

קונטרס חג השבועות

מחשבה ומוסר



חידושי תורה

אהרן קופמן

הלל 34 אלעד

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח להערות והארות

מתן תורה

ויכוח משה עם המלאכים

אמרו חז"ל (שבת פח, ב) בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם מה לילוד אשה בינינו, אמר להן לקבל תורה בא. אמרו לפניו חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה החזיר להן תשובה וכו', אמר להן למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם תורה למה תהא לכם וכו' קנאה יש ביניכם יצר הרע יש ביניכם וכו'.

ויש להבין את טענת המלאכים, הלא ודאי הם ידעו את תשובת משה, וא"כ מדוע בקשו את התורה, ועל כרחך שהם בקשו את סודות התורה ופנימיותה, ולפי זה צריך להבין מה היתה באמת תשובת משה על כך.

ביאר זאת הגאון ר' שלמה הרכבי זצ"ל (משגיח ישיבת גרודנא), כי בקשת המלאכים להשגת התורה היתה כדי להשיג על ידה מעלה יותר גבוהה, שהרי אינם בעלי בחירה ואין בהם יצר הרע, ואינם נצרכים למצוות התורה, אלא רצו את התורה כדי להתעלות ולהתרום בהשגת נפלאות הבורא ורוממותו, וזה הטעם שלכן לא קבלו, כי התורה ניתנה להשלמת האדם לתקון חסרונותיו, והוא מוכרח לתורה ואין לו קיום בלעדיה, אבל מי שטוב לו בלי תורה אלא שמבקש תורה לשם מעלה ויתרון, אינו מוכשר לקבל את התורה, ולכן זכה משה במה שטען "קנאה יש ביניכם יצר הרע יש ביניכם", כי להם היא רק יתרון ומעלה, אבל לאדם שהיצר שוכן בו וטמון בקרבו להמיתו, ובכל צעד ושעל הוא בסכנה, וצריך הוא לדבר שישמרהו מסכנתו, וזו רק התורה, וכפי שאמרו חז"ל "בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין", ולאדם התורה היא הכרח, שאינו יכול להתקיים בלעדיה, ולא רק יתרון מעלה.

ומזה הטעם היתה התשובה הזאת צריכה לבוא מפי משה בעצמו ולא מפי הקב"ה, כי צריך שמשה יכיר שהתורה עבורו הכרח ולא רק מעלה, וכשמשה הרגיש וטען זאת למלאכים, זכה על ידי זה לתורה עבורו ולכל כלל ישראל.

וזוהי הוראה לכל אדם שכל שלומד תורה רק לשם מעלה וחכמה, אין לו זכות לקבל

ולהשיג את התורה, והזכות להשיג את התורה היא רק למי שמרגיש ויודע שהתורה מוכרחת עבורו, והיא הרפואה עבורו, לו יש זכות להשיג את התורה.

קולות וברקים

אמר **הגאון ר' שמואל רוזנבסקי זצ"ל** על הפסוק "ויהי ביום השלישי בהית הבקר ויהי קלת וברקים" (שמות יט, טז). שהקולות והברקים ניתנו בהר סיני והם חלק בלתי נפרד מהתורה, ולכך הקולות שאדם משמיע בעת לימוד התורה והשמחה שאדם שמח בחידושי תורה, אינם דבר נוסף המתלווה אל התורה כי אם חלק בל יפרד מעצמותה.

הכנה לקבלת התורה

עורך **הגאון ר' משה שוואב זצ"ל**, מצינו בתורה שלא היתה הכנה מיוחדת לקבלת התורה אלא רק ציווי "וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם והיו נכונים ליום השלישי", והיינו שאין הכנה חיובית אלא רק על צד השלילה, לפרוש ולהתנתק מענינים גשמיים, והעדר העשייה הוא המכשיר לקבלת התורה.

וזה משום שאין קבלת התורה מעשה של האדם כלל, והתורה ניתנת מן השמים במתנה, אלא שצריך להסיר את המפריעים לקבלה. וכל אדם ראוי לקבל את התורה, ויש לו את הכלים הדרושים לכך, אלא שצריך לפרוש ולקדש את עצמו ועל ידי כך זוכה להיטהר על ידי התורה.

וכתב בשם **הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל** לבאר את מאמר חז"ל "יגעת ומצאת תאמין", והיינו שאף שיגע אין זה אלא מציאה, והיגיעה היא רק הכשר המתקן את האדם שיהיה ראוי למציאה. ולכן "יגעת ולא מצאתי אל תאמין" כי הוא ראוי לקבל את התורה וודאי שיקבלה.

אם אין יראה אין תורה

ביאר **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, סודה של קבלת התורה הוא שהדברים הם בגדר של יראה ולא בהבנה שכלית, וגם בענינים גשמיים מצינו כשאדם שומע ידיעה רעה על אודות אדם הקרוב לו, אין הוא שומע את הדברים בגדר ידיעה בעלמא אלא מכל מילה ומילה הוא שומע בהם אימה ופחד, וכשאין הידיעה על הקרובים לו הוא שומע אותם ורק אחר כך מתפעל מהם.

חג השבועות

קבלת התורה לא היתה בגדר של חכמה אלא ששמעו את הדברים ביראה ובאימה. ולכן מובן מדוע הוזהרו במצוות שכליות כמו לא תרצח ולא תגנוב, שאף על פי שהם דברים פשוטים, אבל במעמד הר סיני נאמר ה"אש" של לא תגנוב, ונכנס בהם הפחד והאימה שיש באזהרה זו.

וזה מה שאמרו אם אין יראה אין תורה, שבלי מעמד הר סיני שהיה בו את האש והיראה הגדולה אי אפשר לקיים את התורה. וכמו ששלמה המלך אמר "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" - שב"אחכמה" היא נעשית "רחוקה", כיון שכל סוד התורה אינו על ידי חכמה אלא דוקא במעמד הר סיני מתוך יראה ופחד.

נעשה ונשמע

אמרו חז"ל (שבת פח, א), דרש רבי סימאי, בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע.

הקשה **הבית הלוי** (פ' משפטים), יש להבין מדוע אמר בשעה שהקדימו ולא אמר בשעה שאמרו ישראל נעשה ונשמע, ומוכח שרק על ידי ההקדמה זכו לאלו שני הכתרים, ויש להבין היאך זה תלוי בהקדמה.

וביאר, שהנה איתא בזוהר "נעשה בעובדין טבין ונשמע בפתגמין דאורייתא", הרי ש"נעשה" הוא קבלה על קיום המצוות, ו"נשמע" הוא קבלת לימוד התורה. והנה ידוע שלימוד התורה הוא משני פנים, אחד כדי לידע היאך ומה לעשות ואם לא ילמוד היאך יקיים, וגם הנשים שאינם מחויבות בלימוד התורה מ"מ מחויבות ללמוד במצוות הנוהגות בהן, וכמבואר בבית יוסף (או"ח, מז) בשם הרוקח שלכן מברכות ברכת התורה.

אמנם באנשים יש עוד מעלה על הנשים, שנשים בלימודם אינם מקיימות שום מצוות עשה, אלא הלימוד אצלם הוא מבוא להתכלית שהוא קיום המצוות ואינו תכלית בעצמו, אבל באנשים הלימוד גם מצות עשה לעצמו וכמו הנחת תפילין וכדו'.

ועל פי זה מבואר מה ששאל בן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו שאלמוד חכמת יונית, א"ל צא ובדוק שעה שאינו לא יום ולא לילה (מנחות צט, א). והיינו, שהחיוב שהוא משום קיום המצוות כבר יצא

בו כיון שידוע את כל התורה כולה, כי דבר שנעשה לאיזה תכלית אין לו להמשך יותר מכפי הצורך לאותו התכלית המבוקש, אלא שחייב ללמוד מצד עצם המצוה של הלימוד תורה.

והנה אם היו אומרים ישראל "נשמע ונעשה" לא היה במשמעות קבלתם רק עול מצוות, אלא שמוכרחין ללמוד קודם כדי שידעו היאך לעשות, והיה "נשמע" נמשך ומבוא ל"נעשה", והנעשה הוא התכלית, וא"כ היה רק קבלה אחת. ולכן הקדימו ואמרו "נעשה" ומובן מאליה שבקבלה זו כלול גם ההכרח ללמוד מקודם, ואח"כ אמרו "נשמע" על לימוד התורה בפ"ע. נמצא שה"נשמע" הוא תכלית מצד עצמו, וגם שלא יצטרכו ללמוד משום עשיה, ילמדו מצד עצמה. ולכן ע"י ההקדמה נעשה ב' קבלות של ב' תכליתים, עול מצוות ועול תורה.

וזהו שאמרו בשעה שהקדימו והיה ב' קבלות, עול מצוות ועול תורה, לכן ירדו מלאכים וקשרו לכל אחד מישראל ב' כתרים, כנגד נעשה ונשמע.

כפה עליהם הר כגיגית

יש ללמוד מכפיית ההר במתן תורה, שכדי לגדול בתורה אדם חייב להיות "מוכרח" לקבל את התורה, ולא לסמוך על עצמו שילך בדרך טובים, אלא צריך להביא את עצמו לידי הכרח שישמור על התורה.

וכתב **בנו של המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל** (בשער הדעת חלק ב) מה שדברו בישיבת מיר ביום השנה לפטירת המשגיח, "העיקר הראשון וה"אלף" אשר לימדנו רבנו ז"ל תמיד, ואשר כל מי שרק זכה לעבור את סף בית מדרשו כבר הספיק לידע זאת - כי יסוד היסודות אשר בזה תלויה כל הצלחת האדם הוא: ליכנס בגדרי העול וההכרח, ושאי אפשר לשום אדם ואפי' גדול שבגדולים לסמוך על בחירתו ורצון נפשו הטובה.

מעודנו לימדנו רבנו את היסוד "טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו", והיינו שכל הטוב האדם משיג דוקא בכניסתו תחת עול, שיהיה מוכרח בכל מעשיו, וכמו שכתב הר"י ז"ל בתחלת "ספר היראה": "כי טוב לאדם לשאת ולסבול עולו של הקדוש ברוך הוא ולתת מוסרות ומוטות על צוארו להכנס לעבודת בורא העולם". והוא: שדוקא כשהגוף נתון במוסרות ומוטות מהנפש בלי לנטות ימין ושמאל, דוקא אז הגוף מתאים בתכלית ההתאמה עם הנפש, ונמשך אחריו בחפץ ורצון בתכלית, ואז - טוב לו.

על יסוד זה התחנכנו תמיד, וזה אחד מהעיקרים אשר התבטאה בהם צורת בית מדרשו של רבנו ז"ל: "לעולם יעשה אדם עצמו כשור לעול וכחמור למשא" - התנוסס על דגל ישיבתו.



לימוד התורה

עמל התורה

דרשו חז"ל (ברכות סג, ב ועוד) "זאת התורה אדם כי ימות באהל", אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל.

וכן כתב הרמב"ם (ת"ת ג, יב) אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתייה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה, אמרו חכמים דרך רמז זאת התורה אדם כי ימות באהל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמים.

וצריך לבאר מדוע רמזה זאת התורה בדיני טהרת הטומאה על ידי מעשה פרה.

ביארו זאת **בעלי המוסר**, שאף דבר זה שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה זהו גם חוק מחוקי התורה, ולא כמו שאר החכמות שהכל תלוי בכשרונותיו, מה שאין כן בלימוד התורה שאין היא מתקיימת אלא במי שעמל בה כל ימיו. ולכן נרמז דבר זה בדיני פרה אדומה שאינם אלא חוק.

חשקת התורה

כתב **האור החיים** על הפסוק "ולא ראה עמל בישראל", שהצדיקים הגם שעושים מצוות וכל עסקם בתורה אינם מרגישים שיש להם עמל, אלא אדרבא כאדם המרויח וכאדם המשתעשע בשעשועים לרוב חשקם בתורה.

וידוע משלו של **המגיד מדובנא** על הפסוק "ולא אותי קראת יעקב כי יגעת בי ישראל" (ישעיהו מג, כב), משל לסוחר שבא ממדינת הים וביקש מאחד הנערים

חג השבועות

הסבלים שיביאו את חבילותיו אחריו לביתו והוא יתן לו שכרו, והוא נסע לפניו, וכשהגיע הנער אל הסוחר לביתו הניח חבילתו ובא לבקש שכר טרחתו, אמר לו הסוחר כי טעה והביא חבילה אחרת במקום שלו, שאל אותו הנער מנין לך, הרי לא ראית את החבילה המונחת בחוץ. אמר לו הסוחר, ניכר עליך שהזעת והתאמצת לשאת את החבילה, ואילו החבילה שלי היתה מלאה ביהלומים וקל לנשאה, ולא היית צריך להזיע ולהתאמץ.

כך אומר הקב"ה "לא אותי קראת יעקב", שאם כן לא היית מתאמץ כל כך, "כי יגעת בי ישראל", ואם היית מוצא טעם בלימוד לא היית יגע כל כך.

לא בשמים היא

"לא בשמים היא לאמר וגו' כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו" (נצבים ל, יב-יד).

יש להבין, אם מטרת התורה לומר שהתורה קרובה אלינו מאוד ונמצאת ממש בלבבנו, למה מתחיל הפסוק לומר שאינה נמצאת בשמים או מעבר לים, ומדוע לא כתוב בפשטות שהתורה קרובה לאדם, והדבר דומה לאדם שאומר לחבירו, שבית פלוני אינו נמצא במרחק כמה פרסאות אלא ממש צמוד לביתך, והלא ריבוי דברים הוא.

ביאר זאת הגאון ר' אברהם זלמן'ס זצ"ל (מתלמידי נובהרדוק), שבכוונה עמוקה התורה מדברת בצורה הזו דוקא, כי זו המציאות האמיתית, שכשאדם מתקרב אל התורה ומתעורר בכל נפשו לאהבה אותה ולקיים מצוותיה, אין לך דבר יותר קרוב ממנה, והיא ממש בפיו ובלבבו, ומיד שמתחיל ללמוד ולשמור אותה הוא מרגיש סייעתא דשמיא בהבנת התורה ובדרכי היראה.

ולעומת זו אם האדם אינו שם אל לבו והוא מתרחק והולך, הרי הוא מתרחק יותר מאשר לעבר הים, ומתוך הרגליו והשתרשותו בחטא הוא מכביד את לבו עד שכבר אינו רואה שום דרך ואפשרות לשוב בתשובה. ולכן כתבה התורה את שני הקצוות כדי ללמדנו שהמרחק והקרבה תלוי רק בהאדם.

וזה מה שאמר שלמה המלך "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה'", והמילה "אז" באה להדגיש כי דוקא באותו רגע שהאדם מחפש ומבקש

את התורה והמצוות, באותו רגע הוא מוצא אותה, מבין אותה ומתעלה ממנה, ואם אינו מחפש הוא מאבדה לחלוטין.

ומגדלתו ומרוממתו

כתב **הגר"א** לבאר את הפסוק "יערף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי כשעירם עלי דשא וכרביבים עלי עשב" (האזינו לב, ב). שהתורה דומה למטר, וכמו שהמטר בא לכל הארץ בשווה, אך פעולתו לפי המקבל, ובמקום שזרוע חיטים יצמח חיטים ובמקום הזרוע סם המות הוא יצמיח סם המות, אך הגשמים עצמם לעולם הם טובים.

כן הוא בתורה, שהיא מצמיחה מה שבלב האדם, ואם לבו טוב תגדל יראתו, ואם ח"ו בלבו פורה ראש ולענה, יכשל עוד בהגותו בה. וזהו "וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם".

עמל התורה

מבואר בסנהדרין (צט, ב) אמר רבי אלעזר, כל אדם לעמל נברא שנאמר כי אדם לעמל יולד. איני יודע אם לעמל פה נברא אם לעמל מלאכה נברא, כשהוא אומר כי אכף עליו פיהו הוי אומר לעמל פה נברא. ועדיין איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה, כשהוא אומר לא ימוש ספר התורה הזה מפיק הוי אומר לעמל תורה נברא.

למד מכאן **המשגיח ר' אליהו אליעזר דסלר זצ"ל**, שעמל התורה פירושו שכל ההתענינות והשאיפה תהיה רק בתורה. אדם המתעניין באיזה דבר הוא דבק בו ומשקיע בו את מירב כוחותיו, ואם חש הוא בלימודו הרגשה של "כי הם חיינו ואורך ימינו" וזהו טעם תענוגו ושאיפת חייו, זהו עמל התורה. ולכן למדים מהפסוק של לא ימוש ספר התורה הזה מפיק שצריך לעמול בתורה, שזהו הביטוי לעמלו שמתעניין רק בתורה.

וכלשונו של **החזון איש** (אמונה ובטחון ג, ט) תכלית ידיעת התורה שהפליגו חז"ל שאי אפשר לקנותה בדרך ארעי במיעוט ההשתדלות, ואמרו שהתורה נקנית במ"ח קנינים, וכולם יציאה מגדרי הטבע והרגל האישיות, להכנס בדרכי השלימות, עד שלא תפריעו טבעו את רוב מסירותו ועוצם שקידתו, לא יתן שינה לעיניו ותנומה לעפעפיו.

התורה - סם חיים

מובא בשבת (פח, ב) למיימינים בה סמא דחיי, למשמאילים בה סמא דמותא. וביאר רש"י, למיימינים - עסוקים בכל כחם, וטרודים לדעת סודה, כאדם המשתמש ביד ימינו שהיא עיקר.

