקדם ביאור כוונת הרמב"ם במש"כ דגר לא מקרי מחוסר כפרה משום שחסרון הקרבן מעכב עיקר חלות הגירות. וצ"ב דממ"נ אם הוא גר יהא מותר לבוא בקהל, ואם אסור לבוא בקהל, לא יהא נחשב כגר כלל. ונראה דאזיל הרמב"ם לשיטתו בזה. דהנה רש"י בקידושין (דף סח: ד"ה לימא קסבר רבינא) כ' דלמ"ד עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר, הולד הוא עכו"ם וצריך גירות. והקשו האחרונים דמשמעות סוגיות הגמ' אינה כן, אלא משמע שהוא ישראל גמור. וביאר הגרנ"ט (כתובות דף יא.) דלעולם מודה רש"י דעכו"ם הבא על בת ישראל הולד ישראל, אלא דס"ל דיש שתי מדרגות בגירות, חדא הא דיצא מכלל עכו"ם, ומדרגה שניה שבא לכלל קודשת ישראל, וכ' דס"ל לרש"י דכל שלא היו אביו ואמו מישראל, אע"פ שאינו בכלל עכו"ם,

א) הנה הבא להתגייר צריך מילה וטבילה, ובזמן הבית היה צריך ג"כ הרצאת דמים, דהיינו שיביא קרבנותיו, ואז הוא גר. וכל זה ילפינן ממתן תורה, דבשלשלה דברים אלו נכנסו ישראל לברית (ע' יבמות דף מו. וכריתות דף ט.). ונחלקו התנאים במתני' (כריתות דף ח:) אם הגר יש לו דין מחוסר כפרה עד שיביא קרבנותיו, שר' אליעזר בן יעקב סובר דהוי מחוסר כפרה, וחכמים פליגי על זה דאינו מחוסר כפרה. ויש לעיין מהו יסוד פלוגתתם, ועי"ז יבואר אי"ה ענין גירות ביתר עומק.

הרמב"ם (ריש פרק ב' בפירוש המשנה) ביאר שיטת הת"ק, דס"ל דכיון דמותר הגר באכילת קדשים קודם הבאת קרבנותיו, ואין עליו אלא מצוה בעלמא להביא קרבנו, ממילא לא נחשב כמחוסר כפרה, [וכ"כ הרע"ב בפירושו על המשנה שם]. ובתוספות רעק"א על המשנה (שם), ובבאר שבע (בסוגיין), כתבו דחזר בו הרמב"ם בספר הי"ד, ופסק (הל' מחוסרי כפרה פ"א ה"ב) דגר אסור באכילת קדשים עד שיביא קרבנו, ומ"מ לא מקרי מחוסר כפרה, וכ"כ רש"י (כריתות דף ח: ד"ה גר מעוכב), דגם הת"ק מודה דגר אסור לאכול בקדשים קודם הבאת קרבנותיו, ומ"מ ס"ל דלא מקרי מחוסר כפרה. וסיים שם רעק"א וכ' וז"ל, ולפ"ז לא פליגי ראב"י ורבנן לדינא, והא דאמרי' בריש מסכתין דמנינא דמתני' דהכא לאפוקי מדראב"י, היינו לענין דאינו ראוי לחשבו מכלל מחוסר כפרה, וכ"כ להדיא בתוס' שם עכ"ל.

והנה זה לשון הרמב"ם בריש הל' מחוסרי כפרה (הל' א', ב'), ארבעה הן הנקראין מחוסרי כפרה, הזבה, והיולדת, והזב, והמצורע, ולמה נקראו מחוסרי כפרה, שכל אחד מהן אף על פי שטהר מטומאתו וטבל והעריב שמשו, עדיין הוא חסר ולא גמרה טהרתו כדי לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו כו' עכ"ל. (הל' ב') גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו, אף על פי שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו, אינו ממחוסרי כפרה, שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל, ומפני זה אינו אוכל בקדשים, שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל, וכיון שיביא קרבנו ויעשה ישראל כשר אוכל בקדשים כו' עכ"ל. ומבואר מדבריו, דטעם הת"ק דלא מנה גר בכלל שאר מחוסרי כפרה, הוא משום דגר בלא קרבן אינו גר גמור, וא"א לומר דגר הוה מחוסר כפרה, דהא עדיין לא הויה גר לגמרי.

ונראה דרעק"א דכ' דלא נחלקו ראב"י ות"ק לדינא, [וכן היא דעת התוס' בסוגיין], ס"ל דגם ראב"י מודה לכל דברי

מ"מ לכלל קדושת ישראל לא בא, ועדיין צריך גירות כדי שתחול עליו קדושת ישראל, ע"ש.

ונראה דלפ"ז יש לבאר לשון הרשב"א ביבמות (דף ע"א), דדרשי' התם מקראי דגר שמל ולא טבל אינו אוכל בקרבן פסח, והק' הרשב"א, דכיון דנקטי' דגר שמל ולא טבל לאו גר הוא, א"כ פשיטא דאינו אוכל מקרבן פסח, דהא עדיין עכו"ם הוא, ואמאי צריך קרא לזה. ותי' הרשב"א וז"ל, דשאני הכא דמילתו לשם יהדות, ואף על פי שלא נגמר גירותו, מ"מ כבר התחיל ונכנס קצת בדת יהודית, שאינו צריך אלא טבילה עכ"ל, וצ"ב מאי כוונתו בזה, [וע' בקובץ הערות (דף קד.) מש"כ בזה]. ועל פי דברי הגרנ"ט הנ"ל נראה לפרש, דמילת הגר מוציאו מכלל עכו"ם, אלא דעדיין חסר לו קדושת ישראל הבאה לו ע"י טבילה במקוה, וא"כ י"ל דזהו כוונת הרשב"א, דכיון שמילתו לשם גירות היתה, הרי יצא מכלל עכו"ם, ולכן שפיר הו"א דיכול לאכול מן הקרבן פסח, קמ"ל קרא דרק אחר הטבילה הוא דמותר, ולא מקודם. [שוב הראוני שעיקר היסוד מפורש בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תתקי"ז) (תע"ט)], ע"ש.]

ולפי סברא הנ"ל יש לבאר הא דנחלקו הראשונים ביבמות (דף מו, ע"ש בנימוקי יוסף דף טו. בדפי הרי"ף ד"ה מי לא טביל לקרי), אם צריך בי"ד של ג' גם בטבילת הגר, או רק במילתו. ובביאור מחלוקתם נראה, דאי נקטי' כסברא הנ"ל, דע"י המילה כבר יצא מכלל עכו"ם, א"כ מסתברא לומר דא"צ עמידת בי"ד אלא על המילה, אבל על הטבילה, שאינו אלא להוסיף בו קדושת ישראל, א"צ שיהא שם בי"ד. אבל בדעת הראשונים דס"ל דצריך בי"ד אפי' בטבילה, יש לפרש בשני אופנים. די"ל דחולקים על עיקר יסוד הנ"ל, וס"ל דליכא ב' חלקים לגירות, אלא שניהם ביחד, המילה והטבילה, אהנו לחלות הגירות, וחדא בלא אידך אינו כלום, ולכן פשיטא להו דצריך עמידת בי"ד בשניהם, ולא סגי במילה לחוד. א"נ יש לפרש, דלעולם מודו כו"ע דמילה מהני להפקיע ממנו דין עכו"ם, והטבילה היא להוסיף עליו קדושת ישראל, ומ"מ ס"ל להני ראשונים, דגם הך הוספה של קדושת ישראל צריך שיהא בפני בי"ד של שלשה.

גם יש לדייק יסוד הנ"ל משינוי לשון הרמב"ם בהל' איסורי ביאה. דבפרק י"ג (ה"א) כ' וז"ל, בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית, במילה וטבילה וקרבן עכ"ל, וכן להלן שם (ה"ד) כ' הך ענין של כניסה לברית וז"ל, וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית, ולהסתופף תחת כנפי השכינה כו' עכ"ל. אמנם בסוף הפרק (שם ה"ז) כ' ענין הגירות בלשון אחר וז"ל, גר שלא בדקו אחריו, או שלא הודיעוהו המצות ועונשן, ומל וטבל בפני ג' הדיוטות, ה"ז גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם כו' עכ"ל, וצ"ב אמאי לא כ' כמו שכ' בתחילת הפרק, דהואיל ומל וטבל הרי הוא נכנס לברית.

ועל פי יסוד הנ"ל י"ל דגם הרמב"ם ס"ל דאיכא שני חלקים של גירות, היציאה מכלל עכו"ם, וכניסה לברית, דהיינו הוספת קדושת ישראל, ולכן בתחילת הפרק דמייירי בגר גמור, כ' שהוא נכנס לברית ע"י מילה וטבילה [וקרבן], אבל בסוף הפרק, דמייירי במי שלא נתגייר כהוגן, שלא בדקו אחריו כו', או שנתגייר בשביל איזו סיבה, ובזה חידש לן הרמב"ם, דבאמת אינו גר גמור, דלא נכנס לברית ע"י גירות כזה, אבל מ"מ כיון דמל וטבל הרי יצא מכלל עכו"ם, [עד שיתבאר צדקתו, ע"ש].

והשתא דאתינן להכי נראה לפרש דברי הרמב"ם הנ"ל בהל' מחוסרי כפרה, דגר שלא הביא קרבנותיו עדיין אינו ככל כשרי ישראל, והיינו שחסר לו בקדושת ישראל. ומהאי טעמא הוא דס"ל לת"ק דלא מקרי מחוסר כפרה, כיון דאינו גר גמור עדיין. ובזה הוא דנחלק עליו ראב"י וס"ל דליכא שני חלקים של גירות, וממילא ע"כ דע"י מילה וטבילה נחשב כגר גמור, והדין קרבן אינו אלא להתירו לאכול בקדשים, אבל אינו חלק מעצם חלות הגירות, ולכן ס"ל דמקרי מחוסר כפרה. ונמצא לפי"ז דהרמב"ם אזיל לשיטתו, שפסק בהל' איסורי ביאה הנ"ל כדעת הת"ק, דאיכא שני חלקים לחלות הגירות, ודלא כראב"י דלא ס"ל הכי.



הרב צבי איינשטטר שליט"א

אם כל תרי"ג מצוות ניתנו בסיני

שלהם בא מחמת זה שנכתבו בתורה, אלא שורש החיוב הוא מפני שנצטוו אדם או נח במצוה זו, ונכתבה המצוה בתורה להודיע שנצטוו בה אדם ונח.

עוד קשה דמילה וגיד הנשה קודמים ל"החדש הזה לכם"

אבל עוד יש להקשות שמצות מילה וגיד הנשה גם כן קודמים ל"החדש הזה לכם", והיאך כתב רש"י ד"החדש הזה לכם" היא המצוה הראשונה שבתורה, וכן הקשו הרא"ם והמהר"ל בגור אריה.

תירוצי מהר"ל ד"החדש הזה לכם" היא המצוה הראשונה שנצטוו בה משה רבינו

ותירץ המהר"ל דאע"פ שמצות מילה וגיד הנשה ניתנו לאברהם אבינו וליצחק אבינו, מ"מ ודאי נצטוו אחר כך גם כן על ידי משה רבינו, שהרי אמרו חז"ל (מכות כ"ג ע"א) שתרי"א מצוות נצטוו על ידי משה רבינו ו"אנכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענום. ולכן "החדש הזה לכם" נחשבת מצוה הראשונה שבתורה מפני שכל המצוות נצטוו על ידי משה רבינו ואפילו מילה וגיד הנשה, ו"החדש הזה לכם" היא המצוה הראשונה שניתנה על ידי משה רבינו.

וצריך להבין דברי המהר"ל, דמה לי אם נצטוו מילה וגיד הנשה פעם שנית על ידי משה רבינו, הרי נצטוו גם קודם לכן על ידי האבות ועדיין מילה וגיד הנשה קודמים ל"החדש הזה לכם".

אבל דברי המהר"ל מובנים על פי דברי הרמב"ם בפירוש המשנה (חולין פ"ז מ"ו) שכתב וז"ל: "ושים לבך על העיקר הגדול הנכלל במשנה הזאת כו' שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושין אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו עליו השלום לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו. כגון זה שאין אנו אוכלים אבר מן החי, אינו מפני שהקב"ה אסרו לנח אלא לפי שמשה אסר עלינו אבר מן החי במה שצוה שיתקיים איסור אבר מן החי כו' עכ"ל הרמב"ם.

הרי ביאר הרמב"ם שאפילו המצוות שנצטוו בהן האבות, אין אנו מחייבים בהם מחמת הציווי של האבות, אלא חיוב שלנו בכל מצוה מתרי"ג מצוות הוא מחמת שנצטוינו במצוה ההיא על ידי משה רבינו.

קשה שהרי ז' מצוות בני נח קודמים למצוות "החדש הזה לכם"

איתא ברש"י בתחילת בראשית וז"ל, אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים כו' עכ"ל.

הנה, מבואר בדברי רש"י שהמצוה הראשונה שבתורה היא החדש הזה לכם ראש חדשים וגו' (שמות יב, ב), ומפני זה הוקשה לרבי יצחק שהיה להתורה להתחיל מ"החדש הזה לכם". אבל קשה דהלא שבע מצוות בני נח קודמים בתורה למצוות "החדש הזה לכם", והיאך פירש רש"י ש"החדש הזה לכם" היא המצוה הראשונה שבתורה.

והתירוצי מבואר בלשון רש"י עצמו שכתב "מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל", ומשמע שז' מצוות בני נח אינן בכלל, אלא שזה עצמו צריך ביאור.

התורה ניתנה בשביל ישראל ועיקר המצוות הן המצוות שנצטוו בהן ישראל

ולהבין דבר זה נראה לומר שעיקר התורה הוא המצוות שנצטוו בהן כלל ישראל לבדם ולא המצוות שנצטוו בהן גם בני נח, שהרי התורה ניתנה ונכתבה בשביל כלל ישראל. ולכן "החדש הזה לכם" נחשבת מצוה ראשונה שבתורה, מפני שהיא המצוה הראשונה שניתנה לכלל ישראל לבד ולא לבני נח.

ויש להבין עומק הדברים על פי דברי המשך חכמה (דברים לג, ד) שביאר שתרי"ג מצוות שנצטוו בהם כלל ישראל חלוקים משבע מצוות בני נח בשורש החיוב, דשורש חיוב התרי"ג מצוות הוא מפני שניתנה המצוה בתורה, אבל בשבע מצוות בני נח אינו כן אלא שורש החיוב הוא מפני שנצטוו בהן אדם ונח, ומה שנכתבו בתורה הוא רק להודיע שנצטוו אדם ונח במצוות אלו.

ולפי דברי המשך חכמה מובן היטב ש"החדש הזה לכם" היא המצוה הראשונה שבתורה, ד"החדש הזה לכם" היא המצוה הראשונה ששורש חיובה נובע מזה שנכתבה בתורה. וכל המצוות שקדמו למצוות "החדש הזה לכם" אין שורש החיוב

רש"י סובר כדעת הרמב"ן שכמה מצות נצטוו בשעת מעשה ולא בהר סיני

וצריך לומר שרש"י סובר כדעת הרמב"ן דיש כמה מצות שלא נצטוו בהר סיני אלא בשעה אחרת. ולכן שפיר יש לומר ששורש החיוב שלנו במצות "החדש הזה לכם" הוא מחמת הציווי שנצטוו משה רבינו במצרים. וכיון ש"החדש הזה לכם" היא המצוה הראשונה שניתנה לכלל ישראל על ידי משה רבינו, ושורש חיוב שלנו במצות "החדש הזה לכם" הוא מחמת אותו הציווי, לכן שפיר כתב רש"י שהיא המצוה הראשונה שבתורה.

אבל דעת רש"י אינו לגמרי כהרמב"ן, שהרי הרמב"ן שם כתב שלא כל המצות נצטוו על ידי משה רבינו, אלא יש מקצת מצות שנצטוו על ידי אהרן כמו מצות שתויי יין. ולפי דברי המהר"ל יוצא שדעת רש"י בזה הוא כהרמב"ם שכל תרי"ג מצות נצטוו על ידי משה רבינו, ולכן המצות שנאמרו להאבות אינם נחשבים מצוה ראשונה שבתורה וכו'.

והמהר"ל אזיל בזה לשיטתו, שהרי פירש המהר"ל בגור אריה (במדבר ל, ב ד"ה מוסיף) שרק על ידי נבואת משה רבינו יתכן להיות מצוה לדורות, ולקמן יבואר דבר זה.

ונתעוררתי ע"י החברותא ר' חנינא ריישער שליט"א דמעתה ק' היאך יפרש הרמב"ם דברי המדרש שהביא רש"י, וצ"ע.

[ויתכן שהרמב"ן עצמו סובר שמצות מילה ניתנה על ידי אברהם אבינו, ומצות גיד הנשה על ידי יעקב אבינו, ולא כמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה הנ"ל שאנו חייבים בכל המצות רק מפני שנצטוו על ידי משה רבינו.

