

על הפרשה

אמור

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן
052-7624467
7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם" (כא, א).

כתוב במדרש רבה, משל לישראל וכהן שנכפו, נמסר להן רופא מומחה, והיה מצוה את ישראל ומניח את הכהן. אמר לו הכהן מפני מה אתה מצוה את ישראל ואתה מניחני, אמר לו זה ישראל הוא ודרכו להלך בין הקברות, אבל אתה כהן ואין דרךך להלך בין הקברות, לפיכך אני מצוה את ישראל ומניחך. כך העליונים שאין יצה"ר מצוי בהם, אמירה אחת דייה להם, אבל התחתונים שיש בהם יצה"ר הלואי לשתי אמירות יעמדו.

ביאר הגאון ר' בן ציון ברוק צ"ל, ששתי האמירות הנצרכות לישראל הם, הלימוד לדעת מהי מצוה ומהי עבירה, ועוד צריך ללמוד את גנות העבירות והאבדון הנמצא בהם ולהוכיח עצמו על ידי שיזכור את העונשים אשר הם מביאים עליו.

וידיעת המצוות והעבירות אינה מספקת מחמת היצר הרע אשר בוער בלב האדם, ונפשו מתאוה ומתעצלת ומתרפה במלאכתו, ולכן צריך הוא לאיום תמידי מפני העונשים. וזהו מה שאמרו שהלואי שבשתי אמירות יעמדו, אמירת עצם המצוה ואמירת האזהרה מפני העונש. ולפעמים יוכל האדם להצדיק את מעשיו ולעשות את עצמו כאילו רואה את המצוה המוטלת עליו לקיימה, וכמו שאמרו חז"ל על לפני עור לא תתן מכשול, שהדבר אינו מסור לבריות אם דעתו לטובה או לרעה, ולכן נאמר בו ויראת מאלקין, שהוא מכיר את מחשבותיו. ואין הדברים אמורים באדם שיודע בעצמו שהוא מרמה את חבריו, שלזה האדם לא תועיל לו אזהרה זו, אלא מדובר באדם שיש לו נגיעות ובטוח שהוא מתכוון לטובה, ועליו אמרה התורה שהוא זקוק לחשוב מחשבות ביראה ובמוסר ולגלות את מצפונו לבו אם נטייתו לטובה או לרעה, וזהו רק על ידי אזהרה זו של ויראת מאלקין.

"לנפש לא יטמא בעמיו" (כא, א).

כתוב במדרש רבה, אמר רבי לוי, מיראה שנתירא אהרן מלפני הקדוש ברוך הוא זכה ונתנה לו הפרשה הזו שאינה זזה ממנו ולא מבניו ולא מבני בניו עד סוף כל הדורות ואיזו זו פרשת המת.

ויש להבין מה זכות היא לאהרן ולבניו שאסור להם ליטמא למתים, ומהו הקשר בין יראתו הטהורה לבין פרשת זו של איסור טומאת מת.

ביאר זאת הגאון ר' חיים זייציק צ"ל באופן נפלא, על פי מה שכתב בספר החינוך (מצוה ער) לבאר את האיסור בטומאת מת לכהן גדול, והוא משום שענין הטומאה ראוי להתרחק מן הכהנים, שהם קדושים עושי מלאכת השם תמיד, והכהן הגדול הנבדל להיות קדש קדשים, עם היותו בעל גוף נפשו תשכון תמיד בתוך המשרתים העליונים. על כן לא תחוש התורה עליו להתיר לו טומאה לעולם, ואפילו בקרובים כמו לכהנים הדייטים שכתבתי למעלה דחס רחמנא

עליהם שישפכו נפשם בבית המת כי יחס לבבם על קרוביהם, מה שאינו כן בכהן גדול, כי מרוב דבקות נפשו למעלה יתפשט לגמרי מטבע בני איש, וישכיח מלבו כל עסק העולם הזה הנפסד, ועל חבירת הקרוב לא תבכה נפשו, כי כבר הוא נפרד ממנו בעודו בחיים.

וביאור דבריו הם, כי כל מטרת הענין להיטמא למתים הוא כדי שהאדם יתעורר מדמיונו, ולא יחשוב כי הוא חי לנצח, ולכן צריך הוא להיטמא למת ולראות את קרובו שהיה בעל מרץ וחריצות, והנה עכשיו הוא מוטל ללא כל תנועה ומשאיר את כל עמלו לאחרים. והתבוננות זו תעורר את מחשבתו לידי חשבון הנפש והרהור תשובה ולתקן את מעשיו.

וכמו שמסופר בירושלמי (נזיר, ו) על ר' זעירא שנפל בעודו מספיד אחד מן המתים, ורצו להקימו וראו שנפל מחמת חולשה, ואמר להם ר' זעירא, שזה והחי יתן אל לבו, שצריך לתת בלבנו את ענין המיתה ומרוב עיונו בדבר זה נחלש ונפל.

אמנם הכהן הגדול אשר הוא משרת בבית ה', ומעורר תמיד את עצמו לעבודת ה', ומופרד מחברת בני אדם, אינו צריך שיבואו לו סיבות צדדיות ומקרים רעים כדי להתחזק מהם ולזכור את יום המות, ולכן אסרה עליו התורה להיטמא למתים.

וזה מה שזכה אהרן שמרוב יראתו נאמרה לו פרשה זו, שהוא אינו צריך להיטמא למתים מרוב יראתו ודבקותו בה'.

"כי אם לשארו הקרב אליו לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו" (כא, ב).

האבן עזרא מבאר, שהכתוב הקדים את אמו לפני אביו, כיון שעל פי רוב חיי הזכר ארוכים יותר מחיי הנקבה, והאם מתה קודם.

ולכאורה יש להקשות שלהלן אצל כהן גדול כתוב "לאביו ולאמו לא יטמא" והקדים את אביו לאמו.

תירץ על כך **בעל ה"תפארת יעקב"**, שהכהן גדול יורש את הכהונה גדולה מאביו, ולכן לעולם טומאת אביו קודמת לטומאת אמו, אבל בכהן הדיוט הוא ההיפך ועל פי הרוב טומאת אמו קודמת לטומאת אביו שמאריך ימים יותר מאמו.

והוסיף שעל כן אמרו לגבי הגולים לערי מקלט "לפיכך אמותיהם של כהנים גדולים מספקות להם מחיה וכסות כדי שלא יתפללו על בניהן שימותו", ודקדקו לומר אמותיהם, כי בהיותם כהנים גדולים כבר לא היו להם אבות כי אם אמהות.

"קדשים יהיו לאלקיהם ולא יחללו שם אלקיהם" (כא, ז).

צריך להבין, מאחר שאמר קדושים יהיו, יותר מכל ישראל, איך אמר אח"כ ולא יחללו שם אלקיהם שהיא מדרגה הגרועה ביותר.

ביאר **הגר"י ניימן זצ"ל**, כי בעבודת ה' אין דרך ממוצעת, או שמקדשים שם שמים, ואם לא מקדשים אזי מחללים כבוד שמים, ולכן מזהירה התורה, קדושים יהיו כדי שלא תחללו. ואמרו חז"ל (ירושלמי חגיגה א, ז) שויתר הקב"ה על עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים

ולא ויתר על ביטול תורה. וצריך להבין טעם הדבר הזה, שעל שלוש עבירות חמורות הקב"ה מוותר ועל ביטול תורה לא מוותר הקב"ה בשום אופן.

וביאר בשם **הסבא מקלם זצ"ל**, כי אם האדם כבר ירד כל כך במדרגה התחתונה עד שהוא מושחת בנפשו שמסוגל לרצוח, אין מה לדבר ולדרוש ממנו ולהעניש אותו, כי כבר נאבד ממנו תואר האדם, אלא מענישים אותו על הצעד הראשון שעשה, והוא שסר מן התורה והפסיק ללמוד תורה, שאז היה עליו לדעת כי על ידי ביטול תורה יוכל להגיע לידי עבירות חמורות אלו, ולכן אין הקב"ה מוותר על עבירות אלו, אלא שבכלל עוון ביטול תורה נכללים עבירות אלו, כי האדם שאינו עולה מעלה הוא יורד למטה, כי אין דרך אמצעית בעבודת ה'.

ועל פי זה ביאר מדוע קוראים בתורה ביום הכיפורים את איסורי העריות, וזה כדי ללמד את האדם שאע"פ שעכשיו הוא במדרגה גבוהה, אבל אם לא ישמור את עצמו כל השנה לעמוד במדרגה כזו, יכול הוא לרדת למדרגה הכי פחותה, מפני שאין דרך ממוצעת אלא או קדושה או טומאה.

וידועים דברי **הגר"א** שפירש את הפסוק "ארח חיים למעלה למשכיל למען סור משאול מטה" (משלי טו, כד), שהאדם נקרא "הולך" שצריך לילך ממדרגה למדרגה, ואם לא יעלה למעלה ירד מטה מטה, כי אי אפשר שיעמוד בדרגה אחת.

"ועל כל נפשת מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא" (כא, יא).

שונה דינו של כהן גדול מכהן הדיוט, שכהן גדול אסור לו ליטמא אף לאביו ולאמו. ובטעם הדבר כתב **בספר החינוך** (מצוה ער), "והכהן הגדול הנבדל להיות קדש קדשים, עם היותו בעל גוף נפשו תשכון תמיד בתוך המשרתים העליונים. על כן לא תחוש התורה עליו להתיר לו טומאה לעולם, ואפילו בקרובים כמו לכהנים הדיוטים שכתבתי למעלה דחס ורחמנא עליהם שישפכו נפשם בבית המת כי יחס לבבם על קרוביהם, מה שאינו כן בכהן גדול, כי מרוב דבקות נפשו למעלה יתפשט לגמרי מטבע בני איש, וישכיח מלבו כל עסק העולם הזה הנפסד, ועל חבירת הקרוב לא תבכה נפשו, כי כבר הוא נפרד ממנו בעודנו בחיים".

"דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל" (כב, ב).

וביאר **הספורנו**, שלא יחשבו שלגודל מעלתם יהיו קדשי העם כחולין אצלם. עוררו על כך **בעלי המוסר**, שלפעמים על ידי שהאדם זוכה להתרוממות גדולה, דוקא אז מתגבש לו היצר הרע, ומכניס בו דברי גאווה לחשוב, ראה נא את כל העולם שאינם יודעים ואינם מבינים את העונג הרוחני שאתה מתענג בו, ובמה נחשבים ומה ערכם וטיבם. ואף שמחשבה זו יתכן ומקורה בחמלה על כל אלה ההולכים בחושך ולא זכו לראות את אור האמת, אולם מחשבה זו בעקבות הימים יכולה להביאו לידי גסות הרוח.

מספרים על **הגאון ר' ישראל מסלנט זצ"ל**, שפנה לאחד בערב יום הכפורים בעת שהיה שקוע במחשבות עמוקות בעניני יום הדין, ושאלו מה השעה, והלה מתוך מחשבתו בעולמות

העליונים לא ענה לו. והעיר לו הגרי"ס, וכי מפני שאתה מפחד מאימת הדין אני אשם ? עליך להיזהר בכבוד זולתך אף בהימצאך במדרגות הרוחניות שלך.

וזו האזהרה האמורה לכהנים, שלא תזוח דעתם ולהביט מגבוה על קדשי בני ישראל, ולחשוב שלפי מעלתם הם כחולין, ואדרבה, מי שמחונן במעלת הקדושה יודע להעריך את החשיבות של כל אחד ואחד מישראל.

"ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים" (כב, ז).

כתב **האגלי טל** (בהקדמה) לבאר בשם אביו את המשנה בריש ברכות "מאימתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן". וצריך ביאור מהו התליה של דין ק"ש בהערב שמש של טומאה.

וביאר, שענין הערב שמש שהצריכה תורה, שאף אחר שטבל מ"מ מאחר שהיה טמא באותו יום נשאר בו רושם טומאה כל היום, ובהערב שמש שבא יום אחר שלא היה בו טומאה נסתלק גם הרושם.

וכאשר הוא בטומאה כן הוא לעומתו בקדושה, כשמקבל עליו עול מלכות שמים שחרית אף שאח"כ אין מחשבתו בזה, מ"מ נשאר בו רושם קבלת עול מלכות שמים כל היום, ובערב שבא יום אחר נסתלק גם הרושם וצריך לקבל עול מלכות שמים מחדש.

"איש איש מבית ישראל ומן הגר בישראל אשר יקריב קרבנו וגו' יקריבו לה' לעולה" (כב, יח).

ובמנחות (עג, ב) למדים מפסוק זה שגוי יכול להביא רק קרבן עולה, ואף אם נדר שלמים מקריבים אותו לעולה שהיא כליל לה'. ויש בזה אף סברא, שכוונתו שהקרבן יהיה רק לשמים ולא יאכל כלל.

כתב **הגאון ר' חיים זייצ'יק זצ"ל** לבאר דין זה בעומק נפלא, אצל אומות העולם התשוקה לרוחניות היא מובדלת ומנותקת מהעולם המעשי. אין לרוחניות אצלם קשר עם שולחנו בביתו, זהו רק טכס דתי שיש בו התעוררות רגעית, אבל מיד חוזרים הם אל ארציותם וגשמיותם.

ולכן גם בהקרבת קרבן אינם רוצים להחדיר את הרוחניות לתוך ביתם ומאכלם, אלא רק להעלותו כליל לה'.

אבל אצל ישראל, גם בעת עסקם בגשמיות כל לבם פנוי לה', גם שולחנם בביתם הוא קדוש, הם רוצים לאכול את קרבן השלמים, כדי שאכילתם תהא עבודת קודש.

התורה מלמדת ומחנכת אותנו איך להכניס את הקדושה בתוך סדר החיים הרגילים, ודוקא במקום שהגשמיות שולטת בו, שם צותה התורה לנפוח בו רוחניות ולקדש את החומר.