עורר על כך הגאון ר' יוסף לייב בלוי זצ"ל, לימוד התורה הוא סם חיים רק אם עסוקים בה בכל הכח וטרודים לדעת סודה, אבל אם לא ישתדל האדם לחדור ולדעת את פנימיות התורה, התורה אצלו כסם המות ממש, כי הלא תמיד נתקלים בסתירות לפי הפשטות, ולכן צריך אדם ליגע ולהיות טרוד לדעת סודה ובזה יזכה לסם החיים.

אשריך בעולם הזה

"כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל, ואם אתה עושה כן אשריך וטוב לך, אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא" (אבות ו, ד).

ולכאורה את ה"טוב לך לעולם הבא" אנו מבינים, שאם מצטער כל כך בעוה"ז ואעפ"כ על בתורה ודאי שיהיה לו טוב לעוה"ב, אבל איך "אשריך בעולם הזה", איך יתכן שיהיה לו טוב בעולם הזה אם אוכל רק פת במלח וישן על הארץ, ועוד חי חיי צער.

תירץ המשגיח הגר"א לופיאן זצ"ל, שהתנא ממשיך ואומר "אם אתה עושה כן", ויש להבין מה הוסיף כאן התנא, הרי הוא עוסק באדם שמתנהג בדרך כזו.

אבל נבין דבר זה על פי משל לאחד שלא שתה יין מעולם, ורוצה לדעת איזה טעם מרגישים בני אדם ביין, בא שני ואומר לו טעם חמוץ אתה יודע? אמר לו הן. טעם מתיקות אתה גם יודע? אמר לו הן. אם תערב כך וכך אחוזים של חמיצות וכך וכך מתיקות תדע טעם היין.

הרי מובן שכל הסבר זה עדיין לא יבהיר לו לדעת את טעם היין בכלום, משא"כ כשימזגו לו כוס יין וישתה, שוב אינו צריך לשום הסברים והוא כבר יידע מעצמו את טעם היין.

ואלו דברי התנא במה שאמר "פת במלח תאכל וכו' אשריך וטוב לך", ואם תשאל איך אפשר בדברים הללו שיהיה אשריך בעולם הזה, על זה השיב התנא, "אם אתה

עושה כן", כי ודאי אי אפשר להסביר לאדם בשום אופן מהות התענוג והעידון של חיי תורה, אבל אם תעשה כן ותעמול בתורה ותפרוש מחיי העוה"ז, אזי תרגיש את ה"אשריך בעולם הזה".

חיי תורה

אמרו חז"ל (סוכה כח, א), שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן וכו', גדול שבכולן יונתן בן עוזיאל, קטן שבכולן רבן יוחנן בן זכאי. אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה תלמוד הלכות ואגדות וכו' דבר גדול ודבר קטן. דבר גדול - מעשה מרכבה. דבר קטן - היות דאביי ורבא.

ויש לבאר איך יעלה על הדעת שהיות דאביי ורבא הם דבר קטן.

ביאר זאת **הגאון ר' ברוך בער ליבוביץ זצ"ל** באופן נפלא, שהנה אם נראה לפנינו שני מקרים. מקרה אחד שיהודי הלך לצד הנהר ולפתע רואה את חברו טובע במים ונאחז בשארית כוחותיו בחתיכת קרש, וכפסע בינו לבין המוות. ואותו יהודי לא היסס אף רגע, פשט את בגדיו, קפץ מיד למים והציל את חברו ממות. ומקרה שני, שיהודי יצא מביתו ופגש בעני רעב המבקש נדבה, מיד עלה לביתו והביא לעני אוכל עד כדי שבעו.

ולכאורה המעשה הראשון הוא "דבר גדול" שהרי הציל את חברו ממות, וכל חייו וחיי זרעו נזקפים לזכותו, והמעשה השני הוא "דבר קטן" שהרי רק נתן כמה פרוטות לעני.

אבל - **אמר ר' ברוך בער** - אין הדבר כן אלא ההיפך. מה שהציל את חברו הוא "דבר קטן" כי איך אפשר לראות את חברו טובע בנהר ולא לבוא להצילו, הלא אדם אכזרי ייחשב בכך, ולכן מעשה זה של הצלת נפשות הוא "דבר קטן", אבל הנתינת פת לעני אף שהיא כמה פרוטות אמנם היא "דבר גדול" כי היה יכול ליתן לעני פרוטה בידו, ומה שהלך לביתו ונתן לו לאכול, לא היה מוכרח לעשות כן, ולכן הוא "דבר גדול".

ולכן מעשה מרכבה הוא "דבר גדול" כי אפשר לחיות כמה רגעים אף בלי לדעת מעשה מרכבה, אבל היות דאביי ורבא הם "דבר קטן" כי לימוד התורה הוא החיים ממש, ואי אפשר לחיות בלי ללמוד אף רגע אחד, ולכן הוא דבר קטן.

וכבר כתב **הרמב"ם** (רוצח ז, א) תלמיד שגלה לערי מקלט מגלין רבו עמו, שנאמר וחי, עשה לו כדי שיחיה, וחיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין.

חג השבועות

וידוע המעשה שהיה בזמן אסיפת רבנים, שאחד הנואמים נשא דברים בהתלהבות יתירה אודות שבחה של תורה, ובתוך הדברים אמר שתורה היא כמו אויר לנשימה, וכשם שללא אויר אי אפשר לחיות, כך בלי תורה אין חיים.

לאחר מכן אמר על כך הגאון ר' ברוך בער זצ"ל, שאסור לומר כן! אויר הוא לא החיים, החיים תלויים באויר, והאויר הוא רק היכי תמצא לחיות, אבל **התורה זה החיים בעצמם!**

לימוד בעיון

כתב בס' **תוספת שבת** (בהקדמה), "אין ה' יתברך מונה דפים אלא העיתות שיגע בתורה".

וכן כתב **הפלא יועץ** (רינה), "כי טוב מעט בכונה, ואין הקדוש ברוך הוא מונה דפים אלא שעות".

וכ"כ **האליה רבה** (או"ח א, ה) על דברי הלבוש שבתחוננים יותר טוב מעט בכונה מהרבה שלא בכונה, וכתב "וכן לענין תורה, שואלין לאדם קבעת עתים בתורה, ואין שואלים כמה תורה למד, דמה טוב לאדם שלמד חמשה פרקים במתון ובנעימה יותר מעשרים ובנחיצה".

מסירות נפש על תורה

אמרו חז"ל (מכילתא, בשלח) בשלשה דברים נתן נפשו משה עליהם ונקראו על שמו. נתן נפשו על התורה ונקראת על שמו שנאמר זכרו תורת משה עבדי.

ולכאורה מה שנתן נפשו על התורה הוא מה שלא אכל ולא שתה ארבעים יום.

אמר על כך **הגאון ר' יחזקאל סרנא זצ"ל**, שאין לחשוב שבמסירות נפש על תורה צריך להצטער, ואף משה רבינו שאמרו חז"ל שנתן נפשו על התורה, לא היה לו צער במה שלא אכל ולא שתה, וכמו שאמרו חז"ל (שמות רבה, מז) "טוב לי כי עניתי למען אלמד חקיק", לטובתו של משה נתענה ק"כ יום שקבל את התורה, ומאין היה משה אוכל מזיו השכינה שנאמר ואתה מחיה את כולם. דבר אחר מאין היה אוכל מן התורה שנאמר בן אדם את אשר אתה תמצא אכול ואוכלה, למה שהתורה מתוקה שנאמר ומתוקים מדבש ונופת צופים. משל למלך שהיה אוהב לתיסומן (שומר האוצרות) אמר

לו מדוד לך דינרי זהב, משמחתו לא בקש לא לאכול ולא לשנות, ביקש לישן אמר אם אישן אני מפסיד אלו, כך משה מודד התורה שכח ולא אכל ולא שתה, ביקש לישן אמר אם אישן אני מפסיד שלא אמר לי אלא מ' יום בלבד.

ומבואר כאן שאין באמת צער לאדם שמוסר נפשו על התורה, אלא אדרבה אינו מרגיש כלל שחסר לו אכילה ושתיה, אלא מרגיש שאוסף ומקבץ דינרים. ולכן אמרו "אם בחוקתי תלכו" שתהיו עמלים בתורה, ואין זה צער שהרי זה כתוב בברכות, אלא אדרבה על ידי העמלות הוא נהנה ושמח בתורה, עד שאוכל ושותה מלחמה של תורה.

בשבת ניתנה תורה לישראל

אמרו על כך **בעלי המוסר**, שבשעה שאדם לומד תורה הוא צריך להיות במצב של "שבת", והיינו שצריך להיות במצב של "כל מלאכתך עשויה", ואף שבאמת יש לו טרדות בעניני העולם, אבל בזמן שעוסק בתורה צריך להיות מובדל ומופרש מעניני העולם ולהיות כל כולו שקוע רק בתורה, ולחשוב כאילו אין לו שום עסק כלל עם זה העולם.

ועצה זו אף מביאה את האדם לידי מתיקות התורה, וכפי שאמר **הגאון ר' יחזקאל אברמסקי זצ"ל** לפרש בדרך רמז את הפסוק "ויבואו מרתה" - שלפעמים קורה שהלומד בא למצב של "מרתה", ולא יכלו לשתות מים ממרה כי מרים הם" - אין מים אלא תורה, ואינם יכולים לשתות וליהנות ממימי התורה כי מרים הם, ואיננו מרגיש את מתיקות התורה. "ויורוהו ה' עץ" - השי"ת נותן התורה הורה לו עצה, "וישלך אל המים וימתקו המים" - שכאשר ישליך עצמו לגמרי אל המים - מימי התורה - וילמד בהתרכזות מוחלטת בשכחת הבלי העולם הזה - "וישלך אל המים", אז "וימתקו המים" - אז יהיו דברי התורה המשולים למים מתוקים בפיו.

כי הם חיינו

בתפילת שחרית אנו אומרים "אהבה רבה אהבתנו וכו' חמלה גדולה ויתרה חמלת עלינו", ואח"כ אנו מבקשים "אבינו האב הרחמן המרחם רחם עלינו ותן בלבנו להבין ולהשכיל וכו'". וצריך לבאר מדוע בתחילת הברכה אומרים שהקב"ה נתן לנו את התורה מתוך "חמלה", ואילו בבקשה אנו מבקשים "המרחם רחם עלינו", ומדוע שינו את הלשון של חמלה לרחמים.

ויש לבאר עפ"י דברי **המלבי"ם** (שמואל א טו, ט) שפירש את ההבדל בין רחמים לחמלה, שרחמים הם מאדם לאדם שקצרה נפשו לראות באבדן איזה אדם או בצרתו, ואילו חמלה היא בכל דבר ששופט לפי שכלו שאין ראוי להשחית הדבר ההוא וקיומו טוב יותר בזה.

ולפי זה יש לבאר, שעצם נתינת התורה היתה מתוך חמלה גדולה ויתרה, וזוהי "חמלה" שבא מתוך מחשבה שאי אפשר שיהיה העולם במתכונת וצורה מושלמת בלא תורה, אמנם כל זה דוקא הוא קודם שנתן לנו הקב"ה את התורה, אבל אחרי מתן תורה, אנו פונים ומבקשים שיזכה אותנו הקב"ה בתורה מתוך רגשי רחמנות, כי לולי התורה אנו אומללים ואין לנו חיים, ולכן מבקשים בלשון של רחמים.



מסופר על **הסבא מסלבודקה זצ"ל**, שהשקיף מבעד לחלון חדרו, ופנה לאיש שיחו ואמר: הרואה אתה את השוק ההומה אדם, ובמרחק שם הינך רואה את הבית החיים מלא במצבות, היודע אתה שכמעט ואין הבדל בין השניים, אלו מצבות דוממות והללו מצבות מהלכות.

המבלים את זמנם בבטלה בהבל וריק - הינם מתים מהלכים על שתיים.



עוד עוררו **בעלי המוסר**, שבברכת החודש כשמבקשים על שלום וברכה אומרים "חיים של שלום, חיים של ברכה", וכן כשמבקשים על יראת שמים אומרים "חיים שיש בהם יראת שמים ויראת חטא", אבל כשמבקשים על תורה אומרים "חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים".

והחילוק ביניהם הוא, כי שלום וברכה הם תנאים חיצוניים של חיי האדם, אבל תורה ויראת שמים אין מספיק "חיים שיש בהם" אלא אנו מבקשים שזה יהא בנו בעצמנו, שהתורה ויראת שמים יהיו חלק מאתנו ממש, כי כאשר הלב מקבל את אהבת התורה ויראת השם, האדם נעשה בעצמו כל כולו איש התורה וירא ה'.



כתב **הגאון ר' ראובן גרוזובסקי זצ"ל** על חמיו **הגאון ר' ברוך בער ליבוביץ זצ"ל**

(בהקדמה לברכת שמואל), שמלבד התורה לא אהב שום דבר בעולם, ורגיל היה לומר שהתורה אוהבת רק את מי שאינו אוהב דברים אחרים רק אותה. ורק לאיש כזה היא מוסרת את עצמה ומרשה לו לקנותה, אבל מי שאוהב דברים אחרים עמה אין היא מרשה לו לקנותה.

אשריך בעולם הזה

מסופר על **הגאון ר' אהרן קוטלר זצ"ל** שבא לפניו יהודי בעל הבית תומך תורה, ואמר לו שעל פי מה שמבואר בענין של יששכר וזבולון, שזבולון מקבל חלק מתורתו של יששכר ומקבל לעוה"ב שכר כאילו למד בעצמו, יוצא שלי יש יתרון על פניך, שהרי לשנינו יש עוה"ב בשוה, שכן אני תומך תורה ומקבל על כך עוה"ב כאילו שלמדתי בעצמי, והיתרון שלי הוא שיש לי גם עוה"ז מה שלך אין.

הגיב **ר' אהרן זצ"ל** בפליאה ואמר, וכי לך יש מושג בהנאות העולם הזה, וכי אי פעם התענגת ליישב מחלוקת הרמב"ם והראב"ד ולהוכיח שהם הולכים לשיטתם בכמה מקומות?!

מתיקות התורה

"ומתוקים מדבש נופת צופים" (תהלים יט, יא). ויש להבין במה התורה מתוקה יותר מדבש.

ביאר זאת **מון הגרי"ש אלישיב זצ"ל**, עפ"י דברי הרשב"א (שו"ת א, פ) שיש לדבש שתי סגולות, האחת למהר למחות ולכלות הדברים הנחתכים הנופלים לתוכו, ולכן חתיכת איסור הנופלת לתוכו נעשית כדבש כיון שאיבדה את צורתה, והשניה להעמיד ולקיים הדברים השלמים הנטמנים בתוכו, וכמו שאמרו (ב"ב ג, ב) שהורדוס הטמין תינוקות בדבש שבע שנים. והחילוק הוא בין דבר שלם שהדבש שומרו לבין חתיכות חצויות שהדבש מכלם.

ולענין זה יש לתורה יותר מתיקות מן הדבש, שאילו הדבש ממיס רק דברים חצויין והופך אותם לדבש משא"כ דברים שלמים הדבש משמר, ואילו מתיקות התורה היא כל כך גדולה שיש בכוחה אף להפוך אדם שלם מאדם רע לאדם טוב ומתוקן ובעל מידות טובות, כי האדם נכנס כולו אל תוך התורה ונעשה לחפצא של תורה בגופו ובכל מהותו.



עורך המשגיה ר' נתן וואכטפויגל צ"ל, שאנו מברכים בברכת התורה "והערב נא ה' אלקיננו את דברי תורתך בפינו", כי ללמוד תורה בלא הנאה והתלהבות חסר לו בלימוד התורה, ואינה רק מעלה בעלמא אלא עיקר הלימוד צריך להיות הוא באופן שיש לו הנאה ממנו, ולכן קבעו חז"ל להתפלל על עריבות ומתיקות התורה בברכת התורה.

והוסיף שצריך האדם לעורר את עצמו לאהוב את התורה, וכמו רב ששת (פסחים סח, ב) שהיה חוזר על תלמודו כל שלושים יום, והיה אומר "חדאי נפשאי חדאי נפשאי" [שמחי נפשי - רש"י], ולא היה אומר זאת לאחרים אלא היה אומר זאת לעצמו, כי צריך לעורר את נפשו לאהבת התורה, ולהכניס בלבו על ידי דיבור שהוא נהנה מהתורה.

קניני תורה

"גדולה תורה יותר מן הכהונה ומן המלכות, שהמלכות נקנית בשלשים מעלות, והכהונה בעשרים וארבע, והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים" (אבות ו, ה).

ודבר זה לכאורה צ"ב, שהרי קניני המלכות והכהונה הם זכויות שיש למלך ולכהן (וכפי שפירש רש"י) מכח מעלתם ותפקידם, שכהן מקבל כ"ד מתנות כהונה ולמלך יש ל' זכויות יותר משאר העם, אבל בתורה לכאורה קניני התורה הם מעלות שעל ידן קונים את התורה בשלימות, ומה השייכות בין קניני התורה לזכויות הכהונה והמלכות.

תירצו זאת בעלי המוסר, שזה גופא מה שהתנא מלמדנו, שאין הקניני תורה מעלות שעל ידן זוכים לקנות את התורה, אלא הם חלק מהתורה עצמה, ותורה בלי מ"ח קנינים אלו אינה תורה כלל, וכמו הזכויות של כ"ד מתנות כהונה והזכויות של המלך שהם חלק מדיני המלכות והכהונה, ולא שייך להיות מלך וכהן ללא זכויות אלו, כמו כן קניני התורה, לא שייך לקנות את התורה בלא מעלות אלו, כי הם חלק בלתי נפרד מקנין התורה, וכדי לזכות בתורה צריך להכשיר את עצמו גם במ"ח דברים אלו שהם גופה של תורה.

גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך

כתב הגאון ר' איסר זלמן מלצר צ"ל (אבן האזל הקדמה לספר קנין), שהנפלאות בתורה הם בשני אופנים, אחד שצריך באמת העמקה והבנה עצומה להבין ולהשכיל לבוא

עד עומק ההלכה ולבאר דברים החמורים בהסוגיא וההלכה. אופן שני, שלפעמים אחר אשר באנו אל הישוב האמיתי בדבר שעמדנו ועמלנו בו, והנה נראה שהוא פשוט, והפלא והתימה למה הוצרכנו לעמול וליגע בזה, ואלא מאי, העינים היו סגורות וחפשנו ארחות צדדיות ולא ראינו הדרך הכבושה, וזהו "גל עיני ואביטה נפלאות".

ועוד ביאר עפ"י דברי הבית הלוי שביאר את מאמר חז"ל "יגעת ומצאת תאמין", שלכאורה קשה הרי יגיעה הוא ההיפך ממציאה, ולא ראינו מי שייגע למצוא מציאה, כי מציאה באה בהיסח הדעת. וביאר, שזהו החידוש בדרכי התורה שיגיעה מצטרפת למציאה, ואם אנו עמלים באיזה קושיא חמורה, באים במחשבה כמה דרכים אשר אחר העיון אינם מתקיימים, ולבסוף בא במחשבה תירוץ אחר מבורר ומחוויר, והנה כל הדרכים הקודמים וגם המחשבה אין להם שום שייכות להתירוץ האחרון, ואם כן למה לא עלה במחשבה תיכף התירוץ האחרון, אלא שזהו זכות שבשביל שיגענו מקודם להבין, זכינו לגלות הביאור האמיתי, וזהו - "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך".

מה אהבתי תורתך

כשימש **מרן הגרא"מ שך זצ"ל** כראש ישיבת קרלין סטולין בלוניץ שבליטא, לא היתה דעתו נוחה כשראה שבני הישיבה נוסעים לשהות בחג השבועות במחיצת האדמו"ר זצ"ל, כי נגרם ביטול תורה מפני זמן הנסיעה והחזרה, אך הבחורים כמנהגם היו נוסעים מידי שנה בשנה. וכששבו הבחורים לישיבה שאלם הגרא"מ זצ"ל מה שמעתם שם, שמא תאמרו דבר תורה ששמעתם?

ואף הם השיבוהו - הרבי זצ"ל דיבר בקדשו על דברי חז"ל (שבת פח, ב), "כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא יצתה נשמתן של ישראל, שנאמר נפשי יצאה בדברו", וזה מה שכתוב (דברים ה, כב-כד) שכלל ישראל אמרו למשה רבינו לאחר שתי הדברות הראשונות "ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלוקינו עוד ומתנו וגו' קרב אתה ושמע". ותמה הרבי זצ"ל וכי מה אכפת להם לישראל שיסתלקו מן העולם ותצא נשמתם בקדושה ובטהרה מתוך דביקות עצומה בבוא יתברך, הלא הם הגיעו למדרגה הכי עליונה - "נפשי יצאה בדברו".

וענה על זה בשם **הדברי חיים זצ"ל**, אמת כן הוא, זה מדריגה גדולה עד מאד, אבל היה צר להם לישראל להפסיד את השמונה דברות האחרונות, ועל זה הם באו לפני משה כשנפשם בשאלתם "קרב אתה ושמע גו' ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר ה' אליקינו אליך ושמענו ועשינו".

וכשישמע הגרא"מ זצ"ל את הדבר תורה הנ"ל קפץ ממקומו ואמר שלא רק כדאי ללכת יומיים בעבורו אלא אפי' שבועיים שלמים של נסיעה ארוכה כדאי הוא לו.

אשר אנכי מצוך היום

כתב **החפץ חיים זצ"ל** (אהבת חסד, יא), "ושמעתי בשם גאון אחד שאמר שהאדם צריך לשער בנפשו שלשה דברים, אחד שאין לו אלא יום אחד לחיות, גם שאין לו אלא פרק משניות אחד או דף גמרא אחד מה שהוא עוסק בו עתה, גם שהוא ישראל אחד שהקב"ה מצוהו על קיום התורה, ובו תלוי קיום העולם, כי על ידי זה שיחשוב שיש לו רק יום אחד לחיות יעשה כל מה שבכוחו בתשובה ומעש"ט ולא יניח הדבר עד למחר, גם ממה שיחשוב שאין לו אלא מעט ללמוד ממילא שוב לא יתעצל בזה, לאפוקי מהיצר שמרחיב הדבר בלבו ואומר לו כמה תהיה מוכרח עוד לעמול משך זמן רב עד שתגמור הסדר או המסכת ועי"ז הוא מרפה ידו, גם ממה שיחשוב שעליו תלוי קיום העולם יזדרז ביותר, לאפוקי מהיצר שמטעהו ואמר לו בודאי נמצא אנשים אחרים מקיימי התורה כראוי ויתקיים העולם בשבילם. ובאמת כבר אמרו חז"ל שחייב אדם לומר בשבילי נברא העולם, וגם פעמים שהעולם חציו זכאי וחציו חייב וכשנתוסף חוטא אחד הוא מכריע כל העולם לכף חובה.

ולדעתי כל זה רמוז בתורה הקדושה בפרשת ק"ש, "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך" - והאין תעשה עד שתגיע לזה - "והיו הדברים האלה" - היינו אותו המעט שהוא לומד עתה. "אשר אנכי מצוך" - היינו שיחשוב בלבו שבעולם אין רק הקדוש ברוך הוא והוא. "היום" - היינו שאין לו רק יום זה לבדו. "על לבבך" - היינו השלשה דברים אלו יהיו לאדם על לבבו תמיד".

טעם בלימוד

פעם למד **הגאון רבי צבי פסח פראנק זצ"ל** עם חברותא ארבעים פעמים יבמות, ביקש החברותא להתחיל ללמוד מסכת אחרת. אמר רבי צבי פסח בפליאה - עכשיו כשכבר קבלנו טעם ביבמות לעזוב מסכת זו? והתחילו שוב ללמוד יבמות.



מִן הַגֵּרָא "מ שָׁךְ זצ"ל אמר פעם באמצע השיעור, יש לי קושיה גדולה, והיא כיצד יתכן שיש אנשים בעולם שאינם לומדים תורה, הרי מתיקותה גדולה כל כך, ואיך יכול האדם להתאפק מזה? ושמא תאמרו אולי לא למדו ולכן אינם יודעים ממתיקותה, הרי יש כאלו שלמדו בעבר והפסיקו. וראו שהיתה הקושיה גדולה מאד בעיניו, וחשב על זה שוב ושוב, ואח"כ אמר אין על זה תשובה, רק שצריך לומר שהם מעולם לא למדו כראוי, כי ברור הוא שמי שלמד וטעם נועם מתיקות התורה לא יוכל להפסיק כל ימיו!

דרכה של תורה

כאשר עורר **הגאון רבי מאיר שפירא זצ"ל** על הצורך להקים ישיבה מפוארת לבחורי ישיבה שיעמלו בתורה מתוך רחבות הדעת, שאל אותו אחד הנגידים מדוע פועל כל כך להיטיב את תנאי החיים של לומדי התורה והרי משנה מפורשת "כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה".

השיב רבי מאיר במעשה שהיה: באחת ממסעותיו הגיע בעל התניא עם קבוצת חסידים לעיירה אחת, ובליל פסח היה הדבר, ובאותו מקום לא נהגו לומר הלל בברכה בבית הכנסת, ובמקהלות החסידים נוהגים לומר הלל בנעימה בליל פסח (כדעת השו"ע או"ח תפז, ד). לאחר התפילה המתין בעל התניא וחבורתו עד שסיימו כולם תפילתם, ואז אמרו הלל בלהב אש. שמע זאת המרא דאתרא ונתחלחל על שינוי המנהג, ומיד רץ לבית הכנסת ודפק על השולחן וקרא, היתכן הרמ"א כותב "ואנו אין אנו נוהגים מנהג זה" ואיך העזתם לומר הלל. השיב לו בעל התניא בניחותא, מנין אתה יודע כיצד כתב זאת הרמ"א, אם דפק על השולחן ואמר אנחנו לא אומרים! אולי כתב זאת בלשון צער: ואנו אין לנו את המנהג היפה הזה.

כן הדבר - **סיים הגר"מ שפירא** - ופנה לשואל: מנין לך באיזה ניגון נכתבה משנה זו, האם בלשון של "לכתחילה", או בניגון של צער וכאב, "כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה". [וכבר נחלקו בזה רש"י והמהר"ל, שם].



חג השבועות

יום קבלת התורה

ידוע מה שהאריכו בספרים הקדושים שכל החגים והמועדים שנקבעו בתורה וע"י חכמי ישראל, אין הם ימי זכרון בעלמא, אלא "בימים בהם בזמן הזה" ו"הימים האלה נזכרים ונעשים" שכל מה שאירע אז, חוזר ונעשה בזמן הזה שוב.

ואמר **המשגיח ר' אליהו לאפיאן זצ"ל** שישנה ראייה מפורשת ליסוד זו מסוגיית הגמרא (שבת קכט, ב) שבערב שבועות יש סכנה להקיז דם, מפני שבכל שנה ושנה יוצא אותו רוח ממש (שד ששמו "טבוח") כשעת מתן תורה, שרצה לטבוח את עם ישראל אם לא היו מקבלין את התורה. הרי שבכל שנה ושנה מתקיים בפועל המאורע של אותו חג ויום טוב כמו בזמן ההוא ממש.

ראיה נוספת יש להביא מדברי הירושלמי (ר"ה ד, ח) "בכל הקרבנות כתיב חטא ובעצרת אין כתיב חטא, אמר להן הקדוש ברוך הוא מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם". ודין זה נוהג לעולם אף לאחר מתן תורה, ומוכח שבכל שנה מקבלים עול תורה ועל ידי כן נמחלים כל החטאים.

עוד ראיה יש להביא מדברי חז"ל (ילקו"ש יתרו, רעא), "אמר הקדוש ברוך הוא לישראל בני היו קורין את הפרשה הזו בכל שנה ואני מעלה עליכם כאלו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה".

ומבואר, שהחיוב קריאה בעצרת אינה משום תקנת משה שיהיו קוראין בענינו של מועד, אלא הוא דין בפני עצמו שעל ידי הקריאה נחשב כאילו עומדין לפני הר סיני ומקבלין את התורה.

וידוע לבאר לפי זה מדוע נהגו בחלק מהקהילות לקרות בשבועות את "עשרת הדברות" בטעם העליון ולא בטעם התחתון כפי אשר קוראים בכל השנה. כיון שבקריאת התורה שבכל השנה הוא מדין קריאת התורה וצריך לקרוא כפי חילוק הפסוקים, אבל בשבועות שהוא מעמד הר סיני וקבלת התורה צריך לקרות בטעם העליון לפי הדברות, דוגמת מעמד הר סיני ששמעו דברות ולא פסוקים.

לימוד בלילה

שח הגאון ר' איסר זלמן מלצר זצ"ל שפעם בליל שבועות בישיבת סלבודקה, לאחר שהתלמידים למדו כל הלילה והגישו להם קפה ועוגות ורקדו ושרו, כנהוג, בא הסבא מסלובדקה זצ"ל וטען לפניו כי יתכן שכוונתם בזה שנעזרו כל הלילה היא לשם אכילת העוגות והקפה והבילוי בשירה וריקודים. כשר' איסר זלמן הביע בפניו את תמהונו על דבריו אלה, הוציא ר' נתן צבי גמרא והראה לו את הסיפור על מר עוקבא (מועד קטן כ, ב) שרצה לנהוג על אבלות על גיסו, ואמר לו רב הונא "צודנייתא בעי למיכל" כלומר, כוונתך לאכול את סעודת האבלים. ואם מותר לחשוד במר עוקבא בכך, על אחת כמה וכמה שאפשר לנו לחשוד בנו על כוונות כאלה (תנועת המוסר ג, 176).

אכילה ושתייה

מבואר בפסחים (סח, ב) אמר רבי אלעזר, הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם. מאי טעמא יום שניתנה בו תורה הוא.

וצריך לבאר, שהרי מן הראוי היה שהיום שניתנה בו תורה יהיה כולו קודש לה', לעסוק בו בתורה ולא לייחד חציו לצרכי הגוף לאכילה ושתייה.

ביאר המשגיח ר' אייזיק שר זצ"ל, שדוקא ביום גדול זה שזוכים לקבל בו את התורה, אפשר להתעלות ולהגיע לדרגה שיש בכוחנו להתענג על ה' לא רק מתוך עילאיות רוחניות, אלא גם מתוך חיי הגשמיות שלנו ועל ידי אכילה ושתייה.

נוכח פני ה'

הגאון ר' יחזקאל אברמסקי זצ"ל מסר שיעור בישיבת סלבודקה בליל שבועות, ובסוף השיעור אמר דברי אגדה, והזכיר את דברי התנא דבי אליהו (פרק יח) על הפסוק "שפכי כמים לבך נכח פני ה'" - כל תלמיד חכם שיושב בינו לבין עצמו וקורא ושונה, הקדוש ברוך הוא יושב כנגדו וקורא ושונה עמו. ואמר, אני מאמין באמונה שלימה שכשאני יושב ולומד הקב"ה יושב מולי. ופרץ בבכי וסיים את דבריו.

הדפיקה שהביאה להתמדה עצומה

רבי מרדכי חרקוב זצ"ל היה מתמיד גדול ומהתלמידים החשובים בישיבת מיר. פעם שאלוהו מהיכן התחילה התמדתו העצומה.

חג השבועות

הוא השיב, ששמע בחג השבועות שיחה מהמשגיח ר' ירוחם זצ"ל ובה אמר, הגעתי כעת מהרחוב ורואה אני כי כל היקום כולו גודל עשבים פורחים, הניצנים נראו בארץ, העצים צומחים והפירות גדלים. ואז דפק המשגיח על השולחן ושאל, למה אתם לא צומחים.

מדפיקה זו התחלתי להיות מתמיד, בדפיקה זו הוא שבר לי את ההרגל לחלום.

זמן קבלת התורה

הקשה **הכלי יקר** (אמור כג, טז), מדוע לא נזכר בתורה במפורש כי יום זה הוא מתן תורה.

וביאר, שהקב"ה לא רצה להגביל יום ידוע לקבלת התורה, לפי שצריך האדם שיהיה דומה לו בכל יום ויום מכל ימות השנה כאילו באותו יום קיבלה מהר סיני, כי באמת אמרו חז"ל (עירובין נד, ב) שהתורה נמשלה לדד, שכל זמן שהתינוק ממשמש בה הוא מוצא בה טעם חדש, וכך התורה כל ההוגה בה מוצא בכל יום טעם חדש, ולכן צריך שיהיה דומה אליו בכל יום כאילו היום קיבלה מהר סיני, ואם כן כל יום הוא מתן תורה אצל ההוגים בה, על כן אין ראוי להגביל יום ידוע לנתינתה. ועל כן אמרו חז"ל שיהיו דברי תורה חדשים עליך ולא כדבר הישן שלבנו של אדם קץ בו, שהרי באמת אתה מוצא בה דבר חידוש בכל יום ויום, ועל כן אין יום נתינתה מבואר בתורה יותר ממה שנרמז בהבאת מנחה חדשה, להורות שהתורה מנחה חדשה בכל יום ויום.

קבלת התורה

יש להבין מדוע שונה חג השבועות משאר המועדים, שבכל המועדים יש מצוה מיוחדת בכל חג וחג, ואילו בשבועות אין שום מצוה מיוחדת.

ביאר זאת **הגרש"ד פינקוס זצ"ל**, הנה כשמבקשים בתפילה על תורה הבקשה היא "חננו מאתך דעה בינה והשכל", ו"חננו" הוא מלשון מתנת חנם, כי ישנם דברים שלא יתכן לרכשם בממון, ובהכרח שניתנו למחזיק בהם במתנה.

וכגון אם נראה יהודי עונד על ידיו שעון נאה, נשאלהו היכן קנה אותו, כי ערכו פחות או יותר ניתן להשגה על ידי בעליו, אך אם נראה אדם חסר אמצעים מחזיק בידיו יהלום בשווי סכום גדול מאוד, לא ישאלוהו היכן קנית אותו, אלא מי העניק לך אותו במתנה? כי לא יתכן במציאות שהוא קנה בעצמו את אותו יהלום.

חג השבועות

וכך היא התורה, שהאדם מצד עצמו אינו מסוגל לקלוט את האמור בתורה הקדושה, ואף אצל משה רבינו נאמר "ויתן אל משה", ואמרו חז"ל (שמות רבה מא, ו), "אמר ר' אבהו כל מ' יום שעשה משה למעלה היה למד תורה ושוכח, א"ל רבון העולם יש לי מ' יום ואיני יודע דבר, מה עשה הקדוש ברוך הוא משהשלים מ' יום נתן לו הקדוש ברוך הוא את התורה מתנה שנאמר ויתן אל משה", ולכן התורה היא רק בגדר מתנה לאדם.

וכן הוא בכל חג השבועות בכל שנה שהקב"ה נותן לנו את התורה, ופותח שערי שמים ומשפיע עלינו שפע של תורה, ולכן ביום זה לא נצטוונו במצוה מסוימת, כי בכדי לצאת ממצרים נדרשה מכלל ישראל מסירות נפש של דם פסח ודם מילה, ולכן בכל שנה ושנה נצטוונו במצוות מסוימות מעין אלו, אך בכדי לזכות בתורה במעמד הר סיני לא עשו כלל ישראל דבר, והתורה ניתנה להם במתנה.