אבל המהר"ל בתפארת ישראל (סוף פרק י"ז) כתב שאי אפשר שינתנו המצות אלא לבני ישראל בבחינת כלל ישראל כשיהיו ששים ריבוא, ואם כן אי אפשר שניתנו המצות על ידי האבות. ואם כן צריך לומר שגם הרמב"ן מודה שמה שאנו חייבים במצות מילה וגיד הנשה הוא מפני שניתנו למשה רבינו וכמו שביאר הרמב"ם.]

ביאור לפי זה בדברי הירושלמי בעניין עשה שקודם הדיבור

ולפי מה שביארנו נוכל להבין דברי הירושלמי שהביאו התוס' בקידושין (לח. ד"ה אקרו). דהנה, כלל ישראל נכנסו לארץ ישראל ב' ניסן כמו שכתוב בספר יהושע (ה, יא), אבל לא אכלו מתבואת ארץ ישראל עד ממחרת הפסח כמו שכתוב שם (ד, יט). ובגמ' נחלקו חז"ל בטעם הדבר שלא אכלו מתבואת

ובזה מבוארים היטב דברי המהר"ל, דכיון שחיוב שלנו בכל המצות הוא משום שנצטוו בהם על ידי משה רבינו ולא מחמת שנצטוו בהן האבות, א"כ "החדש הזה לכם" היא המצוה הראשונה שבתורה, דהא "החדש הזה לכם" היא המצוה הראשונה שבתורה שאנו מחוייבים בה מחמת אותה הציווי עד היום הזה ולעולם ועד.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אם כל המצות נאמרו בסיני

הרי ביארנו ש"החדש הזה לכם" נחשבת מצוה הראשונה שבתורה משום שהיא המצוה הראשונה שנאמרה למשה רבינו, ולכן היא המצוה הראשונה שאנו חייבים בה מחמת אותה הציווי. אבל נראה שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים.

דהנה, הרמב"ם (סה"מ שרש א') גורס בגמ' מכות (כג:): "שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו למשה בסיני" [ומזה הקשה הרמב"ם על הבה"ג דהיאך מנה הבה"ג מצות דרבנן בכלל התרי"ג מצות]. ולפי גירסא זו מבואר שכל המצות נאמרו בהר סיני. וגם בלשון הרמב"ם בפירוש המשנה (שם) משמע שחיוב שלנו בכל המצות הוא משום שנצטוו למשה רבינו בהר סיני.

אבל הרמב"ן (סה"מ שם) הביא גירסא אחרת בגמ': "שש מאות ושלש עשרה מצות נצטוו ישראל", וכתב הרמב"ן שזה היה גירסת הבה"ג. והוסיף הרמב"ן דאפילו לפי גירסת הרמב"ם "נאמרו למשה בסיני" מ"מ יש לפרש שכונת הגמ' היא דעל הרוכב נאמרו המצות בסיני, אבל יש מצות רבות שלא נאמרו בסיני אלא בשעת מעשה כגון דין המקושש ובנות צלפחד.

הרי דעת הרמב"ן מבואר שיש כמה מצות שלא נצטוו בהר סיני אלא בשעה אחרת נאמרו למשה רבינו. ועיין בספר המצות במהדורת הגר"ח העליר שהאריך הרבה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בזה.

והנה, לשיטת הרמב"ם שחיוב כל המצות הוא מפני שנצטוו למשה רבינו בהר סיני צריך לומר שגם המצות שניתנו במצרים כגון מצה ופסח ועוד, ע"כ חזרו ונצטוו למשה רבינו בהר סיני. וחיוב שלנו במצות ההם אינו מחמת הציווי שנאמרה במצרים, אלא מחמת הציווי שנצטוו משה רבינו בהר סיני.

וא"כ נמצא שאין חילוק כלל בין מצות "החדש הזה לכם" ובין מצות מילה וגיד הנשה, דכולם נצטוו מתחלה קודם מתן תורה וחזרו ונצטוו למשה רבינו בהר סיני, וחיוב שלנו הוא מחמת הציווי של הר סיני. וא"כ עדיין קשה היאך כתב רש"י שהמצוה הראשונה שבתורה היא "החדש הזה לכם".

שאחר הדיבור, שהרי חיובו נובע מהציווי שנאמרה אחר מתן תורה, ולא מהציווי שניתנה לאברהם אבינו קודם מתן תורה.

ואולי יש לומר דזה עצמו כונת הירושלמי בתירוץ, דאיתא התם בירושלמי "מכיון דכתיב 'בשר ערלתו' כמי שהיא כתובה בצידה" עכ"ל הירושלמי. ואפשר שכונת הירושלמי היא כמו שביארנו, דכיון שחיוב שלנו במצות מילה אינו נובע מהציווי שנאמר לאברהם אבינו קודם מתן תורה, אלא שרש החיוב שלנו הוא משום שנצטוונו בה על ידי משה רבינו אחר מתן תורה דכתיב ימול בשר ערלתו (ויקרא יב, ג), לכן מצות מילה נחשבת עשה שאחר הדיבור, ומ"מ דוחק בלשון הירושלמי וצ"ע.

ביאור דברי הירושלמי לפי דעת הרמב"ם

וכל זה בדעת רש"י והרמב"ן. אבל לדעת הרמב"ם שחיוב שלנו בכל המצות הוא מחמת שניתנו למשה רבינו בהר סיני, אם כן עדיין צריך ביאור היאך מחלק הירושלמי בין מצוה שנאמרה קודם מתן תורה למצוה שנאמרה אחר מתן תורה, הלא כל המצות שוות הן שהחיוב בכולן נובע מהציווי של הר סיני.

ונראה לבאר בדעת הרמב"ם דאע"פ ששורש החיוב בכל המצות הוא מפני שניתנו למשה רבינו בהר סיני, מכל מקום באותן המצות שניתנו להאבות, וכן למשה רבינו קודם מתן תורה כמו מצות מצה, יש לומר שגדר החיוב שניתן למשה בסיני הוא גופה שנשמור את אותה המצוה שכבר נצטוו בה האבות ומשה רבינו. שהרי משה שנצטוו האבות ומשה רבינו היה שישמרו כלל ישראל מצות אלו לנצח, ולכן גדר המצוה שניתנה למשה רבינו בהר סיני הוא שנמשיך לקיים אותן המצות לעולם כמו שנצטוונו כבר על ידי האבות ומשה רבינו.

ובאמת כל זה מקרא מלא הוא, שהרי בפסוקים בפרשת לך לך מבואר להדיא שנצטוו אברהם אבינו שיהיו נימולים כל זרעו לדורות, כמו שכתוב "והקמתי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדורתם" (בראשית יז, י), והרבה פסוקים כזה, וכן בפרשת בא כתוב "והיה היום הזה לכם לזכרון וחגתם אתו חג לה לדרתיכם חקת עולם תחגהו" (שמות יב, יד). ואם כן היאך כתב הרמב"ם שאין אנו מקיימים המצות אלא מפני שנצטוונו בהם על ידי משה רבינו. ועל כרחך הביאור הוא כנ"ל, שגדר המצוה שניתנה למשה רבינו הוא שנשמור אותו ציווי הראשון שנצטוו האבות ושכלל ישראל יקיימו מצות אלו לנצח.

ולפי זה שפיר מחלק הירושלמי בין מצות עשה שקודם הדיבור למצות עשה שאחר הדיבור, דבעשה שקודם הדיבור גדר החיוב הוא שצויה לנו משה רבינו שנקיים את המצוה

ארץ ישראל מיד בכניסתם לארץ, ואיכא מאן דאמר שהטעם היה משום איסור חדש.

והקשה הירושלמי (חלה פ"ב ה"א) דעכ"פ בליל פסח היה להם לאכול מתבואת ארץ ישראל אע"פ שהיה בה איסור חדש, דהא עשה דוחה לא תעשה, ויבא עשה של "בערב תאכלו מצות" (שמות יב, יח) וידחה לא תעשה דחדש. ותירץ הירושלמי (לפי מה שביארו התוס' קידושין שם) דעשה דקודם הדיבור אינו דוחה לא תעשה דאחר הדיבור, היינו דכיון שמצות "בערב תאכלו מצות" נאמרה קודם מתן תורה ומצות חדש נאמרה אחר מתן תורה, אין עשה של קודם מתן תורה דוחה לא תעשה של אחר מתן תורה.

[לכאורה סברת הירושלמי צריך ביאור, דמאי שנא שאין עשה דקודם הדיבור דוחה לא תעשה שאחר הדיבור. אדרבה, מצינו שמצוה שנאמרה קודם מתן תורה חמור יותר כדאיתא ביבמות (ה:), וא"כ למה אינו דוחה לא תעשה שאחר הדיבור.

וביאר בקובץ הערות (ס"ד אות א') דבכל מקום דאמרינן עשה דוחה לא תעשה, הטעם הוא שכך ניתנה מצות העשה לקיימה אפילו במקום לא תעשה. אבל במצות עשה שנאמרה קודם מתן תורה אי אפשר לומר שניתנה העשה על מנת לקיימה אפילו במקום הלא תעשה, דהא הלא תעשה עדיין לא ניתנה בשעת נתינת העשה.]

והנה, מקשים העולם דכיון שכתב הרמב"ם שחיוב שלנו בכל המצות הוא מפני שניתנו למשה רבינו בהר סיני, אם כן היאך מחלק הירושלמי בין מצות של קודם הדיבור למצות שלאחר הדיבור, הלא כל המצות כולם בשעה אחת ניתנו בהר סיני.

אבל לפי מה שביארנו בדעת רש"י ניחא, דחיוב שלנו בכל מצות הוא מפני שנצטוונו במצוה על ידי משה רבינו, בין אם היה הציווי בהר סיני, בין אם היה בשעה אחרת. ונמצא שהמצות שניתנו לכלל ישראל במצרים אנו מחוייבים בהם עד היום הזה ולעולם מחמת אותו הציווי שנאמר במצרים. ולכן שפיר מחלק הירושלמי בין מצות שקודם הדיבור למצות שאחר הדיבור.

אבל עדיין יש להקשות דהא בירושלמי (נדרים פ"ג ה"ט) מבואר שגם מצות מילה נחשבת עשה שקודם הדיבור. וצריך עיון שהרי מצות מילה לא נאמרה מתחלה למשה רבינו אלא לאברהם אבינו, ולפי מה שביארנו ע"כ שרש החיוב שלנו במצות מילה אינה מחמת שנצטוו מצות מילה לאברהם אבינו, אלא שרש החיוב שלנו הוא מפני שנצטוונו בה שוב על ידי משה רבינו. ואם כן היה לנו לומר שמילה נחשבת עשה

ונראה ברור שכונת הגר"ח הוא כמו שביארנו, שמצות משה רבינו היא גופה שנקיים המצוה שנאמרה להאבות. ולכן שפיר כתב הגר"ח שיש ב' דינים במצות מילה, אחד אזהרה שנאמרה לאברהם אבינו, ונצטוונו על ידי משה רבינו שנקיים אותה מצוה, ואחד אזהרה שנאמרה למשה רבינו, ופשוט.

בזה יש ליישב קושית הטורי אבן שעשה דפרו ורבו הוי עשה שקודם הדיבור ואינו דוחה לא תעשה שאחר הדיבור

ובספר ברכת צבי על הטורי אבן (חגיגה ב: אות נ"ב) יישבנו בזה קושית הטורי אבן במס' חגיגה (שם ד"ה לישא שפחה) על דברי התוס' בענין חצי עבד וחצי בן חורין. דמבואר בגמ' שחצי עבד וחצי בן חורין אינו יכול לקיים מצות פריה ורביה, לישא שפחה אינו יכול מפני שצד חירות שלו אסור בשפחה דכתיב "ולא יהיה קדש מבני ישראל" (דברים כג, יח), ולישא בת חורין אינו יכול מפני שצד עבדות שלו אסור בבת ישראל.

והקשו התוס' בכמה דוכתי (חגיגה ב: ד"ה לישא הב', גיטין מא. ד"ה לישא) דלמה אינו רשאי לישא שפחה משום דעשה דוחה לא תעשה, ויבא עשה דפרו ורבו וידחה לא תעשה ד"לא יהיה קדש".

וכתב הטורי אבן שדברי התוס' תמוהים דלמה לא תירצו התוס' על פי דברי הירושלמי הנ"ל, דעשה דפרו ורבו נאמרה קודם מתן תורה, ולא דלא יהיה קדש נאמרה אחר מתן תורה, ואין עשה דקודם הדיבור דוחה לא תעשה שאחר הדיבור.

אבל לפי מה שנתבאר, יש לבאר דעת התוס', שרק לגבי מצות מצה אמרו בירושלמי דחשיב עשה שקודם הדיבור ואינו דוחה לא תעשה שאחר הדיבור מפני שחיוב מצות מצה נובע מהציווי שנאמרה למשה רבינו במצרים כמו שנתבאר לעיל [לרש"י מפני אותו הציווי ממש, ולהרמב"ם מפני שבסיני נצטוונו לקיים אותה המצוה כמו שביארנו], ולכן נחשב שפיר עשה שקודם הדיבור. אבל עשה דפרו ורבו אין אנו חייבים בה עתה משום הציווי שניתן לאדם הראשון, וכמו שביאר הבאר שבע שז' מצות בני נח לא ניתנו בשביל כלל ישראל ולכן חזרו ונצטוו במרה, ולכן מצות עשה שלנו של פריה ורביה נחשב עשה שאחר הדיבור, ושפיר דוחה לא תעשה כמו כל שאר מצות עשה. ועי' בברכת צבי (שם) שהארכנו עוד בזה.

מחלוקת ספר העיקרים והאברבנאל מתי הגיעה נבואת משה רבינו למדרגת אספקלריא המאירה

והנה, ביארנו בדעת רש"י ששורש החיוב במצות "החדש הזה לכם" הוא מחמת אותו הציווי שנאמר למשה רבינו במצרים,

שנאמרה קודם מתן תורה, ומצות שאחר הדיבור אין בהם ענין זה. ואולי גם רש"י ורמב"ן מודים ליסוד זה ויפרשו כן דברי הירושלמי, ואין צורך למה שדחקנו לעיל.

לפי זה מבוארים דברי הבאר שבע שכתב שהאבות נצטוו במצותיהם בעד כלל ישראל

ולפי מה שביארנו יובן מה שכתב הבאר שבע במס' הוריות (דף ח: סוד"ה למן היום).

דהנה, תניא (סנהדרין נו:, הוריות שם) "עשר מצות נצטוו ישראל במרה. שבע שקבלו עליהן בני נח, ודינין, ושבית, וכיבוד אב ואם". והקשו התוס' (סנהדרין שם ד"ה עשר) דלמה לא נמנו גם מילה וגיד הנשה בכלל המצות שנצטוו במרה, שהרי כבר נתחייבו בהם ישראל [למ"ד גיד הנשה נצטוו לבני נח] וע"כ נאמרו גם כן במרה.

ותירץ הבאר שבע שאדם ונח לא נצטוו בשבע מצות בשביל כלל ישראל, ולכן הוצרכו כלל ישראל להצטוות במרה במצות אלו. אבל האבות נצטוו במצותיהם בעדם ובעד כל ישראל, ולכן לא הוצרכו ישראל להצטוות על אלה המצות במרה, כיון שקיימו וקבלו האבות אלה המצות עליהן ובעד כל ישראל עכת"ד הבאר שבע. ושוב ראיתי שכבר תירץ כן בתוס' הרא"ש למס' סנהדרין (שם ד"ה שבע מצות).

ולכאורה דברי הבאר שבע צריכים עיון, דהיאך כתב הבאר שבע שהאבות קבלו המצות עליהם ועל כל ישראל, הלא כתב הרמב"ם שאין החיוב שלנו במצות מחמת ציווי האבות אלא משום שנצטוו למשה רבינו בהר סיני.

אבל לפי מה שביארנו דברי הבאר שבע מובנים, דאע"פ שהחיוב שלנו הוא מחמת שנצטוו משה רבינו בסיני, מ"מ גדר המצוה הוא שנשמור אותה המצוה שקיבלו האבות, לכן שפיר כתב הבאר שבע שהאבות נצטוו בעדם ובעד כל ישראל.

ביאור לפי זה בדברי הגר"ח שיש ב' דינים במצות מילה

ועל פי דברינו יש לבאר גם דברי הגר"ח בחידושי רבינו חיים הלוי (הל' מילה), דמבואר שם שיש ב' דינים בחיוב מילה, אחד אזהרה שנאמרה לאברהם אבינו בפרשת לך לך, ואחד אזהרה שנאמרה למשה רבינו בפרשת תזריע. וראיתי מקשים על דברי הגר"ח דהלא כתב הרמב"ם שאין אנו חייבים בכל המצות אלא משום שנאמרו למשה בסיני, והיאך כתב הגר"ח שבמצות מילה יש שני חיובים, אחד מצד אזהרת אברהם ואחד מצד אזהרת משה.

אבל האברכנאל (שמות ג, ב) והספורנו (שם) כתבו שלא הגיעה נבואת משה רבינו למדרגה של אספקלריא המאירה עד מתן תורה.

והנה, ביארנו בדעת רש"י דשורש החיוב של מצות "החדש הזה לכם" הוא מחמת הציווי שהיה במצרים, והבאנו דברי המהר"ל שביאר דכל מצוה שהיא לדורות צריכה להיות דוקא על ידי נבואה שהיא באספקלריא המאירה. וא"כ ע"כ צריך לומר שרש"י סובר כדעת ספר העיקרים דבסוף מראה הסנה כבר הגיע משה רבינו למדרגה של אספקלריא המאירה. ולכן כל המצוות שניתנו במצרים היו על ידי נבואה של אספקלריא המאירה, ושפיר יש לומר שהחיוב שלנו לדורות הוא מחמת אותו הציווי שהיה במצרים.