וכמו שדוד המלך התפלל בתהילים "אתהלך לפני ה' בארצות החיים" וביארו ביומא (עא, א) שארצות החיים הם השווקים. וזו היתה תפילתו של דוד המלך, שיצליח להמשיך את דרכו בהרגשת "לפני ה'" גם בארצות החיים, וגם בנסיבות החיים היום יומיים ובעסק השוק, גם אז

יחיה בהרגשה שהוא לפני ה'.

"זכי תזבחו זבח תודה לה' לרצונכם תזבחו" (כב, כט).

כתב רש"י, תחלת זביחתכם הזהירו שתהא לרצון לכם. ומהו הרצון, ביום ההוא יאכל, לא בא להזהיר אלא שתהא שחיטה על מנת כן, אל תשחטוהו על מנת לאכלו למחר, שאם תחשבו בו מחשבת פסול לא יהא לכם לרצון.

למד מכאן **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל** את מעלת ה"התחלה", שהרבה פסולי הקדשים הם בתחילת שחיטתם, שאם בהתחלה היתה לו מחשבת פסול, אף שאח"כ מתחרט על מחשבתו אין לו תיקון והקרבת פסול, ומכאן יש ללמוד עד כמה חשובה ההתחלה בכל מעשה. ובאמת ענין ההתחלה הוא לא רק בתחילת המעשה עצמו, אלא עוד הרבה לפני המעשה בפועל, יש ענין של נטיית הלב, והיא ההתחלה האמיתית, ושם כבר נכלל כל האדם ופעולותיו, והוא מה ששלמה התפלל ואמר "להטות לבבנו אליו" (מלכים א, ח נח). וכמה שהאדם ישקיע את כוחו בתחילת צעדיו, בכך הוא יגיע ויברך על המוגמר, ומי שכבר בהתחלה התכוון והעמיד לו מטרה להיכן להגיע, לשם יגיע בודאי. אבל מי שבאמצע הדרך מתעכב ונכשל, סימן מובהק הוא כי לא סימן לו בתחילת דרכו את המטרה להיכן להגיע, ולכן הוא נכשל בדרך.

"ונקדשתי בתוך בני ישראל" (כב, לב).

בכנסיה הגדולה השלישית שבה דנו גדולי ישראל על חלוקת ארץ ישראל, נאם **הגאון רבי מנחם זעמבא זצ"ל** ואמר, ששאלה זו יש בה משום קידוש השם, ודעת אלה הרוצים לראות במהרה התכוננות מלכות ישראל, הוא מחמת גודל תשוקתם לקדש את שם שמים לעיני העמים, להראותם כי אחרי שעברו אלפי שנה ועם ישראל נע ונד בארץ עוד לא אבד שברו, ועוד חי יחיה.

אולם דעת המתנגדים לזה גם הם כוונתם לקדש שם שמים, כי מצות ונקדשתי בתוך בני ישראל שמחויב כל איש מישראל למסור את נפשו במקום שהדין הוא יהרג ואל יעבור, הוא דוקא בפרהסיא של עשרה מישראל, אבל לא לפני האומות אפילו הם לרבבות, הרי זה מלמד כי עיקר קידוש השם ביותר חשוב אם מתגדל ומתקדש ה' בתוך בני ישראל דוקא, ולכן אף שבהתכוננות מלכות ישראל כעת יהיה מזה קידוש השם לעיני העמים, אבל בעת שאנשים קטני ערך שמרהיבים בנפשם עוז להתכוון ולהעפיל לעלות ולשבת על מלכות ישראל, ויש להם העוז לקרוע גזרים מתורתנו התמימה והקדושה, על זה יגדל הכאב וישפך דם לבנו, ולכן טוב לישראל לסבול אורך הגלות ולהמתין לגאולה השלימה [נדפס בהפרדס שנה יא, חוברת ו].

"וספרתם לכם ממחרת השבת וגו' תספרו חמשים יום" (כג, טו-טז).

וכתב **בספר החינוך** (מצוה שו) "משרשי המצוה על צד הפשט, לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה, ומפני התורה נבראו שמים וארץ וישראל וכו'. והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוה וכו', שהיא העיקר הגדול שבשביל זה הם

נגאלים והיא תכלית הטובה שלהם. וענין גדול הוא להם, יותר מן החירות מעבדות, ולכן יעשה השם למשה אות צאתם מעבדות לקבלת התורה, כי הטפל עושין אות לעולם אל העיקר.

ומפני כן, כי היא כל עיקרן של ישראל ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה שעלו אליה, נצטוו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא."

וכבר הקשו, שהרי כשסופרים לקראת דבר שמצפים לו סופרים את הימים שנותרו ולא את הימים שכבר חלפו עברו, ואם כן לכאורה היו צריכים להתחיל במנין ארבעים ותשע יום שנותרו עד קבלת התורה, עד הסוף שנותר יום אחד בלבד ליום הגדול של קבלת התורה.

ביאר זאת **הגאון ר' שמשון פינקוס זצ"ל** באופן נפלא, והמשיל זאת לאדם שנזקק נואשות לסכום כסף רב, שאם יאמרו לו שבעוד מאה ימים הוא יקבל את כל הסכום הנדרש לו, הרי הוא יהיה מאושר ממש, וכל יום יחכה וימתין מתי כבר יגיע היום הגדול שיקבל את הכסף, וכל רגע ורגע יראה אצלו כנצח, כי הוא כבר מחכה לסוף מנין הימים.

לא כן אם יציעו לו עבודה שירויח ממנה סכום גדול, וכך בסוף התקופה של מאה ימים יהיה בידו את כל הסכום הנדרש לו - אצל אדם זה הימים יחלפו במהירות.

וההבדל ביניהם הוא, כי אם ממתין סתם שיעברו המאה ימים, והימים בינתיים הם חסרי תוכן, והם רק מפרידים בינו ובין הכסף, כל יום נראה אצלו כנצח. אולם אם המאה ימים אינם ימי המתנה בלבד אלא הם האופן שבו הוא משיג את הכסף, אז הוא שמח על כל יום כי הוא מרויח ביום זה, ומרגיש שהוא מתקדם לקראת הסוף שיהיה בידו את כל הסכום הנצרך לו.

וזה ענין ספירת העומר, אילו היו ממתנינים לקבלת התורה והיו סתם חמישים יום בינתיים, ודאי שהיו צריכים למנות את הימים שנותרו, כי היו מחכים שכבר יחלפו ויעברו ימים אלו המעכבים את קבלת התורה, אבל באמת, ימים אלו הם ימי הכנה ובנין לקראת קבלת התורה, וכל יום ויום אנו מוסיפים הכנה שנהיה יותר ראויים לקבל את התורה, ולכן אנו מונים את הימים שחלפו, ובזה אנו מונים כמה ימי הכנה כבר יש בידנו עבור קבלת התורה.

"וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאתכם את עמר התנופה" (כג, טו).

בס' הכתב והקבלה האריך לבאר את טעם הבאת קרבן העומר, כי כשיש לאדם שפע הוא עלול לחשוב ולאמר כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, ולמען דעת כי לה' הארץ ומלוואה פירות ופירי פירות, וכח האדם במ אין כי הכל הבל, לכן צוה טרם יהנו מתנובת השדה וטרם יטעמו מלחם קלי וכרמל, יביאו מראשית הקציר אל הכהן, להורות בזה כי ממנו יתברך הכל, וינפוחו לד' רוחות העולם למעלה ולמטה, להורות כי כללת העולם שלו ית' והוא האדון המשפיע לנו כל טוב למלאות הגרנות בר ואסמיו שבע, ואנחנו עבדיו צריכים לשמוע תמיד בקולו.

ומזה יפתח לנו שער בינה לדעת טעם שקראה התורה מנחה זו בשם עומר שהוא על שם

המדה כמו שכתוב "והעומר עשירית האיפה" ולא מצינו דוגמא זו בשאר מנחות שנקראו רק על שם הכלי הכלי כמנחת מאפה תנור מרחשת וכדומה, אבל להקרא על שם המדה לא מצינו, ולמה לא קראה בשם מנחת בכורים, ושם זה יותר נכון לפי הזמן.

אמנם אחרי שתכלית המכוון בתנופת מנחה זו להתבונן בינה שלא נייחס שפע הטובות הזמניות אל ההנהגה הטבעית רק אל ההנהגה העליונה אשר הכין לפנינו כל טובות זמניות להיותינו מוכנים לפניו לעבודתו, הנה אל כוונת ההשתעבדות למצותיו קראה מנחה זו בשם "עומר" שנכלל בו גם כן לשון ההשתעבדות, ומלשון "והתעמר בו ומכרו" שהוא לשון של השתעבדות, שאנו מודים בעומר התנופה שהצלחות הזמניות אינם לתכלית עצמותן כי אם להיותן אמצעים המביאים אל תכלית האמתית להחזיק את ידינו להיות פנויים לעבודת ה'.

ותדע מזה גם כן המכוון בענין ספירת העומר, אשר יקשה על הדעת מאד, שתקנו לנו מתקני הברכות לברך וצונו על ספירת העומר, וכן נוסח ספירת הימים והשבועות שבידינו שהוא קשה המכוון על דרך הפשט בלשון "היום כך וכך בעומר", מהו המכוון ממנו, לספור שעברו כך וכך ימים מן היום שהיה ראוי בזמן הבית להקריב מנחה שהיתה שיעור מדתה מדת עומר. אמנם לפי המבואר שאין טעם הנחת שם עומר על שיעור המדה לבד וגם ענין ההשתעבדות נכלל בו, לשונות אלו מיושבים גם כן, כי כל הימים שמפסח ועד עצרת הם באמת ימי הכנות ההשתעבדות, להיות מוכשר וראוי אל ההשתעבדות האמתית והוא יום מתן תורה, אשר לתכליתו היתה היציאה ממצרים, והימים האלה נקראו ימי העומר, והיינו ימי ההשתעבדות, ונצטוונו על ספירת יום יום מימי הכנות השתעבדותנו זו, והוא הנקרא ספירת העומר, ואין המכוון בזה לידע כמות הימים לבד כענין ספירות העם, כמה וכמה ימים עברו, אבל עיקר מכוונו ההשגחה והעיון על איכות הימים, להכין לבבינו להתקדש ולהתטהר יום יום בימים האלה, ובאמרנו היום כך וכך בעומר המכוון בו הוראת שמחת תורה במה שעברו עלינו כמות ימים אלה אשר השתעבדנו בהם תאוות ומחשבות לבבינו לעבודתו ית'.

"עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום" (כג, טז).

כתב הרמב"ן (ויקרא כג, לו) וצוה בחג המצות שבעה ימים בקדושה לפנייהם ולאחריהם כי כולם קדושים ובתוכם ה', ומנה ממנו תשעה וארבעים יום שבעה שבועות כימי עולם, וקדש יום שמיני כשמיני של חג, והימים הספורים בינתיים כחולו של מועד בין הראשון והשמיני בחג, והוא יום מתן תורה שהראם בו את אשו הגדולה ודבריו שמעו מתוך האש.

והסבא מקלם זצ"ל (א, רלו) כתב, שימי הספירה הם זמן ההכנה לקבלת התורה, וכל יום מימי הספירה צריך לעסוק בקנין אחד מקניני התורה וביום האחרון צריך לחבר את כל המ"ח קניני תורה ביחד ואז ראויים לקבל את התורה ולבוא אל שעריה פנימה.

והוסיף המשגיח ר' אליהו לופיאן זצ"ל שלכן חג השבועות נקרא על שם השבועות שקדמו לו בימי הספירה, שימי הספירה הם ההכנה להיטהר ולהתקדש בשביל קבלת התורה.

וכדברי החינוך (מצוה שו) לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה, ומפני התורה נבראו

שמים וארץ וישראל וכו', והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוה וכו', ומפני כן, כי היא כל עיקרן של ישראל ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה שעלו אליה, נצטוו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנספך ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא.

"ובקצרכם את קצייר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקצרך וגו' לעני ולגר תעזב אתם אני ה' אלקיכם" (כג, כב).

מה ראה הכתוב להשמיענו דין מתנות עניים סמוך לפרשת עצרת. ביאר זאת המשך חכמה, שבא הכתוב ללמד, כי מתן תורה בעצרת לא היה רק על החוקים והמשפטים, אלא גם על הנימוסים המושכלים, כגון מתנות עניים וחנינות הגר, כי בלא אמונה בה', עלול שכל האדם להיות כפריץ חיות, לא יחמול ולא ישא אף את פני אביו. ולכן ציוה הכתוב שבחג העצרת תחוגו על מתן תורה, לא על החוקים לבד, כי אם גם על המושגים בשכל, ולזה כתב הפסוק "ובקוצרכם את קצייר ארצכם וכו'", גם כן מצד ש"אני ה' אלקיכם".

"ובקצרכם את קצייר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקצרך ולקט קציירך לא תלקט לעני ולגר תעזב אתם" (כג, כב).

ופירש רש"י, הנח לפניכם והם ילקטו, ואין לך לסייע לאחד מהם. ולכאורה תמוה הדבר, הלא בעל השדה איננו מבקש כאן אלא לסייע לעני, כי מלבד שהוא מקיים את המצוה של לקט שכחה ופאה, הוא גם מעלה על לבו את דאגת העניים לעזור להם ולהקל עליהם בלקיטתם, ולמה זה נאסר עליו.

ביאר זאת הגאון ר' חיים זייציק זצ"ל באופן נפלא, שירדה התרה לדקות המחשבה של האדם, כי מן הסיוע הזה שמבקש להושיט לעני, נודף ריח של עצמיות, הוא רוצה להפגין שהוא בעל הבית, המניע של הגאווה הוא זה שמעוררו לזו העזרה ולא מצד רחמנות בא לעזור ולסייע, סיוע כזה הוא מיותר, כי לא זו בלבד שהעני לא יחוש בכך הקלה ונוחיות, אלא להיפך הדבר יגביר אצלו עוד את הרגשת העניות.

ולזה מצוה התורה הנח את העני לבדו ללקט שירגיש שזה שלו, ועל בעל השדה להרגיש שזה החלק של העני ולא שלו כלל, ולכן עליו להרחיק את עצמו בשעה שהעני מלקט את הלקט שכחה ופיאה.

"ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל וינצו במחנה בן הישראלית ואיש הישראלי" (כד, י).

וכתב רש"י, שבא ליטע אהלו בתוך מחנה דן, אמרו לו מה טיבך לכאן, אמר להם מבני דן

אני, אמרו לו איש על דגלו באותות לבית אבותם כתיב. וינצו על עסקי מחנה, וזה שכנגדו מיחה בו שלא יטע אהלו.

עורך מכאן **הסבא מקלם זצ"ל** על גודל מעלת "הרחק משכן רע", שכיון שאביו היה מצרי והיה בו כח אביו, את מדותיו ומעשה אבותיו, לא רצו בני דן שיטע אהלו ביניהם כדי שלא ילמדו ממעשיו, ולכן לא רצו לוותר שלא יטע אהלו שלא כדין.

והוסיף וכתב מוסר נפלא, שאם כל שבט דן, תיכף אחר מתן תורה, ודורו של משה רבנו, מקבלי הדת, פנים בפנים, היו יראים על אחד שלא ישחית השבט, למה אנחנו לא נירא שלא ידבק מרבים.

"ויקב בן האשה הישראלית את השם ויקלל וביאו אתו אל משה ושם אמו שלמית בת דברי למטה דן" (כד, יא).

ובטעם שהוזכר שהוא היה משבט דן, כתב רש"י שזה בא ללמדנו שהרשע גורם גנאי לו, גנאי לאביו, גנאי לשבטו.

באופן אחר ביאר **בס' אור יקרות** (עה"ת), שהנה כתוב "ויניחיהו במשמר לפרש להם על פי ה'", וכתב רש"י, שהניחיהו לבדו, ולא הניחו מקושש עמו, ששניהם היו בפרק אחד. ויודעים היו שהמקושש במיתה, שנאמר "מחלליה מות יומת" (שמות לא, יד) אבל לא פורש להם באיזו מיתה, לכך נאמר "כי לא פורש מה יעשה לו" (במדבר טו, לד), אבל במקלל הוא אומר "לפרוש להם", שלא היו יודעים אם חייב מיתה אם לאו.

ולכאורה יש לתמוה שהרי בפרשת בנות מדין כתוב "קח את כל ראשי העם והוקע אותם לה' נגד השמש" (במדבר כה, ד), ואמרו חז"ל (מובא ברש"י) שכל מי שהיה חייב מיתה הענן היה פולטו חוץ למחנה ועל פי זה ידעו מי חייב מיתה. וא"כ קשה מדוע לגבי המקלל לא ידעו אם הוא חייב מיתה, והלא היו יכולים לדעת על ידי פליטת הענן.

ולכן כתב הפסוק שהוא היה משבט דן, והם היו מאסך לכל המחנות (בהעלתך י, כה), ופירש בעל הטורים שהם הלכו מחוץ למחנה, והענן היה פולטן, משום שהיה בתוכם את פסל מיכה, וא"כ מובן שלא היו יכולים לבדוק את המקלל עפ"י פליטת הענן, כי כל שבטו היה מחוץ לענן, ועל כן הניחיהו במשמר לדעת האם חייב מיתה. והוסיף האור יקרות שפירוש זה קרוב אל האמת.

"ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו" (כד, יט).

כתב **הכלי יקר**, שהפסוק מרמז מה שאמרו חז"ל (קידושין ע, א) כל הפוסל במומו פוסל, ולכך נאמר "ואיש כי יתן מום בעמיתו" שאם הוא מטיל מום בחבירו, "כאשר עשה כן יעשה לו" שיאמרו לו שפוסל הוא במומו.

וכן כתב רבינו יונה (שערי תשובה א, יח) לבאר את הפסוק "בעלץ צדיקים רבה תפארת ובקום רשעים יחפש אדם" (משלי כח, יב), שהצדיקים מפארים ומכבדים בני אדם על כל מעלה טובה

הנמצאת בהם, ורשעים מחפשים מומי בני אדם ושגיאותם להשפילם, ואף על פי שכבר הזניחו המעשים ההם וחזרו בתשובה.

וזה משום שאדם רוצה להרגיש שאין הוא גרוע מזולתו, ולכן מחפש איך למצוא רעה אצל חבירו, כדי להצדיק את מעשיו הרעים, על ידי שיאמר שאין הוא מתנהג אחרת מהעולם. אבל הצדיק לא מחפש לראות ברעת אחרים, אלא אדרבה רואה את מעלותם ומכבד כל אדם.

סוגיות ועיונים

מצות "וקדשתו"

שהביא מהספרא שאף כהן בעל מום חייבים לכבדו, כי כל זרע הכהונה מיוחס כולו. ואם כן כמו שכהן שאינו כשר לעבודה חייבים לכבדו, ה"ה קטן שהוא מיוחס חייבים לכבדו.

והוסיף המנחת חינוך, שאמנם הרמב"ם השמיט דין זה של כבוד בבעל מום (ועיי"ש שביאר את מקורו של הרמב"ם), ולדבריו אף כהן קטן אין צריך לכבדו.

ובתפארת יעקב (גיטין, שם) כתב לחדש שאין הכבוד כלפי הכהן עצמו אלא הוא דין כללי שצריך לכבד את שבט הכהונה, ואין הכבוד מתייחס לכהן מסויים אלא לכל שבט הכהונה. ועל פי זה כתב לבאר מה שאמרו שאין לעלות לתורה כהן אחר כהן משום פגמו של ראשון שלא יחשדו שהראשון אינו כהן. ולכאורה כיון שיש כאן שני כהנים וצריך להקדים את הכהן היותר גדול, ועולה לתורה ראשון, ואחר שעלה יש שוב כהן וישראל וצריך להקדים את הכהן מדין וקדשתו ומדוע שנחשוש לפגמו של הראשון. אלא על כרחך שבמקום שיש שני כהנים לא צריך לכבד את שניהם, כי הדין הוא לכבד את שבט הכהונה ולא את הכהן המסוים, וכיון שכבדו את אחד מהכהנים לעלות ראשון שוב אין צריך לכבד את הכהן השני [וע"ע בחי' ר' דוד פוברסקי זצ"ל, שם].

ולפי זה יש ליישב מדוע אין דין הכבוד לכהן

"וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב" (כא, ח). תנא דבי רבי ישמעאל, וקדשתו לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון (גיטין נט, ב).

ונחלקו הראשונים אם מצוה זו מן התורה. הרמב"ם בספר המצוות (עשין, לב) מנה זאת למצוה, וכתב: שצונו לכבד זרע אהרן ולנשאם ולרוממם ונשים מדרגתם מדרגה קודמת וראשונה ואפילו ימאנו אותו לא נשמע מהם. וכן הזכיר זאת בהלכותיו (כלי המקדש ד, א). וכן בספר החינוך (מצוה רסט) מנה זאת למצוה. וכן פסק המגן אברהם (או"ח רא, ד).

אמנם שיטת התוס' (חולין פז, א) שדין זה הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, ולכן כתבו שאם עלה לתורה במקום כהן אינו חייב לכהן עשרה זהובים כדין חוטף מצוה [אולם צ"ע שהרי תוס' (כתובות פו, א) חלקו על רש"י וסברו שאף בחוטף מצוה דרבנן חייב עשרה זהובים].

ולגבי כהן קטן כתב המגן אברהם (או"ח רפב, ו) שאין בו מצוה של "וקדשתו", כי התורה נתנה טעם "כי את לחם אלקיך הוא מקריב" וכיון שקטן אינו כשר לעבודה אין צריך אף לכבדו.

והעיר עליו רבי עקיבא איגר (הגהות, שם) והמנחת חינוך (שם) מדברי החינוך

שאינ דין לכבד את הכהן באופן פרטי אלא
הוא דין כללי שצריך לכבד את שבט הכהונה,
ולכן דין כבודם שונה.

כדין הכבוד שצריך לכבד את אביו ורבו,
וכגון שאינו חייב לעמוד בפני הכהן. ולפי
יסודו של התפארת יעקב מובן החילוק, כיון

בגדר איסור "טבל"

מפני התרומה שבו שהרי האוכל מעשר
ראשון אינו במיתה. וכל דברי רש"י הם רק
למ"ד שתרומה טובלת ולא מעשר ראשון.

ב. וכתב באתון דאורייתא להוכיח מעוד
ראשונים שכתבו כדברי רש"י.

הרמב"ם (מאכלות אסורות י, יט-כ) כתב,
הטבל כיצד כל אוכל שהוא חייב
להפריש ממנו תרומה ומעשרות קודם
שיפריש ממנו נקרא טבל ואסור לאכול ממנו
שנאמר ולא יחללו את קדשי בני ישראל את
אשר ירימו לה', כלומר לא ינהגו בהן מנהג
חולין ועדיין קדשים שעתידין להתרם לא
הורמו, והאוכל כזית מן הטבל קודם שיפריש
ממנו תרומה גדולה ותרומת מעשר חייב
מיתה בידי שמים שנאמר ולא יחללו את
קדשי בני ישראל וגו' והשיאו אותם עון
אשמה. אבל האוכל מדבר שניטלה ממנו
תרומה גדולה ותרומת מעשר ועדיין לא
הפריש ממנו מעשרות ואפילו לא נשאר בו
אלא מעשר עני הרי זה לוקה משום אוכל
טבל, ואין בו מיתה שאין עון מיתה אלא
בתרומה גדולה ותרומת מעשר.

ומבואר מדבריו כדברי רש"י שהחויב מיתה
באכילת טבל הוא מפני עירוב
התרומה שבו, ולכן עונשו כמו עונש על
אכילת תרומה, ולכן אם אכל טבל הטבול רק
למעשרות אינו חייב מיתה, כי באכילת

**א. "ולא יחללו את קדשי בני ישראל את
אשר ירימו לה'" (ויקרא כב, טו). ולמדו
(סנהדרין פג, א) מפסוק זה שמי שאוכל טבל
חייב מיתה.**

ויש לחקור בגדר איסור טבל, האם הוא
איסור עצמי שכל זמן שלא הפרישו ממנו
תרומה הוא אסור באכילה, או שהאיסור
אכילה הוא משום התרומה שבו, וכיון שיש
בו חלק תרומה הרי הוא אסור באכילה.

וכבר נחלקו בזה רש"י ותוס' (יבמות פו, א).
רש"י כתב שהחויב מיתה באכילת טבל הוא
מפני החיוב מיתה שבתרומה שבו. ותוס'
הקשו עליו שאם החיוב הוא מפני התרומה
שמעורבת בו, אם כן מדוע כהן אסור
באכילת טבל והלא תרומה מותרת לכהן.

ויישבו האחרונים (אתון דאורייתא, ב. קובץ
הערות לח, י) את שיטת רש"י, שהתרומה
קודם שהפרישו אותה היא ממון גבוה, ורק
לאחר ההפרשה היא שייכת לכהנים, ולכן אף
כהן שאוכל תרומה קודם ההפרשה חייב
מיתה.

אמנם יש להעיר שלרבנן (יבמות, שם)
שסברו שאף מעשר ראשון טובל [ובתוס' אף
הסתפקו אם מעשר עני טובל], ודאי שאין
הגדר של החיוב מיתה באכילת טבל הוא

מעשר אין חיוב מיתה [וכן משמע מדברי החינוך (מצוה רפד)].

אסורות, כי הדברים משתנים בין ימות השנה ליוהכ"פ].

וכן כתב שמשמעות הכתוב בדברי רש"י, שהאזהרה היא לא לחלל את הקודש, ומשמע שהוא מפני עירוב התרומה שבו.

וכתב בשו"ת הר צבי (זרעים, לז) שכל דברי הנוב"י הם רק לשיטת התוס' שאיסור טבל הוא איסור עצמי ואינו משום עירוב תרומה שבו, ולכן הוא איסור חדש בשעה שמפריש, ואם הפריש ביום הכיפורים אין איסור חל על איסור ואין כאן איסור תרומה, אבל לשיטת רש"י שאיסור טבל הוא משום עירוב תרומה שבו, אם כן אף איסור תרומה קדם ליום הכיפורים.

וכן כתב הר"ן (נדרים פד, ב) שתרומה טובלת את התערובת כיון שהיא עצמה אסורה ראוי שתאסור תערובתה, וכיון שעל כרחו צריך להרימה מן הכרי אינה מתבטלת שם ואוסרת הכל. ומבואר בדבריו שטבל אסור מפני התרומה שבו.

ד. ומה שכתב הר"ן שאין התרומה מתבטלת בכרי, באמת צריך ביאור מדוע אינה מתבטלת והרי מדאורייתא הולכים אחר הרוב וחיטה אחת פוטרת את הכרי, ומדוע שכל הכרי ייאסר מפני התרומה.

ג. בצפנת פענח (מאכ"א י, כ) כתב שנחלקו בזה תנאים ביומא (פג, א) לגבי מי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו הקל הקל תחילה, ונחלקו האם טבל חמור מתרומה או ההיפך. ולצד שכל איסור טבל הוא משום העירוב תרומה שבו לא יתכן לומר שטבל יותר חמור מתרומה, ולכן תרומה יותר חמורה, ומי שסובר שטבל יותר חמור ע"כ שסבר שאיסור טבל הוא איסור עצמי ואפשר לומר שהוא יותר חמור מאיסור תרומה.

ותירץ האתון דאורייתא לפי חידושו של הפרי מגדים (פתיחה להלכות תערובות, חקירה ראשונה) שביטול ברוב שיין רק אם יש רוב היתר שמבורר לפנינו מהו ההיתר, וכמו בדיינים שיש לפנינו את ההיתר, ולכן בכרי שלא מבורר לפנינו איזה חיטה מכל הכרי תהיה תרומה לכן אינה מתבטלת.

והנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח, לו) כתב לחדש שאף לת"ק שסבר שטבל יותר חמור מתרומה, הוא דוקא אם תרם את התרומה מאתמול, אבל אם עדיין לא תרם, אין איסור תרומה חל על הכרי כיון שאיסור אכילה של יום הכיפורים קדם ואין איסור חל על איסור, ועדיף לתרום ולהאכילו תרומה, מאשר להאכילו טבל שכבר נאסר מאתמול [והוסיף שלכן לא כתב הרמב"ם דין הקל הקל תחילה בהלכות יוהכ"פ אלא בהלכות מאכלות

וכעין זה כתב בשו"ת בית שערים (או"ח, שח) שבמקום שאין ההיתר והאיסור מסוימים, אלא בידו לעשות מה שירצה איסור ומה שירצה יעשה היתר, לא שיין בזה ביטול.

ה. ויש שכתבו ליישב על פי דברי המרדכי (חולין, תשלז) שאין ביטול ברוב אלא בדבר שהיה בתחילה ניכר בפני עצמו ואחר

כך נתערב, אבל בדבר שתחלת ביאתו לעולם היתה בתערובת וספק אינו מתבטל.

אמנם בשו"ת הר צבי (הנ"ל) הקשה על דבריהם ממה שכתב השער המלך (יום טוב ה, טז) שאין דברי המרדכי אלא במקום שההיתר והאיסור שניהם יחד תחילת ביאתם לעולם באו מעורבים, אבל במקום שההיתר כבר היה מבורר ואחר כך נולד האיסור, אף שאין האיסור היה ניכר מעולם הוא מתבטל בהיתר.

ולפי זה אף באיסור טבל, שקודם שהתמרח הכרי ועדיין לא נתחייב בתרומה, היה ההיתר מבורר, ורק לאחר שעשה כרי התחייב בתרומה, ואף שהאיסור תרומה נולד בתערובת, אבל כיון שההיתר היה מבורר האיסור מתבטל בו.

ולכן כתב ליישב באופן אחר, שבמקום שהאיסור ניכר אינו מתבטל, וכיון שיכול להפריש תרומה מכל חיטה שרוצה נחשב שהאיסור ניכר ולכן אינו מתבטל [וכן פירש בלשון הר"ן, אלא שהקשה מדוע הוסיף שצריך להפרישה בע"כ ומה טעם בזה]. וכן

כתב ליישב בשו"ת בית שערים (או"ח, שח).

ו. תירוץ נוסף כתב בספר חוף ימים (להגרי"מ חרל"פ זצ"ל. א. יח) שאף אם יפריש חיטה אחת ויפטור את הכרי, ויתברר למפרע שהיה כאן רוב היתר, אבל כיון שיכול לעשות את כל השדה תרומה ולהשאיר קצת חולין כדי שיהיה ניכר מעשיו, אם כן לא ברור כלל שיהיה רוב היתר נגד האיסור, ולכן אין האיסור מתבטל בהיתר.

והוסיף סברא נוספת, שבדיינים מצינו שאם שנים מזכים או מחייבים הולכים אחר הרוב, אבל אם שנים מזכים או מחייבים ואחד אומר איני יודע אין הולכים אחר הרוב, כי טענת איני יודע הרי היא כמאן דליתא ואין מה שיתבטל, ולכן צריך להוסיף דיינים שיהיה להם רוב. וכמו כן לענין התרומה כיון שאין אנו יודעים את שיעור התרומה שיתן בסוף, לכן אינה יכולה להתבטל.

ועוד כתב לתרץ (ג, יח) בשם הגרמי"ל ליפקוביץ זצ"ל שכאן גילתה התורה במפורש שצריך לתרום תרומה ולא תתבטל בהיתר.

איסור אותו ואת בנו

יש ספק בגמ' ולכן אסור ואין לוקין עליו. ואף אם שחט נחלקו הפוסקים האם מותר לאכול את השני, ויש האוסרים לאכול בו ביום לאותו ששחט משום קנס. דינים אלו מובאים בשולחן ערוך יו"ד סימן ט"ז באריכות.

א. "ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחט ביום אחד". (ויקרא כב, כח). איסור זה נאמר בין אם שוחט את האם ראשונה ואחר כך את בנה או ההיפך ששחט את בנה ואחר כך שחט את האם. ואין לוקין על איסור זה אלא בשחט את האם, אולם בשחט את האב

ב. בטעם איסור זה, ידועים דברי הרמב"ם (מורה נבוכים ג, מח) שהוא משום מדת החמלה והרחמנות, כי צער בעלי החיים גדול מאד בזה, ואין הפרש בין צער האדם עליו וצער שאר בעלי החיים, כי אהבת האם ורחמיה על הולד אינו נמשך אחר השכל רק אחר פעל הכח המדמה הנמצא ברוב בעלי חיים כמו שנמצא באדם.

והוסיף הרמב"ן (דברים כב, ו) לבאר, שעיקר האיסור הוא לשחוט את הבן ואחר כך את האם, ומה שאסרו גם ההיפך הוא משום הרחקה.

וכן הביאו התוס' (מגילה כה, א) מדברי הקליר שכתב (בפיוט ליום טוב שני של פסח), "צאן לפסח משכו ושחטו, צדקו אותו ואת בנו ביום אחד בל תשחטו". והבינו תוס' בדבריו שהקב"ה חס על אותו ואת בנו. והקשו עליו שהלא אינו אלא גזירה, [וכן כתבו שם בפסקי התוס'].]

אמנם הברכי יוסף (שם) כתב לבאר את דברי הקליר, שאין כוונתו לומר שיש טעם באיסור זה, אלא כוונתו שנהיה צדיקים ולא נעבור על איסור אותו ואת בנו אף בשביל שחיטת הפסח. וכן ביאר בפירוש מטה לוי על היוצרות.

והרשב"א (שו"ת ד, רנג) הקשה על דברי הרמב"ם שלפי דבריו מדוע אסור לשחוט זה שלא בפני זה. ועוד, שצריך לומר שהאם מכירה את בנה גם לאחר גדלות שאינם כרוכין אחריה, ואין הדבר כן. ועוד, מפני מה האיסור הוא רק באם ולא באב, וכי האב אינו דואג לבניו. ולכן כתב הרשב"א

שהכל הוא מגזירת מלך ואין אנו יודעים את טעמי המצוות.

החינוך (מצוה רצד) הוסיף טעם אחר, שהוא כדי שיתן האדם אל לבו כי השגחת השם ברוך הוא על כל מיני בעלי חיים בכלל, ועם השגחתו עליהם יתקיימו לעולם, כי השגחתו בדברים זהו קיומם (והוסיף שם שזה רק השגחה כללית על המין בכללותו ולא השגחה פרטית כמו על האדם), ועל כן לא יבטל מן המינין לגמרי כל ימי עולם, ועל כן נמנענו מלכלות האילן וענפיו ביחד לרמז זה.

ג. יש להסתפק ולחקור בגדר של איסור זה, האם האיסור הוא מה ששוחט את שניהם ביום אחד, ואמנם שחיטת הראשון היא בהיתר, אבל לאחר ששחט את השני הרי יש כאן מציאות של שחיטת אם ובנה ביום אחד, ויש לשניהם חלק באיסור זה. או שעיקר האיסור הוא רק במה ששוחט את השני, שאותו בלבד אסרה התורה לשחוט, ואין לשחיטת הראשון חלק באיסור אלא הוא רק גורם לאיסור זה שאסור לשחוט את השני.

ד. כדי לבאר זאת צריך להקדים את הסוגי' בכריתות (יד, ב). מבואר שם במשנה שיתכן שאדם יבוא על חמותו ויעבור בשלושה איסורים שונים, וכגון יעקב שנשא את דינה בת לאה, ואחר כך נשא את חנה שהיא בת רחל שהיא בת לאה, ואחר כך נשא את פנינה שהיא בת ראובן שהוא בן לאה, ונמצא שלא אסורה עליו משום איסור חמותו (אם דינה), ומשום אם חמותו (מצד

נישואי חנה), ומשום אם חמיו (מצד נישואי פנינה). ונחלקו שם במשנה בדין זה, שר' יוחנן בן נורי סבר שחייב עליה שלש חטאות משום שהם איסורים שונים, אולם רבנן סברו ששלשתם נכתבו בפסוק אחד ונחשבים לאיסור אחד של חמיות.

ומבואר שם בגמ' שדברי ר' יוחנן בן נורי הולכים בשיטת סומכוס לגבי איסור אותו ואת בנו. שאם שחט את האם ואת בת בתה (ואין בזה שום איסור), ובאותו יום שחט את הבת. ואיסור זה הוא משני צדדים, משום אם ובתה, ומשום בת ואמה. ונחלקו רבנן וסומכוס, רבנן סברו שלוקה רק מלקות אחד על שני האיסורים, וסומכוס סובר שלוקה שמונים משום שני האיסורים.

ואם כן נמצא שסומכוס ור' יוחנן בן נורי הולכים בשיטה אחת, שאף שהאיסור הוא בפסוק אחד אבל אם יש שתי סיבות לאיסור לוקה שתיים.

ודוחה הגמ' שאפשר לחלק בין איסור אותו ואת בנו לבין איסור חמיות, שבאיסור חמיות האיסור הוא בגוף אחד, אולם באותו ואת בנו האיסור בא משום שני גופים שונים מצד אמה ומצד בתה, ולכן רק בזה סבר סומכוס שלוקה שתיים, אבל בחמיות סובר סומכוס שחייב חטאת אחת משום שאין האיסור בא מגופים מחולקים, ואף על גב שיש שלש סיבות לאיסור, אולם האיסור הוא רק על גוף לאה.

ה. ובחילוק בין איסור אותו ואת בנו לאיסור חמיות, כבר הקשה בערוך לנר שאף

בחמיותו שייך לומר שהאיסור בא מחמת נישואין בגופים מחולקים, מצד בתה ומצד בת בתה ומצד בת בנה, ומה חילוק יש בין איסור זה לבין איסור אותו ואת בנו שהאיסור בא מחמת האם ומחמת הבת.

ולכן כתב הערוך לנר שלומדים זאת מגזירת הכתוב, שהכתוב עשן לכולם זימה אחת וכמבואר שם בסוגי', עיין שם בדבריו.

ו. אמנם האור שמח (איסורי ביאה ב, ח) כתב לחלק על פי המבואר בחקירה לעיל, שבאיסור אותו ואת בנו אין האיסור רק על השני לשחטו אחר ששחט את הראשון, אלא האיסור הוא בצירוף שניהם, ואם כן נחשב שהאיסור הוא בא מגופים מחולקים, כיון שגוף האיסור הוא במה ששוחט את הבת והאם ומה ששוחט את האם והבת, ויש כאן ב' איסורים בגופים שונים, אולם באיסור חמיותו אע"פ שסיבת האיסור באה על ידי גופים שונים של בתה ובתה ובת בנה, אבל אין גדר האיסור שאסור לישא את שניהם ביחד, אלא שגוף חמיותו אסורה בלבד, רק שיש כמה סיבות לאסרה מדין חמיותו, אבל אין גדר האיסור שנושא אם ובת יחדיו אלא האיסור הוא רק על חמיותו בלבד, ולכן בזה מודה סומכוס שמביא רק חטאת אחת וכדברי רבנן.

ז. נמצא שבחקירה זו נחלקו סומכוס ורבנן, שרבנן סברו שהאיסור הוא רק על השני בלא צירוף לראשון, ולכן סברו שלוקה רק אחת ואין כאן גופין מוחלקין, כיון שהאיסור הוא רק על השחיטה של הבת, והיא אסורה מצד שתי סיבות של בתה ואמה ואמה ובתה, אבל אין האיסור על גופין מוחלקין אלא רק

על הבת עצמה, ולכן לוקה רק מלקות אחד. אולם סומכוס סבר שהאיסור הוא בשחיטת האם והבת ביום אחד ולכן האיסור הוא על גופין מוחלקין, שאף האם והבת מצטרפין לאיסור, ולכן לוקה שתי מלקיות.

ח. עוד נחלקו רבנן וסומכוס בחולין (פב, א) בשחט שני בנים ואחר כך שחט את האם, שרבנן סברו שלוקה אחת וסומכוס סבר שלוקה שתיים [כך מבואר שם ברש"י ותוס' וסומכוס חולק גם בנדון זה].

וביאור מחלוקתם הוא על אותו הדרך, שרבנן סברו שהאיסור הוא רק על השני בלא צירוף הראשון, ולכן כששחט את האם באותו היום ששחט את הבנים, אין האיסור אלא בגוף האם, ואע"פ שיש שתי סיבות לאיסור זה אולם הם נחשבים לאיסור אחד שיש בשחיטת האם. אולם סומכוס סבר שהאיסור הוא בצירוף שחיטת האם והבן באותו היום, ולכן יש כאן שני איסורים בגופים מחולקים, ולכן לוקה שתיים.

ט. עוד ראה לנידון זה יש להביא מדברי התבואות שור (שם), שאם שחטו שנים ביחד, אחד את האם ואחד את הבן עוברים באיסור אבל אינם לוקין. וביאר שם בטעם הדבר, שיש איסור בשחיטת אותו ואת בנו

אף ששוחטים את שניהם ביחד, ולכן אף כששנים שוחטים עוברים באיסור, אולם אינם לוקין משום שכל אחד יכול לומר שהיה סבור שחבירו לא יגמור את מעשה השחיטה כדי שלא יעברו על האיסור ואם כן זה התראת ספק ואינם לוקין.

והביא ראה שאף בבת אחת יש איסור, ממה שכתב הרמב"ם (שחיטה יב, י) שאם שחט מעוברת אינו לוקה כיון שעובר ירך אמו, ואם כן מוכח שאף כששוחט ביחד עובר על איסור ולכן הוצרך הרמב"ם להתיר בשחיטת מעוברת משום שעובר ירך אמו ונחשב כאחד מאיבריה [ע' בבית האוצר (א, כלל ד) שיצא לדון אם שחט את האב ואת האם מעוברת באותו יום האם עובר על איסור אותו ואת בנו משום האב והעובר].

ומוכרח מדבריו שגדר האיסור הוא בשחיטת שניהם באותו יום, שאם נאמר שהאיסור הוא רק בשחיטת השני, אם כן כששוחט בבת אחת אין מקום לאיסור, שהרי עדיין לא שחט את הראשונה כדי לאסור את השני, אלא על כרחך שהאיסור הוא כששוחט אם ובת ביום אחד ומעשה שחיטת שניהם הוא האיסור, ואם כן אף כששוחט בבת אחת יש מקום לאיסור.