אמנם אף כי התורה ניתנת לנו במתנה ולא נדרשת מאתנו מסירות נפש עבורה, מ"מ דבר אחד נדרש ממקבל המתנה - לרצות במתנה!

וזו העבודה המוטלת עלינו בחג השבועות, לרצות במתנה - בתורה - ולהחשיבה. לא מוטל עלינו לקיים מצוות, רק לרצות בתורה הקדושה.

והרצון הוא באופן שאדם מסכים בכל לבו לוותר על כל רצונותיו עבור התורה, וכמו שבמתן תורה הקב"ה סיבב על כל האומות ושאלם אם הם רוצים לקבל את התורה, וכל אחד השיב לו מה כתוב בה, עד שבא לישראל שאמרו מיד נעשה ונשמע. כמו כן בכל שנה ושנה כשמגיע ליל שבועות הקב"ה כביכול סובב בעולם, ושואל כל אחד מאתנו האם הנך מעוניין לקבל את התורה? ויש לנו להשיב "נעשה ונשמע", - אנחנו מוכנים להקריב את כל החיים עבור התורה, ואף שקשה אנחנו רוצים שתעזור לנו להתגבר ולהתרומם להיות דבוקים בתורה, ורק בזכות הרצון האמיתי אנחנו זוכים לקבלת התורה.

עליה וירידה בקבלת התורה

יש להתבונן מדוע אנו חוגגים ביום זה את קבלת התורה, והלא אמרו חז"ל (שבת פח, ב) "עלובה כלה מזנה בתוך חופתה", ופירש רש"י, שהוא לשון חוצפה שכאשר ישראל עצמו בסיני עשו את העגל, ולכן נשברו הלוחות וניתנו לוחות שניות רק לאחר ארבעים יום, ולכאורה היו צריכים לחגוג את קבלת התורה ביוהכ"פ ולא בזמן שניתנו

לוחות הראשונות, שעל ידי כך אנו נזכרים בהפסד ובבזיון הגדול שהיה באותה שעה.

ביארו זאת **בעלי המוסר** עפ"י דברי הגמ' (שם) שביארו את הפסוק "עד שהמלך במסיבו נרדי נתן ריחו", והוא על חטא העגל שבעוד המלך במסיבו - היינו חופתו, נרדי נתן ריחו - שעזב הריח הטוב לאחרים, ואמר רב "ועדיין חביבותא היא גבן, דכתיב נתן ולא כתב הסריח", ופירש רש"י "שאע"פ שהמקרא מספר בגנותינו הראה לנו לשון חיבה מדלא כתיב הסריח". וא"כ אנו רואים שבאותו מצב ובאותו זמן של חציפות הכלה המזנה בחופתה, עדיין לא נפגם אהבת החתן אליה והיתה חביבה עליו.

וכאן למדנו יסוד גדול, שבעצם יסוד קבלת התורה מונח האפשרות לירידה הכי נוראה שאפשר, וזה חלק מקבלת התורה בהר סיני, שבעוד ישראל עומדים למרגלותיו ולא נסתיימה חופתם הם חוטאים בעגל, כי על דעת כן ובצורה זו ניתנה תורה, שהאדם אינו רק עולה אלא הוא גם נופל, וזה חלק מסדר נתינת התורה, ולכן "עדיין חביבותא היא גבן" - שאותה כלה לא הצליחה לערער אף במשהו את אהבת החתן אליה, ועל דעת כן הכניסה לחופה לאהוב אותה אף במצב שכזה שהיא מזנה, וזוהי צורת חיי נישואין של הקב"ה עם ישראל.

ולכן אף השברי לוחות מונחים בארון, כי הם מציאות אחת, ואותם שברי לוחות ולוחות שניות זה המשך ורצף אחד של קבלת התורה, ולכן הכל מונח באותו ארון.

ויש להביא את מכתבו של ענק המחשבה **הגאון ר' יצחק הוטנר זצ"ל** שכתב לתלמידו, "החכם מכל אדם אמר "שבע יפול צדיק וקם". והטפשים חושבים כי כונתו בדרך רבותא, אף על פי ששבע יפול צדיק מ"מ הוא קם, אבל החכמים יודעים היטב שהכונה היא שמהות הקימה של הצדיק היא דרך ה"שבע נפילות" שלו. וירא את כל אשר עשה והנה טוב מאד - טוב זה יצר טוב, מאד - זה יצר הרע.

אהובי, הנני לוחץ אותך אל לבבי, ולוחש באזניך, כי אילו היה מכתבך מספר לי על אודות המצוות ומעשים טובים שלך הייתי אומר שקבלתי ממך מכתב טוב. עכשיו שמכתבך מספר על דבר ירידות ונפילות ומכשולים, הנני אומר שקבלתי ממך מכתב טוב מאד".



עשרת הדברות

"כבד את אביך ואת אמך"

בספר **החרדים** (א, ז) הזהיר, שכיבוד אב ואם צריך להיות אף בלב, ולא שיהיו נבזים ומאוסים בעיניו כמוהו ורק מכבד אותם בפה מפני שהש"י צוה, ואם מבזה אותם בלב עובר בארור מקלה אביו ואמו.

והביא מדברי המדרש, שמצות כבוד אב ואם היא פרעון חוב שהבן חייב לפרוע לאביו ולאמו הטובה שגמלוהו, ומי שאינו מכבדם נקרא רשע, והמאכילם ומשקה אותם ועושה להם כל צרכיהם נקרא צדיק, והיינו שנותן להם בלב חונן כדרך שהיו הם נותנים לו ולא בלב אכזרי, ובכלל הפרעון שיאהב אותם אהבה עזה כדרך שהיו הם אוהבים אותם ולא יהיו עליו לטורח ולמשא כבד. והביאו החיי אדם (סז, א) להלכה.

והגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל כתב, שמקובל שאין מצות כיבוד אב מתקיימת כהלכתה אלא אם כן מעריך הבן את אביו ומעריצו מאד, וחייב הבן למצוא באביו תכונות מסוימות בהן הוא מצטיין יותר מכל אחר זולתו, והריהו בהן גדול הדור, כי אם לא יעריכנו בלבם ואינו מחשיבו במעמקי נפשו, כי אז אפי' הוא מאכילו ומשקהו וקם לפניו ורץ לפניו, הרי זה לא קיים מצות כיבוד אב כל עיקר.

"לא תרצח לא תנאף לא תגנב"

לכאורה הוא פליאה גדולה, הלא אם גדול הדור היה קורא לכל העם לכינוס כללי, והיה עולה על הבימה והכל עוצרים את נשימתם, והוא היה מכריז לא תרצח, הרי היינו חשים עצמנו נפגעים, שהרי זה דבר כל כך פשוט שאסור לעשותו, ומדוע הקב"ה היה צריך להזהיר במעמד כה נשגב ונורא על דברים אלו.

וכן צריך להבין את דברי חז"ל שהקב"ה הלך לכל האומות והציע להם לקבל את התורה, והם סירבו מחמת שלא היו יכולים לעמוד באזהרות אלו. והיא תמיהה גדולה שהרי בכל העולם אסור לגנוב ולרצוח ומדוע מיאנו לקבל את התורה.

ביאר זאת **הגאון ר' אייזיק שר זצ"ל** באופן נפלא, שהנה מיד לאחר עשרת הדברות הקב"ה הזהיר את ישראל על ג' דברים. "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם", "אם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה

ותחללה", "ולא תעלה במעלת על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו". ויש להבין מה המיוחד באזהרות אלו שהם קדמו לכל דיני התורה.

וביאר, שהתורה באה ללמדנו איך ללמוד את הדיברה של לא תרצח, שאל תחשוב שהאזהרה היא רק על רציחה בידים, אלא אף כשאתה הולך לבנות מזבח שהוא מאריך את חיי האדם, אל תניף עליו ברזל, כי מאותו חומר ומאותה מתכת ניתן לעשות חרב שאפשר להרוג על ידה בן אדם. וכיון שיש אפשרות רחוקה של הריגה, כבר התורה פסלה את השימוש בברזל לבניית המזבח. ומזה יש ללמוד שאין התורה הזהירה רק על הרציחה ממש, אלא כל דבר שדומה ואף רחוק מרציחה אנו מזהירים עליו, וכגון הלבנת פנים שהיא דומה לרציחה וכו'.

וכן לגבי לא תנאף, הזהירה התורה שלא יהיה מדרגות במזבח, כדי שלא יהיה חוסר צניעות אף הקטן ביותר, משהו דק מן הדק שיש בין מדרגות לכבש גם זה אסור, ומזה יש ללמוד על כל עניני הצניעות עד כמה צריך ליזהר בהם.

וכן לגבי עבודה זרה, הזהירה התורה שאף לעשות צורות לשם נוי אסור, כי עלול לצאת מזה מכשול, והיא זהירות יתירה כדי שלא להגיע ח"ו למשהו מן עבודה זרה.

ולכן הקב"ה הזהיר על דברים אלו מיד לאחר עשרת הדברות, כי הם הפרטים של ג' עבירות החמורות, וזה בא ללמדנו שאל לנו ללמוד את הדברות כפשוטם, אלא בכל אזהרה צריך להתרחק מכל אבק שלהן, ומכל גרמא ונדנוד עבירה.

ולפי זה מובן שאומות העולם לא הסכימו לקבל את התורה, ולא היה אכפת להם מדיני רציחה וגניבה ממש, כי זה מובן בשכל והיו מסכימים לכך, אבל לא רצו לקבל את הפרטים של העבירות האלו, ולכן התורה ניתנה לישראל שקבלו עליהם כל זהירות ואף הרחוקה ביותר.

"לא תחמד בית רעך"

כתב האבן עזרא, אנשים רבים יתמהו על זאת המצוה, איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו. ועתה אתן לך משל. דע, כי איש כפרי שיש לו דעת נכונה, והוא ראה בת מלך שהיא יפה, לא יחמוד אותה בלבו, כי ידע כי זה לא יתכן. ואל תחשוב זה הכפרי שהוא כאחד מן המשוגעים, שיתאוה שיהיה לו כנפים לעוף השמים, ולא יתכן להיות. ככה כל משכיל צריך שידע, כי ממון וכדו' לא

ימצאנו אדם בעבור חכמתו ודעתו, רק כאשר חלק לו ה'. על כן הוא ישמח בחלקו ואל ישים אל לבו לחמוד ולהתאוות דבר שאינו שלו, כי ידע שהשם לא רצה לתת לו, לא יוכל לקחתו בכחו ובמחשבותיו ותחבולותיו, ע"כ יבטח בבוראו שיכלכלנו ויעשה הטוב בעיניו.

ביאר **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, שאין כאן שאלה ותשובה, אלא שאנשים רבים תמהים על איסור זה, והאבן עזרא תמה עליהם. ואין הוא מתרץ את שאלתם, אלא מחדש האבן עזרא, שאם האדם יכיר ויחיה שהכל מאת ה' וכל מה שיש לו נגזר עליו משמים, אין לו כלל שאלה על איסור זה, כי כמו שאינו חושב איך הוא ירגיש אם היה לו כנפיים ואינו מתאוה לזה כלל, כמו כן אינו חושב איך היה אם היה לו ממון כמו לפלוני, ואינו רוצה את זה כלל, כי מה שנגזר עליו הוא מאת ה'.

ויש לאדם להבין שאין תירוץ על שאלה זו, אלא אם הוא שואל סימן הוא שאינו מבין ואינו מרגיש את המצב שהכל מאת ה'.

בדרך אחרת ונפלאה ביאר הבית הלוי איסור זה, שהנה כל אדם יוכל לשער בעצמו, שאם יתאוה האדם לאיזו דבר תאוה היותר גדולה אצלו כל אחד לפי טבעו, ויהיה גם קרוב להשיג תאוותו וילך אחריה, ואז היצה"ר בוער בו כאש, ורק דרך הילוכו הוא על גב הנהר הקפוי מקרח ובדרך ריצתו נחלקה רגלו על הכפור וחשב ליפול, הרי באותו רגע שנחלקה רגלו ונטה לפול הרי אז יבטל ממנו כל אותו התאוה, שהפחד שנתפחד מהנפילה העביר ממנו כל רצונו, שכן יסד הבורא יתברך בטבע כל הברואים שגם מעט פחד שיעלה על לב האדם מעביר ממנו כל כחות התאוה והחמדה.

ואם כן אחרי שהזהירה התורה ואסרה לחמוד, אם היה להאדם יראה מן האיסור אפי' יראה קטנה כיראת הנפילה גם כן שוב לא יחמוד כלל.

והוסיף, שבזה יבואר טעות האדם מה שהוא חושב שיש לו תירוץ על המעשים רעים שלו כי בא לו על ידי תגבורת היצה"ר, ואין זה תירוץ שבמעט יראת ה' אם היה מעלה על לבו לא היה היצר יכול לו כלל. שהיצה"ר אינו חזק כלל ובמעט יראה נתבטל כל הכח שלו ועיקר שליטתו הוא רק במה שמשכח מקודם היראה מלב האדם.

נורא הוא למתבונן!



מגילת רות

"ותשנה קולן ותבכינה עוד ותשק ערפה לחמותה ורות דבקה בה" (א, יד).

אמרו חז"ל (רבה, ב) ותשאנה חסר אל"ף תשש כחן שהן מהלכות ובוכות.

עורר על כך **הגאון ר' משה שוואב זצ"ל**, שחז"ל תקנו לקרות מגילת רות ביום מתן תורתנו, והטעם הוא מפני שביום זה קבלו ישראל עליהם את התורה, וגם רות קיבלה על עצמה את התורה, ולכן יש ללמוד מאופן ההכנה של רות לקבל עליה התורה.

והנה לנו ציור על גודל התשוקה של רות וערפה כאחת לקבל עליהם את התורה שהיו הולכות ובוכות עד כדי תשישות ממש. אבל עדיין אין זה מספיק לקבלת התורה, וערפה שלא הוסיפה להשתוקק לא זכתה ופירשה, ורות שלא הסתפקה בכך אלא המשיכה להידבק בנעמי, רק היא זכתה לקבלת התורה.

וההוספה שהוסיפה רות על ערפה מבוארת בפסוק "אל תפגעי בי לעזבך לשוב מאחריך וגו' כי המות יפריד ביני ובינך", ומבואר שרות הגיעה להבנה שאינה מוסרת כלום עבור התורה, אלא אדרבה התורה נותנת לה חיים, וללא תורה אין לה חיים, ולכן אמרה "אל תפגעי בי" שאני יפגע מכך, וכן "כי המות יפריד ביני ובינך" שבלי התורה הוא מוות. ורק על ידי הרגשה זו זכתה לקבלת התורה.

ויש ללמוד מכאן כי צריך להבין שאין ענין קבלת התורה היא הסכמה למסור את עצמו עבור התורה, אלא צריך שיהיה לאדם הבנה שבלי התורה אין חיי חיים, ואינו מטיב על ידי קבלת התורה כי אם את עצמו.

"אל אשר תלכי אלך" (א, טז).

אמרו חז"ל (רבה, ב), התחילה סודרת לפניה דברי הלכות גרים. אמרה לה, בתי אין דרכן של ישראל לילך, לא לבתי טרטיאות ולא לבתי קרקסיאות, אלא לבתי כנסיות ולבתי מדרשות.

יש להבין מדוע פתחה נעמי בדברים אלו דוקא, והלא למי שרוצה להתגייר צריך להודיעו מקצת מצוות קלות וחמורות, ומה החשיבות שראתה נעמי לומר לה דברים אלו.

ביארו זאת **בעלי המוסר**, שנעמי אמרה לרות שהיסוד הראשון שעליה לדעת, שההנאות של היהדות הם אחרות מההנאות של הבלי הגויים, כי את ההנאה והשמחה היהודי מוצא בלכתו לבית הכנסת ולבית המדרש, כשהוא יושב ולומד או מתפלל, שם נמצא העונג והשמחה שלו, וכל זמן שאדם נהנה מהנאות של הבלי הגויים אין הוא יכול ליכנס תחת כנפי השכינה, ודבר זה הוא הבסיס לכל המצוות, ולכן פתחה נעמי לומר דבר זה קודם שלימדתה את המצוות.

"ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה" (א, יח).

כתב **הגר"א**, כי היצר הטוב אינו יועץ אלא למצוה אבל היצר הרע משיאו לעבירות, ואם יראה שאינו יכול מפתהו לעשות מצוה מעוטף כמה עבירות.

והרוצה לבחון עת בא לידו המצוה אם הוא מיצר הרע או לא, יבחין בעת עשיית המצוה אם אבריו נעים ונדים בעת ההיא בזריזות לעשות המצוה, מסתמא היא מעצת היצר הרע, כי איך יוכל להיות שאיברי הגוף הכבדים אשר מעפר יסודם וטבעם לילך אחר תאותם הגופני היורד למטה מטה כעפר הארץ, יתלבשו רצון לעשות, אין זה כי אם עצת יצר הרע בכדי שילכד אחר כך ברשתו. ואם בתשיקות נפשו הפנימיות להתקרב אל עושהו במעשי המצוות איברי הגוף כבדים ועצלים, אז נראה שמדרך הטבע הוא, ולכן נלבש היצר הרע באיברי הגוף ורוצה לעכבם מעשות המצוה.

ועל זה גם כן בריש לקיש כיון שקיבל עליו עול תורה לא היה יכול לחזור את הנהר כיון שהיצר התחיל לעכבו ונעשו איברי הגוף כבדים.