מודברי הגר"ח מוכח בדעת ספר העיקרים הנ"ל

גם בדברי הגר"ח מבואר שבמצרים כבר הגיע משה רבינו למדרגה של אספקלריא המאירה.

דהנה, כתוב "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים, לכל האתת והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים וגו' (דברים לד, יא)". ובפסוק זה משמע שלא יהיו עוד ניסים כמו שהיו במצרים. והקשה הגר"ח (חידושי מרן רי"ז הלוי על התורה, שמות, ד"ה מי אנכי) דהא כתיב "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות (מכאן ז, טו)", הרי מפורש שיהיו ניסים לעתיד לבא כמו ניסי מצרים.

וביאר הגר"ח שגם לעתיד לבא יהיו נפלאות כמו שהיו במצרים, אבל אותן נפלאות לא יהיו נעשים על ידי נבואה כזו של משה, רק לעתיד לבא יהיו נעשים על ידי נבואה סתם.

ונראה שביאור דברי הגר"ח הוא שניסי מצרים נעשו על ידי נבואה של אספקלריא המאירה, והניסים שיהיו לעתיד לבא לא יהיו על ידי נבואה של אספקלריא המאירה אלא על ידי נבואה סתם כנבואת שאר הנביאים.

ופירוש זה מוכרח, שהרי הגר"ח מפרש שניסי מצרים נעשו על ידי נבואה של "פנים אל פנים". וברמב"ם (יסודי התורה פ"ז ה"ו) מבואר שמדרגה של "פה אל פה" (במדבר יב, ח) נקרא גם כן "ומראה ולא בחידות (שם)". ובמדרש (ויקרא רבה א, יד) מבואר ד"ומראה ולא בחידות" פירושו הוא שמשם רבינו ראה באספקלריא המאירה. הרי שלפי פירוש הגר"ח נמצא דבפסוק "ולא קם נביא עוד וגו'" אשר ידעו ה' פנים אל פנים לכל האתת והמופתים וגו'" מפורש שניסי מצרים נעשו על ידי נבואה של אספקלריא המאירה. וזה כדעת ספר העיקרים שבמצרים כבר הגיע משה רבינו למדרגה של אספקלריא המאירה.

ושכן הוא בכל המצוות שניתנו במצרים. ונראה שדבר זה תלוי במה שנחלקו הקדמונים מתי הגיעה נבואת משה רבינו למדרגה של אספקלריא המאירה וכמו שנבאר.

דהנה, איתא בגמ' (יבמות מט:): שנבואת משה רבינו היתה באספקלריא המאירה ונבואת שאר הנביאים היתה באספקלריא שאינה מאירה. וביאר המהר"ל (במדבר ל, ב ד"ה מוסיף) שנבואת משה רבינו הוצרכה להיות באספקלריא המאירה מפני שנבואת משה רבינו היתה על המצוות והתורה שהם נצחיים לא ישתנו, ולזה צריך נבואה במדרגה של אספקלריא המאירה. ושאר הנביאים נתנבאו על מעשה ה' והנהגתו בעולם, ולזה לא הוצרכו למדרגת אספקלריא המאירה.

ולפי דברי המהר"ל נמצא שכל מצוה שהיא לדורות צריכה להיות בנבואה של אספקלריא המאירה. וכיון שביארנו [לדעת רש"י] ששורש החיוב שלנו במצוות "החדש הזה לכם" היא מחמת הציווי שהיה במצרים, ע"כ שנבואת משה רבינו במצרים כבר היתה במדרגה של אספקלריא המאירה.

ויש להקשות על זה דהא כתב הרמב"ן (שמות ג, ה) שבתחלה לא הגיע משה רבינו למעלתו הגדולה בנבואה. שהרי בהר סיני ניגש משה רבינו אל הערפל אשר שם האלקים, ובמראה הסנה שהיה בתחלת נבואתו של משה רבינו נצטוו "אל תקרב הלום" (שמות ג, ה). ואם כן היאך אפשר לומר ששורש החיוב של מצוות "החדש הזה לכם" הוא מחמת הציווי שהיה במצרים, הרי באותה שעה לא הגיע משה רבינו למדרגת אספקלריא המאירה, ולפי דברי המהר"ל אי אפשר שתהיה מצוה לדורות אלא על ידי נבואה של אספקלריא המאירה.

אבל מסתברא דלא קשה, שהרי כתב רבינו בחיי (שמות ג, א) דבמראה הסנה עצמה העלה הקב"ה את משה רבינו ממדרגה למדרגה עד שנתחזק כח נבואתו. ואם כן יש לומר שדברי הרמב"ן שייכים רק לתחלת מראה הסנה, דאז לא הגיע משה רבינו למעלתו הגדולה, אבל בסוף מראה הסנה כבר הגיע משה רבינו למדרגה של אספקלריא המאירה. ואם כן שפיר יש לומר שחיוב "החדש הזה לכם" הוא מחמת הציווי שהיה במצרים וכבר הגיע משה רבינו באותה שעה למדרגת אספקלריא המאירה.

ובאמת כבר נחלקו הקדמונים מתי הגיע משה רבינו למדרגה של אספקלריא המאירה. דהנה, הג"ר משה ראזמרין שליט"א (בעמח"ס דבר משה) הראה לי שבספר העיקרים (מאמר ג' ספ"ח) כתב להדיא דבסוף מראה הסנה כבר הגיע משה רבינו למדרגה של אספקלריא המאירה, וכמו שכתבנו על פי דברי רבינו בחיי.

הרב שמעון קרסנר שליט"א

לעלו נשמתו בתי דבורה חנה ע"ה

תלמוד תורה וברכת התורה בלימוד ע"י הרהור

(א) יש לברר אם מקיימים מצות תלמוד תורה בהרהור, ואם מברכים ברכת התורה על הרהור.

כתיב ביהושע (א, ח) לא ימוש ספר התורה הזה מפין והגית בו יומם ולילה, ופרש"י והגית בו, והתבוננת בו, כל הגיון שבתורה בלב כד"א והגיון לבי לפניך (תהלים יט, טו), לבך יהגה אימה (ישעיה לג, יח). וכ"כ הרד"ק הגיון הלב. וכ"כ המלבי"ם והגית בו, שיחשוב ויעיין תמיד בחלק העיוני שבתורה. אולם המצודות כתב והגית, פעם תשמש לדבור כמו ולשוני תהגה (תהלים לה, כח) ופעם תשמש למחשבה כמו והגות לבי (תהלים מט, ד).

ויתכן דיש נפקא מינה בזה לענין אם מברכים ברכת התורה על הרהור. ע' שו"ע או"ח סי' מז סעי' ג-ד הכותב בדברי תורה אף על פי שאינו קורא צריך לברך, המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך. וכתבו הט"ז והמג"א משום דהרהור לאו כדיבור דמי (ע' ברכות כ:), ונתעוררו דאמאי מברכים על כתיבה הא בכתיבה ליכא אלא הרהור ע"ש. וכן כתב הגר"א, המהרהר, דקי"ל דלאו כדיבור דמי, וזה סותר למה שפסק השו"ע בסעיף ג' דהכותב דברי תורה צריך לברך, וכן הקשה הט"ז וכו', אבל כל זה צריך עיון, דכאן מברך על המצוה, וכי ליכא מצוה בהרהור (בתמיה) והלא נאמר והגית בו וכו', ר"ל בלב כמו שכתוב והגיון לבי ע"כ.

(ב) אולם בשו"ע הרב יו"ד הל' תלמוד תורה פ"ב סעיף י"ב כתב דכל אדם צריך ליזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד, אא"כ בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר, וכל מה שלומד בהרהור לבד ו'אפשר לו להוציא בשפתיו' ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם (דברים יא, יט), וכמו שכתוב לא ימוש ספר התורה הזה מפין והגית בו וגו', וכמו בכל המצות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור אא"כ שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו ע"כ. וכ"כ בשערי תשובה ס"ק ב' בשם שו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' קנ"ט דהשומע דברי תורה צריך לברך כיון דשומע כעונה עדיף מהרהור ע"ש. [לכאן בעינן לזה כוונה להוציא ולצאת וכדבעינן בעלמא בשומע כעונה, וכן בעינן שישמע דוקא מפי בר חיובא והיינו גדול ולא קטן].

וכזה כתב החיי אדם כלל ט' נשמת אדם לתרץ קושית הגר"א, דנר' דכיון דברכת התורה נפקא לן מקרא דכי שם ה' אקרא (דברים לב, ג - ע' ברכות כא. מנין לברכת התורה לפני מן התורה שנא' כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו), וקריאה היינו דיבור, ולכן גם החכמים לא תקנו ברכה על ההרהור לפי שאינו ניכר, ונוסח הברכה יוכיח שמברכין לעסוק בדברי תורה או על דברי תורה. וגם אפשר מה שכתוב והגית בו וכו', היינו בשעה שאינו יכול לדבר, וכמו שאמרינן יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי

נמצא דמאי דילפינן שם בגמ' לברך על דברי תורה מפיק לה מדכתיב כי שם ה' אקרא בברכת התורה וסיום הפסוק לעניינת אמר, וא"כ לא נאמר לשון קריאה על עצם הלימוד. ותיצ' דהמהרש"א בחי"א כתב מצאתי כתוב דהכי משמע ליה ברכת התורה, כי שם ה' אקרא, היינו כשאני קורא בתורה שהיא כולה שמות של הקב"ה, שכל התורה באותיותיה היא שמותיו של הקב"ה כדאיתא במדרשות ע"כ (ועי' בהקדמת הרמב"ן לפירושו עה"ת שכתב ודע שיש בידינו קבלה של אמת כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה וכו'), וכ"ה באבודרהם ריש שער ג', וכ"כ הרב בעל ספר חרדים בפירושו לירושלמי ברכות ז, א ע"ש, ובה נחא דברי הנשמת אדם.

עוד הביא דהשאגת אריה סי' כ"ד כתב שאף להרמב"ם דס"ל דדוקא בקי"ש דכתיב ביה ודברת בס' (דברים ו, ז) צריך שיוציא בשפתיו אבל בבמה"ז ושאר עניינים יוצא ידי חובתו בהרהור (ע' רמב"ם הל' ק"ש ב, ח והל' ברכות א, ז), מ"מ ברכת התורה אינו יוצא ידי חובתו בהרהור, דדמי לקי"ש דהרהור לאו כדיבור דמי, כיון דילפינן לברכת התורה מקרא דכי שם ה' אקרא דהיינו דיבור, וכן אינו חייב בברכת התורה לפני אלא בעוסק בתורה ע"י קריאה ודיבור ממש אבל לא ע"י הרהור, דהרהור לאו כדיבור דמי כל היכא דכתיב בקרא דיבור ע"כ השאג"א. ובשו"ת קרן לדוד סי' ס"א אות ב' הביא בשם המפרשי הים בתשובות שבסו"ס ים התלמוד שהקשה על השאג"א מפרש"י ברכות דקרא דכי שם ה' אקרא לאו אתלמוד תורה קאי דנילף מיניה דהמהרהר א"צ לברך אלא אברכה גופה קאי ע"ש. אולם להמבואר נחא, שדברי השאג"א יש להם על מה שיסמוכו, הלא המה האבודרהם והחרדים והמהרש"א הנ"ל ע"ש.

א בני היקר ר' קלמן נ"י הראה לי מה שכתב הגר"ש קלוגער בשו"ת האלף לך שלמה סי' ל"ה דמה דנשתפק השואל להסוברים דמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך אם שומע דברי תורה צריך לברך אם שומע הוי כעונה. וכתב דהנה זה תליא בפלוגתת רש"י ור"ת בס"פ לולב הגזול לח' : והובא בטור וב"י סי' ק"ד, דלרש"י דס"ל דמותר לשתוק באמצע התפלה ולכוין למה שהשי"ץ אומר הרי דס"ל דשומע אינו כעונה ממש רק כמהרהר ואינו הפסק ה"ה דאין לברך ברכת התורה על זה, אבל לר"ת וסייעתו דס"ל דלא ישתוק דשומע כעונה והוי הפסק א"כ ה"ה דצריך לברך ברכת התורה כיון דהוי כדבור ממש, וכיון דאין לא קי"ל כר"ת וקי"ל בס"י ק"ד דישתוק ויכוין ולא הוי הפסק ה"ה דא"צ לברך, ובפרט דלרש"י וסייעתו דקי"ל כוונתיהו דלא נחשב הפסק מוכח בודאי דאינו כדיבור, ולהיפוך לר"ת אין ראיה, ד"ל התם כוונתו כיון דקי"ל כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאינו ראוי לבילה אין מעכבת בו, א"כ י"ל התם כיון דהוי באמצע התפלה א"כ אינו ראוי לענות בפה שיהיה הפסק לכן בילה מעכבת בו ואין די בהרהור, ובע"כ אם ישתוק יצטרך לומר דשומע הוי כעונה ממש, וזה גופו דיבור הוא, וא"כ אם מחשב כדיבור ממש שוב הוי הפסק, אבל בעלמא היכא שראוי לענות שוב י"ל אין בילה מעכבת בו ודי בהרהור, לכך לא הוי בזה כדיבור ממש רק דינו כמהרהר ואף ר"ת מודה בזה, וז"ב ע"ש.

ב ע' שו"ת יביע אומר ח"ד או"ח סי' ח' דנתעורר על הנשמת אדם דרש"י שם בברכות פירש כי שם ה' אקרא, כשבא משה לפתוח א"ל לישראל אני אברך תחלה ואתם ענו אחרי אמר, וזהו כי שם ה' אקרא בברכה, אתם הבו גודל לאלקיננו באמן, הכי מפרשי לה במס' יומא לו.

הכתיבה מהרהר בלבו ומוציאה לחוץ ע"י כתיבה הוי כדיבור וחייב לברך ע"ש.

ד) ונר' דיש לפרש הטעם דאין מברכים על הרהור אבל מברכים על כתיבה על פי מה שכתב הב"י הל' פסח סי' תל"ב וא"ת יברך על ביטול חמץ, ויש לומר משום דביטול הוי בלב ואין מברכין על דברים שבלב ע"כ, והיינו דאף דביטול הוא מצוה והיה ראוי לברך עליו, מ"מ לא תיקנו חכמים ברכה על דברים שבלב, וה"נ המהרהר בתורה, אף שהוא מצוה וכדכתיב והגית בו יומם ולילה, מ"מ אין מברכים על דברים שבלב. וע' לבוש סי' מ"ז סעיף ג-ד ואפילו מי שכותב דברי תורה אף על פי שאינו קורא חייב לברך, ודווקא כותב שעושה מעשה בכתיבה לפיכך מברך אפילו אינו קורא, אבל המהרהר בתורה אינו צריך לברך שאין מברכין על המחשבה ע"כ, וכנר' דכוונתו כמו שכתב הב"י לענין ביטול חמץ דאין מברכים על דברים שבלב. וכ"כ הישועות יעקב סק"ד שאע"פ שפשוט שבהרהור מקיים מצות והגית בו מ"מ לא תקנו ברכה על מחשבה שבלב וכמו שכתב בב"י בשם הכלבו גבי ביטול חמץ. וכ"כ המנחת חינוך מצוה ת"ל דמהרהר בד"ת, אף אם נאמר דמ"ע של לימוד התורה הוא בהרהור ג"כ דכתיב והגית בו וכו', מ"מ לא מצינו ברכה על הרהור כמו ביטול חמץ בלב, ע' סי' תל"ב.

ה) ועי"ל הטעם דפסק השו"ע דאף דאין מברכים על הרהור מ"מ מברכים על כתיבה, ע' שו"ת שב יעקב חיו"ד סי' מ"ט (פה. ד"ה וע"ד) דצ"ל טעם דמפני מה אין לברך אהרהור כיון דעכ"פ עוסק בדברי תורה, וי"ל משום דהמצות עשה של תלמוד תורה יצא מקרא דושננתם לבניך (דברים ו, ז) ולמדתם את בניכם (דברים יא, יט), כמו שהביא הרמב"ם במצות עשה מצוה י"א היא שצונו ללמוד תורה וזה הנקרא תלמוד תורה והוא אמרו ושננתם לבניך וכו', נמצא כוונת הקרא ופרושי

(תהלים יט, טו) ודרשו חז"ל אם אי אפשר להוציא בפה אזי והגיון לבי, וה"נ נר' מה שכתוב לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית וכו' היינו כשיכול, אזי "לא ימוש מפיו", ובשעת מלחמה שאי אפשר כדיבור, עכ"פ "והגית". ובאמת עיקר מצות לימוד היא בפה כמו שכתוב ושננתם (דברים ו, ז) שיהיו שנונין בפיו, ע' חינוך מצוה תי"ט. ועוד נ"ל דדוקא במקום דכתיב והגית בו הוא במחשבה, אבל הגיון ולא כתיב לב פירושו דבור כדכתיב במשלי (ח, ז) כי אמת יהגה חכ, ואין מחשבה נופל על החיך, וע' בקונקורדנציה.