בגדר ספירת העומר

מספק שני מספרים, וכגון היום שלשה ימים היום ארבעה ימים.

וכתב שלכאורה אין ענין הספירה שיוציא מלות המספר מפיו, אלא עניינה

א. הדבר אברהם (א, לד) כתב לדון, במי שהיה בדרך רחוקה והיה מסופק במנין ימי ספירת העומר אם הוא עומד בשלשה לספירה או בארבעה, אם יכול לברך ולספור

שידע ויוחלט אצלו מדעת ומהחלט המנין שהוא סופר, ואם אינו יודע מהו סופר אין על זה שם ספירה כלל.

ומבואר בדבריו, שאין ספירת העומר כדין ברכת המצוות שדינם באמירה, וצריך לברך את נוסח הברכה שתיקנו חז"ל אף שאינו מבין מה שאומר, אלא צריך לספור, וכיון שאינו יודע באמת מהו המנין אע"פ שאומרו אינו יוצא בזה ידי חובה.

ב. והוסיף הדבר אברהם לומר שנחלקו בזה המג"א והיעב"ץ. שהנה המג"א כתב (או"ח תפט, ב) לגבי ספירת העומר, "ופשוט דמותר לספור בכל לשון, ודוקא בלשון שמבין ואם אינו מבין לשון הקודש וספר בלשון הקודש לא יצא דהא לא ידע מאי קאמר ואין זה ספירה". אמנם היעב"ץ (שו"ת א, קלט) כתב שיוצא אף אם אינו מבין.

ובפשוטו הם נחלקו ביסוד הדברים הנ"ל, שהמג"א סבר שהוא דין ספירה וצריך להבין מה שהוא סופר, ולכן יכול לספור בכל לשון אם הוא מבין מה שהוא סופר, אבל היעב"ץ סבר שהוא דין אמירה וכשאר הברכות שאם אמרם יצא ידי חובה אף אם אינו מבין.

ולדברי היעב"ץ יוכל למנות אף ב' ספירות מספק, ובאחד מהם יצא ידי חובה כי ודאי אמר את המנין האמיתי של היום שנמצא בו.

והגר"ב ז'ולטי זצ"ל (משנת יעבץ או"ח, כו) כתב להוכיח שלא כדעת המג"א מדברי המהר"ל (גבורות ה', סב) שהקשה, "למה אין מברכין על הגדה שהרי מצוה

לספר ביציאת מצרים והיה לנו לברך על המצוה זאת". ותיריך, "כיון דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב דצריך להבין מה שאמר ואם לא כן לא הוי מידי, וכיון שהעיקר הוא בלב לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה, ומברך אשר קדשנו כי המעשה הוא עיקר ולפיכך אין מברכין על הגדה וכו', וכן אנו מברכין על מקרא מגילה ולקרא את הלל שהקריאה הוא עיקר בין שיבין או שלא יבין, שכך תקנו חכמים לקרא את הלל ולקרא את המגילה ואפילו אינו מבין ולפיכך שם יש ברכה". וא"כ לשיטת המג"א שצריך להבין מהו סופר, מדוע מברכין על ספירת העומר והלא עיקרה בלב, וע"כ שהמהר"ל יסבור כהיעב"ץ שספירת העומר אין ענינה בלב כלל אלא רק כשאר הברכות שדינם באמירה.

אמנם האחרונים (דברי יעקב עה"ת, ירח למועדים ספה"ע) כתבו לדחות, שבסיפור יציאת מצרים יש דין אמירה ככל הברכות, אלא שאמירתו צריכה להביאו לידי התעוררות וכוונת לבו, וכדברי החינוך (מצוה כא) ש"חייב להוציא הדברים בפיו כדי שיתעורר לבו בדבר, כי בדבור יתעורר הלב", ולכן סבר המהר"ל שאין לברך על מצוה זו כי תכלית המצוה תלויה בכוונת לבו, אבל בספירת העומר אם לא כוון לבו אין על ספירתו שם ספירה כלל, כי אינו יודע מה סופר, וכדי שיספור חייב לידע בלבו את כוונת הדברים, ולכן אין תכלית המצוה נעשית בלב כי אם באמירה בפיו, אלא שכדי שאמירתו תהא חשובה אמירה וספירה צריך לזה כוונת והבנת הלב, ולכן צריך לברך על מצוה זו.

ג. ואף הגר"ש שקופ צ"ל (שערי יושר א, ה) כתב כסברא זו. והוכיח יסוד זה מדין מעשר בהמה, שדרשו (ב"מ ז, א) עשירי ודאי ולא עשירי ספק, ואף שספק מעשר מדאורייתא לחומרא, וכגון אם נתערבה הבהמה שהקדיש עם חולין היא אוסרת את התערובת, וא"כ מדוע בספק עשירי אין הולכים לחומרא. אלא צ"ל שנתחדש שהעשירי אינו נהיה קדוש מאליו אלא רק על ידי קריאתו שמונה אותו לעשירי, וכיון שיש ספק אם הוא העשירי, אין כאן ספירה כלל, ואינו מתקדש. אבל בספק מעשר הולכים לחומרא כשאר דיני התורה.

אלא שהקשה שאם ספירת ספק אינה ספירה כלל, א"כ היאך מותר למנות בבין השמשות (עי' או"ח תפט, ב. ובמשנה ברורה (יד) ביאר הטעם שכיון שספירת העומר בזמן הזה דרבנן ובין השמשות הוא ספק לילה, הולכים בדרבנן לקולא), והלא הוא ספק יום ספק לילה ואינו יודע בשעת הספירה מהו המנין באותו הזמן. וכתב ליישב, שרבנן תקנו שיוכל לספור בבין השמשות משום תמימות. אמנם בסו"ד נשאר בצ"ע.

ונראה לבאר את תירוצו (וכן נראה מדברי הדבר אברהם), שודאי בשעת הספירה צריך לדעת את המנין שעומד בו, ואין שם ספירה אם אינו יודע את המנין של אותו הזמן, ואין הבדל אם אינו יודע כלל מהו המנין וכגון שהוא במדבר או שהוא עומד בזמן המסופק בדין לאיזה יום הוא שייך, ואף אם הוא יודע שהיום המנין הוא כ' ומחר הוא כ"א, אבל בזמן הספירה אין ברור לו באיזה

יום הוא עומד, ומכח קושיא זו תירץ הגרש"ש, שתקנת חכמים היתה שכבר בבין השמשות יכול לספור את המנין של מחר, ואינו סופר את שעת הספירה שהרי הוא זמן המסופק ואין על זמן זה שם ספירה כלל, אלא שמשום תמימות תקנו שיוכל לספור את הזמן של אחר צאה"כ ועל זה שייך שם ספירה, שהרי יודע מהו הספירה של אותו היום.

ד. עוד נחלקו הפוסקים אם מועיל דין "שומע כעונה" בספירת העומר. ובשו"ע (תפט, א) כתב, ומצוה על כל אחד לספור לעצמו. וכתב המשנה ברורה (ה), "דכתיב וספרתם לכם, משמע שהמצוה חל על כל יחיד ויחיד. והנה משמע מזה דבספירה אינו כמו בשאר מצות התלוי באמירה לענין קידוש והבדלה וכיו"ב דאם שמע לחבירו ונתכוין לצאת דיוצא בזה משום דשומע כעונה, והכא גילתה התורה דלא יצא כל כמה דלא ספר בעצמו. אבל יש מאחרונים שכתבו דכונת התורה הוא רק דלא נימא דמצוה זו אב"ד לבד קאי כמו בשמיטין ויובלות דכתיב שם וספרת לך אלא קאי אציבור, אבל באמת אם שמע מחבירו שספר והתכוין לצאת וגם חבירו כוון להוציאו יצא כמו בכל מקום דקיי"ל שומע כעונה".

וכבר נחלקו הפוסקים (עי' בית הלוי (עה"ת), סוף בראשית) ובחזון איש או"ח כט, ג) בגדר "שומע כעונה" האם נחשב כעונה ממש וכאילו הוא דיבר, או שיוצא בשמיעתו בלבד. וציינו לפלוגתת רש"י ותוס' (ברכות כא, ב) באדם שעומד באמצע תפילת י"ח האם מותר לו להפסיק מתפילתו כדי לשמוע

קדושה וקדיש, שרש"י כתב שישתוק וישמע מהש"ץ, ובתוס' הקשו עליו, שאדרבה אם שומע כעונה הוא הפסקה. ומבואר שהם חולקים בחקירה הנ"ל, שרש"י סבר ששומע הוא רק כדין עונה ואינו כעונה ממש, ולכן אם שותק ושומע אינה הפסקה, אבל תוס' סברו שהוא כעונה ממש וכאלו אמרו בעצמו, ונמצא שהפסיק בדיבור.

ולפי השיטות שסברו ששומע הוא כעונה ממש, מדוע לא יועיל לשמוע מחבירו ספירת העומר, ואף שדרשו שתהא ספירה לכל אחד ואחד, והלא הוא סופר בעצמו מדין שומע כעונה.

ותירצו האחרונים (משמרת חיים ספירת העומר, ועוד) עפ"י יסודו של הדבר אברהם, שספירת העומר אינה אמירה ודיבור בלבד ככל הברכות, אלא צריך שידע מה הוא סופר, ואם אינו יודע את המנין חסר בדיבור, נמצא שעיקר הספירה תלויה בלבו, ועל זה לא שייך שומע כעונה, כי אף שנחשב כעונה ממש, אבל חסר את ידיעת לבו ולא נחשב שסופר.

וכדברי הגר"א (שנות אליהו, ריש ברכות) לגבי מצות קריאת שמע שאין בה דין שומע כעונה, ודקדק ממה שכתוב "מאימתי קורין את שמע" בלשון רבים, כי כל אחד ואחד צריך לקרוא ואינו יוצא ידי חובה מחבירו. וביאור דבריו הם, כי עיקר קריאת שמע היא קבלת עול מלכות שמים, ולא שייך על זה שומע כעונה, כי אף שהוא כעונה ממש אבל חסר את הקבלת מלכות שמים בלבו שעליה לא שייך לצאת מחבירו. וה"ה לגבי ספירת העומר שעל הספירה

שהיא תלויה בלבו ובדעתו לא שייך לצאת מחבירו.

ה. ויש להוסיף, שהנה נחלקו הראשונים אם לא ספר יום אחד אם יכול להמשיך ולספור בברכה. והבה"ג (הובא בתוס' מנחות סו, א) סבר שאינו יכול להמשיך ולברך, ובתוס' כתבו שהוא תימה גדולה.

ומבואר שהם נחלקו האם הספירה בכל יום מצוה בפ"ע או שהיא מצוה אחת.

ויש לומר, שלפי יסודו של הדבר אברהם שאין הספירה רק דיבור בעלמא כשאר הברכות אלא ענינה "ספירה" שידע מה הוא מונה ובאיזה יום הוא נמצא, מובנים יותר דברי הבה"ג שצריך לספור כל הימים ברציפות, כי ב"ספירה" לא שייך לספור את יום הכ' אם לא ספר את יום הי"ט, כי ספירה ענינה המשך מהיום האתמול והקדמה למנין של המחר, משא"כ אם הוא רק דיבור, אפשר לומר שכל יום הוא מצוה בפ"ע לומר את המנין של אותו היום.

ו. אמנם הדבר אברהם חזר בו מסברתו מכח דברי הר"ה (בסוף פסחים) שהקשה, מה טעם אין אנו סופרין שתי ספירות מספק כמו שאנו עושין שני י"ט מספק. ותירץ, שאם באנו לספור ב' ספירות מספק נמצאת ספירה שניה מושכת עד יום טוב ראשון של עצרת ואתי לזלזולי ביום טוב דאורייתא.

וכתב הדבר אברהם שלפי דבריו יש לתרץ בפשיטות שלא שייך לספור ב' ימים מספק, ואין על זה שם "ספירה" כלל. וממה

שבעל המאור לא השיב כך, ע"כ שסבר שמועיל לספור ב' ספירות מספק.

אמנם יש שכתבו לחלק בין ספק בדין לבין ספק במציאות [וע"ע בשו"ת בצל החכמה ה, ק, ובהלכות חג בחג עמ' מג שכתבו ליישב בדרכים נוספות].

בגדר ספירת העומר בזמן הזה והמסתעף

שהם תקנת רבנן חייבוהו כפרטי המצוה מדאורייתא.

ב. עוד הקשו הראשונים (בסוף מסכת פסחים) מדוע אין מברכין שהחיינו על מצות ספירת העומר. וכתב בעל המאור, "שלא מצינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה, ותקיעת שופר לזכרון בין ישראל לאביהם שבשמים, ומקרא מגילה דחס רחמנא עלן ופרקינן, ופדיון הבן שמברך אבי הבן שהחיינו לפי שיצא בנו מספק נפל דכל ששהה שלשים יום באדם אינו נפל, ולספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפשנו לחרבן בית מאויינו". ודבריו צ"ב שהרי שנינו (סוכה ג, יב) "משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש", ולפי דברי בעל המאור מדוע מברכים שהחיינו על לולב והרי היא זכר למקדש ויש בה עגמת נפש.

עוד כתבו התוס' (מגילה כ, ב) שאחר שבירך על הספירה אומר יהי רצון שיבנה בית המקדש וכו'. אבל בתקיעת שופר ולולב אינו אומר כן "לפי שאין אלא הזכרה עתה לבנין

א. "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאתכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהייה" (כג, טו). ושנינו (מנחות סו, א) "אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי, אמרימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא".