ואף כאן אצל רות לא היתה יכולה ללכת כי אם בהתאמצות גדולה, ולכן נעמי חדלה מלשדלה לחזור שהבחינה שבאמת כוונתה לטובה ולכן היצר מעכבה והכביד את איבריה.

"ותאמר אליה אל תקראנה לי נעמי קראן לי מרא כי המר ש-די לי מאד" (א, כ).

יש להבין את רצון נעמי לקרוא לה מרה, והלא היא היתה אשה חשובה ומפורסמת, ובנוהג שבעולם אם איש מפורסם יורד ממצבו, משתדל הוא אצל אוהביו ומכיריו שיחזיקו בידו באיזה תמיכה לבל ימוטו רגליו לגמרי, ויוכל לחזור למצבו הראשון, ובטבע האיש ההוא להתאזר בתקוה, ולהראות לכל פנים שוחקות, כדי שיהיה בטוח אצל בני אדם, ויוכלו לעזור ולתמוך בו.

וביאר **הגאון ר' אברהם יפהן זצ"ל**, שנעמי לא רצתה להתנהג באופן כזה, ולא נהגה כך מפני מרירות הלב ודאגת הנפש על אבדן העושר והכבוד, אלא להיפך מרוב אומץ הלב וגבורות הנפש.

והוא מפני שכל היסורין הבאים על האדם, אין כונת השי"ת שיסבול האדם צערן כדי ליענש בעד העבירה שעשה, אלא הוא כדי שיפשפש האדם במעשיו להכיר את חטאיו ולשוב מדרכו הרעה, ואז ינצל מן היסורין. אבל טבע האדם שנקל לו להחליט לסבול צער היסורין מאשר לפסול את עצמו ולשוב בתשובה.

וכל זה רק באדם פשוט, אבל האדם שהוא בעל מדרגה, מרגיש הוא כונת ותכלית כל דבר, וכשרואה יסורין באים עליו מיד הוא מפשפש במעשיו, והיסורין אצלו הם כמו מראה, שאם רוצה אדם להביט על עצמו ולדעת באיזה צד הוא מלוכלך הוא מביט במראה, וכך הן היסורין אצל האדם הגבוה, שאם רוצה לדעת חסרונו ובמה הוא נכשל, הוא מביט ומדקדק בהיסורין, בכמותן ובאיכותן, כי במדה שאדם מודד מודדין לו, והיסורין שהקב"ה מביא על האדם הם מדויקים היטב כחוט השערה לפי איכות החטא, וכל זמן שיש לו יסורין מופת חותך הוא לו שעוד לא טהר נפשו מן החטא.

וזו היתה פעולת נעמי, שאחר שראתה שירדה ממצבה, הרגישה שאין זה מקרה ח"ו, אלא סיבה מאת ה' לעורר לה על חטאיה שיצאה לחו"ל, וכשראתה שעד עכשיו עוד לא פסקה ממנה הרעה, אות הוא שעוד לא טהרה נפשה מן החטא, ועל כן היתה תמיד עסוקה בהרהורי תשובה, ומפני זה דוקא מאסה באופני התחבולה להיטיב לעצמה, ולא רצתה לקלקל את ההרגשה והחרטה.

ולכן פרסמה את מצבה ברבים, כדי להרגיש את החטא, ולא רצתה שיקראו לה בשמה ויכבדוה, כי זה יכול לקלקל את כל הניסון של היסורין שבאים כדי שיחזור האדם בתשובה [ועי' באלשיך שכתב זאת בקיצור].

"ותאמר לה חמותה איפה לקטת היום ואנה עשית וגו' ותאמר שם האיש אשר עשיתי עמו היום בעז" (ב, יט).

אמרו חז"ל (רבה ה, ט), יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני העני עושה עם בעל הבית, שכן אמרה רות לנעמי שם האיש אשר עשיתי עמו היום, ולא אמרה אשר עשה עמי אלא אשר עשיתי עמו, הרבה פעולות והרבה טובות עשיתי עמו בשביל שהאכילני פרוסה אחת.

עוררו על כך **בעלי המוסר** שיסוד כל כך עמוק בנפש האדם נלמד משיחה פשוטה ואקראית של רות עם נעמי, וזה מפני שיסודות אלו היו כל כך פשוטים אצלם ואף בשיחת מריעים היו מדברים בשפה זו הטמונה בה יסודות עמוקים כאלו, ומכאן יש ללמוד שעיקר העבודה היא שדברי חז"ל יהיו אצלנו עיקר החיים, וכל המושגים שלנו ינוהלו על פי דבריהם.

והגרי"ל בלוח זצ"ל (שעורי דעת ד, יז) הביא את דברי הרשב"ם שעורר על נקודה זו, שכתב (בראשית לז, ב), "ישכילו ויבינו אוהבי שכל מה שלמדונו רבותינו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו וכו'", וגם רבנו שלמה אבי אמי מאיר עיני גולה שפירש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתווכחתי עמו ולפניו והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פרושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום".

וזו היתה טענתו של רשב"ם לרש"י, שמפני שהדורות מתקטנים, אף הפשטות מתקטנת עמם, ומה שלפנים היה פשטות היום הוא כבר מופלא, ורש"י הודה לו בדבר זה שהיה צריך לכתוב פרושים חדשים לפי הדורות החדשים.

והן הן הדברים שלומדים מדברי רות, אשר דברים שהיום הם לפלא, אצלם היה לדבר פשוט ובשיחה רגילה היו משיחים בשפה המכילה יסודות בכוחות האדם ועומק נבכי הנפש.

"היטבת חסדך האחרון מן הראשון" (ג, י).

כל המגילה מוזכר בה ענין החסד שעשתה רות, בתחילה נעמי אמרה לה "יעש ה' עמכם חסד כאשר עשיתם עם המתים ועמדי", ואחר כך בועז אמר לה "הגד הגד לי כל אשר עשית את חמותך אחרי מות אישך".

ויש להבין מהו החסד שעשתה רות, והלא נעמי שכנעה אותה שלא תבוא עמה, וכל מה שבאה זה היה לטובתה האישית, וכן אחר כך מה שהלכה להתחתן עם בועז היה כדי להעמיד את מלכות בית דוד, ומהו החסד הגדול שעשתה.

למד מכאן **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל** יסוד גדול במדת ה"חסד", שכל מה שאדם עושה עבור חבירו הוא נקרא חסד, ואף שעושה זה לטובת עצמו, צריך לחשב זאת בחשבון של "לשמה" שמא חסר בכוונתו, אבל אין הכוונה מגרעת את עצם המעשה.

וכמו שמצינו במצות צדקה שאף שנותן צדקה כדי שבנו יבריא מקיים בזה מצוה, וכן דיין שדן דין אמת הוא נעשה שותף למעשה בראשית, ואף שהוא מקבל שכר בטלה, אין זה מגרע את המעשה.

ואם כן זה טעות מה שאנו חושבים שמי שעוסק כל היום במקח וממכר ומרויח מזה פרנסתו אין זה חסד, כיון שהפעולה היא מעשה חסד, שהרי הוא מלביש ערומים, ומאכיל ומשקה רעבים, ואף אם הוא מרויח בזה פרנסתו, אין זה מגרע את מעשה החסד.

וכשיביט אדם על כל פעולותיו שהם מעשי חסד, יכול הוא על ידי מחשבה קלה להפוך מעשים אלו למצוות ממש, וכן ההיפך על ידי מחשבה זרה הופך הוא הקערה על פיה, כיון שכל פעולות האדם הם בטבעם חסד, אלא צריך שלא להרוס פעולות אלו על ידי מחשבה זרה וכוונה עצמית.

וזה טעם לקריאת מגילת רות בשבועות, שהוא כדי להורות שיסוד התורה ומהותה הוא "חסד". והכל תלוי במחשבת האדם שצריך להפיח רוח חיים במעשיו ולעשותם בכוונה הרצויה.

"ויקח בעז את רות ותהי לו לאשה" (ד, יג).

פעם שאל מישהו את **הגאון ר' יחזקאל אברמסקי זצ"ל** שאלה בעניני ממונות, והשיב לו שאין לו מה לחשוש. שאלו הלה, אבל מה יאמרו הבריות שאינם יודעים את עומק הדין, והם ירננו?

ענה לו ר' חצק'ל, הנה כשבועז לקח את רות לאשה, נתעוררה השאלה אם מותר לקחת מואביה, ודנו ופסקו שמותר משום "מואבי ולא מואביה", ואמרו חז"ל (ילקוט שמעוני, תרח) שבאותו הלילה שנשאה מת.

ומה אמרו הבריות שלא ידעו את ההלכה, הם אמרו שודאי מת כעונש על שלקח את רות המואביה.

אבל האמת היא, שאדרבה, מן השמים סיבבו שביום האחרון לחייו יזכה לקחת את רות, ושיצא מהם דוד המלך ומלך המשיח. הרי לך שאין להתפעל כלל מ"מה יאמרו הבריות".

בגדר ברכת התורה

א. יש לברר את גדר החיוב בברכת התורה, והנה בהשקפה הראשונה נראה לומר שברכת התורה הוא ברכה על מצות לימוד התורה, ואם כן במקום שאינו מקיים מצות תלמוד תורה או מי שאינו מקיים את המצוה אינו רשאי לברך. אולם יסדו האחרונים ז"ל שאין הברכה על המצוה אלא שהלימוד עצמו של התורה הוא המחייב את הברכה וכמו שמבואר בברכות (כא, א) שלומדים את החיוב של ברכת התורה מהפסוק "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו" והיינו שהתורה עצמה מחייבת את הברכה. והוכיחו יסוד זה מכמה מקומות ונבוא לבארם בעזה"ת.

ב. לענין חיוב נשים בברכת התורה, כתב הבית יוסף באו"ח (מז) בשם האגור שנשים מברכות ברכת התורה אף על פי שאינן חייבות ללמוד. והן מברכות על קריאת הקרבנות. והוסיף שלדעת הסמ"ג שנשים חייבות ללמוד את הדינים שלהם כל שכן שצריכות לברך. וכן פסק בשו"ע (שם).

אמנם בביאור הגר"א כתב להקשות משום שהקרא צווה ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם והיאך אשה יכולה לומר וצונו, ולכן סבר שאשה יכולה לברך רק לפי דעת הפוסקים שנשים מברכות על כל מצות עשה שהזמן גרמא [ועי' בביאור הלכה שכתב נפק"מ אם יכולה להוציא איש בברכת התורה, שלב"י יכולה ולהגר"א אין יכולה].

והנה מבואר בדברי האגור שאשה יכולה לברך על ברכת התורה אף שאינה חייבת כלל בלימוד התורה. והוכיח מכאן מרן ר' חיים הלוי סולוביצ'יק זצ"ל שאין ברכת התורה על המצוה ללמוד, אלא שהלימוד בתורה עצמה היא המחייבת ברכה ואף שאינו מקיים בזה מצות תלמוד תורה, ולכן אשה שאומרת את הקרבנות יכולה לברך אף שאינה מצווה בכך, [ואף לדברי הסמ"ג שאשה חייבת ללמוד את הדינים שלה כבר כתב הבית הלוי (שו"ת, ו) שאין זה מדין תלמוד תורה אלא מדין המצוה שצריכה ללמוד כדי לידע איך לקיים. וא"כ אף לדבריו צריך לומר יסוד זה שהברכה על הלימוד ולא על המצוה].

וכבר כתב יסוד זה במנחת חינוך (מצוה תל) והשווה זאת לחיוב ברכת המזון שאין חיוב לאכול אלא אם אכל חייב לברך, והוא הדין בלימוד התורה שאם לומד חייב לברך ואע"פ שאינו מצווה ללמוד. אלא שהקשה על לשון הברכה שמברכים "וצונו לעסוק בדברי תורה" והלא אשה אינה מצווה ללמוד והיאך מברכת בלשון זה. ובאמת גירסת הרי"ף (ברכות ה, ב מדפי הרי"ף) שאין מברכים "לעסוק" אלא רק "וצונו על דברי תורה".

אבל הגר"א סבר שהברכה היא על מצות תלמוד תורה, ולכן הקשה ממה שאסור לאשה ללמוד.

ולכא' מפורש בתוס' בראש השנה (לג, א) כדברי הגר"א, שנחלקו שם בתוס' לגבי מה שמבואר במגילה (כג, א) שנשים עולות למנין שבעה, והוכיח מכאן ר"י בר יהודה שנשים מברכות על מצוות שפטורות מהן, ולכן יכולה לברך כשעולה לתורה אף שאינה מצווה בלימוד התורה. ור"ת

חג השבועות

דחה, שאין ברכת התורה כשעולים לתורה משום המצוה שהרי אף אם בריך כבר צריך לברך שוב. ועוד כתב לדחות, שהיו מעלים את האשה באמצע והיה מנהגם שלא מברכים אלא העולה בתחילה וסוף. ומבואר כדברי הגר"א שהברכה על מצות תלמוד תורה.

ג. נחלקו בברכות (יא, ב) האם מברכים ברכת התורה רק על מקרא או אף על משנה ותלמוד. וכתב שם רבינו יונה שהטעם שמברכים על משנה ותלמוד הוא משום שהם מפרשים את הפסוקים ומשם לומדים טעמי המצוות.

ולכא' מה צריך לטעם זה, והרי ודאי שיש מצוה ללמוד תורה שבעל פה שהיא המשנה והגמרא ומדוע הוצרך רבינו יונה לבאר שהברכה היא משום שבאים לפרש את המקראות.

והוכיח מכאן העמק ברכה שאין הברכה על מצות לימוד התורה, אלא שהתורה עצמה טעונה ברכה ודין זה נאמר דוקא על פסוקי התורה, וחידשו שאף כשלומד במשנה וגמרא מברך משום שהם מבארים את המקרא.

ד. פסק השו"ע באו"ח (מז, ד) שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך. והוא משום שהרהור לאו כדיבור דמי. ובביאור הגר"א הקשה, שהרי מברך על המצוה, וגם בהרהור מקיים מצוה וכמו שכתוב והגית בו יומם ולילה.

ונראה כאן להדיא שהם נחלקים בגדר ברכה זו, שהגר"א סבר שהברכה היא על המצוה ולכן אף בהרהור שמקיים מצוה צריך לברך, וכשיטתו לענין נשים שאין מקיימות את המצוה של תלמוד תורה ולכן פטורות מלברך. אולם השו"ע סבר שהברכה היא על התורה עצמה, ולכן יש לומר שאם אינו מוציא בפיו ואינו קורא אינו צריך לברך.

ה. נחלקו הפוסקים האם מותר לומר פסוקים קודם קריאת התורה. ויש שסברו שאין צריך לברך קודם כיון שאומרים בדרך תחנונים ותפילה. והובאו הדעות בשו"ע או"ח (מו, ט).

ויש מקום לומר שהם נחלקו בגדר ברכת התורה, שאם הברכה היא על המצוה אם כן כשמתפלל ואומר תחנונים אין זה נחשב לו למצות תלמוד תורה כיון שהוא מתעסק במצות תפילה, ולכן אין צריך לברך. אולם אם נאמר שהחוב הוא על התורה עצמה, אם כן אף כשמתפלל ואומר פסוקים נחשב כקורא בתורה ולכן צריך לברך.

ו. מבואר בברכות (טו, א) ששיטת רבי יוסי שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא. אולם לגבי תרומה סברו לומר שאף לרבי יוסי חרש המדבר ואינו שומע אם תרם תרומתו תרומה. ורק בקריאת שמע שהיא מצוה דאורייתא סבר רבי יוסי שאינו יוצא אם לא השמיע לאזנו, אבל בתרומה כיון שחוב הברכה הוא מדרבנן אינו מעכב.

חג השבועות

וכתב שם לדייק בתוס' הרא"ש, שמשמע שאם הברכה היתה מן התורה, הברכה היתה מעכבת ותרומתו אינה תרומה.

וכתב להקשות הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל (הובאו דבריו בדבר אברהם א, טז) שלפי זה ברכת התורה שהיא מדאורייתא אם כן תעכב את המצוה, ואם אינו מברך אינו יוצא ידי חובת תלמוד תורה, ואם כן מדוע אסור ללמוד קודם שיברך, והרי אינו מקיים את המצוה.

וכתב ליישב, שאין הברכה על המצוה ללמוד, אלא שהתורה עצמה צריכה ברכה, ואף אם אינו מקיים מצות תלמוד תורה וכגון שמתכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובת המצוה, בכל זאת חייב לברך על הלימוד עצמו של התורה.

אמנם הדבר אברהם כתב לדחות, שאין דברי הרא"ש אלא בהפרשת תרומה וביכורים שחייב הברכה נכתב בסדר פרשת ביכורים והוא חלק מהתרומה והביכורים, אבל בתלמוד תורה שאין חיוב הברכה נכתב באותו מצוה של לימוד התורה אלא במקום אחר אין אחד מעכב את חברו.



ביאור ברכת התורה

א. נחלקו הראשונים האם ברכת התורה היא מצוה מן התורה או מדרבנן. הרמב"ם לא מנה בספר המצוות את ברכת התורה למצוה. והרמב"ן (שכחת העשין, טו) מנאה למצוה וכתב, שנצטוונו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא. וכאשר נצטוונו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוונו בזו.

ומבואר בדברי הרמב"ן שזו ברכת ההודאה. ובשיטת הרמב"ם ידוע לבאר שסבר שזו ברכת המצוות, והיא חלק ממצות תלמוד תורה ולכן לא מנאה בפני עצמה.