ג) וע' ערוך השולחן דנהי דודאי יש מצוה בהרהור תורה, מ"מ עיקר מצות תלמוד תורה הוי לימוד בפה, דהרבה פעמים מצינו בתנ"ך דהגיון הוא על דיבור פה כמו ולשוני תהגה צדיק (תהלים לה, כח), פי צדיק יהגה חכמה (תהלים לו, ל), לא יהגו בגרונם (תהלים קטו, ז), כי אמת יהגה חכ (משלי ח, ז), ובמקום שהכוונה על הלב כתיב שם לשון לב כמו והגיון לבי (תהלים יט, טו), והגות לבי תבונות (תהלים מט, ד), ובמשלי טו, כח לב צדיק יהגה לענות, כי שוד יהגה לבם (תהלים כד, ב), וא"כ בתורה דכתיב (יהושע א, ח) והגית בו יומם ולילה, וכן (תהלים א, ב) ובתורתו יהגה יומם ולילה, היינו בפה כיון שלא הזכיר לב, ובברכת התורה עצמה יוכיח שאומרים הערב נא וכו' בפינו ובפיות עמך וכו', וכן לעסוק בדברי תורה היינו דיבור בפה, ובעירובין נד. הקפידו אף על מי שלומד בלחש ודרשו (ש"ב כג, ה) ערוכה בכל ושמורה שתהא ערוכה ברמ"ח איברים שלך ע"ש [וע' ת"י בראשית ב, ז], ולכן לא נתקנה ברכת התורה על הרהור תורה רק על לימוד בפה, אך בכתיבה שאני, שהרי זהו עיקר קיום התורה, ולא מיבעיא תורה שבכתב אלא אפילו תורה שבעל פה אחר שהתירו לכותבה הוי כמלמד תורה לרבים, שהרי עיקר קיום התורה היא ע"י כתיבה, ואלמלי כתיבה כבר נשתכחה תורה מישראל, ולכן כיון שבעת

אותם ושמרתם לעשותם, למען ילמדו (דברים לא, יב) — הקהל את העם וגו' למען ישמעו ולמען ילמדו (גו') וכו' ע"כ, וכ"ה בחינוך מצוה תי"ט.

מלשנו של הרמב"ם נר' דגם ללמוד לעצמו הוא בכלל מצות ושננתם לבניך, דלא מסתברא לומר בכוונתו דאין זה אלא הכשר והכנה למצות ושננתם לבניך ללמד לאחרים (גם דוחק לומר שהזכיר ללמוד משום המקראות שהביא אח"כ ולא משום דנכלל בושננתם לבניך). ואפשר משום דאחר דכתיב ושננתם לבניך והיינו ללמד תורה לאחרים כתיב ודברת בם והיינו ללמוד תורה לעצמו, הרי דללמוד וללמד שניהם נזכרו בקרא, אלא דיל"ע למה הוזכר בקרא ללמד קודם ללמוד.

שו"ר בחידושי הגרי"ז (ירושלים תשנ"ו) הוספות פר' ואתחנן ושננתם לבניך, ופרש"י ושננתם לשון חידוד הוא שיהיו מחודדים בפיו שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם בו אלא אמור לו מיד, משמע מדבריו דפסוק זה נאמר עליו עצמו שמוטלת עליו המצוה דחידוד שמועתו [ו]יש להוסיף דכן נראה גם מקדושין ל. מאי דכתיב ושננתם לבניך, אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם, לעולם ישלש אדם שנותיו שלש במקרא שלש במשנה שלש בתלמוד וכו' ע"ש, אלא דדרשה זו היא אסמכתא בעלמא, וא"כ צ"ע דמדוע כתבה התורה לבניך, אלא כיון דאיתא בתענית ז. הרבה למדתי מרבתי ומחבירי יותר מרבתי

ג בשו"ת האלף לך שלמה הנ"ל הביא כזה דברכת התורה בלומד בהרהור דומה למ"ש הפוסקים בביטול חמץ דאין מברכין על דברים שבלב, והוא דחה זה דאין לו דמיון כלל עמוד והבן, א"כ אם מבטל בפה יברך על הביטול כמו על ד"ת ולמה אין מברכין התם כלל על הביטול, אך בע"כ שאני דהתם עיקר המצוה הוי רק בלב ולכן כיון דעיקר המצוה הוי בלב ולא בפה אף אם אומר בפה נמי אינו מברך עליו, אבל בד"ת הוי להיפוך דעיקר המצוה הוי בדבור כמ"ש ושננתם לבניך, ולכן אף אם הוא בהרהור נמי חייב לברך דבזה הוי להיפוך דהרהור הוי כדיבור. (לכא' נר' דאין זה מוכרח, ועמ"ש לקמן בפנים בדברי שו"ת ושב יעקב).

ד וז"ל הרמב"ם בסה"מ המצוה הי"א היא שצונו ללמוד חכמת התורה וילמדה' וזה הוא שנקרא תלמוד תורה והוא אמרו (דברים ו, ז) ושננתם לבניך, ולשון ספרי לבניך אלו תלמידים וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קרוים בנים שגא' ויצאו בני הנביאים (מ"ב ב, ג) [וכ"כ בהל' תלמוד תורה פ"א ה"ב, וע' העמק שאלה להנצי"ב על השאלות סי' קמ"ב סי"ק א' מהו ההכרח של חז"ל לפרש הקרא לתלמידים ולא לבנים ממש, וע' לקמן], ושם נאמר ושננתם שיהו מיוחדים בתוך פיו כשאדם שואלך דבר לא תהא מגמגם לו אלא אמור לו מיד (קדושין ל), וכבר נכפל הצווי הזה פעמים רבות, ולמדתם ועשיתם (כ"ה ביבמות קט), והכוונה להקרא בדברים ה, א ולמדתם

בפה, אבל אחד אפילו אם מוציא מן הפה הרי אפשר שיהיה בלא דיבור לכך אפי' אם מוציא הדיבור בפה לא נקרא זה דיבור של תורה כלל, ופעמים הרבה אינו מוציא מן הפה רק בעיון בלבד בלא דיבור, ולפיכך אין הדיבור עיקר רק המחשבה, רק כאשר הם שנים שאי אפשר בלא דיבור כלל זה נקרא דברי תורה, ולפיכך נקרא זה עוסק בדברי תורה ולא נקרא כאשר הוא ביחיד, שהרי תמצא ויאמר [עשן] בלבו (בראשית כו, מא), וחנה היא מדברת על לבה (ש"א א, יג) ואין זה דיבור ממש, וזה מפני כי אצל היחיד הדיבור והמחשבה שוה ולפיכך לא נקרא זה דברי תורה, רק כאשר הם שנים שאז נקראו דברי תורה, ולכך אצל שנים אמר שנים שיש ביניהם דברי תורה ואצל אחד אמר אחד שיושב ועוסק בתורה, לא קרא למוד של יחידי רק עסק בלבד, ומפני זה הטעם תקנו בברכה לעסוק בדברי תורה ולא ללמוד בתורה, וזה מפני כי הברכה נתקנה על יחיד ולא נקרא זה למוד בדברי תורה רק עסק בדברי תורה.

(ספר נחלת שמעון על ישעיה סי' ח' סעיף י"ט)

דוקא אדיבור ולא אהרהור, כי בהרהור לא שייך ללמוד לבניו, ולכך אינו צריך לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו אי מהרהר, משא"כ בכתיבה, דע"י כתיבה יכול ללמוד לאחרים, וזה פשוט ע"ש.

ונר' בכוונתו דאף דודאי יש חיוב ללמוד תורה לעצמו וכדאיתא בקדושין כט: והיכא דלא אגמריה אבוה מיחייב איהו למיגמר נפשיה דכתיב ולמדתם (ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם), וללמוד תורה לעצמו הלא אפשר ע"י הרהור, מ"מ י"ל דחז"ל לא תיקנו ברכה על לימוד תורה אלא כשלומד באופן שיכול לקיים מצות תלמוד תורה בשלימותה, והיינו באופן שיכול ללמד לאחרים, וזהו רק בדיבור וכתיבה.

ו) ויש לציין להמהר"ל בדרך חיים (פ"ג מ"ב) שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה שכינה ביניהם וכו' אין לי אלא שנים מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שהקב"ה קובע לו שכר וכו', דמפני כי שנים הם, כאשר הם מדברים דברי תורה היא תורה גמורה, שהתורה היא כאשר מוציא התורה בפה וזה נקרא תורה גמורה, וזה שייך בשנים שצריך להוציא הדבור



ונחזור לדברי הרמב"ם בסה"מ. הרמב"ם שם מנה רק מצוה אחת בתלמוד תורה, אבל רס"ג בספר המצות שלו מצוה י"ד וט"ו מנה בזה שתי מצות, ללמוד וללמד, וע"ש בביאור הגר"פ. ויש לציין לדברי הברכת שמואל קדושין סי' כ"ז אות ג' דהביא חקירת חתנו הג"ר ראובן במצות תלמוד תורה דבנים, אם היא מחיובי הבן המוטלות על האב כמו מילה ופדיון הבן, וכמבואר בקדושין כט. דהאב חייב למול ולפדותו וללמדו תורה, הרי דכלל מצות תלמוד תורה עם מילה ופדיון הבן והמה בכלל חיוב הבן על האב, או לא אלא דהיא מחיוב תלמוד תורה, דבחיוב תלמוד תורה כמו שיש חיוב ללמוד בעצמו כן יש חיוב לתלמוד תורה ללמד לבנו אלא שבנו קודמו [צ"ל] אלא שאביו קודמו, ע' קדושין כט: דהאב קודם לבנו אפי' הבן זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו. והעלה דיש שני עניינים במצות תלמוד תורה דבנים, (א) מצות האב משום חיוב תלמוד תורה שמחוייב כל אדם ללמד תורה אלא שכן בנו קודם לכל אדם ובנו קודם לבן בנו, (ב) מצות הבן על האב והיינו לתת שכר וכו' ע"ש.

ומתלמידי יותר מכולן ממילא נראה דאין לך חידוד גדול מן ושננתם לבניך וכדפירש"י לבניך אלו התלמידים. וע"ש עוד דבזה יש לבאר הא דכתב הרמב"ם בפ"א מהל' ת"ת הל' ב' דמצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אעפ"י שאינן בניו שנא' ושננתם לבניך מפי השמועה למדנו בניך אלו תלמידיך שהתלמידים קרויים בנים וכו', ומקורו מהספרי, וצ"ע דמדוע דרשו חז"ל דבנים אלו התלמידים על הקרא דושננתם ולא על ולמדתם אותם את בניכם (דברים יא, יט) שהביאו הרמב"ם בהל' א' שם. אמנם להמבואר נ"ח, דהנה הקרא דולמדתם את בניכם איירי כשלומד האב עם הבן וכפשוטו של מקרא, אבל ושננתם לבניך דקאי על דברים המחודדים בפיך, זה אי אפשר לחייב כל אב ללמד את בנו עד כדי שיהיו הדברים מחודדים בפיו, ומשו"ה דרשו חז"ל פסוק זה דמייירי בחכם שמלמד תלמידים עד שיהיו הדברים מחודדים בפי התלמידים, ולכן דוקא מהקרא דושננתם לבניך ילפינן דאלו התלמידים, דלדרגה זו שדברי תורה יהיו מחודדים בעינן לחכם שילמדנו ע"ש. (וע' ספר אמת ליעקב להגר"י קמנצקי פ"ר ואתחנן.)

ברכת התורה על קריאת שמע ואם אפשר לקיים ב' מצות שונות בפעולה אחת

ולכאור' נר' דכל זה הוא רק לענין ברכת התורה, דבעינן שיהיה ניכר שאומר ברכת אהבה רבה לשם ברכת התורה והיינו ע"י שילמוד תורה אחריה (ע' רא"ש פ"ק דברכות סי' י"ג דבירושלמי מסיק עלה א"ר אבא והוא ששנה על אתר, ונראה דהיינו דוקא בברכה של אהבה רבה דלא מיתחזי לשם ברכת התורה אלא בשונה על אתר וכו'), ואמירת קריאת שמע אינה מספקת לזה, דלא ניכר שאומרה לשם תלמוד תורה אלא לשם קריאה (וע' ביאור הגר"א לשו"ע דסברת הרא"ש ותוס' נכונה דבק"ש אין ניכר וכו'), אבל ודאי דמקיים בזה מצות תלמוד תורה, וכדאמרין במנחות צט: אפילו לא 'שנה' אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך (והגית בו יומם ולילה - יהושע א, ח), אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפי' לא 'קרא' אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש ע"ש, ומדאמרין אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע וכו' ודאי דהכוונה להקורא שמע בתוך התפלה. וכ"כ המהרש"א שם דר"י משום רשב"י הוסיף בזה דאפי' לא שנה פרק א' וכו' אלא קרא ק"ש שהוא חיוב מצוה בלאו לימודה של תורה יצא נמי מצות לא ימוש וגו', וע' במה שכתבנו בסוטה פ' נוטל (כב. ד"ה כל שאינו) ע"ש.

שו"ר בשו"ת חקרי לב (סי' ט) דנתעורר מהא דאמרין במנחות אפי' לא קרא אלא ק"ש קיים לא ימוש ספר התורה על מה שכתב הב"י דלא סגי בק"ש דק"ש הוי כתפלות ותחנונים. וע' חיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' ס"ו) שכתב דלא קשיא, דמה שאמרו במנחות היינו במכוין לצאת ידי חובת תלמוד תורה בק"ש.

ב) והנה מהגמ' מנחות מבואר דע"י אמירת קריאת שמע בתפלה מקיים ב' מצות, מצות קריאת שמע ומצות תלמוד תורה, ולא אמרין דקיום מצוה אחת מגרעת קיום מצוה השניה. וכן מבואר גם מהגמ' ברכות יג., דשם תנן היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא, ובגמ' שמע מינה מצות צריכות כוונה, מאי אם כוון לבו לקרות, לקרות והא קא קרי, בקורא להגיע ע"ש, וכ"ה בר"ה כח:, ומה קושיא דלמא שאני התם שעשה גם מצות קריאת התורה באותה שעה, אלא ודאי דאין זה מגרע. וקשה מזה על דברי הר"ן בר"ה (רי"ף ט:) דמוכח בגמ' דאפי' למ"ד תוקע לשיר יצא (ר"ה כח. לג:) מתעסק לא יצא וכו', דתוקע לשיר כיון שאינו מכוין לשום מצוה יצא

א) ע' טור או"ח סי' מ"ז דאם בא ללמוד מיד אחר ק"ש וברכותיה שחרית אין צריך לברך (ברכת התורה) מפני שברכה שניה שלפני ק"ש שהיא אהבה רבה יש בה מעין ברכת התורה ופוטרת אותו (ברכות יא:), ודוקא אם לומד מיד אחריה אבל אם הפסיק בינתיים אינה פוטרת (ירושלמי ברכות א, ה) ע"כ. וכתב הב"י וא"ת למה לו לירושלמי לומר על הנפטר באהבה רבה שצריך שילמוד מיד שהרי לעולם הוא לומד שהרי קורא ק"ש אחר אהבה רבה, ואפשר לומר דכבר אפשר שאינו קורא ק"ש סמוך לאהבה וכו', וכל כהאי גוונא איצטריך הירושלמי לאשמוענין שאין ברכת אהבה רבה פוטרת מברכת התורה אלא כשלמד מיד דוקא, ועוד יש לומר דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד 'לענין זה' דדברי תחנונים ותפילה לחוד ודברי תלמוד תורה לחוד וק"ש כדברי תפילות הוא ע"כ. ועפ"ז פסק הב"י בשו"ע שם סעיף ח' דיש להסתפק אי סגי בקורא ק"ש סמוך לה מיד בלי הפסק ולכן יש ליזהר לברך ברכת התורה קודם אהבת עולם, וע"ש בט"ז. וע' אליה רבה יש להסתפק וכו', אבל בלבוש פשיטא ליה דק"ש ותפילה לא חשיבי לימוד לענין זה, וכן נראה בפרישה (דרישה) וב"ח וכו', והכי נקטינן. וכ"פ הפר"ח והגר"א. וע' משנה ברורה וביאור הלכה.

וע' שאגת אריה סי' כ"ד וצל"ח ברכות כא. שהוכיחו כשיטת הרמב"ם דברכת התורה לאו דאורייתא, ולא כשיטת הרמב"ן בסה"מ סוף מ"ע מצוה ט"ו, מהמבואר בגמ' דבעל קרי מהרהר קריאת שמע בלבו משום דקריאת שמע דאורייתא אבל אינו מברך ברכות קריאת שמע אפי' בהרהור משום שהן מדרבנן (ע' ברכות כ:), וקשה, למ"ד הרהור כדיבור דמי (גמ' ברכות שם) למה לא יברך ברכת התורה על קריאת שמע, אע"כ משום דברכת התורה לאו דאורייתא ע"ש (וע"ש בשאג"א דאע"ג שאמרו קצת מן האחרונים במשכים לומר סליחות ותחנונים כיון שאינו מכוין אלא לתחנונים בעלמא אינו צריך לברך ברכת התורה לפניהם, הא מ"מ הרבה פוסקים חולקין על זה וס"ל דצריך לברך וכן נר' עיקר, ועוד נר' פשוט דלא דמי ק"ש לתחנונים, ולק"ש וודאי צריך לברך ברכת התורה קודם לה וכו'). וע' ספר אבי עזרי מהדו"ק ה' תפלה (פ"ד ה"ב) שדחה ראייתם. ועכ"פ מבואר דהקורא קריאת שמע צריך לברך ברכת התורה.