והרמב"ם (תמידין ומוספין ז, כד) כתב, "מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן", ומבואר שסבר שמצות ספירת העומר אף בזמן הזה שאין קרבן העומר היא מדאורייתא. וכתב הכסף משנה, שלדבריו יש לבאר שבזה נחלקו אביי ואמימר, שאביי סבר שהספירה בזה"ז היא מדאורייתא ולכן יש למנות ימים ושבעות, אבל אמימר סבר שכיון הספירה רק מדרבנן וזכר למקדש אין למנות אלא ימים. אולם כתב הכס"מ שלולי דברי הרמב"ם יש לפרש שלכו"ע הספירה בזמן הזה היא רק מדרבנן וזכר למקדש, ונחלקו אם תקנו לספור כמו שספרו בזמן המקדש או לא.

וצ"ב מהי סברת אמימר שאין צריך לספור שבועות אלא רק ימים מפני שהמצוה היא זכר למקדש, ומ"ש משאר מצוות שאף

ביהמ"ק, אבל לשופר ולולב יש עשיה", וצ"ב מהו כוונתם ומהו ההבדל אם יש עשיה במצוה או שהיא רק דיבור בעלמא לגבי הזכרת ביהמ"ק.

ג. וחדש מרן הגרי"ז זצ"ל (מנחות, שם) שאף שיש כמה מצוות שרבנן תקנו אותם זכר למקדש אבל יש חילוק ביניהם, שיש מצוות שהסיבה לתקנתם היתה זכר למקדש, אבל החפצא של המצוה היא מצוה בפ"ע שרבנן תקנו לקיימה כפי החיוב שהיתה בזמן המקדש, והיינו שהחיוב ימשיך אף בזמן שאין בית המקדש, אבל יש מצוות שכל מהותם הם זכר למקדש, והיינו שאין המצוה ממשיכה כלל לאחר החורבן, אלא היא מצוה חדשה שתקנו רבנן לעשות זכר למקדש, אלא שתקנו לעשותה כפי שהיה בזמן המקדש, אבל החפצא של המצוה היא זכר למקדש.

וזה החילוק בין שופר ולולב לבין ספירת העומר, שבשופר ולולב רבנן תקנו שיקיים את אותה מצוה שהיה בזמן המקדש אף בזה"ז, ואף שסיבת התקנה היתה משום זכר למקדש, אבל החפצא של המצוה היא מצוה שופר ולולב כמו שהיה בזמן המקדש, אבל ספירת העומר היא מצוה מיוחדת שתקנו רבנן לעשותה זכר למקדש, ולא רק שסיבת תקנתה היא זכר למקדש אלא כל החפצא של המצוה שהיא מצוה "זכר למקדש" [ובשם הגרי"ז יש כמה נוסחאות, ויש שכתבו שאמר כן אף לגבי לולב אבל הוא תמוה].

ובזה מבוארים דברי התוס' שכתבו שאין לומר יהי רצון שיבנה בית המקדש על מצות שופר ולולב כיון שיש בהם עשיה, משא"כ

ספירת העומר שאין בה עשיה, וביאר הגרי"ז, שכוונם לומר שבשופר ולולב יש עשיה של מצוה, והיינו שמקיים מצות שופר ולולב, אלא שהחיוב הוא מדרבנן שתקנו כדי לעשות זכר למקדש, אבל הם תקנו שיקיים מצוה שופר ולולב, משא"כ בספירת העומר שכל מהות המצוה בזה"ז היא זכר למקדש, ואינו מקיים את המצוה של ספירת העומר שהיה בזמן המקדש, לכן כתבו התוס' שיש לומר לאחר הספירה יהי רצון שיבנה בית המקדש, כי כל מהות המצוה היא זכר למקדש.

ולפי זה אף מבוארים היטב דברי בעל המאור שאין לברך שהחיינו על ספירת העומר כיון שאין בה זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפשנו לחרבן בית מאויינו, ולכא' הרי גם לולב הוא רק זכר למקדש, אמנם יש חילוק ביניהם, שלולב יש בו קיום של מצוה אף בזה"ז כי רבנן המשיכו את החיוב שהיה בזמן המקדש לזה"ז, אבל ספירת העומר כל מהות המצוה היא רק לזכור את המקדש, ולכן כתב בעל המאור שאין לברך על מצוה זו שהחיינו כי יש בה עגמת נפש.

ועל פי זה אף ביאר את דברי אמימר שסבר שאין למנות רק ימים ולא שבועות כי הוא זכר למקדש, וביאור דבריו הם, שכיון שכל מהות והחפצא של המצוה היא זכר למקדש, ואין מקיים את המצוה שהיתה בזמן המקדש, לכן סבר אמימר שאין צריך למנות אלא רק ימים כי אין המצוה אלא זכר למקדש בלבד. ובסברת אביי יש לומר שסבר שאף שהיא מצוה של זכר למקדש

אבל רבנן תקנו שימנה כדרך שמנו בזמן המקדש ולכן צריך למנות ימים ושבעות.

ד. ובעיקר טעם הדבר שיש חילוק בין מצות שופר ולולב לבין ספירת העומר בגדרי תקנתם, יש לבאר עפ"י דברי הרמב"ן (קידושין לד, ב) שמנה את מצות ספירת העומר בין המצוות שאין הזמן גרמן, ואף נשים חייבות במצוה זו. ולכא' דבריו תמוהין שהרי ספירת העומר היא בזמן מסוים בשנה ומדוע אינה נחשבת למצוה שהזמן גרמא.

והדברי יחזקאל (מד, ה) כתב לבאר, שהרמב"ן סבר שהספירה מיום ט"ז בניסן אינו מצד עצם הזמן שהוא המחייב במצוה של ספירת העומר כמו ט"ו בניסן שמחייב במצוה, אלא משום שכתוב בקרא "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה", ואילו היה זמן הבאת העומר ביום אחר היו חייבים בספירה אז, נמצא שהזמן הקבוע של ספירת העומר אינו אלא מצד ההכרח ולא מצד זמנו בעצמותו, ולכן אינו נחשב למצוה ש"הזמן" גרמא. וכ"כ האבני נזר (או"ח, שפד).

וכבר נמצא כן בדברי המהר"ם חלאווה (הובא בסו"ס שיטת הקדמונים על ב"ק) שביאר את שיטת הרמב"ן, "וספירת העומר אין הזמן גורם לו אלא המעשה דהיינו הקרבת העומר, ואע"פ שהעומר תלוי בזמן מ"מ המספר אינו תלוי אלא במעשה ההקרבה ולא הזמן גרמא". ומבואר מדבריהם, שהחפצא של ספירת העומר אינו ספירת הזמן אלא ספירה של הבאת העומר, ולכן אינה מצוה ש"הזמן" גרמא כי היא תלויה בהבאת העומר.

ולפי זה מובנים דברי הגרי"ז שספירת העומר היא מצוה שכל מהותה רק זכר למקדש, כי החפצא של הספירה היא לספור את הבאת העומר, וכיון שבזה"ז אין הקרבת העומר לא שייך לקיים מצוה זו כלל, ולכן כשרבנן תקנו לספור אין זה אלא מצוה שכל מהותה זכר למקדש, משא"כ לולב ושופר החפצא של המצוה שייך גם בזה"ז ולכן בזה רבנן תקנו להמשיך ולקיים את המצוה אף בזמן שאין מקדש, אבל החפצא של המצוה היא מצות שופר ולולב כמו שהיה בזמן המקדש.

ויש להוסיף, שלכאורה אין הדברים עולים עם דברי החינוך (מצוה שו) שכתב, "נצטוונו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא וכו'". אם כן למה אנו מתחילין אותו ממחרת השבת ולא מיום ראשון, התשובה כי היום הראשון נתייחד כולו להזכרת הנס הגדול והוא יציאת מצרים, שהוא אות ומופת בחידוש העולם ובהשגחת השם על בני האדם, ואין לנו לערב בשמחתנו ולהזכיר עמו שום ענין אחר, ועל כן נתקן החשבון מיום שני מיד". ולכאורה לפי דבריו אין לספירה כלל ענין עם העומר כי הוא ספירה מפסח לשבעות. ואולי יש לדחוק שכיון שתקנו את הנוסח באופן שסופרים לעומר, א"כ בזה"ז שאין עומר לא שייך לקיים את הספירה כתיקונה, ולכן היא רק זכר למקדש.

ה. אמנם עדיין צ"ב שאם המצוה היא רק זכר למקדש מדוע מברכין עליה כלל, והלא לגבי אפיקומן כתב השו"ע (או"ח תעז, א) "לאחר גמר כל הסעודה אוכלים ממצה השמורה תחת המפה כזית כל אחד, זכר לפסח הנאכל על השובע, ויאכלנו בהסיבה ולא יברך עליו", וביאר המ"ב, שכיון שהוא רק לזכר לכן אין לברך עליו. וא"כ צ"ב לדברי הגרי"ז מדוע מברכים על ספירת העומר כיון שהיא רק לזכר המקדש.

וכדי ליישב יש להקדים את דברי הרמב"ם (שם, כה) שכתב, וצריך לברך בכל לילה בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר קודם שיספור. וכתב הכסף משנה, פשוט הוא שמברכין עליה כדרך שמברכין על כל המצוות. אמנם צ"ב מדוע כתב הרמב"ם דין זה בהל' ספירת העומר והלא בכל המצוות צריך לברך קודם עשייתן וכמש"כ בהל' ברכות (יא, ג), ומדוע כתב דין זה במיוחד בספירת העומר.

עוד צ"ב דברי הרא"ש (סוף פסחים) שכתב, "וכי מברכים מברכים מעומד, דת"ר בקמה תחל לספור אל תיקרי בקמה אלא בקומה". ולכאורה דרשא זו שייכת על הספירה שצריך לעמוד בה, אבל בברכה צריך לעמוד מדין ברכת המצוות ומדוע למד הרא"ש אף דין זה מבקומה.

ולמדו האחרונים (עי' זהב משבא, עה"ת) שברכת ספירת העומר אינה משום ברכת המצוות בלבד, אלא תקנו שהוא חלק ממעשה הספירה, והמצוה היא שיספור בברכה, וזה מה שכתב הרמב"ם שצריך לברך קודם שיספור, כי אינה רק ברכת המצוות

אלא הוא דין מהל' הספירה. אלא שאם מנה ולא בירך יצא, כיון שעיקרה של הברכה היא ברכת המצוות שאינה מעכבת בגוף המצוה, אלא שרבנן קבעוה שתהא חלק מהספירה.

ובזה מבואר דברי הרא"ש שכתב שצריך לעמוד בשעת הברכה מהדרשא של בקומה, ואף שהדרשא היא על עצם הספירה, אבל כיון שאף הברכה היא חלק מהספירה צריך לעמוד אף בה כדין הספירה ולא רק משום ברכת המצוות.

וכבר כתב יסוד זה הגר"א (או"ח תפט, ו) בביאור שיטת הראב"ה שסבר שאם פתח על דעת לומר יום ד' ונזכר שהיום יום ה' ואמר ה', שחוזר ומברך. ובשו"ע (שם) פסק שאינו חוזר ומברך משום שהוא ספק בגמ' וכיון שספירת העומר בזה"ז מדרבנן הולכים לקולא. אמנם תמה על זה הגר"א שאף אם היה מדאורייתא אין לחזור ולברך מספק כיון שהברכה היא מדרבנן, ולכן פירש בדעת הראב"ה כדברי הרשב"א בק"ש שאף שהברכות מדרבנן, בספק אם קרא ק"ש צריך לחזור אף על הברכות כי תקנו שיקרא ק"ש עם ברכותיה, וכן הוא בספירת העומר שתקנו לספור בברכה, וכן הוא הנוסח בראב"ה שמברך ואומר "שהיום וכו'", והיינו שהספירה היא המשך הברכה. ולכן סבר הראב"ה שבספק שצריך לחזור ולספור צריך אף לחזור ולברך.

ולדבריהם יש ליישב מדוע תקנו לברך על הספירה אף שהיא רק מצוה של זכר למקדש, כי לפי המבואר הרי תקנו שהברכה היא חלק מהספירה, ולכן כשתקנו רבנן לספור זכר למקדש תקנו שאף יברך, ואף

הברכה היא משום זכר למקדש, כי כך היתה צורת המצוה בזמן המקדש שמברך וסופר, משא"כ באפיקומן שהתקנה אינה כעין המקדש, שהרי במקדש היו אוכלים את

הפסח ובה"ז אוכלים זכר לכך מצה, לכן בזה אין לברך משום שהיא מצוה של זכר למקדש.

בדין עשרה בדבר שבקדושה

א. "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל" (כב, לב). ואמרו במגילה (כג, ב), אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין נושאים את כפיהם ואין קורין בתורה פחות מעשרה. ולמדו דין זה מהפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל" - כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה, [כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתוב התם הבדלו מתוך העדה, ואתיא עדה עדה דכתיב התם עד מתי לעדה הרעה הזאת, מה להלן עשרה אף כאן עשרה].

ובשו"ת נודע ביהודה (אהע"ז קמא, נו) נשאל על מקרה שאירע שהמסדר קידושין בירך ברכת אירוסין וברכת נישואין בלי עשרה, האם הקידושין והחופה חלו. וכתב, שאף שיש מחלוקת אם מותר לעשות נישואים במקום שאין עשרה (עי' בית שמואל אבהע"ז סב, ד), והרשב"א כתב שאין לעשות אלא בעשרה, אמנם כל זה דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם עשו בפחות מעשרה אף כי בודאי הדיוט כזה עון פלילי הוא שיהא לו עסק בטיב קדושין, עכ"פ הקדושין והחופה גמרו קניינם וחלו הנישואין.

והוכיח כן מדברי הירושלמי (מגילה ד, ד. ונפסק כן בשו"ע או"ח נה, ב) שאם

התחילו בעשרה ויצאו מקצתן יכולים לגמור את הדבר שהתחילו בו [וכגון שהתחילו לומר קדיש גומרים את הקדיש, וכן אם התחילו חזרת הש"ץ יכולים לגמור עד הקדיש שאחר ובא לציון]. ואם נאמר שהדין שצריך עשרה הוא לעיכובא איך התירו לגמור את הקדיש אם יצאו מקצתן והרי אין עשרה, אלא ע"כ שהוא רק דין לכתחילה שצריך עשרה מפני כבוד קדושת השם, וכיון שהתחיל בהיתר מותר לו להמשיך, אבל בדיעבד יצא אף בלא עשרה. ולכן אף לענין ברכות אירוסין ונישואין בדיעבד אף אם לא התחיל בעשרה נגמר הקנין.