ב. כתב הטור (או"ח, מז) ועוד יש ברכה אחרת על התורה בא"י אמ"ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו בא"י נותן התורה, ויכין בברכתו על מעמד הר סיני אשר בחר בנו מכל העמים וקרבתו לפני הר סיני והשמיענו דבריו מתוך האש ונתן לנו את תורתו הקדושה שהיא בית חיינו כלי חמדתו שהיה משתעשע בה בכל יום.

וביאר הב"ח, שהברכה הראשונה היא ברכת המצוות ולכן מבקשים בה שיערבו לנו דברי התורה. והברכה השניה היא ברכת ההודאה על התורה, ומשום שיש איסור לשכוח את מעמד הר סיני לכן יש לכוון בברכה זו על נתינת התורה בהר סיני. וכן כתב בשו"ת מן השמים (י).

ג. הלבוש (מז) כתב לבאר מדוע אין מברכין אחרי הלימוד וכמו שמברכים לאחר שעולה לתורה, שהוא מפני שחייבים ללמוד בכל עת ואין זמן שהוא אחרי הלימוד. והוסיף, שלכן מברכים שתי ברכות על התורה, והברכה הראשונה היא על הלימוד שלמד אתמול, ומבקש שיערב בפינו כל מה שלמדנו אתמול, ולא תשכח ממנו נעימות טעמה אף על פי שנלמוד היום יותר וטעמים אחרים.

ד. הנחלת צבי כתב שברכה אחת היא על תורה שבכתב וברכה שניה על תורה שבעל פה.

ה. הקהילות יעקב (ברכות, כב) כתב שיש בברכת התורה אף משום ברכות הנהנין, וכדברי הט"ז (יו"ד רכא, מג) שאין בתורה את הדין של מצוות לאו ליהנות ניתנו, ומי שאסר על חבירו להשתמש בספרו אסור לו ללמוד בו משום שנהנה כיון שהתורה משמחת את הלב. וכן ביאר בחדושי רבי אברהם מן ההר (נדרים מח, א) שכל מצוה אינו עושה אותה להנאת גופו אלא לעשות מה שנצטוו מאת ה', אבל במצות לימוד, שהוא ענין ציור הלב וידיעת האמת, עיקר הציווי הוא כדי לצייר האמת ולהתענג ליהנות במדע לשמח לבבו ושכלו כדכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב.



בגדר ברכת התורה בנשים

א. "והשקה את המים והיתה אם נטמאה ותמעל מעל באישה ובאו בה המים המאזניים למרים וצבתה בטנה ונפלה ירכה והיתה האשה לאלה בקרב עמה" (ה, כז). ושנינו (סוטה ג, ד), אם יש לה זכות היתה תולה לה, יש זכות תולה שנה אחת, יש זכות תולה שתי שנים, יש זכות תולה שלש שנים, מכאן אומר בן עזאי חייב אדם ללמד את בתו תורה שאם תשתה תדע שהזכות תולה לה, רבי אליעזר אומר כל המלמד בתו תורה כאילו לומדה תפלות.

וביארנו בגמ' (שם כא, א) שאם היה לה זכות תורה שהיתה מוליכה את בניה ללמוד והיתה ממתינה לבעלה עד שיחזור מלימודו מחוץ לעיר, בזכות זה אין המים המרים היו ממיתים אותה אלא לאחר כמה שנים. ולכן בן עזאי סבר שיש לאדם ללמד את בתו תורה שאם תשתה ולא תמות שתדע שאין זה מפני שהמים אינם ממיתים אלא בזכות התורה. ורבי אליעזר חלק עליו וסבר שאסור ללמד את בתו תורה.

וכתב הרמב"ם (תלמוד תורה א, יג), אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטוו וכו', ואף על פי שיש לה שכר צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן, אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות, במה דברים אמורים

חג השבועות

בתורה שבעל פה אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה ואם למדה אינו כמלמדה תפלות. וכ"כ בשו"ע (יו"ד רמו, ו).

ומבואר בדבריהם שפסקו כר"א שאסור ללמד בתו תורה, אבל הוסיף הרמב"ם שיש חילוק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ, שאם מלמדה תורה שבע"פ הרי זה כמלמדה תפלות ובתורה שבכתב אינו אלא איסור לכתחילה, [וגם בזה כתב הט"ז (שם, ד) שהאיסור הוא רק בדרך התחכמות והבנה אבל פשוטי הדברים מותר, וכמו שאמרו לגבי הקהל שנשים באות לשמוע].

וידועים דברי החפץ חיים (ליקוטי הלכות, סוטה) שכתב, "ונראה, דכל זה דוקא בזמנים שלפנינו, שכל אחד היה דר במקום אבותיו, וקבלת האבות היה חזק מאוד אצל כל אחד ואחד, להתנהג בדרך שדרכו אבותיו, וכמאמר הכתוב שאל אביך ויגדך, בזה היינו יכולים לומר שלא תלמוד תורה, ותסמוך בהנהגתה על אבותיה הישרים, אבל כעת בעוונותינו הרבים, שקבלת האבות נתרופף מאד מאד, וגם מצוי שאינו דר במקום אבותיו כלל, ובפרט אותן שמרגילות עצמן ללמוד כתב ולשון העמים, בודאי מצוה רבה ללמדם חומש, וגם נביאים וכתובים ומוסרי חז"ל, כגון מסכת אבות וספר מנורת המאור וכדומה, כדי שיתאמת אצלם ענין אמונתנו הקדושה, דאי לאו הכי, עלול שיסורו לגמרי מדרך ד', ויעברו על כל יסודי הדת ח"ו". [ועי' בשו"ת דברי יציב (יו"ד, קלט) שהשיג על דבריו, עיי"ש].

ב. והנה כתב הבית יוסף (או"ח, מז) בשם האגור, שנשים מברכות ברכות התורה אף על פי שאינן חייבות. ואע"פ שאמרו שהמלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות, זהו דוקא בתורה שבעל פה אבל לא תורה שבכתב, ואף על פי שלשון ברכת לעסוק בדברי תורה משמע תורה שבעל פה מכל מקום אין לשנות מטבע הברכות. ועוד הוסיף, שכל שכן לשיטת הסמ"ג שהנשים חייבות ללמוד הדינים השייכים להן שיש להם לברך ברכות התורה. וכ"פ בשו"ע (שם, יד). ומבואר בדבריהם שנשים מברכות על מה שהם חייבות ללמוד את דיניהם וכן מפני שמוותר להם ללמוד תורה שבכתב [ועדיין צ"ע שהרי יש איסור ללמד אף תורה שבכתב אע"פ שאין בזה משום תפלות].

והקשה בביאור הגר"א, שהרי הכתוב צווח ואומר ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם, והיאך תאמר וצונו ונתן לנו. ולכן כתב שמברכות על פי שיטות הראשונים שנשים מברכות על כל מצוות עשה שהזמן גרמא.

וכתב הביאור הלכה (שם ד"ה נשים) נפק"מ בין שיטת האגור והגר"א, אם אשה יכולה להוציא איש בברכות התורה, שלפי האגור כיון שהיא חייבת בתלמוד תורה ויכולה לברך בלשון וצונו א"כ יכולה להוציא איש כיון ששניהם חייבים בברכה זו, אבל לפי הגר"א אין האשה חייבת אלא מברכת משום שיכולה לברך על כל מצוה שהיא פטורה, וא"כ אין חיובה כאיש ואין מוציאה איש ידי חובה.

ג. ובשו"ת בית הלוי (בהקדמה. ובחלק א, ו) כתב לבאר את דברי האגור, שיש במצוות תלמוד תורה ב' חלקים, יש חיוב מצד קיום המצוות וכדי לקיים את המצוה יש עליו ללמוד היאך לקיימה, ומצד חיוב זה אם כבר יודע את פרטי דיני המצוה אין עליו חיוב ללמוד עוד, ויש חיוב נוסף של לימוד תורה מצד עצמו. ובזה ביאר את דברי חז"ל (שבת פח, א) שבשעה **שהקדימו** ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל וקשרו לו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע, וצ"ב מדוע דקדקו חז"ל לומר שישראל הקדימו נעשה לנשמע, וביאר, שאמרו בזוהר שנעשה הוא קבלת קיום המצוות ונשמע הוא קבלת לימוד התורה, ולכן אם היו מקבלים ללמוד את התורה קודם קיום המצוות היה נשמע מכך שקבלו רק את המצוות, אלא שצריך ללמוד קודם כדי לידע היאך לקיים, וכיון שהקדימו את קבלת המצוות לקבלת התורה, ע"כ שקבלו את התורה ללמוד בה לשם תכלית הלימוד בלבד, ועל זה זכו לקבל את הכתרים.

ובנשים אף שהן חייבות ללמוד את הדינים שהם מצוות בהן, אין החיוב מצד לימוד התורה, אלא מצד קיום המצוות שכדי שידעו היאך לקיים צריכות ללמוד, ואם הם כבר יודעות אין צריכות ללמוד עוד. ולכן אמרו (שו"ע קפז, ג) שנשים אין צריכות להזכיר תורה בברכת המזון, והקשה המגן אברהם שהרי שיטת הסמ"ג שנשים חייבות בלימוד דיניהם, אלא צ"ל שאין חייבות בלימוד תורה מצ"ע אלא רק מצד קיום המצוות, וההזכרה של תורה בברהמ"ז היא מצד לימוד התורה שהיא מצוה בפ"ע וזה לא שייך בנשים. ובזה ביאר את דברי האגור, שכוונתו כדברי הגר"א שנשים מברכות כדרך שמברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, אלא שהוסיף שהיה ס"ד לומר שתורה שאני משאר מצוות כיון שיש איסור ללמד אשה תורה ולכן אין לאשה לברך על מצוה זו, ולכן כתב והביא את דברי הסמ"ג שיש להם חיוב ללמוד את דיניהם כדי שידעו איך לעשות, וממילא יכולות לברך אע"פ שאין מקיימות מצוה בלימודן.

ונמצא שלכו"ע אין אשה חייבת בלימוד תורה, ומה שמברכות הוא כמו שאר מצוות שמברכות עליהם אף שאין חייבות בהן, ולפי"ז אין אשה יכולה להוציא איש אף לדעת האגור.

ויש להוסיף, שלכאורה צ"ב מדוע לא נקט הבית הלוי שיכולות לברך מצד שצריכות ללמוד את דיניהם. ויש לבאר עפ"י דברי החתם סופר (נדרים פא, א) שכתב שאין לברך על תורה שלומדים אותה רק כדי לדעת איך לקיים את המצוות כי אין למודה ועסקה גמר מצותה, ורק אם לומדים את התורה בשביל תכלית הלימוד יש לברך עליה, ועל פי זה ביאר מה שאמרו חז"ל שהחורבן היה מפני שלא בירכו בתורה תחילה, והיינו שלמדו תורה רק כדי לדעת איך לקיים את המצוות ולכן לא בירכו כיון שאין עשייתה גמר מצותה. וא"כ אף בנשים אין להן לברך על מה שלומדות כי הלימוד הוא רק כדי לידע איך לקיים, ומה שמברכות הוא מצד שיכולות לברך על כל המצוות.

חג השבועות

אמנם באבי עזרי (ת"ת א, א) הביא את חילוקו של הבית הלוי בין המצוה ללמוד כדי לקיים לבין המצוה ללמוד בפ"ע, ונקט שנישים יכולות לברך על מה שלומדות כדי לידע היאך לקיים מצוותיהן.

והוסיף לבאר עפ"י יסוד זה מה שאמרו (ע"ז ג, א) שעכו"ם העוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, וכתבו התוס' שדוקא אם לומד את שבע המצוות שחייבין בהן אבל אם לומד את שאר התורה הריהו חייב מיתה. ועוד כתבו התוס' שדוקא עכו"ם העוסק בתורה הוא ככהן גדול, אבל ישראל שעוסק בתורה אמרו (הוריות יג, א) שהוא יותר מכהן גדול הנכנס לפני ולפנים. והחילוק הוא לפי יסודו של הבית הלוי, שעכו"ם שעוסק בתורה רק כדי לידע איך לקיים את המצוות ולכן אין השכר שלו יותר מהמצוה עצמה שהרי אינה אלא כהכשר מצוה, אבל ישראל יש לו מצוה נוספת של תלמוד תורה לשם תכלית הלימוד בפ"ע, ולכן אמרו עליו שהוא יותר מכהן גדול כי מעלת התורה גדולה יותר ממעלת המצוות.

ד. אמנם צ"ע בדברי הגר"א היאך כתב שדעת השו"ע לברך מצד שאר מצוות עשה שהזמן גרמא שנישים מברכות, והלא דעת השו"ע (או"ח יז, ב. ועוד מקומות) שאין נשים יכולות לברך על מצוות עשה שפטורות מהן [ואולי יש לומר שאין כוונת הגר"א לבאר כן בדעת השו"ע]. וכן קשה בדברי בית הלוי שכתב כן בדעת האגור שהוא עצמו (מובא בבית יוסף או"ח, תקפט) כתב שאין לנשים לברך על מצוות שפטורות מהן.

ה. וידועים דברי מרן הגר"ח מבריסק צ"ל (מובא בעמק ברכה ברכת התורה, א) שהוכיח ממה שנישים מברכות ברכת התורה, שאין ברכת התורה על המצוה ללמוד, אלא שהלימוד בתורה עצמה היא המחייבת ברכה ואף שאינו מקיים בזה מצות תלמוד תורה. ויש לומר שזה ביאור סברת האגור והסמ"ג שאין נשים מקיימות מצות תלמוד תורה, אבל כיון שלומדות צריכות לברך, כי התורה עצמה טעונה ברכה. והגר"א לא סבר כן אלא נקט שהברכה היא על המצוה ללמוד ולכן הקשה שהרי אין נשים מצוות ללמוד והיאך מברכות, [וכן מוכח שכן סבר הגר"א ממה שפסק שמברכים אף על הרהור כי מקיימים מצוה אף בהרהור, ואכמ"ל].

וכבר כתב יסוד זה במנחת חינוך (מצוה תל) והשווה זאת לחיוב ברכת המזון שאין חיוב לאכול אלא אם אכל חייב לברך, והוא הדין בלימוד התורה שאם לומד חייב לברך ואע"פ שאינו מצווה ללמוד. אלא שהקשה על לשון הברכה שמברכים "וצונו לעסוק בדברי תורה" והלא אשה אינה מצווה ללמוד והיאך מברכת בלשון זה. ובאמת גירסת הרי"ף (ברכות ה, ב מדפי הרי"ף) שאין מברכים "לעסוק" אלא רק "וצונו על דברי תורה".

ו. ויש ליישב עפ"י דברי מרן הגר"ח מבריסק צ"ל (נדפס בס' משכנות אפרים שבת, לא) שבמצות תלמוד תורה מלבד המצוה על הגברא שילמד יש אף מצוה שהתורה תילמד ותתברר בעולם. והוכיח כן ממה שאמרו (קידושין כט, ב) שאם היה בנו זריז וממולח בנו קודם ללימודו, וודאי

חג השבועות

שבמצות תפילין אינו כן והוא קודם לבנו, אלא ע"כ שבתורה כיון שהמצוה היא שתתרבה התורה לכן בנו שממולח קודם לו [אך עדיין צ"ע מדוע דוקא בנו ולא אחר, ואולי יש ליישב שכיון שיש מצוה אף על הגברא לכן דוקא בנו קודם כיון שהלימוד של בנו נכלל במצות לימודו, וצ"ע]. וכן הביא שם עדות מבני משפחתו של הגר"ח שפסק כן אף במעשה שהיה בבריסק שאב ובנו באו ללמוד, והנידון היה עם מי ללמוד, ואמר הגר"ח שילמד עם הבן כיון שלבן היה מעלה ותכונה שהיה בידו היכולת ללמד אחרים, וכיון שהתורה תתרבה על ידו הוא קודם לאב, והוא מבואר כיסוד הדברים הנ"ל שהמצוה היא שהתורה תילמד. ועוד הוכיח הגר"ח משותפות יששכר וזבולון וכמו שאמרו (זבחים ב, א) על שמעון אחי עזריה שנקרא כן כיון שעזריה עסק בפרקמטיא וסיפק צורכי שמעון אחיו בשעה שהיה עוסק בתורה והתנו ביניהן שיהא חלק לעזריה בשכר תלמודו של שמעון, ובשאר מצוות לא שייך להתנות כן, ומוכח שמצות תלמוד תורה היא שהתורה תהא נלמדת, ולכן מקיים מצוה אם מחזיק תורה.

ומעתה יש לומר שאף נשים יכולות לברך "וצונו", כי אף שאינן בכלל חייב על הגברא ללמוד, אבל כיון שלומדות מקיימות את המצוה שהתורה תהא נלמדת, ולכן שייך לומר על זה "וצונו", כי אף נשים מקיימות מצות תלמוד תורה כשלומדות, והיינו את החלק שהתורה נלמדת בעולם, והוא מכלל הציווי של תלמוד תורה.

[ויש להוסיף סמך לזה ממה שדנו (סוטה כא, א) איזה זכות יש לסוטה שלא תמות, אם של מצוה הרי מצוה אינה מצלת אלא בזמן קיומה, ואם של תורה הרי אינה מצווה ועושה, ואמרו שיש לה זכות של תורה שהיתה מוליכה את בניה ללמוד והיתה ממתנה לבעלה עד שיחזור מלימודו מחוץ לעיר. ולכאורה צ"ב מדוע הוא זכות תורה ולא מצוה, אלא ע"כ שהדאגה על לימוד התורה אצל אחרים אף הוא בכלל מצות תלמוד תורה מצד שהתורה נלמדת על ידו, ולכן כשדואגת שבניה ובעלה ילמדו יש לה זכות תורה].