קודם זמן ק"ש א"כ אמירתו ודאי היא לשם דברי תורה ולא לשם מצות ק"ש (ובכה"ג כשאמר אהבת עולם יצא ידי ברכת התורה אפי' לא למד מיד אח"כ כיון שקרא את השמע לשם דברי תורה), וזה פשוט.

א והא דפרש"י בברכות ב. דהקורא ק"ש קודם צאת הכוכבים לא יצא ידי חובתו א"כ למה קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה והכי תניא בברייתא בברכות ירושלמי ע"כ, הרי דאמירת ק"ש בתפלה הוי דברי תורה, לק"מ, דשאני התם כיון דהוי

זו ע"ש. וכבר נתעורר הטורי אבן ר"ה לב: על הר"ן ר"ה מהגמ' ר"ה כח: היה קורא בתורה וכו' ע"ש.

וע' שו"ת מהרש"ם ח"ב סי' ק"ט דאף דמצינו גבי ק"ש שיוצאין בה מצות והגית כדאיתא במנחות צט: הרי דיוצא ידי חובת ב' מצות ביחד, י"ל דשאני התם דשניהם כחדא מצוה נינהו, דתכלית מצות ק"ש הוא בשביל ושננתם ותכלית לימוד התורה בשביל יחוד השי"ת, וכבר כתב הר"ן בשבת שם דבמצוה חדא מין במינו לא בטל, ובזה לא קשה קושית הטו"א על הר"ן מהגמ' ר"ה ע"ש. [וע' בית האוצר להג"ר יוסף ענגיל מערכת ב' כלל ג' בענין ב' כוונות וענינים במעשה אחת. וע' חכמת שלמה להג"ר שלמה קלוגער על שו"ע או"ח תרפז, ב.]

(ספר נחלת שמעון על ישעיה סי' ו' סעיף י"ח)

למ"ד מצות אין צריכות כוונה, אבל במתעסק כיון שכבר הוא מכוין למצוה, דהיינו לחנך את התינוקות, אותה כוונה מעכבת מצוה אחרת שלא תחול, דומיא דמאי דאסיקנא בשמעתא קמייתא דזבחים ג. דבת מינה מחריב דלאו בת מינה לא מחריב לה (חטאת ששחטה לשם עולה פסולה שחטה לשם חולין כשירה דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה) ע"כ הר"ן [וע' ר"ח ר"ה כח. התוקע לשיר יצא כגון הא דכתיב הללוהו בתקע שופר (תהלים קג, ג) שתוקעין להלל וכיו"ב ע"כ, הרי דמפרש דתוקע לצורך מצות הלל וכיו"ב, ולא כהר"ן]. וכזה כתב הר"ן רפ"ב דשבת (רי"ף ט). דנר חנוכה אסור להשתמש לאורה ואפי' תשמיש מצוה וכו', וזה שלא כדברי הר"ז הלוי ז"ל וכו', דעד כאן לא שרינן אלא להדליק מנר לנר משום דתרווייהו חדא מצוה כלומר מצות נר חנוכה ומין במינו אינו בטל אבל שאר מצות נראה כמבטלות זו את



הרב יוסף וגנר

ברכת התורה על תורה שבעל פה

והנה ראיתי בספר משנת יעב"ץ (סי' ל"א) שביאר באופן אחר, דא"י בגמ' (שבת פח.) וז"ל, ויתיצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם, ע"כ. ומבואר שהתורה ניתנה ע"י כפייה. והקשו שם תוס' שהרי כבר הקדימו נעשה לנשמע ולא היה ע"י כפייה אלא ברצון. וידוע תירוץ המדרש תנחומא (פרשת נח סי' ג') דנעשה ונשמע אמרו על תורה שבכתב אבל על תורה שבעל פה שהוא קשה וצריך הרבה עמל ויגיעה על זה לא אמרו נעשה ונשמע ברצון, ולא קבלו אלא ע"י כפייה.

ועפ"י הסביר החילוק בברכת התורה בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ. והיינו דענין ברכת התורה היא הודאה על שנתן לנו מצות לימוד תורה, וכלשון הרמב"ן (מצוה טו) וז"ל, שנצטוונו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתת תורתו אלינו וכו' עכ"ל. וכיון שתורה שבע"פ ניתן לנו על כרחינו אינו בדין לתת עליו הודאה, שזה נגד השכל לתת הודאה על דבר שבא ע"י כפייה, ולכן סברו כמה אמוראים שאין מברכים אלא על תורה שבכתב, עכ"ד, עיי"ש.

אמנם א"כ יש להתבונן, הרי לדידן שאנו אומרים ברכת התורה אפילו על משנה ותלמוד, וכשיטת רבא, איך שייך ענין הודאה בדבר שבא ע"י כפייה.

ונראה שאע"פ שהיה קשה להם לקבל תורה שבעל פה, והוצרכו לקבל ע"י כפייה, אבל באמת בתוך לבם ודאי רצו גם את התורה שבע"פ. ודומה למ"ש הרמב"ם הידוע (הל' גירושין פ"ב ה"כ) שמי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו, בית דין מכין אותו עד שיאמר רוצה אני, וביאר שם שכפייה זו אינו כנגד רצונו, אלא אדרכא רצונו לעשות המצות ולהתרחק מן העבירה, אלא שיצרו תוקפו, וע"י האונס מסיר את היצר, והגירושין נעשית מרצונו הפנימי, ע"כ. הרי שאין סתירה בין כפייה לרצון. וכן הוא בנידון דידן שרצונם הפנימי היה עז לקבל כל התורה, אלא שהיצר לא הניחם לקבלו, אבל לבסוף שהוכרחו לקבלו נחשב שקבלו ברצון, וממילא פשיטא שיכולים לברך על תורה שבעל פה.

(והעיר ת"ח אחד שבפשוטות כל דברי הרמב"ם אמורים רק אחר מתן תורה, ואז אומרים שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתוקפו, אבל קודם מ"ת לא. ולכאורה אינו מוכרח, ועכ"פ הענין הכללי אמת הוא שבפנימיותם רצו ללמוד ולעמול בתורה שבע"פ, כי הם חיינו ואורך ימינו.)

בגמ' ברכות (כא.) למדנו חיוב ברכת התורה קודם הלימוד, וז"ל, אמר רב יהודה וכו' מניין לברכת התורה לפנייה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלקינו, ע"כ. ומשמע שברכת התורה מדאורייתא כמו ברכת המזון, ודלא כשאר ברכות. וכן מנה הרמב"ן במנין המצוות שלו (מצוה ט"ו), ואפילו בדעת הרמב"ם שלא מנה אותה כמצוה נפרדת, כתב הקרית ספר (הל' תפילה פ"ב) שהרמב"ם מסכים דהוה מצוה מדאורייתא אלא שהוא בכלל מצות ת"ת, ע"ש.

והנה נחלקו האמוראים בדין ברכת התורה אם חייב לברכו קודם לימוד תורה שבע"פ. והכי איתא בגמ' ברכות (יא:) אמר רב הונא למקרא צריך לברך, ולמדרש אינו צריך לברך, ורבי אלעזר אמר למקרא ולמדרש צריך לברך, למשנה א"צ לברך, ורבי יוחנן אמר אף למשנה נמי צריך לברך [אבל לתלמוד אינו צריך לברך], ורבא אמר אף לתלמוד צריך לברך, עכ"ל.

ודבר זה טעמא בעי, מאי שנא תורה שבכתב מתורה שבעל פה דלכמה אמוראים אין מברכים על תלמוד או משנה או אפילו דרשות הקרא אלא דוקא בלימוד הפסוקים בלבד, והרי בלימוד משנה וגמ' אין ספק שמקיים בזה מצות ת"ת, ואמאי אין צריך ברכה, והוא תמוה לכאורה.

ובספר עמק ברכה (ברכת התורה סי' א') הרגיש בזה, וביאר עפ"י חידוש הגר"ח הידוע, שברכת התורה היא ברכה על עצם החפצא של התורה, ולא שהיא ברכת המצוה על מעשה המצוה של לימוד תורה, אלא מברכים על התורה גופה. ובוה תירץ הגר"ח קושית האחרונים מדוע נשים חייבות לברך ברכת התורה, אף שאינן מצויות במצות ת"ת, ואם היה כסתם ברכת המצוה הרי לא שייך ברכה זו אצלן. אבל אי נימא שאינו אלא ברכה על החפצא של תורה, ודאי נשים שייכות לעצם התורה, וכשהן לומדות אותה נחשבת ת"ת, ולכן מברכות. ועפ"י ביאר העמק ברכה דלאותן אמוראים ליכא ברכה אלא על תורה שבכתב, ואף שלא נגרע כלל לימוד תורה שבע"פ מצד מצות ת"ת, אבל מצד החפצא של תורה סבירא להו שלא נקרא גופה של תורה אלא תורה שבכתב, ע"ש.

אמנם באחרונים שהקשו מחיוב ברכת התורה לנשים, ולא תירצו כהגר"ח (ע' ב"י סי' מז, וב"ח וגר"א שם), משמע שבאמת הברכה היא על מצות ת"ת כשאר ברכת המצוות, וכ"כ הלבוש (שם, ו בהגהה), ע"ש. גם בירושלמי ברכות (פ"ו ה"א) לומד דין ברכת המצוות מברכת התורה, ומשמע דבאמת היא ברכה על מצות תלמוד תורה. וא"כ הדרא קושיין לדוכתיה למה יגרע לימוד תורה שבע"פ, ולמה אמרו בגמ' הנ"ל שאין אומרים ברכת התורה על לימוד המשנה והתלמוד.

הרב יהושע משה מגילניץ

ישקני מנשיקות פיהו

ע']. ובנקודה זו יש יתרון לדברות הראשונות ששמענו מפי הקב"ה כי הם הראשים הכללים של הע' פנים, אנכי הוא כולל כל מצות עשה ולא יהיה לך כולל כל מצות לא תעשה [ע"ש שמביא כמה דוגמאות של דברים שהם במספר ע' ויש להם שני ראשים]. ולכן הדברות הראשונות הם "טובים מיין", כי עדיף להיות שייך להכללים ולא להפרטים.

עוד יש יתרון להדברות מפי הקב"ה על שאר התורה כי הם מורים על אהבה גדולה. וזה לשון הגר"א שם [על נשיקות פיהו], שהיא אהבה גדולה מה שאין למעלה הימנה, כמו הנשיקה שמורה על אהבה גדולה ותשוקה נפלא, כי טובים דודיך אותן דברות ששמעתי ממך שהוא אהבה גדולה, זה טוב וערב לי מכל היין שהן הע' פנים של תורה עכ"ל. ונראה להעמיק עוד קצת בזה ולבאר למה שמיעה מהקב"ה היא דווקא הדרך להיות שייך להכללים, ולמה היא אהבה גדולה.

על ידי שמיעת הדיבור מהקב"ה יש התאחדות עם התורה ואין פריטים

והנה יש לשאול על דברי המדרש שהבאנו, למה הדיבור מהקב"ה בעצמו עשה שנתקע הדברי תורה בלבם ולא היו שוכחים. ולכאורה יש לפרש שכיון ששמעו מפי הקב"ה בעצמו יש בזה נתינה חזקה מאוד של תורה ועושה רושם גדול. אבל נראה לפרש עוד ביתר עומק, שנשיקה שהוא פה אל פה הוא אחדות גדולה. וכדאיתא בדברי חז"ל (וזה"ק ח"ב רנד). שנשיקה בכה"ג הוא ייחוד רוח ברוח, ונעשים כדבר אחד. וא"כ הדיבור מפי הקב"ה שהוא בחינת נשיקת פיו ג"כ הוי בבחי' ייחוד רוח ברוח לדבר אחד. ולכן מובן שכשיש ייחוד כזה עם התורה ממילא אין שייך שכחה, כי התורה נתאחד עם עצם האדם והוי כדבר אחד.

ונראה שלפי נקודה זו יש להבין המעלה של הנשיקות פיהו על הע' פנים של תורה. שכשהתורה נתקע בלב ונתאחד עם האדם אז ממילא התורה הזו היא ג"כ בחינה של אחד. והע' פנים של תורה אף שהם גילוי של התורה מכל מקום הם גילוי בדרך פרטים, שהתורה נתגלה בע' חלקים נפרדים זה מזה. ולכן אנו משתוקקים לחזור למדריגת התורה שהיא השגה בדרך הכללים ולא בדרך הפרטים. וזהו האהבה הגדולה שכתב הגר"א שהוא למעלה מהע' פנים של תורה, שהשגה בדרך הכלל בא על ידי שמיעת התורה מפיו של הקב"ה שהוא התאחדות רוחא ברוחא כנ"ל שהוא באמת אהבה גדולה.

על ידי הדברות ששמעו מהקב"ה בעצמו נתקע דברי תורה בלב ישראל

בתחילת שיר השירים כתיב "ישקני מנשיקות פיהו, כי טובים דודיך מיין". פסוק זה מרמז על זמן מתן תורה, ונעיין בו קצת וממנו נבין יותר הענין של קבלת התורה וגם ענין נעשה ונשמע שאמרו ישראל.

המפרשים פירשו שהפסוקים בשיר השירים מדברים על תשוקת מלכה לחזור לבעלה ולהיות עם המלך. ונשיקות האלו שהם "נשיקות פיהו" מפרש רש"י שהוא אופן מיוחד של נשיקה, שהוא פה אל פה כחתן אל כלה. וז"ל, לפי שיש מקומות שנושקין על גב היד ועל הכתף, אך אני מתאוה ושוקקת להיותו נוהג עמי כמנהג הראשון כחתן אל כלה פה אל פה, עכ"ל. [וביאר הגר"א שאות ו' הוא לשון זכר ואות ה' לשון נקבה, וכאן הוא "פיהו" עם ו' וה', זכר ונקבה יחד].

ופירש הגר"א שאותם נשיקות פיהו הם השני דברות הראשונות, אנכי ולא יהיה לך, ששמעו ישראל מפי הקב"ה בעצמו ולא על ידי משה רבינו. ובשמיעת שני דברות אלו היתה תועלת גדולה, וכמו שמבואר במדרש (שה"ש רבה א, ד) שכששמעו ישראל אנכי נתקע דברי תורה בלבם והיו למדים ולא שוכחים, וכששמעו לא יהיה לך נעקר מלבם יצר הרע. וכיון שאמרו ישראל למשה דבר אתה עמנו ולא רצו לשמוע שאר הדברות מפי הקב"ה בעצמו, אז חזרו להיות לומדים ושוכחים וחזר היצר הרע להם. והמדרש מבאר שאח"כ רצו ישראל לחזור לאותה מדריגה העליונה. וז"ל המדרש, מיד חזרו באו להם אל משה, אמרו לו משה רבנו לואי יגלה לנו פעם שניה, לואי ישקני מנשיקות פיהו, לואי יתקע תלמוד תורה בלבנו כמות שהיה, אמר להם אין זו עכשיו אבל לעתיד לבוא הוא, שנאמר (ירמיה ל"א) ונתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה, עכ"ל. וזהו מה שאומרת השירה כאן, שישאל משתוקק לחזור לה"נשיקות פיהו" שהוא המדריגה של שמיעת הדיבור מפי הקב"ה.

שמיעה מהקב"ה טוב מיין שהוא הע' פנים של תורה

והפסוק מזכיר שאותם נשיקות הם טובים מיין וכמו שכתוב "כי טובים דודיך מיין". ולפי הנ"ל נמצא שהיין הוא משל לשמיעת התורה שלא מפי הקב"ה. והגר"א מפרש עוד במדריגה זו של יין, שהוא הע' פנים של תורה [יין גמטריא

ענין נעשה ונשמע הוא להפוך מציאותו ל"מקיים רצון ה'"

ועל פי דברינו נראה להוסיף עוד קצת הבנה במה שאמרו ישראל נעשה ונשמע. אחרי ששמעו הדברות מפי הקב"ה, כלל ישראל אמרו למשה רבינו שהוא ישמע עוד שאר התורה ולא הם. וכדכתיב (דברים ה, כד) קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלקינו ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר ה' אלקינו אליך ושמענו ועשינו. והנה לשון "ושמענו ועשינו" הוא היפך הסדר של "נעשה ונשמע". ומדברי הגר"א (אדרת אליהו שם) משמע שבאמת אחרי שאמרו ואת תדבר אלינו, לא היו עוד בהמדריגה של נעשה ונשמע. [ואעפ"כ המדריגה של "ושמענו ועשינו" הוא ג"כ מדריגה גדולה ע"ש]. וצ"ב למה ענין נעשה ונשמע שייך דווקא היכא ששומעים הדברות מפי הקב"ה בעצמו.