ועוד הביא ראייה מדברי הכסף משנה (תפילה ח, ו) שכתב להסתפק לגבי קריאת התורה ביצאו מקצתן, האם מה שאמרו שיכולים לגמור זה רק למנהג שהעולים לקרות לא היו מברכין אלא הראשון והאחרון, אבל למנהג שלנו שכל אחד מברך תחלה וסוף, האם רק העולה עצמו יכול לברך בסוף אבל העולה אחריו אין לו לברך, או שכל העולים יכולים לברך כיון שלא נגמרה המצוה, וכיון שהתחיל הראשון צריכים כולם לעלות. וע"כ מוכח שבדיעבד אף אם בירך שלא בעשרה אין זה נחשב לברכה לבטלה, שאל"כ לא היה מותר לכתחילה לכל העולים לברך בשביל הראשון שכבר התחיל, וכיון

שהוא רק דין לכתחילה לכן יש היתר אם התחילו בעשרה להמשיך ולברך.

ב. אמנם בשו"ת שבט הלוי (ד, ז) כתב, שהנודע ביהודה הבין שסברת הירושלמי שאם התחילו בעשרה ויצאו מקצתן שיכולים לגמור, היינו אף על פי שבמציאות אין עכשיו קדושת ה' בעשרה ואין השכינה שורה בפחות מעשרה מכל מקום מותר לגמור כיון שהתחילו בעשרה. ולפי זה מה שאמרו (בירושלמי, והובא ברמ"א או"ח נה, ב) שעבירה היא לצאת ועליהם נאמר ועוזבי ה' יכלו, הוא משום שע"י פרישתו מן הצבור גורם שתלך לה השראת השכינה, ולכן הקשה איך מותר לגמור כיון שהוא דבר שבקדושה וצריך עשרה, והכריח מכח זה שאין התנאי של עשרה מעכב בדיעבד.

אבל לולי דבריו כתב לחדש, שאין הטעם שמותר לגמור משום שאע"ג שהלכה השכינה גומרין, אלא הפירוש הוא שכיון שהיו עשרה בתחילה והיתה השראת הקדושה של השכינה והתחילו דבר שבקדושה, אז אף על פי שהלכו מקצתן כיון שהתחילו בעשרה וגם נמצאים רוב מעשרה אין השכינה מסתלקת עד שיגמרו דבר שבקדושה שהתחילו.

ולפי זה כתב לדחות את דברי הנוב"י גבי ברכת חתנים שיועיל אף אם לא היו בתחילה עשרה, כיון שאם בהתחלה לא היו עשרה לא יוצאים ידי חובה.

וכן כתב בס' מגן גיבורים (או"ח קמג, ב) לדחות את דברי הנוב"י, "ובאמת שאין זו ראייה כלל, דשאני ביצאו מקצת דכיון

דהי' שם עשרה א"כ שכינת' שרי' כבר א"כ אף דיצאו מקצתן לא זזה השכינה ממקומה, והרי הירושלמי קרו להו לאותן ההולכין ועוזבי ד' יכלו, אבל אם אין כאן עשרה מתחלה לא קדמה שכינה ואתי".

וכן נראה מדברי החזון איש (או"ח קלז, ה) שכתב שכיון שהדין הוא שיכולים לגמור, א"כ יש על תפילה זו שם של "תפילת ציבור" ויכול להוציא את היחיד השומע חזרת הש"ץ, וכן בראש השנה שאין אומרים מלכיות וזכרונות ושופרות אלא בציבור אף אם יצאו מקצתן יכול לומר, כיון שעדיין יש שם של תפילת ציבור. ונראה שסבר כסברתו, שאף אם יצאו מקצתן עדיין לא זזה שכינה מהן, ולכן יש על זה שם של תפילת ציבור.

ג. וכתב בשבט הלוי נפק"מ אם התחילו חזרת הש"ץ בעשרה ויצאו מקצתן, האם מותר לישא כפים. שהמשנה ברורה (סק"י) כתב שכיון שהוא ענין אחר אין לכהנים לישא כפיהם אלא שהחזן יאמר או"א ברכנו וכו' שהוא חלק מנוסח התפילה. אמנם בשו"ת מטה יוסף (הובא בשבט הלוי) כתב שמותר לישא כפים והוא חלק מהתפילה.

ולכאורה נידון זה תלוי בב' הסברות הנ"ל, שלפי סברת הנוב"י שהשכינה כבר הלכה אלא שמותר לגמור אותנו ענין כיון שהתחילו בהיתר, א"כ ודאי שאין להתחיל ענין אחר ולכן אין לישא כפים, אבל לפי סברת המגן גיבורים יש מקום להתיר לומר ברכת כהנים, כיון שהשכינה שורה עד גמר הענין, וכיון שיכול לומר קדיש תתקבל א"כ

רשאי לומר אף ברכת כהנים שנאמרת קודם הקדיש, [אמנם בשבט הלוי לא רצה להתיר נגד פסק המ"ב].

ד. והנה הביאור הלכה (ד"ה ומ"מ) כתב להסתפק, אם העשירי עבר והלך אם מותר התשיעי ג"כ לילך כיון שבלאו הכי אין עשרה להשראת השכינה, וגם אם ילך יהיה מותר לגמור את הענין, ונשאר בצ"ע.

ויש מקום לבאר את ספיקו לפי ב' הצדדים הנ"ל, שלפי הנוב"י שהשראת השכינה מסתלקת כשאין עשרה [וכן נראין דברי הביאור הלכה שכתב "שבלאו הכי אין עשרה להשראת השכינה"], א"כ אין לאסור על התשיעי לצאת, שהרי אינו מבטל את השראת השכינה וגם אינו מבטל את התפילה. אבל לפי סברת המגן גיבורים שהשכינה עדיין נמצאת עד גמר הענין, א"כ אף התשיעי בכלל ועוזבי ה' יכלו, שיוצא בשעה שיש השראת השכינה.

ה. עוד הסתפק רבי עקיבא איגר (הגהות, שם), אם לאחר שהתחיל בעשרה יצאו חמשה, ואח"כ בא אחר לשם, ועכשיו יש רוב האם מותר לגמור, או שצריך דוקא רוב מאלו שהיו בהתחלה. ועוד הסתפק, אף אם אחד מאותן החמשה שיצאו חזר לשם יש לומר שאינו יכול לגמור כי כיון שהיה זמן שלא היה בו רוב נסתלק הדבר לגמרי ועכשיו הוא כהתחלה חדשה.

ונראה שלפי סברת המגן גיבורים ושבט הלוי אין מקום לספיקות אלו כלל, שהרי כל הדין שמוותר לגמור הוא משום שכל זמן

שיש רוב עדיין יש השראת השכינה, אבל אם כבר יצאו חמשה והסתלקה השכינה אף שאח"כ חזר אחד ואפילו אחד שהיה בתחילה כבר אין השראת השכינה ולכן אינו יכול לגמור. אבל לפי סברת הנוב"י שאף שהסתלקה השכינה מותר לו לגמור, בזה יש מקום לספיקו של רע"א האם כיון שחזר אחד מהן אין זה התחלה חדשה ויכולים לגמור.

ו. נפק"מ נוספת כתב בשבט הלוי, אם מותר לתחילה להתחיל בעשרה כשיודעים שאחד מהן יצטרך לצאת באמצע מחמת אונס. שלפי דברי הנודע ביהודה אסור להתחיל בכה"ג כיון שגורם לסילוק השכינה, אבל לסברת המגן גיבורים יש לומר שכיון שאין השכינה מסתלקת ומותר להמשיך את התפילה, לכן במקום שאין אפשרות אחרת ולא יהיה מנין בלעדיו, מותר להתחיל להתפלל אף בכה"ג, [ועי' בשו"ת רב פעלים (או"ח א, ה) שכתב שאסור להתחיל אם יודעים שאחד יצא. וכן פסק שאסור להתחיל להתפלל אם יודע שחלק מתפילתו יהיה לאחר זמן תפילה].

ז. ובס' יד המלך (אישות י, ה). לנכדו של הנודע ביהודה) כתב לדחות את דברי זקינו באופן אחר, וכתב לחלק בין ברכת חתנים לתפילה וקדושה. שתפילה וקדושה אינם חובת היחיד, אלא היא מצוה וחיוב כשיהיו עשרה ביחד להתפלל שיעבור אחד לפני התיבה, וכן מחויבים העשרה לפרוס את שמע וכמ"כ "ונקדשתי בתוך בני ישראל", [ועי' בברכת שמואל (יבמות, כא) שחקר בשם מרן הגר"ח זצ"ל האם חיוב קדושה וקריאת התורה בעשרה

הוא דין וחיוב על כל יחיד ויחיד אלא שיש תנאי שיהיה בעשרה, או שהוא דין וחיוב על העשרה יחד], ולכן חידשו בירושלמי שבמקום שהיה עשרה בתחילה וכבר נתחייבו בקדושה, אף שהלכו אח"כ מקצתן לא נסתלק החיוב מהן ואין מפסיקין, וכמו שמצינו בכמה מקומות שלכתחילה לא יתחיל ואם התחיל אין מפסיק. אבל לענין ברכת חתנים, גדר הדין הוא שיש חובה על החתן לברך את הברכות בפני עשרה, ואם בירך שלא בעשרה אף בדיעבד לא עלתה לו הברכה, כי יש עליו חיוב לברך בפני עשרה, וצריך לחזור ולברך שוב.

ומבואר בדבריו גדר נוסף בסברת הירושלמי, שמהפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל" לומדים שיש דברים שחובת אמירתם חלה רק על העשרה יחד, ולכן כיון שהיו בתחילה עשרה וכבר נתחייבו, שוב יכולים לגמור.

וכן משמעות דברי המהר"ם חביב (בש"ת קול גדול, ד) שכתב לדון במי שאכל סעודה בפורים דמוקפין וסיים את הסעודה בליל ט"ז האם יכול לומר על הניסים בברכת המזון, וכתב שהולכין אחר תחילת הסעודה. והביא ראיה מדברי הירושלמי לענין יצאו מקצתן שמותר לגמור, וע"כ שהולכין אחר ההתחלה. ומשמע מדבריו כסברת היד המלך, שכיון שהחיוב היה בתחילה כשהיו עשרה יחד, אין החיוב פוקע אף ביצאו מקצתן.

ח. והנה נחלקו (ברכות כא, ב) אם יחיד אומר קדושה. והיינו במקום שיש ציבור בבית הכנסת שכבר התחילו להתפלל, והיחיד שבא מאוחר לא יספיק לומר קדושה יחד עם הציבור, האם מותר לו לומר קדושה ביחידות. שרב הונא סבר שיכול להתחיל להתפלל ויאמר קדושה ביחיד, ורבי יהושע בן לוי סבר שלא יתחיל להתפלל אם לא יגיע לקדושה יחד עם הש"ץ, כיון שיחיד אינו אומר קדושה. ורב אדא בר אהבה דרש זאת מהפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל" - כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה.

וכתב הרשב"א, "תמיהה לי, והלא משנה שלימה שנינו במגילה (כג, ב) אין פורסין שמע וכו' בפחות מעשרה וטעמא משום קדושה דאית ביה, ורב הונא דאמורא הוא מי פליג אמתני'. וראיתי בפירושי רש"י ז"ל דהכא ה"ק יחיד שמתפלל בתוך הציבור אומר קדוש".

וכתבו האחרונים (עי' קהילות הקודש מגילה, סימן ד) לבאר את מחלוקת רב הונא וריב"ל, שריב"ל סבר שהדין של "ונקדשתי" בא לומר על החיוב של אמירת דבר שבקדושה שאין חיוב אלא על העשרה יחד לאמרה [וכדברי יד המלך והקול גדול], ולכן אין ליחיד לומר קדושה. אבל רב הונא סבר שהדין של "ונקדשתי" הוא שאין לומר קדושה אלא במקום שיש השראת השכינה [וכדברי המגן גיבורים ושבת הלוי], ולכן אף יחיד שנמצא בבית הכנסת שיש שם עשרה ושורה השכינה, מותר לו לומר קדושה ביחידות.

במזיק חפץ הראוי רק לבעליו

וכיון שישומת הנזק תלויה במחיר השוק לכן יש להסתפק היאך לשום חפצים השווים רק לבעליהן.

וידועה שיטת הנתיבות המשפט (חו"מ קמח, א) שכתב, "דנראה דדבר שאינו שווה בעצמו למכרו וליקח דמים בעדו רק ששווה לאיש ההוא, אין המזיק חייב לשלם".

והוכיח את דבריו ממה שאמרו (ב"ק פט, א) שאם עדים העידו על אשה שהתגרשה וקיבלה את כתובתה ולבסוף הוזמו, אינם משלמים את דמי הכתובה שזממו להפסידה, שהרי עכשיו אינה גרושה ואין בעלה חייב לשלם לה את כתובתה, אלא משלמים רק את דמי טובת הנאתה, והיינו את השווי שהיתה יכולה למכור את הכתובה שהקונה יזכה בדמי הכתובה אם בעלה ימות בחייה או שתתגרש, וכפי שמשלמים על ספק זכות זו כך העדים צריכים לשלם לאשה.

והוכיח אב"י מדין זה שאת הממון שהאשה מקבלת עבור מכירת כתובתה אינם כנכסי מלוג השייכים לבעל (שקונים בהן קרקע והוא אוכל פירות), אלא הם שלה לגמרי. שאל"כ לא היו חייבים העדים לשלם לה אם רצו להפסידה כתובתה, כיון שדמי הכתובה שייכים לבעל ונמצא שלא הפסידו אותה כלום.

ולכאורה צ"ב מה אכפת לן שהאשה לא תרויח כסף מהמכירה של הטובת הנאה כי הוא שייך לבעל, והלא הכתובה שווה ממון

א. **"ומכה** נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש" (כד, יח). ומפסוק זה לומדים דין חיוב מזיק ממון חבירו שחייב לשלם.