ז. ויש להביא את חידושו של הצ"ח (ברכות יא, ב) שכתב לחדש עפ"י דברי התוס' שאין לברך בכל פעם שלומדים כי יש מצוה ללמוד יומם ולילה וא"כ אין היסח הדעת אף שמפסיק מלימודו, ועל זה כתב הצ"ח, שנשים אף שמברכות ברכת התורה, כיון שאין מצוות ללמוד תמיד, א"כ כשמפסיקות ללמוד צריכות לברך שוב, כיון שאין מצוות במצות והגית בו יומם ולילה. והוסיף וכתב "ואמנם לא מצאתי מזה זכר בדברי הראשונים ואחרונים".



חייב ידיעת התורה

א. כתב הרמב"ם (תלמוד תורה ג, ד) היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו. ומבואר

חג השבועות

בדבריו שאין אומרים במצות תלמוד תורה עוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא צריך להפסיק מלימודו ולקיים את המצוה.

ובטעם דין זה, כתב המאירי (שבת ט, א) שהוא מפני שהתלמוד אינו אלא להביא לידי מעשה והיאך יפקיע את המעשה. והביא את דברי הירושלמי שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא. וכן כתב טעם זה הברכי יוסף (או"ח לח, ז).

ובמשמרת חיים (ת"ת, ב) כתב טעם נוסף על פי דברי הגר"א (שנות אליהו פאה א, א) שלתלמוד תורה אין שיעור, ולכן צריך האדם מאד מאד לחבב את התורה שבכל תיבה ותיבה שלומד בה הוא מצוה בפני עצמה, וכשלומד למשל דף אחד מקיים כמה מאות מצות. ואם כן בתלמוד תורה אין הוא עוסק במצוה, כיון שכל תיבה היא מצוה בפני עצמה, וכבר גמר את המצוה הקודמת ורוצה להתחיל עכשיו מצוה אחרת, ואינו עוסק באמצע מצוה, ולכן חייב לקיים את המצוה.

ועל פי זה כתב לבאר היאך יתכן שמי שהולך ללמוד פטור מן המצוה מדין עוסק במצוה (וכמבואר בסוכה כו, א) ומי שלומד אינו נפטר מקיום מצוה. ולפי דברי הגר"א כתב ליישב, שמי שהולך ללמוד הוא מקיים מצוה אחת וכל הזמן הוא עוסק במצוה זו ולכן הוא פטור מלקיים מצוה אחרת, אבל כשלומד הוא מקיים בכל תיבה מצוה בפ"ע, ולכן אין הוא נקרא עוסק במצוה [ועי' בברכת שמואל (קידושין, כז) שכתב שמצד מצות "והגית בה יומם ולילה" היא מצוה אחת כל היום].

ב. והקשו האחרונים סתירה בדברי הרמב"ם, שבהל' ת"ת מבואר שאין דין של עוסק במצוה פטור מן המצוה בתלמוד תורה, ולכן חייב להפסיק מלימודו ולקיים את המצוה, ואילו בהל' אישות (טו, ב) כתב, "האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה, ומאימתי האיש נתחייב במצוה זו מבין שבע עשרה, וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה, ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה, הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה". ומבואר בדבריו, שבת"ת אין צריך להפסיק מלימודו.

ובקובץ הערות (סימן פא) כתב, שאין כוונת הרמב"ם שיבטל מצות פו"ר לגמרי, אלא רק לאחר את זמן קיומה.

ג. אמנם בשולחן ערוך הרב (ת"ת ג, א. ובקונטרס אחרון באריכות) כתב ליישב, שיש שני חלקים וגדרים במצות תלמוד תורה, יש חיוב של ידיעת התורה שהוא לדעת את כל פרטי התרי"ג מצוות ותורה שבעל פה בדרך קצרה (בלא פלפול ועיון). ויש מצוה נוספת ללמוד את התורה כפי כוחו בעיון ופלפול כל ימיו.

חג השבועות

וחלוקים הם שני מצוות אלו לענין דין עוסק במצוה, שעל מצות לימוד התורה לא נאמר דין של עוסק במצוה, אבל על מצות ידיעת התורה יש בה פטור של עוסק במצוה (במקום שהמצוה שמקיים סותרת ומבטלת את ידיעת התורה וכדלהלן).

וטעם החילוק הוא, שמצות ידיעת התורה חשובה יותר מכל המצוות, ובמקום שאם יקיים מצוה שתסתור ותבטל את ידיעת התורה, אינו חייב לקיים מצוה זו, ולכן במצות פרו ורבו שיש בה עול גדול וריחים על צוארו, אינו חייב לישא אשה כל זמן שלומד לשם ידיעת התורה. ואף חז"ל תקנו לישא אשה בגיל י"ח רק לאחר שלמד את התורה, וכפי מנהגם שנהגו ללמוד עם הנערים מגיל עשר ואילך, חמש שנים משנה וחמש שנים תלמוד, שהם כל דיני ופרטי התורה בדרך קצרה, ולכן בזמנם אם לא היה נושא אשה עד גיל כ' היה עובר על מצות עשה של פרו ורבו, וכבר בגיל י"ח מצוה עליו לישא אשה כי גם לאחר הנישואין יוכל ללמוד ב' או ג' שנים בלי טרדה גדולה כ"כ בטרם יוליד בנים הרבה.

אבל בזמנינו שסדרי הלימוד השתנו, פסק הרמב"ם שאם יודע שמצות פרו ורבו תבטל אותו ממצות ידיעת התורה אינו חייב לישא אשה, וכבן עזאי שחשש שמא ישכח את התורה. אבל בכל המצוות אין חשש שמא ישכח את התורה, כי יכול לקיים את המצוה ולחזור לתלמודו, אבל במצות פרו ורבו שהיא מצוה שיכולה לגרום לטירחה גדולה בהבאת המזונות, ועל ידה יהיה ביטול תורה תמידי, ויוכל לבוא לידי שכחת התורה כי לא יהיה לו פנאי לחזור על התורה ויחסר לו במצות ידיעת התורה, לכן אינו חייב לקיים מצות פרו ויכול להמשיך ללמוד ולדעת את התורה.

ויש להוסיף, שעל פי זה מדוקדקים דברי הרמב"ם שכתב בהל' ת"ת שלאחר קיום המצוה "ויחזור לתלמודו", ולכאורה יש לבאר מה הרמב"ם הוסיף בזה, והלא ודאי שחייב לחזור ללמוד. ולפי דברי הגר"ז הוא מובן היטב, שהרמב"ם בא לומר שדוקא במקום שיעשה את המצוה ומיד יוכל לחזור ללימודו צריך להפסיק ולקיים את המצוה, אבל אם מצוה זו תבטלנו מלימודו לגמרי ולא יוכל לחזור ללימודו, הוא פטור מלקיים את המצוה, וזה משום מצות ידיעת התורה שהיא גדולה מקיום המצוה.

ד. ומרן הגרי"ס זצ"ל (אור ישראל, כז) כתב אף הוא שיש ב' חלקים בחיוב תלמוד תורה, אלא שכתב באופן אחר, שיש מצוה ללמוד תורה כל ימיו, והוא נלמד ממה שכתוב "והגית בו יומם ולילה", וכל מה שלומד מקיים מצוה זו. ויש חיוב נוסף של ידיעת התורה, וזה מה שאמרו חז"ל (קידושין ל, א) "ושננתם" - שיהיו דברי תורה מחודדים בפיו, שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד.

חג השבועות

וחיוב ידיעת התורה כוללת ב' ענינים, ידיעה לרכוש לו בקיאות בכל חלקי התורה, וגם להתחכם בתורה ולחדד שכלו שיוכל לישא וליתן במלחמתה של תורה, ואת שתי מעלות אלו כינו חז"ל (ברכות סד, א) "סיני ועוקר הרים".

ותכלית חיוב זה של ידיעת התורה הוא שידע דיני התורה עד כדי שיוכל להורות בהם, ולכן יש עליו לדעת גם בבקיאות את כל חלקי התורה, וגם ללמוד בפלפול וחריפות לידע ולחדש דינים ולהכריע בין השיטות, ולכן אמרו "שאם ישאל לך אדם" וזה דרגת ההוראה.

ה. והוסיף הגר"ס לחדש, שבשביל לקיים את מצות ידיעת התורה מותר אף להתבטל כפי צרכו, וכגון אם צריך להרחיק נדוד כדי ללמוד אצל רב במקום אחר כדי לקבל ממנו דרכי הלימוד והעיון, או אם צריך לבלות זמן על מנוחה ושינה כדי שתהיה דעתו צלולה יותר להבין ולהשכיל בעומק העיון. וזה הותר רק בשביל מצות ידיעת התורה, אבל בשביל מצות לימוד התורה כל ימיו לא הותר דבר זה.

ואף מצינו (נדה מה, א) שרבי עקיבא אמר דברים כדי לחדד את התלמידים, וודאי שזה הותר בשביל מצות ידיעת התורה בלבד.

ו. עוד נפ"מ כתב הגר"ס, שלמצות תלמוד תורה אין לה יחוס מסוים ליראת שמים, אלא היא ככל המצוות אשר צריך לקיימם, וכמו שאין יחוס לשאר מצוות כמו שופר סוכה ולולב ליראת ה'.

אמנם במצות ידיעת התורה שהיא כדי שיגיע למעלת ההוראה, לזה צריך ודאי יראת ה', שצריך לבחון את עצמו אם כבר הגיע להוראה, וכמו שאמרו (עבודה זרה יט, ב) "כי רבים חללים הפילה" זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה. וכן אמרו (סנהדרין ז, א) שלעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו וגיהנם פתוחה לו מתחתיו.

וכן בלי שלימות המידות יכול לצאת מדבריו כמה מכשולים וקלקולים, אשר יהיו לו נגיעות מדרכי המידות שישחדו את שכלו מהפסק האמיתי, ואם לפעמים ישגה בהוראה יבוש מלחזור בו, ויתאמץ להחזיק את דבריו, ולכוף את ההר כגיגית על הוראתו, ולפעמים גם אם יוציא מפיו בלבד, יתאמץ להחזיק את דבריו, מבלי להודות על האמת.

וודאי שכל אלו המעלות נצרכים רק למצות ידיעת התורה שעיקר תכליתה היא להגיע למעלת ההוראה.

ז. ולפי זה יש ליישב מה שאמרו (שבת לא, א) בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו נשאת ונתת באמונה קבעת עתים לתורה עסקת בפריה ורביה צפית לישועה פלפלת בחכמה הבנת דבר מתוך דבר, ואפילו הכי אי יראת ה' היא אוצרו אין אי לא לא. משל לאדם שאמר לשלוחו

העלה לי כור חטים לעלייה, הלך והעלה לו, אמר לו עירבת לי בהן קב חומטון, אמר לו לאו, אמר לו מוטב אם לא העליתה.

ויש להבין מדוע אם אין לו יראת שמים מוטב לו שלא למד כלל, וכמו שנראה מהמשל שאמר לו מוטב שלא העלית, ומדוע בכל המצוות אף שמקיימם שלא לשמה מקבל עליהם שכר.

ומיישב הגרי"ס, שלא אמרו דבר זה על מצות לימוד התורה של "והגית בו יומם ולילה", כי אין למצוה זו יחוס עם יראת ה', אלא לאחר ששואלים אותו אם פלפל בחכמה והבין דבר מתוך דבר, שהוא בשביל מצות ידיעת התורה וכדי להגיע להוראה, על זה אמרו שהכל תלוי ביראת שמים, כי אם אין לו יראת שמים היה עדיף שלא ילמוד כלל כי ביטל זמן עבור הפלפול והעיון.

ולכן דימו זאת במשל למי שאמר לשלוחו להעלות חטים לעליה כדי לשמרם, ורוצה להניחם לזמן רב עד שתתייקר התבואה וכדו', וכן הדבר בדרכי הלימוד שמפלפל בחכמה ומבין דבר מתוך דבר כדי לדעת את התורה ביותר עמקות, וזה דומה על הכנסה לאוצר שמשקיע בשביל העתיד, ולכן אמרו שאם אין לו יראת ה' בלימודו היה עדיף שיעסוק בתורה תמיד בפשוטו רק כדי לקיים מצות תלמוד תורה של "והגית" אשר תכליתה הוא מיד.



קיום מצות תלמוד תורה דאורייתא כשלומד מצוות דרבנן

א'. יש לדון, האם מקיימים מצות תלמוד תורה דאורייתא, כשלומדים את המצוות והאיסורים מדרבנן.

ותחילת ספק זה הוא עפ"י מה דאיתא בנדרים ל"ז ע"א, דמי שהדיר את חבירו שלא יהנה ממנו, מותר המדיר ללמדו מדרש אבל לא מקרא. ומבואר שם בסוגי', דהחילוק הוא, כיון דמה שאסור ללמד את חבירו תורה בשכר, הוא משום דדרשינן, ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם, וכתבי, ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה', מה אני בחנם אף אתם נמי בחנם, וא"כ כשמלמדו מדרש לא חשיב להנאה כיון שאסור ללמד בשכר, אולם ללמדו מקרא, דהיינו פיסוק טעמים שרי, כיון דפיסוק טעמים לא הוי דאורייתא ולא הוי בכלל חוקים ומשפטים, ולכן מותר ליטול על זה שכר, וא"כ חשיב להנאה במה שמלמדו, ולכן אסור ללמדו מקרא כשהוא מודר ממנו. (כך ביאר בר"ן, ועי' בתורה תמימה בדברים פ"ד פ"ה, שכתב דלולי דברי הר"ן היה אפ"ל, דפיסוק טעמים הוי רק הכנה ללמוד והבנת המקרא, ולכן אין זה בכלל עיקר הלמוד שאסור ליקח עליהם שכר, שהיא ידיעה בעלמא).

וכן פסק הרמב"ם בהל' תלמוד תורה פ"א ה"ז, מקום שנהגו ללמד תורה שבכתב בשכר מותר ללמד בשכר, אבל תורה שבעל פה אסור ללמדה בשכר, שנאמר ראה למדתי אתכם חוקים

חג השבועות

ומשפטים כאשר צוני ה' וגו' מה אני בחנם למדתי אף אתם למדתם בחנם ממני, וכן כשתלמדו לדורות למדו בחנם כמו שלמדתם ממני. וכן פסק בשו"ע יו"ד סי' רמ"ו סעי' ה'.

ב'. ובהגהות מיימוניות שם הביא בשם רבינו שמחה, דכמו דמצינו דשרי לקבל שכר פיסוק טעמים, כיון שלא נאמר בסיני, א"כ כל חידושי סופרים מותר ליקח שכר ממנו כשמלמד. וכן פסק ברמ"א שם, דכל חידושי סופרים, דהיינו מה שנתקן מדרבנן, מותר ליטול שכר ללמדו.

ובקרבן אורה בנדרים הקשה על הרמ"א, דהרי כל מילי דרבנן הוי בכלל לא תסור, וא"כ הוי בכלל חוקים ומשפטים, ומה דאיתא בגמ' לענין פיסוק טעמים דלא הוו בכלל חוקים ומשפטים, זה דוקא בפיסוק טעמים דהוי רק הבנת המקרא, אולם שאר דברי סופרים ודאי דהוו בכלל חוקים ומשפטים, ואסור ליקח עליהם שכר.

והביא ראי' לדבריו, מהא דאיתא בקידושין נ"ח ע"ב, דאסור ליקח שכר על הזית אפר פרה אדומה, ואם נטל שכר הזיתו פסולה, וילפינן מקרא דמה אני בחינם וגו', ואי נימא כדברי הרמ"א דעל דיני דרבנן אין דין זה, א"כ אפ"ל דעל הזיה על טומאה דרבנן מותר ליטול שכר, ומדוע נקטו במתני' בסתמא דהזיתו פסולה, ומשמע דהוי דין זה בכל טומאות שבעולם. ונשאר שם בצ"ע על דברי הרמ"א.

ג'. ויש שרצו ללמוד מהכא, דכמו דמצינו לענין לימוד בשכר, דמצוות ואיסורי דרבנן לא הוו בכלל חוקים ומשפטים, ושרי לקבל עליהם שכר, א"כ אף לענין מצוות תלמוד תורה, לא הוו בכלל חוקים ומשפטים, וא"כ אין מצוה מן התורה ללמד, אלא רק מדרבנן.

ומצינו חידוש זה בפ' של ר' ישמעאל בן חכמון למס' מגילה (הובא בקובץ חצי גבורים ח"ח), על הא דאיתא שם בדף כ"ו ע"ב, ספר תורה שבלה גונזין אותו אצל תלמיד חכם, ואפילו שונה הלכות. וכתב לבאר, ששונה הלכות היינו, שאינן מעניני התורה, כגון הלכות חנוכה ומגילה וכיוצא בהם. (ועיי"ש ברש"י שפי' באו"א דאזיל על משניות ובריייתות).

וכן מצאנו סברא זו שהובאה בס' דברי מרדכי (ס' זה נדפס בסו"ס מעשה רב להגר"א, וכתבה אבי המו"ל), דאיתא במגילה ג' ע"א, דמבטלין ת"ת לקריאת המגילה, וידוע להקשות, דמאי ביטול תורה יש בזה, והא מגילה גם תורה היא. וכתב שם, דכשהקשו את הקושי' לפני אביו, תמה מאוד, דהרי דבר פשוט לחלק בין ת"ת דאורייתא לת"ת דרבנן, דהרי המגילה נכתבה ע"י רבנן, וא"כ עסק התורה שבקריאתה וכן לשנות את הלכותיה, אינו אלא מדרבנן, ואפי' הכי צריך לבטל תלמוד תורה דאורייתא מפני קריאת המגילה דאינו תלמוד תורה אלא מדרבנן.