וכתב הג"ר ישראל יצחק קאלמאנאוויץ שליט"א (פתיחה לספר רשימות שיעורים על מס' ברכות) לפרש בדברי הגר"א דהנה ידוע מה שאמרו בגמ' (שבת פח.) שנעשה ונשמע הוא רז שמלאכי השרת משתמשים בו, שכתוב בהם "עושי דברו" ואח"כ "לשמוע בקול דברו". וכתב לפרש שהנה שם המלאך נקרא על שם שליחותו (כמש"כ רש"י בראשית לב, ל), והבנת הענין הוא שעצם מהות המלאך ומציאותו הוא כפי מה שנשלח לעשות, לכן השם שלו המורה על עצם מהותו הוא כשם שליחותו. ומשום הכי המלאכים שייכים להרוז של נעשה ונשמע ונקראים "עושי דברו", שהם לא רק מקיימים שליחותו של מקום אלא זהו עצם מציאותם.

וזהו הענין של הקדמת נעשה לנשמע, ששמיעה פירושו שיש לו מציאות עצמית והוא מקבל ושומע מאחר. ואצל המלאכים אין שמיעתם כזה, כי אין להם מציאות עצמית ששומע ציווי מהקב"ה ומקיימו, אלא הציווי הוא כל מהותם כנ"ל, [וע"ש מה שביאר בגדר השמיעה שהוא אחר העשיה].

ולפ"ז מובן דברי הגר"א שהנעשה ונשמע של ישראל שייך להיות רק עם השני דברות הראשונות ששמענו מפי הקב"ה. שבמדריגה הזו של נשיקות פיהו היה התורה נתאחד עמהם ונתקע בלבם, וכמש"כ לעיל. ורק במדריגה זו שייך להפוך כל המציאות להיות מקיימים רצון ה' ומקדימים הנעשה לנשמע כמו שהוא מדריגת המלאכים. אבל אחרי שירדו משמיעת הדברות מהקב"ה, ולא היתה התורה מתאחד עמהם ממש, אז אי אפשר לזכות למדריגת נעשה ונשמע ולעשות כל מציאותם קיום רצון ה'.

העולה בירינו

ויוצא לנו מזה שהמדריגה העליונה של קבלת התורה שהוא ה"נשיקות פיהו" המוזכר בשיר השירים, הוא שהתורה נתקע בלב האדם ונתאחד עמו. ומזה שייך לבוא להמדריגה של נעשה ונשמע ולהפוך כל מציאותו למציאות שהוא מקיים רצון ה' כמו שעושים המלאכים. ויה"ר שנזכה לקבל התורה באמת ולהתקרב מעט מעט למדריגות העליונות האלו.



הרב מאיר שמחה ברגר

מימינו אש דת למו

א: חג השבועות אינו תלוי ביום מסוים בחודש

מצינו שקביעות היום לחג השבועות שונה מקביעות שאר הימים טובים, שכל שאר הימים טובים יש להם יום מסוים באחד מחדשי הלבנה, אמנם חג השבועות אינו אלא ביום חמישים לעומר ואינו חל ביום מסוים. ובזמן שנקבעו החדשים ע"פ הראיה ופעמים שניסן ואייר היו חסרים או מלאים, ולא היו החדשים נקבעים ע"פ חשבון כזומנינו, היה חג השבועות חל באחד מכמה ימים של סיון, וכמו דאיתא בגמ' ראש השנה (ו): 'עצרת פעמים ה' פעמים ששה פעמים שבעה', והיינו דפעמים שחל חג השבועות בה' סיון אם ניסן ואייר היו מלאים, פעמים שחל חג השבועות בו' סיון אם היה אחד מלא ואחד חסר, ופעמים שחל בו' סיון אם היו שניהם חסרים. והלא דבר הוא, למה חג השבועות יוצא מן הכלל שזמנו נקבע ביום חמישים לעומר ולא ביום מסוים בחודש.

ב: כדי לקבל התורה צריך להיכנס לבחינה שהיא למעלה מן הזמן

ואולי יש לומר בביאור קצת מעומק הדבר שהרי מכיון שחג השבועות הוא כנגד יום מתן תורה הרי באמת קדושת ויקרת התורה גדולה היא עד מאד ואין לה חיבור לעולם החומרי. והיכולת לקבלה להבינה ולחקרה הוא למעלה מכח ושכל אנוש. וכן מצינו בטענת המלאכים 'מה אנוש כי תזכרנו וגו' תנה הודך על השמים' (שבת פח:). שטענו שאינו מן הראוי שבני אדם, שהם מן התחתונים, יקבלו את התורה. וע"ע בגמ' מגילה (י): 'דבר זה מסורת בידינו מאבותינו מקום ארון אינה מן המידה', הרי שהתורה היא למעלה מן המקום שלא כפי בחינת עוה"ז כלל. ולכן כשרצה השי"ת ליתן לישראל כלי חמדו לא נתן אותו בזמן הרגיל של עוה"ז, שהם חדשי הלבנה שבהם מונין ישראל ועליהם סובבים עבודתם, אלא עשה כן בזמן שהיא באיזה בחינה למעלה מן הזמן כדי שיהיו יכולים להשיגה ולקבלה, והוא ענין זה של יום החמישים. ונסביר הדברים קצת.

אנו מונים מ"ט ימים ואז מגיעים ליום החמישים. מ"ט בגימטריא 'מדה' ומ"ט ימים אלו של ימי ספירה מסמלים

עוה"ז שהוא עולם העבודה התלוי בזמן ובמקום, עולם שיש לו גבולות מסויימים שהם ענין המדה. אמנם מספר חמישים הוא הכלל העולה על גבי כל המ"ט פרטים שהם תחתיו, והוא כנגד עוה"ב שהוא למעלה מן הזמן. וכן מצינו כע"ז בנוגע שנת היובל שהיא שנת החמישים לספירת שנות השמיטה שאז הכל חוזר אל שרשו שהיא כענין עוה"ב. וכמו"כ מצינו מ"ט שערי בינה שנבראו בעולם (נדרים לה). והם כנגד כל מדריגות החכמה שיכול האדם להשיג בעולם הזה וכמו שאמרו שהתורה נדרשת במ"ט פנים (עי' ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ב) ושער הנ' היא השגת השי"ת על אמתתו (ר"ן נדרים שם ד"ה חוץ) שהיא הגילוי שיהיה בעולם הבא.

ועל דרך זה פירשו כמה מפרשים שאף שכתוב בתורה 'תספרו חמישים יום' (ויקרא כג, טז) אין אנו מונים רק מ"ט כי ע"י ספירת המ"ט והניהוג הקדוש ביום נ' בזה נמצא ספירה של יום זה כי הוא הכלל הכולל כולם ואינו פרט שיוכל להימנות. ע"י במהר"ל בנתיבות עולם (נתיב התורה פ"א) וז"ל 'כי מ"ט יש בהם ספירה שהוא הזמן אבל שנת חמישים (דהיינו יובל) אין בו ספירה כלל כמו שאין ספירה ביום חמישים של עצרת כי עולם הנבדל העליון אינו תחת הזמן כלל', וע"ע בשל"ה פר' במדבר (אות כ' בהג"ה).

עכ"פ יוצא דענין מספר זה הוא הסוכם את כל המ"ט שלפניו והוא המספר המכוון לענין זה של למעלה מן הזמן. ולכן אין שבועות, שהוא יום מתן תורה, כשאר ימים טובים, שמכיון שבו מקבלים התורה משמי מרום צריכים להיכנס לבחינת זמן שאינו מכלל זמנו של עוה"ז ואז יש לנו אופן לגשת אל הקודש לקבל את התורה.

ג: מדברי התוספתא מבואר

דאיכא חשיבות ליום החודש גם בנוגע חג השבועות

ונמצא עד כאן דזמנו של שבועות אין לו ענין לזמן של חדשי השנה אלא הוא זמן מסוג אחר לגמרי. אמנם יש מקום עיון על זה מהא דתניא בתוספתא מסכת ערכין (פ"א ה"ד) וז"ל 'רבי יהודה אומר חל (עצרת) להיות בחמשה (בסיון) סימן רע לעולם, בששה סימן בינוני, בשבעה סימן יפה לעולם'. ואף

בהם חמץ וזהו סוד מה שאמרו רבותינו ז"ל לעיתים לבא כל הקרבנות בטלן וקרבת תודה אינו בטל לעולם. כי בו מצה וחמץ כענין בעולם הבא. הרי מבואר בדבריו שחג השבועות היא בבחינת עוה"ב. וע"ע באלה רבא (סי' תפ"ט סק"ח) שהביא מרבינו ירוחם דחג השבועות ושמייני עצרת הם רמז לעולם הבא.

א ע"י בדרשת תורת ה' תמימה להרמב"ן (סוף עמ' קס"ט) שכתב דענין השמיטות והיובלות וכן ענין ספירת העומר בשבע שבועות ויום חמישים קודש כולם רומזים על סדרי ימות עולם וענין אלף השביעי. ויש לציין עוד לפירוש הרמב"ן בפרשת אמור (כג, יז) בבאור ענין שתי הלחם הבאים מחמץ שכתב תוך דבריו שהם דוגמת קרבן תודה שיש

הגבוהים ממנה, ואז יש יכולת לגלות כוונת פנימיות הבריאה מתוך כל עבודתו אשר הוא עמל כל ימי חייו. וכל זה הוא מה שנעשה בעת מתן תורה וכמו שמבואר בפסוק הנ"ל דמימינו של הקב"ה דהיינו בעת שנתן התורה מידו נתנו באופן שהיא אש עם הלבוש של הדת. הרי שתכליתו של מתן תורה הוא להביא את כל יקר תפארת גדולת וקדושת התורה כאן על הארץ.²

ונמצא דמצד אחד כדי לקבל התורה שהיא כולו אש לזה צריכים להיכנס לזמן שעל ידו מתעלים למעלה מהגבולים הרגילים וזהו ענין יום החמישים, אבל מצד שני, מצד הורדת התורה לארץ כאן בעולם הגשמי, הרי יחול זמן נתינתה באחד מהימים של חדשי הלבנה שהוא הזמן שלנו שאנו קידשנוהו. ונמצא אפוא ששני אופני זמן הללו, יום החמישים ויום החודש, מזדמנים לפונדק אחד ועל ידי שניהם מתקיים תכליתו של נתינת התורה, חד מצד הנותן וחד מצד המקבל. וממילא מובן שקביעות היום של שבועות הוא ביום חמישים ואינו תלוי ביום החודש, אמנם עדיין איכא חשיבותא ליום החודש ועל זה קאמר בתוספתא דיש נפק"מ מתי חל היו"ט.

ה: חילוקי המדרגות של קבלת התורה ביום ה' ו' וז' של סיון

ועל פי מה שביארנו שחשיבות יום החודש הוא מצד מקבלי התורה נשתדל להבין עצם דברי התוספתא ולבאר הענין של חילוקי זמן שחל בהם חג השבועות.³ דהנה יש לחדש דכוונת

שדברי התוספתא צריכים פירוש לבאר מהו הענין של חילוקי הימים שחל בהם שבועות, ובעזה"י נבאר הדברים לקמן, אמנם עכ"פ משמע דאיכא חשיבות לזמן של חדשי הלבנה גם בנוגע חג השבועות ולכן יש נפק"מ מתי חל בהם חג השבועות, וצ"ע דלהנ"ל אין לשבועות ענין לזמן כזה ואינו קשור ליום החודש כלל.

ד: שתי פנים לנתינת התורה: מצד הנותן ומצד המקבל

והנראה לומר בזה שאף שכבר ביארנו שאין לנו תפיסה כלל בתורה אלא אם נכנסים באיזה בחינה לזמן כזה של יום נ' שהוא למעלה מן הזמן, אמנם עם כל זה מעיקר הענינים של מתן תורה הוא להוריד את כלי חמדו שהוא כולו רוחני לתוך עולמינו הגשמי. ועי' רש"י סו"פ יתרו (כ, יט) דבעת מתן תורה הרכין הקב"ה השמים ושמי שמים והציען על ההר, והיינו כנ"ל קישור העליונים עם התחתונים.

וכדי לבאר הדבר יותר נביא את דברי הספרי ריש פר' וזאת הברכה (לג, ב) עה"פ 'מימינו אש דת למו' וז"ל 'אלמלא דת ניתנה עמה אין אדם יכול לעמוד בה'. והיינו דמצדו יתברך ניתנה תורה שהיא כולה אש וכשם שלא ניתן לעמוד באש כן לא ניתן לעמוד בהשגת התורה, ומה שיכולים לקנותה ולהתחבר אליה הוא רק על ידי הדת והיינו המצוות השייכות לעולם העשייה. כל התורה שהיא אש מתגשם כביכול על ידי המצוות ובזה מתחבר עולם העשייה והטבע עם כל העולמות

הדין על פירות האילן כל כמה שעצרת הוא סמוך ונראה לז' סיון טפי מעלי לזכות בדין ולכן הקרוב קרוב לז' יש בו סימן יפה יותר, עכתי"ד. ויש לעיין בדבריו שהרי דבר חדש הוא לומר דרבי יהודה שהוא תמיד בר פלוגתיה דרבי יוסי ס"ל כוותיה, והלא בכל הסוגיא דמתן תורה בשבת לא הוזכר אלא דרבי יוסי הוא דס"ל בז' בסיון ניתנה תורה וחכמים פליגי עליו, ולכאורה הכוונה לרבי מאיר ורבי יהודה ורבי שמעון ואילו היה רבי יהודה מסכים לשיטת רבי יוסי לא היה שתיק מינה בדוכתיה. (אמנם בגמ' יומא ד: מבואר דגם רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי פליגי בפלוגתא זו ורע"ק ס"ל כרבי יוסי, ועי' תוס' שם ד"ה ורבי עקיבא).

ועוד צ"ע דבכמה וכמה מקומות מצינו ששתם הגמ' כרבנן (ובפרט לשיטת רש"י), עי' בגמ' שבת (פח). יום הששי, ה' יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין וכו', ופירש רש"י שם (ד"ה מלמד שהתנה) יוהי ערב ויהי בקר של גמר בראשית תלוי ביום הששי והוא ו' בסיון שנתנה בו תורה' ועי' ברש"י ע"ז (ג). (ובתוס' ע"ז שם ד"ה יום הששי נדחקו בזה עיי"ש). ובגמ' מגילה (לא). איתא דביום א' של שבועות קורין בחודש השלישי ולא ביום טוב ב' בחו"ל וברש"י שם פירש דהיינו משום דמתן תורה היתה בששי בסיון (ועי' שו"ת חת"ס יו"ד סי' קע"ט). ובגמ' סוטה (יב: יב) מבואר דיום שנתנה יוכבד את משה בים היה כ"א ניסן או ששה בסיון, עיי"ש שהוא יום שיתנה בו התורה, ואולי יש לדחוק שזה היה קודם שהוסיף משה יום אחד מדעתו, אמנם אין נראה לומר כן. ועי' ברש"י הושע (ג, ג) שג"כ נקט דבששה בסיון ניתנה תורה. וא"כ נראה דקשה לומר דפירוש דברי התוספתא הם רק אליבא דרבי יוסי.

ובר מן דין יש להקשות על דבריו כמו שהקשינו בפנים, דמאחר דעיקר הי"ט אינו תלוי בזמן החודש א"כ מה בכך שאינו חל על יום החודש של מתן תורה, הרי בנוגע חג השבועות העיקר הוא שהוא יום חמישים. ויש לעיין אי התירוץ שתייצנו מעלה ארוכה גם לפי ביאורו ודוק.

ב והרמח"ל בדעת תבונות (סי' קנ"ח) העמיק והרחיב ביסוד זה שענינו של מעמד הר סיני היה לקשר מעשי עבודת ישראל לעולמות העליונים כדי שבעבודתם יעשו הפרי המצטרף לתיקון הבריאה. והילך קצת מלשוננו שם 'ותראי כי זה מה שעשה האדון ב"ה לישראל בהר סיני, שהנה לא נתן להם שם התורה כולה במעמד ההוא, אבל היתה הכנה כוללת לכל עבודת המצוות'. ועיי"ש ברמח"ל שביאר שם ענין גדול מצווה ועושה, ונוסח 'קרבתו לפני הר סיני' עפ"ז.

ולדבריו יתבאר עוד שהרי יש להקשות על גודל ענין נתינת התורה לתחתונים עד שהמלאכים ערערו עליה, וצ"ב שהרי גם קודם מתן תורה אנו מוצאים כמה בנ"א שהיה להם תורה וכמו שאמרו 'למדנו שלמד נח תורה' (מובא ברש"י פרשת נח ז, ב) ועוד רבות. אמנם הענין הוא שאף שהיתה להדורות הראשונים שייכות לאורו של תורה באיזה מדרגה שהיו יכולים להשיג, אמנם באותו זמן לא היתה התורה בארץ, והיינו כמו שנתבאר בפנים שאז היה רק מגע עם התורה של השמים אבל לא ניתנה כח התורה בדתות של המצוות, ורק במעמד הר סיני נעשה חיבור של כל התורה עם פעולת ועשיית המצוות כאן בארץ.