ודנו הפוסקים אם הזיק לחבירו חפץ שאינו ראוי אלא לבעליו אם חייב לשלם, וכגון שהזיק לו משקפיים המתאימות דוקא לקוצר ראייתו ואינו יכול למוכרן בשוק, או שהזיק לחבירו חפץ ששווי מועט ממש אבל לבעליו הוא שווה הון רב כיון שהוא ירושה מאבותיו וכדו' אבל אינו יכול למכור חפץ זה בשוק כפי שהחפץ שווה בעיניו, האם המזיק חייב לשלם כפי הערך שבשוק או כפי הערך שהחפץ שווה לבעליו.

וכל הנדון הוא לפי מה שאמרו (ב"ק פג, ב) שאם חבל בחבירו שומת הנזק היא כפי עבד הנמכר בשוק כמה היה שווה קודם הנזק וכמה נפחתו דמיו לאחר הנזק, וכן אמרו (שם מח, ב) לענין תשלומי דמי ולדות ששמין את האשה כמה היא יפה עד שלא ילדה וכמה היא יפה משילדה. וכן הוא בתוספתא (ב"ק ג, א), "כלל אמרו בנזקין, הרג את שורו וקרע את כסותו וקוצץ נטיעותו, לא יאמר טול את הנבילה ותן לי את הפרה טול את הקרעים ותן לי את הטלית טול את הקצצין ותן לי את הנטיעות, אלא שמין אותן כמה הן יפין עד שלא הוזקו וכמה הן יפין משהוזקו". וכ"כ השו"ע (חו"מ שפז, א) "הרי שהרג בהמת חבירו או שבר כליו, שמין כמה היתה הבהמה שווה וכמה הנבילה שווה, וכמה היה הכלי שווה והוא שלם וכמה שווה עתה, ומשלם הפחת לניזק עם הנבילה או הכלי השבור".

אצלה, ויכולה האשה לומר שכמו ששווה הספק טובת הנאה אצל כל אדם בשוק שרוצה לקנותה, כמו כן שווה הספק אצלי, והעדים זממו להזיק לה את השווי הזה. והוכיח מכאן הנתה"מ שמי שמזיק דבר שאי אפשר למכרו בשוק ולקבל עליו ממון פטור מלשלם.

ב. ועוד הוכיח הנתה"מ יסוד זה ממה שאמרו (כתובות ל, ב) שאם זר אכל תרומה של כהן פטור מלשלם לכהן דמי התרומה משום קלב"מ, שהרי חייב מיתה על אכילת התרומה ולכן אינו משלם לכהן את דמי הגזילה שלקח ממנו את תרומתו. והקשו, שאינם באים כאחד, שהרי מיד בלקיחתו מתחייב בגזילה ואילו על איסור אכילת תרומה הוא עובר רק בשעת לעיסה. ותרצו, שחבירו תחב לו את התרומה בבית הבליעה וא"כ הגזילה והאיסור של התרומה באין כאחד. ושוב הקשו, שאם חבירו תחב לו בבית הבליעה במקום שהוא יכול להוציאה א"כ היה צריך להוציאה וכיון שבלע את התרומה הרי הוא גזלן ויש לחייבו ואין בזה קלב"מ, שהרי מתחייב על מה שלא הוציא קודם שבלע, ואם תחב לו במקום שאינו יכול להוציאה א"כ הוא אנוס על אכילת התרומה, ואין לו פטור של קלב"מ. ותרצו, שהיה יכול להוציאה על ידי הדחק, וכיון שהיתה נמאסת אם היה מוציאה לא שייך לחייבו מדין גזילה [שהרי חבירו תחב לו את המאכל], אלא רק מדין "נהנה" בהנאת מעיו מהאכילה, ועל אותה שעה יש פטור של קלב"מ מצד אכילת תרומה, [כן פירש רש"י].

והקשו התוס', שאף אם היה מוציאה היתה נמאסת, זה דוקא למי שהוציאה בפניו, אבל

מי שאינו יודע שהוציאה מפיו אין הדבר מאוס אצלו (כמבואר בחולין עא, א) וא"כ שיתחייב מדין גזל שהיה צריך להוציאה. ותרצו, שהתרומה שאכל לא היתה שווה בתחילה רק פרוטה או קצת יותר וע"י אכילתו התקלקלה ואינה שווה פרוטה ולכן פטור משום גזילה.

והקשה הנתה"מ, שאף שהתרומה שאכל לא שווה פרוטה בשוק כיון שהתקלקלה, אבל ודאי שווה פרוטה אצל האוכל שאינו נמאס אצלו אם יחזור לאכלה, וא"כ מדוע אינו נחשב שגזל שווה פרוטה, וע"כ שכל דבר שאינו יכול לימכר אין חייבין על היזקו או על גזילתו.

ג. ועפ"י יסוד זה ביאר הנתה"מ את הדין (כתובות קט, ב) שאם היה לאחד ארבע שדות ולחבירו היה דרך באחת השדות ונאבדה לו הדרך שאינו יודע היכן היתה, ואותו אחד מכר את השדות לארבעה בני אדם, כל אחד יכול לדחותו ולומר לו שהדרך אינה ברשותו אלא אצל חבירו, וכן נפסק בשו"ע (חו"מ קמח, א).

והקשו התוס' (יבמות לו, ב) שלכאורה יכול בעל הדרך לתבוע מהמוכר שיחזיר לו את דמי הדרך, שהרי ודאי קיבל כסף עבור הדרך הזו מאחד הקונים. ותרצו התוס', שהמוכר טוען שלא קיבל דרך עבור השדה, אלא הקונה תפס את הדרך.

אמנם הנתה"מ כתב ליישב לפי יסודו, וביאר שלא היה לבעל הדרך קנין בגוף השדה אלא רק מכר לו זכות ושעבוד שיוכל לעבור דרך שדהו, ולא היה יכול למכור זכות זו לאחרים, ולכן כיון שאינו יכול למכור זכות זו בשוק א"כ אין תביעת נזיקין על זכות זו.

ד. והאחרונים הקשו על דבריו כמה קושיות. בשו"ת מנחת שלמה (ג, קלה) כתב שלפי דבריו נמצא שאם אחד זיק גט לאשה או מכתב שכתב אדם לחבירו שיהיה פטור מלשלם כיון שאי אפשר למכור דבר זה בשוק, [וכמו כן הוא לענין תעודות אישיות כגון דרכון ותעודת זהות], והוא דבר תמוה שיהיה פטור מלשלם. ועוד הקשה על ראייתו מכתובת אשה, שאף אם ננקוט כדבריו ונאמר שאם קרע מכתבו של חבירו אינו צריך לשלם לו כלום, מ"מ פשוט הוא שאם אחד יש לו בית או חפץ מסוים שניתן לו על תנאי זה שלא יוכל למכור ולהשכיר לאחרים, הרי ודאי שאם הזיק לו חייב לשלם לו, וכמו כן באדם שנשבע שהכסף שיקבל ממה שימכור יהיה להקדש, ודאי שצריכים לשלם על החפץ, ואף שלא ירויח כלום מדמי המכירה, וא"כ בכתובה אף שדמי המכירה שייכים לבעל, אבל סו"ס זכות המכירה שייכת לאשה וצריכים לשלם לה, ואת הכסף שקיבלה תתן לבעלה.

ועוד הקשה הקהילות יעקב (ב"ק, לט) ממה שאמרו (גיטין נג, א) שהכהנים שפגלו במקדש במזיד חייבים לשלם. וכתב רש"י, "חייבין לשלם דמיהן לבעלים שהרי צריכין להביא אחרים, ואי נמי נדבה היא קשה בעיניו שלא הקריב קרבנו שהרי להביא דורון היה מבקש". ואע"פ שהנאה זו של הבאת דורון אינה ראויה למכירה כלל, ובכל זאת חייבים לשלם על הנאה זו, וע"כ שלא כדברי הנתה"מ, [וכבר כתב רביה זו בחזון איש (ב"ק ו, ג), אלא שלא הביא את דברי הנתה"מ].

ה. ומכאן זה כתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל [וכן כתבו בקובץ הישר והטוב (י, ג)] שיש

לחלק בין חפצים שיש בהם שוויות ממון לבעליהן בעצם החפץ עצמו, וכגון תעודות אישיות ובגדים אשר נקנו עבור מידותיו המיוחדות, שכיון שעצם החפץ שווה ממון לבעליו לא אכפת לו מה שאינו יכול למכרם בשוק, כיון שנעשו מלכתחילה עבור אדם פרטי ובהתאמה אישית ולכן אין להם שוק למכירה וקניה, אבל לאדם הפרטי אשר עבורו נעשה הדבר ושילם עבורו ודאי שהוא ממון גמור, [ויש להוסיף, שבדרך כלל מחיר החפץ בשוק הוא מברר כמה הוא שוויו של החפץ, שהרי כל אדם יכול לטעון שאצלו חפץ מסוים שווה לו יותר, ולכן הולכים אחר המחיר בשוק שהוא מברר את שוויות החפץ, אבל בחפצים המיועדים לשימוש אישי ודאי שהם שווים ממון אצל כל אדם, אלא שיש להם חיסרון צדדי שאי אפשר למכרם מפני מעלתם שהם אישיים, ולכן מה שאין להם שוויות בשוק אינו מוריד מערכם האמיתי]. אמנם יש חפצים אשר אינם שווים ממון בעצם, אלא שעל ידם יוכל המחזיקם להוציא ממון בעתיד, ומה שהחפץ שווה היום ממון הוא רק משום שיש בשוק אנשים המסכימים לשלם עבור זכות זו ממון אבל מצד עצמו אין לו שום שוויות ממונית, וכגון כתובת אשה שאין הכתובה עצמה שווה ממון אלא היא שטר של זכות לקבל ממון אם תתאלמן או תתגרש, אלא שיש זכות לאשה למכור את הכתובה בטובת הנאה וזכות זו שווה ממון בשוק, ובזה חידש הנתה"מ שכיון שכל השוויות הממוניות של הכתובה כיום היא רק מפני מכירתה בשוק, לכן אמרו שאם האשה לא תרויח מהמכירה כלום כי הכסף שייך לבעל, נמצא שלא הפסידו אותה כלום, כי כל השוויות של הכתובה היא מפני הרווח הממוני, וכיון שאין לאשה ריווח מהמכירה

לכן פטורים על היזק כזה, [ואם נדון על ההיזק העתידי שאולי תקבל כתובה מבעלה, הרי זה ספק ואין לחייבן היום על ספק זה, וכל מה שדנים לחייבם הוא רק מצד השווי של הכתובה היום למכרה בשוק, ולכן דנים אם היא תרוויח מהמכירה כסף או שילך לבעלה].

וכן מה שכתב הנתה"מ לגבי השעבוד שיש לו על חבירו לעבור בשדהו שכיון שאינו יכול למכור זכות זו לאחרים לכן אין חייב בעל השדה לשלם לו על הפסדו, הוא גם בזכות ממונית ולא בחפץ השווה ממון לבעליו, שכיון שיש לו רק זכות ממונית שחבירו חייב ליתן לו לעבור בשדהו, ושווי זכות זו אינה בעצם לכן יש לדון בהיזק זכות זו כמה היא שווה בשוק, וכיון שאינו יכול למכרה לאחרים לכן כתב הנתה"מ שהמזיק זכות זו אינו חייב לשלם.

ולפי זה חידש הגרשז"א שיש הבדל איזה סוג חפץ הזיקו, שאם הזיקו חפץ ששווה בעצמו ממון, חייב המזיק לשלם אע"פ שאי אפשר למכרו בשוק. אבל אם הזיק לחבירו כרטיס הגרלה הרשום על שמו בלבד שאינו יכול למכרו לאחרים, פטור המזיק, כיון שאין החפץ עצמו שווה ממון כי הוא רק זכות לממון עתידי וא"כ כל שוויותו הוא רק לפי השוק שאפשר למכרו, וכיון שכרטיס זה הרשום על שמו בלבד לא שייך למכרו, א"כ המזיקו פטור.

ומה שהביא הנתה"מ ראייה מזר שאכל תרומה שאע"פ שהמאכל שווה ממון אצל האוכל, אבל כיון שאין שווה לבעלים לכן אין

נחשב להיזק. לכאורה אינו ראייה כלל לנידונו, שהרי הוא דן במקום שהנזק שווה רק לבעליו ולא לאחרים, ואילו באוכל תרומה אין החפץ שווה לבעליו אלא ההיפך הוא שווה רק בעיני המזיקו. ולכן כתב הגרשז"א לבאר, שאין כוונת הנתה"מ להביא ראייה מכך ליסוד דבריו, אלא נקט ראייה זו לדוגמא בעלמא שאין להתייחס אחר שווי אצל אדם מסוים אלא הולכים אחר השווי שבשוק, [אמנם כבר נתבאר שזה דוקא בדבר שאינו שווה בעצמותו, ועדיין צ"ע].

ו. ובה אף מיושבת קושיית הקהילות יעקב מקרבן נדבה שצריך הכהן שפיגל לשלם לבעל הקרבן על מה שרצה להביא דורון ואע"פ שאי אפשר למכור דבר זה כלל, אמנם לפי יסוד דבריו של הגרשז"א הוא מיושב היטב, שכיון שהדבר עצמותו שווה ממון חייב המזיק לשלם לו ממון אע"פ שאי אפשר למכור דבר זה בשוק.

ז. אמנם לגבי חפץ שאינו שווה ממון מצד עצמו כלל אלא רק מצד שהוא ירושה מאבותיו וכדו', כתבו הפוסקים שאינו צריך לשלם לו כפי אשר היה מסכים לשלם אם היה נאבד ממנו חפץ זה, כי אינו שווה ממון כלל מצד עצמו, ואינו דומה לחפץ המיועד לשימוש אישי שלכל אדם שווה לשלם ממון על חפצים אלו, משא"כ בחפץ אשר רק למישהו מסוים יש סיבה שהוא מוכן לשלם עליו סכום גדול, אין הולכים אחר רצונו אלא אחר השווי שבשוק.