ונראה שזהו הכוונה לזמן מתן תורתנו דר"ל מתן התורה כאן בארץ והיינו 'תורתנו' ולא רק שהיא תורה בשמים, וזהו התורה בלבוש של מצוות ולא רק בבחינת אור התורה בלי קישור למצוות. ויוצא לפי"ז שמהותו של היו"ט הוא שייכות וקשר לתורה באופן של עשיית מצוות, והיינו הקשר של השמים עם הארץ וכמו שכתבנו בפנים. עוד נביא כאן בקיצור שלפי כל זה יש לפרש תשובת מרע"ה אל המלאכים דכלום יש להמלאכים עשיית המצוות בפועל (שבת פט.), ודוק.

ג בפירוש מנחת ביכורים (וביתר ביאור בחזון יחזקאל שם) ביאר כוונת התוספתא באופ"א דס"ל לרבי יהודה כרבי יוסי דבז' בסיון ניתנה תורה ואותו יום יש בו זכות התורה, ומכיון דחג עצרת הוא יום

אדה"ר, אמנם יש בו בחינה שמצד שלימות הבריאה יש כאן מקום ליצירת האדם וחיבור נשמה להגוף. ולכן כשחל חג השבועות ביום ו' של סיון יש בזה סימן בינוני כי בהיות בו בחינה זו של ששה המורה על עולם החומר העומד בשלימותה יש גם בו סגולת הזמן להכניס כאן בעולם את רוחו של התורה.

אמנם ענין ה' הוא עולם הטבע שלא בשלימותו, שאף שביום ה' של מעשה בראשית נבראו נפש חיה אמנם אין זה כשלימות של יום ו' כמובן, ולכן יש סימן רע אם חל עצרת בו כי אז אין לו ענין כ"כ להכנסת הרוחניות בתוך הגשמיות. ולפי כל זה יוצא דכונת התוספתא היא דיש ג' בחינות שונות של נתינת התורה והעמדתו עם עולם הטבע.^ד וכמובן כל זה צריך עדיין לעוד ביאור ורק להעיר אני בא לבאר דברי התוספתא הסתומים.

היוצא מכל האמור שמצד אחד צריך להתבונן שהתעסקות בתורה הוא עסק בדבר העומד ברומו של עולם כל חפצי עוה"ז לא ישוו לה, אבל מצד שני אף עם גודל רוממותו וקדושתו ג"כ צריך לידע שבכלל נתינת התורה לנו הוא ששייך התורה לכל מעשינו, ולא רק שהתורה מורה לנו דרך על כל עסקי ועניני העולם, אלא שעל ידי עסק ושמירת התורה נעשה מעשיו קשורים עם כל קדושת התורה ויש ביכולת האדם להכניס כל הענינים הרוחניים השייכים לתורה כאן על הארץ, בפוך ובלבבך לעשותו.

התוספתא היא דיש כמה אופנים האיך להוריד התורה כאן לארץ, יש בחינה של יום ה' ובחינה של יום ו' ובחינה של יום ז'. וכפי מדריגת ובחינת הקישור, התלוי בזמן שחל בהם חג השבועות שהיא יום מתן תורה, יש בזה שפע של תורה לכל השנה ובזה יש סימן לכלל ישראל בעבודתם.

ונבאר קצת מג' בחינות אלו אף שהדברים עדיין טעונים עוד העמקה והרחבה (ועיקר מהלך הדברים העירוני ידידי ר' יצחק הכהן שמוש"נ^ה). ענין חל ביום ז' שהוא סימן יפה היינו כמו שמצינו שענין ז' הוא מיוזג של למעלה מדרך הטבע בתוך עולם הטבע. ודבר זה נראה בעליל בנוגע שבת שהיא נקודת הכלל המקשר את כל פרטיו לשרשם. וזהו מה שכתוב 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' אלקיך' (שמות כ, ט-י), והיינו דששת ימי המעשה הם חלק ממצות השבת שעל ידי השבת מתעלים גם שאר הימים להיות מכלל הקדושה. וזהו תמיד ענין מספר ז' כמו ספירת ז' ימים לזב ולזבה ולמצורע ושני שבוע של שמיטה ועוד רבות שכולם הולכים וסובבים על ענין זה של הכנסת עבודת האדם לתוך מסגרת הקדושה כל אחד בבחינה שלו. ולכן יום שביעי של סיון ג"כ מסוגל להכניס את נשמת התורה בתוך הארציות ולכן סימן יפה הוא אם חל חג השבועות בו.^ו

ענין ששה מסמלת התגשמות החומר לתכליתה. ביום הששי של מעשה בראשית נשלמה כל הבריאה ומצד זה אף שעלול הוא להיות מכלל הפירוד והחטא, ולכן בדווקא בו היתה חטא



ה והנה המדקדק יראה בעיניו ולבבו יבין שאלו ג' מדריגות הם כנגד נפש רוח ונשמה שהם הם ג' מדריגות של חיבור רוחניות עם הגשמיות. ודבר זה מצינו בימי בראשית ג"כ שבד' ימים הראשונים נברא כל עולם החומר שזהו ענין ד' כנודע, ובימים שאחר כן נתוסף בחינה רוחנית לתוך העולם. ביום חמישי נבראו נפש חיה, וביום הששי נברא האדם עם רוח ממללא, ויום השבת הוא יומא דנשמתא. (הערת ר' יצחק הכהן שמוש)

ד וזהו מה שמצינו בגמ' שבת (פו:) דכולי עלמא מודה דבשבת ניתנה תורה לישראל, כי היה ענין להוריד התורה בשבת דווקא שהוא ענין זה של מספר ז' בבחינת יום השבוע. ואם יום החודש ויום השבוע שתיים כאחד הם יום שביעי, בודאי טובים השנים מן האחד. וכבר נחקרו המפרשים בביאור ענין העמוק של הוסיף משה יום אחד מדעתו אליבא דרבי יוסי (שבת פז). ומהו פנימיות ענינה. ויתכן לומר בדרך אפשר שחלק מחשבונו היה גופא מצד המקבלים שתהיה התורה מובלעת באבריהם ביתר שאת מצד שיהיה ביום ז' סיון, ואין אתנו יודע עד מה.

הרב ישראל פינחס נחמקין

ברכת שהחיינו על הלל והדלקת נר של יום טוב

שיטת הגר"א

והגר"א עצמו כתב בטעם שאין מברכים שהחיינו על הלל משום דאינו מצוה בפני עצמה, כדאמרין בערבי פסחים (ק"ז). אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה. וכנראה כוונתו שהלל הוא רק חלק ממצוות שחיטת הפסח ונטילת לולב, ואין לברך שהחיינו אלא על עיקר המצוה.

ולכאורה דבריו תמוהים, דבהלל של שבועות מאי איכא למימר. ונראה דהלל של כל יום טוב הוא טפל ליום טוב, כלומר למצוה מקרא קדש יהיה לכם. וז"ל הרמב"ן בפרשת אמור (ויקרא כג, ב), וטעם מקראי קדש, שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על כל ישראל להקבץ בבית אלקים ביום מועד, לקדש היום בפהרסיא בתפילה והלל לא-ל ובכסות נקיה וכו' עכ"ל. הרי מבואר שההלל אינו מצוה בפני עצמה, אלא חלק של עשיית היום טוב (ואפילו אם קריאת ששת פרקי ההלל היא חובה רק מדרבנן, מסתבר שהיא קיום של המצוה דאורייתא של מקרא קדש).

ומה שמשמע מהגר"א שההלל של סוכות הוא טפל לנטילת לולב ולא ליום טוב, ייתכן שיש שני דינים בהלל של סוכות, אחד ללולב ואחד ליום טוב, ונפק"מ שאם אין לו לולב קורא הלל משום היום טוב, וקודם שתיקנו הלל על כל יום טוב קראוהו מחמת הלולב.

שיטת בעל המאור וסיעתו

כתב בעל המאור (סוף מסכת פסחים) וז"ל, שלא מצינו זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה, כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה (כלומר שמזכיר שאנו זכינו בדין של ראש השנה, כדאיתא במדרשים), ותקיעת שופר לזכרון בין ישראל לאביהם שבשמים, ומקרא מגילה דחס רחמנא עלן ופריקנן וכו',

מלבד תקנת חז"ל לברך ברכת שהחיינו על קנין חשוב ועל עיצומו של כל יו"ט וכדומה, עוד מצינו שתיקנו חז"ל שבעשותינו אחת ממצוות ה' אשר תיעשה נברך באותה מטבע. אכן מצינו בגמ' רק חמש מצוות שמוזכר בהן להדיא שצריכות ברכת שהחיינו והן פדיון הבן (פסחים קכ"א:), סוכה (סוכה מו:), לולב (שם), נר חנוכה (שבת כג:), ומקרא מגילת אסתר (מגילה כא:). והצד השווה שבהן שאינן תדירות כל כך. והסכימו הראשונים כאיש אחד לברך גם על תקיעת שופר. אבל יש מצוות שכתבו רוב הראשונים שלא לברך עליהן שהחיינו, כגון הלל וספירת העומר וביעור חמץ, וכבר טרחו הראשונים לברר מה נשתנו אלו מאלו. ונביא כאן קצת מדבריהם, ובפרט מה שנוגע לברכת שהחיינו על קריאת ההלל והדלקת נר של יו"ט.

שיטת התוספות בברכת שהחיינו

כתבו תוס' בסוכה (מו. ד"ה העושה) שעל כל "מצוה שיש עליה שמחה" יש לברך שהחיינו. ומשמע מדבריהם דלא בעינן בא מזמן לזמן כלל, ואילו יצויר שיש מצוה תמידית שיש עליה שמחה, היינו מברכים שהחיינו בכל יום תמיד, אלא שבאמת אין שמחה כ"כ כי אם בקצת מצוות, ע"ש בתוס'.¹

וכבר הקשה עליהם הגר"א (או"ח סי' כ"ב) דהלל יש בו שמחה ואין מברכים עליו שהחיינו. אבל נראה לדייק מלשון התוס' שכתבו "יש עליה שמחה", דהיינו שעשיית המצוה גורמת שמחה. וכשאדם מקיים מצוות סוכה ולולב ונר חנוכה ומגילה, הוא זוכר חיבת הקב"ה לנו והניסים שעשה לנו, ועל זה מתמלא לבו שמחה. וכשפודה בנו, זוכר שהיום עברו שלשים יום מלידתו ויצא מכלל נפל, ועל זה הוא שמח. אבל הלל אינו כל כך גורם לשמחה אלא תוצאה מן השמחה, שהאדם השמח הוא מהלל. ואע"פ שמסתמא ההלל חוזר ומעורר את השמחה, עיקר השמחה קדמה להלל. ולכן לא שייך לברך "שהגיענו למצוה הלל כדי שנשמח", שכבר שמח קודם הילולו.²

ג ולפי זה יש ליישב מה שקשה שאין חתן מברך שהחיינו ביום חתונתו שהוא יום שמחת לבו. ועוד קשה מה שנוהגים הספרדים שהחתן מתעטף בטלית חדש ומברך שהחיינו עליו, וכולל אשתו בברכתו, כאילו שמחת הטלית פשיטא טפי משמחת אשתו, אתמהא. ולפי מה שכתבנו בפנים ניחא, שאין עיקר שמחת החתן מחמת מעשה הקידושין דוקא, אלא הוא כבר שמח מחמת אשתו שמצא, ואין חלות קנין אישות מרבה שמחתו כל כך, ומפני זה לא שייך לברך שהחיינו בשעת הקידושין. ושמא תאמר יברך כשגומרים השידוך, או בשעת הנישואין, או במלוות שנה ראשונה, אבל מאן מפסי, דאין שום זמן מסויים שנוכל לומר עליו שהזמן ההוא בורא שמחתו.

א ועוד אחרת יש במנחות (דף עה:), היה עומד ומקריב מנחה בירושלים מברך ברוך שהחיינו וקיימנו, ועיין בשני הנוסחאות של רש"י ותמצא שלשה פירושים.

ב ולפי זה קשה למה אין מברכים שהחיינו על תלמוד תורה, שעליו כתיב פיקודי ה' ישרים משמחי לב. ונראה לתרץ דמצות תלמוד תורה אין לה הפסק, ולכן לא שייך לברך "והגיענו לזמן הזה". ואע"פ שתוספות ס"ל שיש לברך אף כשאינה באה מזמן לזמן, מכל מקום מודים שצריך שיעבור רגע שלא נתחייב בה, וכשחוזר ומתחייב בה מברך (ולכן ס"ד לברך על ציצית ותפילין, דליתנהו בלילה). אבל איך יברך על שהגיענו לזמן של תלמוד תורה, הלא כל רגע של ימי חיינו הוא זמן של תלמוד תורה.

ולפי זה, נמצא בהדיא בדברי הרמב"ם שאין לברך על הלל וספירת העומר, דאין שום חפצא של מצוה שיוכל לברך עליו. וגם על ביעור חמץ אין לברך מטעם זה, דליכא מצוה לקנות חמץ כדי לבערו, ולכן אינו יכול לברך על שנתן לו הקב"ה חמץ לבער.^ד

סיכום השיטות

הרי יש לכה"פ שלש שיטות בראשונים בענין זה. תוס' סברי שמברכים שהחיינו רק על מצוה שגורמת שמחה. הבעל המאור וסייעתו מצריכים שהמצוה תעוררה לשמחה אחרת חוץ מעצם המצוה. והרמב"ם לא קפיד בכל זה וס"ל ששייך לברך שהחיינו רק על חפצא של מצוה, ולא על מצוה שאין בה קנין. ונראה שסובר הגר"א (ויתכן שיש כמה ראשונים במחנהו) שיש לברך שהחיינו על כל מצוה הבאה מזמן לזמן, אא"כ יש סברה פרטית למעט מצוה פלונית.

ברכת שהחיינו על הדלקת נר של יום טוב

והנה נהגו הנשים מימי קדם לברך שהחיינו כשמדליקות הנרות של יום טוב. ויש לעיין בגדר המנהג, האם מברכות שהחיינו על מצות ההדלקה, שהיא מצוה הבאה מזמן לזמן ויש בה הנאה ושמחה ככל הנ"ל, או אם מברכות על עצם קדושת היום טוב.

ועיין בקיצור השל"ה (מסכת פסחים) וז"ל, צריך להודיע להנשים כשמדליקין ב"ט על הנרות, שיברכו הברכה להדליק נר של י"ט וגם ברכת שהחיינו, ויסיימו השתי ברכות קודם שידליקו, כדי שיהא הברכות עובר לעשייתן, עכ"ל. ומבואר שגם ברכת שהחיינו צריכה שתהא קודם ההדלקה. ואילו שהחיינו קאי איום טוב, קשה להבין אמאי צריכות לברך קודם ההדלקה, אדרבה יברכו אחר ההדלקה שכבר קיבלו על עצמן קדושת יום טוב. על כן נראה דסובר שצריכות לברך שהחיינו על מצות ההדלקה, ושגם ברכת שהחיינו צריכה להיות עובר לעשייתה.

והשאלת יעבץ (סי' ק"ז) ציין לדברים אלו אמנם כתב עליהם שאין להם יסוד ואין לברך ברכת שהחיינו בזמן הדלקת הנר, ומ"מ כתב שבמקום שנהגו לברך שהחיינו בהדלקה אין למחות בידן, דהא מעיקר הדין אומר זמן אפילו בשוק, אבל במקום דליכא מנהג לא יסורו ממסקנת הגמרא (סוכה מו.) שיש לסדרה על הכוס של קידוש. (והובאו דבריו בחידושי רע"א או"ח סי' רס"ג וס"ה ובמשנה ברורה שם ס"ק כ"ג.) ומדבריו משמע דמיירי בברכת

ולספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפשינו לחורבן בית מאויינו, עכ"ל. וכעין הדרך הזה מבואר בכמה ראשונים.

ולכאורה דברים אלו קרובים לדברי התוס' הנ"ל, שמברך זמן רק על מצוה שיש עליה שמחה. אבל נראה שבאמת יש חילוק גדול ביניהם, שהתוס' מדגישים מצוה שיש עליה שמחה, ובעל המאור מדגיש מצוה שהיא זכר להנאה. וייתכן דס"ל לבעה"מ שבאמת כל פיקודי ה' ישרים משמחי לב, ולכן בכל מצוה מברך על המצוה, אבל ברכת שהחיינו ניתוספת רק כשיש גם זכר להנאה אחרת. ועל כן לדידיה לא קשה כלל למה אין אומרים שהחיינו על קריאת הלל, דהלל הוא בעצמו ענין של שמחה, ולכן סגי בברכת "לקרוא את ההלל" שהיא כוללת כל שמחת ההלל, ואין צריך לברך גם שהחיינו.

שיטת הרמב"ם

עוד יש לעיין בשיטת הרמב"ם (הלכות ברכות פ"א ה"ט), דאיתא התם שכל מצוה שהיא באה מזמן לזמן, או שאינה תדירה, מברך על עשייתה שהחיינו. וקשה, דהא יש כמה וכמה מצוות שאין מברכים עליהן שהחיינו, כגון הלל וספירת העומר וביעור חמץ, ולא מסתבר לומר דפליג על רוב הראשונים וס"ל שבאמת יש לברך על כולן שהחיינו. (ודוחק לומר שסובר שאין לברך על הנך משום הטעמים האחרים שכתבו שאר ראשונים, כגון שאין לברך על ספירת העומר משום דמזכרת צער החורבן, דא"כ הוה ליה להרמב"ם לומר כן בהדיא.)

ונראה לדייק מלשונו הזהב. שהרי בהלכה ח' כתב, בענין ברכת המצוה, שכל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייתה, ואם יש אחר עשייתה ציווי אחר מברך בשעת הציווי האחרון. ונתן דוגמאות, כגון העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה, שיש ציווי אחר עשייתה, ומעקה שאין ציווי אחר עשייתה. ונחזי אנן, שהצד השווה שבהן, שכל העשויות האלו הן עשיית חפצא של מצוה, שיוצר דבר שבו יכול לקיים המצוה. וא"כ, כשכתב הרמב"ם בהלכה ט' שיש מצוות שמברך על עשייתן שהחיינו, רצה לומר שמברך שהחיינו כשעושה החפצא של מצוה, כגון שבונה הסוכה או קושר הציצית או כותב המזוזה. ואף דנהגו לאתר ברכת שהחיינו עד שעת קיום המצוה, היינו רק כשכבר עשה דבר ממשי, שמברך על אותו דבר שיש לו. אבל מצוה שאין בה שום חפצא של מצוה ששמח עליו, לא תיקנו לה ברכת שהחיינו.

^ד ויש אחרונים שציידו שבאמת חייב לקנות חמץ כדי לבערו, אבל גם לדידהו י"א דליכא מצוה אא"כ מבערו בחצות היום כמצותו, משא"כ עכשו שאנו מבערים קודם חמש שעות.

שהחיינו של היום טוב, אבל פשיטא ליה דאין לברך זמן על מצות ההדלקה.

והנה צ"ע על היעב"ץ ועל הפוסקים שנקטו כמותו, דאמאי לא יברכו שהחיינו על המצוה של הדלקה, הא בודאי הוי מצוה הבאה מזמן לזמן בשמחה ובהנאה וכו'. וצידד אחד מחברי, שהדלקת הנר של שבת ויו"ט מצוה אחת היא, ומקיימות המצוה הזאת בכל שבוע, ולכן אינה נחשבת באה מזמן לזמן. אבל מדתיקנו שני נוסחאות, "להדליק נר של שבת" ו"להדליק נר של יום טוב", נראה שהן שתי מצוות נפרדות.⁷

ועל כן נחזי אנן ונברר מהו גדר מצות הדלקת הנרות על ידי גדרי הראשונים, על פי מה שהסברנו אותם לעיל. דלפי מש"כ

תוס' דמברך שהחיינו על כל מצוה שיש עליה שמחה, הרי בודאי יש שמחה על הדלקת הנר של יום טוב. אבל לפי הבעל המאור, שצריך שהמצוה תהא זכר להנאה אחרת, זה לא שייך כאן, דהא הנר היא היא השמחה והעונג. ולפי הרמב"ם, שמברך רק כשיש חפצא של מצוה, מסתבר שזהו רק בדבר שיש קצת קושי להכין, אבל בנר שצריך רק מעט שמן ופתילה, אין לברך שהחיינו על עשייתה וגם לא על הדלקתה.

וכיון דהרבה ראשונים כתבו כדברי בעל המאור, שפיר מובן שיטת היעב"ץ שאין לברך שהחיינו על מצות ההדלקה אלא על היו"ט. ומכל מקום ייתכן שיכולות לכוון גם אל ההדלקה עצמה, כדי לחוש לשיטת התוספות שצריך לברך על כל מצוה שיש עליה שמחה, והדבר צריך תלמוד.



קריאתה ביום, ומבואר דהתחדשות מעלת הקריאה של יום היא סיבה לברך שהחיינו. וא"כ לכאורה כל שכן שהדלקת הנר של יום טוב היא התחדשות שראויה לברך עליה שהחיינו.

ה ואפילו אם תמצוי לומר ששתיהן מצוה אחת, נראה שהיה ראוי לברך שהחיינו על הדלקת נר של יום טוב. דהנה מברכים שהחיינו על קריאת המגילה בלילה וחוזרים ומברכים שהחיינו ביום, משום דעיקר

הרב דניאל שטיינברג

בענין אכילת חלב ובשר בסעודה אחת

כתב כן השל"ה להדיא (מס' שבועות אות ח'). וגם הב"י (או"ח סי' קע"ג) כתב שטוב ונכון להחמיר שלא לאכול גבינה ובשר בסעודה אחת. ולדעתם נראה שמי שאכל מאכל חלב לכאורה אינו יכול להצטרף לזימון עם שנים שאכלו בשר.

ולגבי המנהג בשבועות, כתב השיירי כה"ג (או"ח סי' תצ"ד) וז"ל, ואע"פ שאני מן הנוהגין שלא לאכול גבינה ובשר בסעודה אחת מ"מ לקיים המנהג לאכול מאכל חלב ובשר בחג השבועות אני אוכל מאכל חלב קודם ואח"כ אני מברך בהמ"ז, ואחר שעה אני אוכל מאכל בשר, עכ"ל. וכתב המנחת יעקב (כלל ע"ו) שכן ראוי לעשות, שאע"פ שיש סברא בספר זכרון משה להקל בשבועות גם לדעת המחמירים עיי"ש, כדאי שלא לסמוך על זה מאחר שהוא עצמו סיים דבריו ששומר נפשו ירחק מהם.

והנה אין להקשות על המחמירים שמצינו שהמלאכים אכלו חלב ובשר בסעודה אחת אצל אברהם אבינו, שנאמר (בראשית י"ח, ח') ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה ויתן לפניהם וגו'. די"ל שלא היה באותה סעודה פת וכדאיתא בגמ' (ב"מ פז.) אילו לחם לא אייתי, שאותו היום פירסה שרה אמנו נדה.

[אמנם שו"ר בבאר היטב (סי' תצ"ד סעיף ג') שאדרכה יש אומרים הטעם שנוהגים לאכול מאכלי חלב ומאכלי בשר משום שהמלאכים אכלו בשר וחלב באיסור אצל אברהם וע"י זה ניתנה תורה לישראל. וכן מבואר במדרש פליאה הובא בטעמי המנהגים (אות תק"ס בקונטרס האחרון) על הפסוק בתהילים (פרק ע"ד) "עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם" באדם, בשביל דם נדה, שבשעת מתן תורה כשטענו המלאכים תנה הודך על השמים והשיב להם משה שהם עברו על התורה שאכלו בשר וחלב אצל אברהם. והקשה שכתוב שתחילה אכלו חלב ואח"כ בשר ומה האיסור בזה. ותירץ שכיון שפירסה שרה אמנו נדה ולא הביא הלחם, לא עשו קינוח והדחה בין החלב להבשר.]

ולענין דינא, המשנ"ב פסק כהמג"א שמותר לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת ויכולים להצטרף יחד לזימון. ושמעתי שהג"ר חיים קניבסקי זצ"ל היה נוהג בשבועות לאכול חלב ולעשות קינוח והדחה ולאכול בשר בלא המתנת חצי שעה. אמנם, עי' אג"מ (או"ח ח"א סי' ק"ס) שכתב שמצד המנהג היה יותר טוב לאכלם בסעודה אחת, אבל כיון דיש מחמירים להפסיק בבהמ"ז לא תיקנו לאכלם בסעודה אחת. וכל אחד יעשה שאילת חכם איך לנהוג למעשה.

פסק הרמ"א (או"ח סי' תצ"ד סעיף ב') ונוהגין בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות ונראה לי הטעם שהוא כמו השני תבשילין שלוקחים בליל פסח זכר לפסח וזכר לחגיגה, כן אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר, וצריכים להביא עמהם שתי הלחם על השולחן שהוא במקום המזבח, ויש בזה זכרון לשתי הלחם שהיו מקריבין ביום הביכורים, ע"כ. והיינו דאיתא במשנה (פסחים קיד.) הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, ובגמ' מבואר שאחד זכר לקרבן פסח ואחד זכר לקרבן חגיגה. ומכאן למד הרמ"א שכמו כן יש לעשות זכר לשתי הלחם בחג השבועות.

וכתב המג"א (ס"ק ר') ומנהג אבותינו תורה היא, אך יש לזהר שלא יבא לידי איסור, ועי' יו"ד סי' פ"ט דאין צריך להפסיק בבהמ"ז אם אינו אוכל גבינה קשה, ויזהר ליקח מפה אחרת, ע"כ. הרי מבואר שלדעת המג"א מותר לאכול מאכל חלבי ואח"כ בשר בסעודה אחת.

ועי' באו"ח (סי' קצ"ו סעיף ג') שכתב המחבר וז"ל, שלשה שאכלו כאחד ואחד נזהר מפת עכו"ם ואחד אינו נזהר או אחד מהן כהן ואוכל חלות, אע"פ שאותו שנוהר אינו יכול לאכול עם אותו שאינו נזהר ולא הישראל עם הכהן, כיון שאותו שאינו נזהר יכול לאכול עם הנזהר וכהן עם הישראלי, מצטרפין. אבל אם היו כהנים וזר אוכלים כאחד, והכהנים אוכלים חלה ונזהרים מפת עכו"ם והזר אוכל פת של עכו"ם, אינם מצטרפין, וה"ה לשלשה שמודרים זה מזה שאינם מצטרפין לזימון, ע"כ. הרי שאין מצטרפין לזימון אלא אם יש מאכל ששייך לכולם, אבל אם אסור לזה לאכול מסעודה של חבירו ואסור לזה לאכול מסעודה של חבירו אינם מצטרפין יחד לזימון. וכתב המג"א (שם) ז"ל, כתב האגודה פרק ג' שאכלו, אחד אוכל גבינה ושנים בשר מצטרפין, דהאוכל גבינה מצי אכיל עם האחרים. וכן הביא שם מהסמ"ק והרוקח. ואי אמרין שמי שאוכל חלב אינו יכול לאכול בשר בלא הפסק בהמ"ז, לכאורה אינו יכול להצטרף לזימון עם אותם שאוכלים בשר. ונראה שהמג"א אזל לטעמיה דמי שאכל מאכל חלב יכול לאכול מאכל בשר בתוך אותו סעודה ולכן שפיר יכול להצטרף לזימון עם אוכלי בשר, וכן הוא שיטת האגודה והסמ"ק ורוקח.

אכן דעת הפרי מגדים (יו"ד סי' פ"ט) דאסור לאכול מאכל חלב ומאכל בשר בסעודה אחת אלא צריך לברך ביניהם. והסכים עמו הפרי חדש (שם סק"ו) והכף החיים (שם סק"י). ובאמת כבר

שמועות והנהגות של רבותינו

הטיולים של הבעל עבודת לוי

כחלק משקידתו של מו"ר הרב רודערמאן זצ"ל היה נוהג לטייל שעות ארוכות ברחובות העיר, ומחוצה לה, ובאותם טיולים היה חוזר על תלמודו ומשננו בע"פ, עד שלפעמים היה משנן כל סדר נשים בהליכתו ונזיקין בחזרתו. (כשנשאל על זה בזקנותו "מסתמא היה רק עיקרי היסודות או השקו"ט" השיב "לא! מילה במילה." ושוב שאלו "איך הספיק הזמן לכ"כ הרבה מילים?" וענה "במחשבה".)

לא רק לחזרה על מה שלמד כבר שימשו לו טיולים אלו אלא גם לעיון לחידוש נוסף. פעם אחת סיפר שבטיולים אלו נתחדשו לו החידושים שלאח"ז הדפיס בספר עבודת לוי. ושאלוהו "מסתמא כונת רבינו רק לעיקר הווארט אבל הראיות ושאר המשא ומתן נתחדשו לו בלימודו בבית המדרש ובכתיבתו," אך רבינו השיב "ניין, ניין, מיט די אלע ראיות".

גם מדת שיקועו בטיולים אלו היתה למופת. פעם אחת היה רבינו מהלך ברחוב, ועבר לידו אחד מתומכי הישיבה שציפה ל"שלוש עליכם" החמה של רבינו, אך רבינו לא הרגיש בו כלל. הלה שנפגע מאי-הכרתו של רבינו והביע צעריו לפני הרבנית שהבינה מיד מה קרה. "בא איתי" אמרה לו. הלכו שניהם אחריו עד שעברו שנית לידו, וגם הפעם לא הרגיש רבינו בנוכחתם. "הנך רואה" הסבירה לו "שבהיותו שקוע בלימודו, גם אותי אינו מכיר..."

הרבה פעמים בגמרו הענין שקבע לעצמו לחשוב עליו היה רבינו מוציא את עצמו רחוק מביתו, בשכונה שלא היתה מוכרת לו, והיה מוצא טלפון ציבורי ומתקשר לישיבה שיבא אחד להחזירו לישיבה.

אהבה עזה לספרי קודש

מצמאנו של מו"ר הרב רודערמאן זצ"ל לתורה על כל חלקיה רכש לו אלפי ספרים (עד שהחשיב עצמו כאנוס בקנייתם) והיה בקי בכולם על הקדמותיהם ומפתחותיהם והשמטותיהם. לא היה נותן ספר חדש בארון הספרים עד

שלמד כולו, וידע את התוכן של כל אחד ואחד, ולפעמים היה מסדרם במדף כפי מעלותיהם בעיניו.

פעם אחת פרצה דליקה בביתו והוצרכו לעזוב את הבית, ופתאום רץ רבינו בחזרה לתוך הבית ולאחר רגעים ספורים יצא כשבידו ספר נתיבות משפט (אלגאזי) שלא היה יכול לסבול הפסדו.

רבינו סיפר לתלמידיו שבשנת תרצ"ח שילם מאה דולר (!) עבור ספר עונג יו"ט, וכשתמהו עליו, תמה עליהם בחזרה "איך אפשר לחיות בלי ספר עונג יו"ט?!" (ובכל זאת חזר רבינו על אזהרת רבי חיים עוזר זצ"ל, שגם הוא היה לו אוצר של אלפי ספרים, שקניית ספרים הוא בגדר יצה"ר, והיה לומד יותר אילו לא היו לו כ"כ ספרים, אבל מה אעשה...)

(מתוך "קוים לדמותו" בריש ספר שיחת עבודת לוי)

מחשבה אחוזה לגמרי בתורה

כשחזר מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל לביתו לאחר מסירת השיעור, הבחורים ליווהו ושאלוהו אודות השיעור. ביתו ב"ישיבה ליינ" היה סמוך ונראה לביה"מ וההליכה אליו עלתה כשלש דקות. אבל כשליווהו הבחורים, היה לפעמים לוקח שעה שלימה להגיע לביתו. באמצע הליכתו היה עומד, אינו מודע לקור גשם או שלג, עד שסיים את הרהוריו ואז המשיך את דרכו. המטריה שהביא עמו אחוזה היתה בידו, ולפעמים אף לא זכר להרימו על ראשו. ודברים כאלו היו מעשים בכל יום.

פעם אחת כשלמדו בישיבה פרק נערה המאורסה, דיבר רבינו עם חתנו הרב דוד רוזנבוים שליט"א, על קושיא שהעיקה לו כבר הרבה שנים. לאחר גמר הסדר שב הרב דוד לביתו ומיד קיבל הודעה שרבינו קיבל התקף לב (heart attack) והובא לבית חולים. הרב דוד מיהר לבית החולים ומצא את רבינו בטיפול נמרץ (ICU). כשראה רבינו את הרב דוד, הרים את מסיכת החמצן מעל פניו והכריז "דוד, יש לי תירוץ על הקושיא!". כנראה שבין חדר לימודו לבית החולים, באמצע התקף לב, חשב רבינו על תירוץ לקושייתו.

"בכל יום יהיו בעיניך כחדשים"

מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל היה חוזר על אותו השיעור או אותו מאמר שנה אחר שנה פעם אחר פעם באותה מדה של הנאה ושמחה כאילו אומרו עתה לראשונה. ואף שיעור שמסר כבר שנים רבות היה עובר עליו ומעיין בו ביגיעה ובעומק. במשך הרבה שנים מסר שיעור כל יום ראשון עבור תלמידיו שכבר עזבו את שיעורו היומי, והיה מקדיש שעות ע"ג שעות להכין שיעור זה אע"פ שהכינו ומסרו כבר כמה פעמים. פעם אחת צלצל לחתנו הרב דוד גרומן, שהיה דר בלוס אנג'ליס, בשעה 11 בערב בלוס אנג'ליס שהוא שעה שתים לפנות בוקר בבאלטימאר. רבינו ביקש ממנו לעיין באיזה ספר שהיה לו בביתו. שאלו חתנו למה צריך את זה באותו שעה, וענהו רבינו שהוא עוסק בהכנת שיעורו למחר. ושיעור זה הרי כבר מסר רבינו פעמים רבות. נתקיימה בו מאמר חז"ל "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים". הוא הירבה לחזור על אותו ד"ת מאות פעמים ובכל פעם היה באותו "גישמעק" והתלהבות כמו בפעם הראשונה.

(מתוך "קוים לדמותו" בסוף ספרי שיעוריו על הש"ס)

מהו "מקרא קודש"

זכורני איך שהסביר לנו מו"ר הרב וודערמאן זצ"ל למה המועדים נקראים "מקראי קודש", ומה מונח בביטוי זה. וביאר במתק לשונו שכאשר יהודים נאספים יחד בלב אחד בשביל תכלית עבודת ה' אין לך מקרא קודש גדול מזה. ולמד כן מדברי הרמב"ן (פר' אמור, כג, ב) ע"ש.

(ר' ישראל בעללער)