אולם דבריהם תמוהים, דהנה רוב תורה שבעל פה הם חידושי סופרים, וקשה לומר דמצוה ללמוד את דיניהם רק מדרבנן.

חג השבועות

ד' ואפשר לתרץ, דהנה נחלקו הראשונים בביאור דרשת מה אני בחינם וגו', דהר"ן והרא"ש כתבו לבאר, דה' צוה את משה שילמד את ישראל בחינם, כמו שהוא עצמו לימד את משה בחינם, וא"כ מה אני בחינם וגו', אזיל על הלימוד של משה שלמד מהקב"ה. אולם בתוס' והרמב"ם כתבו לפרש, דמה אני בחינם, אזיל על התורה שלימד משה את ישראל, שכמו שהוא לימד את ישראל בחינם כמו כן בכל הדורות צריך שילמדו לעולם בחינם, (ובתוס' הוסיף שמסתמא לא לקח מהם ממון לפי שעשיר היה).

וא"כ אפ"ל, דהנה משה רבינו למד מאת הקב"ה את כל התורה כולה ואף את דברי רבנן העתידין להתחדש, וכמבואר במגילה י"ט ע"ב, שמלמד שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין לחדש, ומאי ניהו מקרא מגילה. וכן כתב הרשב"א בעירובין ט"ו ע"ב בשם הראב"ד, שכל הגזרות שעתידין חכמים לגזור, נתגלו לו למשה בסיני.

אולם כבר כתב התוספות יום טוב בהקדמתו לפי' על המשניות, דאע"פ שהקב"ה הראה למשה את כל התורה ואף את דברי סופרים, אפ"ה לא מסר משה זאת לאחרים כלל. ודקדק זאת, מהא דאיתא שהראה לו למשה, ולא כתב שלמדו או שמסר לו, אלא רק בדרך ראייה בעלמא, כאדם שמראה לחבירו דבר ואינו נותנו לו, וא"כ לא לימד זאת לאחרים, וכתב שזה דקדוק נא וענין אמיתי. וכ"כ לדקדק בערוך השולחן סי' רמ"ז סעי' י"ח, דאולי רק הראהו ולא נתן לו.

וא"כ, להנך ראשונים דלמדו דדרשת מה אני בחינם וגו' קאי על מה שמשה לימד את ישראל, א"כ אתו שפיר דברי הרמ"א, כיון דאת דברי סופרים לא לימד משה את ישראל, א"כ אין עליהם את הילפותא של מה אני בחינם, ולכן מותר ליטול עליהם שכר. אולם א"א ללמוד מדינא דהרמ"א דאין מצות תלמוד תורה בדיני רבנן, דכל דברי הרמ"א הם רק על נטילת שכר, שכיון שמשה לא לימד אותם לישראל, א"כ מותר ליטול עליהם שכר, אבל ודאי דהלומדם מקיים מצות עשה מדאורייתא של תלמוד תורה, כיון שהכל נאמר בסיני ומפי הגבורה. וכעין זה כתב ליישב בשו"ת התעוררות תשובה סי' קפ"ד.

ה'. ועוד אפשר לומר באו"א, דהנה איתא במתני' בבכורות כ"ט ע"א, דהנוטל שכר לדון דיניו בטלים, וילפינן זאת מקרא דמה אני בחינם וגו'. והרע"ב בפי' כתב, וברבני אשכנז ראיתי שערוריה בדבר זה, שלא יבוש הרב הנסמך ראש ישיבה ליטול עשרה זהובים כדי להיות חצי שעה על כתיבת ונתינת גט אחד, והעדים החותמים על הגט שני זהובים או זהוב לכל הפחות לכל אחד, ואין זה הרב בעיני אלא גזלן ואנס, לפי שהוא יודע שאין נותנים בעירו גט שלא ברשותו, ונותן הגט בעל כרחו צריך שיתן לו כל חפצו. וחושש אני לגט זה שהוא פסול, דהא תנן במתניתין הנוטל שכר לדון, דיניו בטלין.

חג השבועות

וכן הביאו השו"ע באהע"ז בסו"ס קנ"ד בסדר הגט בסעי' ד'. אולם הרמ"א כתב שם, ולא נהגו כמותו, וגם טעמו אינו כלום, כי הוא מדמה דבר זה למה שאמרו הנוטל שכר לדון דיניו בטלין, ואינו ראייה, כי סדור הגט אינו דין, אלא לימוד בעלמא.

ועל מה שכתב הרמ"א דאינו דין, כתב שם הפתחי תשובה בשם הנודע ביהודה, דהיינו דסידור הגט וכתביתו אינו דין, אולם נתינתו חשיב לדין, ולכן אסור ליתן גט בלילה.

אולם על מה שכתב דאינו אלא לימוד בעלמא, כבר הקשה הט"ז שם, דהא על לימוד גם אסור ליטול שכר, ועל זה נאמר מה אני בחינם וגו'.

ונראה לבאר, דדבר פשוט הוא דבשעה שמקיים מצוה אינו נחשב שמקיים מצות תלמוד תורה, וגם אם חושב בשעת המצוה על דיני המצוה ואופן עשייתה, אפ"ה מקיים רק מצוה ולא תלמוד תורה, [וכן כתב בהקדמה לס' תשובות וכתבים לחזו"א, דבשעה שמקיים מצות קריאת המגילה אינו מקיים מצות תלמוד תורה, ולכן חשיב שמבטלין תלמוד תורה בשביל קריאת המגילה, ועוד שם בסי' ע"ה הביא לחלוק על הח"ח שכתב בפתיחה בעשין י"ב, דבשעה שמדבר לה"ר עובר גם על ביטול תורה, וחלק ע"ז וסבר דאינו כן, כיון דבשעה שעובר עבירה חשיב רק כעובר על אותו עבירה ולא דנים בכך משום ביטול תורה].

וא"כ אפשר לבאר את דברי הרמ"א, דבשעה שהדיין שכותב את הגט, אע"פ שעוסק בדיני הכתיבה והשמות, אפ"ה לא מקיים בהאי עידנא מצות תלמוד תורה, אלא מקיים באותו הזמן את מצות גיטין, וא"כ על זה לא נאמר דאסור ליטול שכר, דאינו חשיב ללימוד תורה לאחרים, אלא שמסייע בידי חבריו לקיים את המצוה כראוי, אבל אינו תלמוד תורה, וזה מה שכתב הרמ"א דאינו אלא לימוד בעלמא, דאינו חשיב למצות תלמוד תורה, אלא זה לימוד בשביל לקיים את המצוה כראוי.

ו'. ועפ"י אלו הדברים אפשר לבאר את דברי הרמ"א בנד"ד, דידועים דברי הבית הלוי שכתב בשו"ת סי' ו', דנשים אינן מצוות בכתבית ס"ת, כיון דאינן מצוות בתלמוד תורה כלל, ומה דכתב הסמ"ג (הובאו דבריו בבית יוסף באו"ח סי' מ"ז) דחייבות ללמוד את המצוות שחייבות בהן, אין זה מדין מצות תלמוד תורה, אלא רק כדי לדעת היאך לקיים, אבל הלימוד בעצמו לא הוא שום מצוה כלל אצלם, ואם היא כבר בקיאה בדינים שלה וידעת היאך לעשות, שוב אינה צריכה ללמוד עוד.

ולפי דבריו אפ"ל, דגם באנשים יש ב' דינים בתלמוד תורה, יש דין א' שחייב ללמוד כדי לדעת איך לקיים, וזה חלק מהמצוה עצמה, שידע היאך לקיימה, ואין זה מדין תלמוד תורה. ועוד יש דין ללמוד את התורה כולה, וע"ז נאמר והגית בו יומם ולילה, ואף חייב ללמוד את דיני המצוות שלא יוכל לקיימם כלל לעולם, שהם חלק מהתורה, ומחוייב ללמוד את כל התורה כולה.

ובדין הא' אפשר לחלק בין מצוות דאורייתא לדרבנן, דבמצוה דאורייתא גם הלימוד היאך לקיים הוא מדאורייתא, כיון דהוי מחיוב המצוה, והמצוה היא מדאורייתא, אולם במצוות דרבנן, הדין של ללמוד היאך לקיים אינו אלא מדרבנן. אולם בחלק הב' של מצות תלמוד תורה, זה ודאי דגם על מצוות דרבנן וגזירותיהם מקיים בזה מצות תלמוד תורה מדאורייתא, כיון דהכל נאמר למשה בסיני מפי הגבורה, וכמו שהבאנו לעיל.

וא"כ אפ"ל, דהרמ"א שכתב דמותר ליטול שכר איירי לענין ללמוד אחרים היאך לקיים את המצוות דרבנן, וזה אינו אלא מדרבנן ואינו בכלל חוקים ומשפטים, כיון שהמצוה עצמה לא ניתנה בסיני, וא"כ על זה לא נאמר קרא דמה אני בחינים וגו', אולם ללמד את חבריו תורה בדברים העוסקים במצוות דרבנן, ודאי דאסור אף לרמ"א ליטול על זה שכר כלל.

[אולם כשמלמדו היאך לקיים מצוות דאורייתא, אף דלא הוי בכלל תלמוד תורה, אבל המצוה עצמה נאמרה בסיני, וא"כ הוי בכלל חוקים ומשפטים דאסור ליטול עליהם שכר].

וזה מתבאר לפי מה שהוכחנו לעיל בדברי הרמ"א בסדר הגט, דבשעה שמקיים את המצוה א"א לדון שמקיים באותה שעה אף מצות תלמוד תורה, וא"כ גם בנד"ד, היכא שמלמד את חבריו את דיני המצוה כדי שיוכל לקיימה כראוי, אין חבריו מקיים באותה שעה מצות תלמוד תורה כלל, אלא רק מצוה דרבנן, וא"כ מותר ליטול על זה שכר.

ובאילת השחר בנדירים שם כתב, דצ"ל דהרמ"א איירי במלמדו היאך לעשות עירוב, ולא שמלמדו הל' עירוב. ולפי דברינו הנ"ל דבריו מתבארים היטב, דהיכא שמלמדו היאך לעשות עירוב, אע"פ שמלמדו את ההלכות והדינים, אפ"ה לא חשיב באותו הזמן למצות תלמוד תורה, אלא רק הוי חלק מקיום המצוה, והמצוה עצמה היא מדרבנן, ולכן מותר ליטול עליה שכר, אולם כשמלמדו הל' עירוב, אע"ג דכל מצות עירוב היא מדרבנן, אפ"ה מקיים בזה מצות תלמוד תורה מדאורייתא, כיון שהכל ניתן בסיני, וא"כ אסור ליטול על זה שכר.



בגדר החיוב ללמד תורה

א. "ואלה תולדות אהרן ומשה" (ג, א). וכתב רש"י, "ונקראו תולדות משה, לפי שלמדן תורה. מלמד שכל המלמד את בן חבריו תורה, מעלה עליו הכתוב כאלו ילדו". ויש לבאר את שורש ועיקר גדר חיוב זה.

והנה כתב הרמב"ם (תלמוד תורה א, א-ג), "קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם וכו', כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בנו שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך, ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד

חג השבועות

את כל התלמידים אף על פי שאינן בניו, שנאמר ושננתם לבניך, מפי השמועה למדו בניך אלו תלמידים שהתלמידים קרויין בנים שנאמר ויצאו בני הנביאים, אם כן למה נצטוו על בנו ועל בן בנו, להקדים בנו לבן בנו ובן לבן חבירו, וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו, ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחנם".

ובאר הכסף משנה, שכוונת הרמב"ם לתת שני הבדלים בין בנו לבן חבירו, אחד שבנו קודם, שני שבבנו חייב לשכור לו מלמד אם הוא אינו יכול, אבל בן חבירו אינו חייב לשכור לו מלמד, כי דוקא בטורח גופו נתחייב אבל לא בהוצאת ממונו. וצ"ב בטעם החילוק.

ויש לדקדק בדברי הרמב"ם שאם יש חיוב ללמד את בן חבירו א"כ מדוע שינה בלשונו, ולגבי בנו כתב שחייב ללמדו ואילו בבן חבירו כתב שהיא מצוה ולא כתב שהיא חובה.

ובשו"ע (יו"ד רמה, ג) כתב, "כשם שמצוה ללמד את בנו, כך מצוה ללמד את בן בנו, שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך (דברים ד, ט). ולא לבן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם מישראל ללמד לתלמידים, שגם הם נקראים בנים, אלא שמצוה להקדים בנו לבן בנו, ובן בנו לבן חבירו". ויש לדקדק שהשו"ע לא חילק בין החיוב של בנו לתלמידו ובשניהם כתב שהיא מצוה. וכן לא הביא את הפסוק של ושננתם לבניך לחיוב של תלמידים אלא נראה שהכל בכלל והודעתם לבניך, אלא שכתב שאף תלמידים בכלל בנים, וא"כ עיקר חיובם נלמד מוהודעתם לבניך. ולכן אף שינה בלשונו וכתב "אלא שמצוה להקדים", והיינו שאם יש חובה ללמד את כולם א"כ מדוע כתבה התורה את החיוב בלשון של בנים (כן ביאר הלבוש), וע"כ כדי ללמדנו דיני קדימה. אמנם הרמב"ם כתב בלשון אחר "אם כן למה נצטוו על בנו ועל בן בנו", ומשמע שהוקשה לו מדוע צריך קרא כלל על לימוד של בנים והלא הם בכלל התלמידים, כי לדבריו החיוב של בנו ותלמידו נלמדים מב' דרשות, ולכן הקשה בלשון אחר. וצ"ב במה נחלקו השו"ע והרמב"ם.

ועוד העיר הפני יהושע (קידושין כט, ב) מדוע דרשו מהפסוק ושננתם לבניך שאלו התלמידים ולא בניו, ואילו מהפסוק ולמדתם אותם את בניכם דרשו שהוא על בניו, ולכאורה הפסוק ושננתם לבניך נכתב קודם והיו צריכים לדרוש ממנו את חובת לימוד בניו.

ב. וארווח בבי מדרשא לבאר שהרמב"ם סבר שיש חילוק בין החיוב ללמד את בנו תורה לבין החיוב על חכם ללמד את תלמידו, שהחיוב ללמד את הבן הוא מצד מצוות שהאב מחויב לבנו, וכמו שחייב ללמדו לשוט בנהר כן חייב ללמדו תורה, ועיקר הלימוד שהוא שהבן ידע תורה, משא"כ החיוב של הרב והחכם ללמד תלמידים אינם מחמת התלמיד אלא הוא משום מצות ת"ת של הרב והחכם עצמו, שעל ידי שמלמד אחרים הוא יודע ומבין יותר את דברי התורה, ולכן החיוב ללמד הוא מצד החיוב ללמוד.

וכן כתב (שם ה, יב-יג), "וצריך אדם להזהר בתלמידיו ולאזהבם שהם הבנים המהנים לעולם הזה ולעולם הבא. התלמידים מוסיפין חכמת הרב ומרחיבין לבו, אמרו חכמים הרבה חכמה למדתי

חג השבועות

מרבותי ויותר מחבירי ומתלמידי יותר מכולם, וכשם שעץ קטן מדליק את הגדול כך תלמיד קטן מחדד הרב עד שיוציא ממנו בשאלותיו חכמה מפוארה". ומבואר שיש תועלת לרב בלימוד התלמידים.

וכן הוא בתנא דבי אליהו (פרשה כה. הובא בביאור הגר"א יו"ד, שם), "הלא פרוס לרעב לחמך - אין לחם אלא דברי תורה וכו', מיכן אמרו יש בו באדם דברי תורה יפרנס לאחרין כדי שתרבה חכמתו בידו ומוסיפין לו עליה". ומבואר שעל ידי הלימוד לאחרים נוסף לו חכמה.

וכבר מבואר יסוד זה בדברי הפני יהושע (הנ"ל) שכתב ליישב מדוע לא דרשו מושננתם לבנין שהם בנים ממש, וכתב לבאר, "דהא מלשון ושננתם דרשינן בשמעתין שיהיו דברי תורה מחודדין בפין, וזה לא שייך אלא בתלמידים, דאי בחיוב האב על הבן לא שייך דהא מסקינן בסמוך דאין חיוב ללמדו לא משנה ולא גמרא אלא מקרא לחוד וכו', וה"נ משמע לישנא דקרא דכתיב ושננתם לבניך ודברת בם נמצא שהדיבור חוזר על המלמד עליו דהיינו שהרב לומד עם התלמיד והתלמיד יושב ושומע, משא"כ בההוא קרא דולמדתם אותם את בניכם כתיב לדבר בם, משמע שהדיבור חוזר על הבן שזה תחילת לימודו, כדאמרינן קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה ומרגילו לדבר בפסוק תורה צוה לנו משה".

ונראה שזה עומק תירוצו, שבחיוב ללמד את הבן הוא חיוב מצד הבן, ולכן כתוב "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם" שעיך החיוב הוא שילמד את הבן והבן ידבר בדברי תורה, אבל בחיוב ללמד תלמידים נאמר "ושננתם לבניך" ומשמע שהוא חיוב על הגברא לבוא לידי "ושננתם" וזה על ידי בנין, ולכן דרשו שאלו התלמידים, שהרי בבנים לא מגיע לדרגה של שינון כיון שמלמדם רק מקרא, ואילו בתלמידים כיון שמלמדם את כל התורה הוא מגיע למצב של שינון, וזה כפי מה שנתבאר שעל ידי הלימוד לאחרים הוא מבין יותר והדברים מחודדים אצלו, [ונמצא שב' הדרשות מפסוק זה עולים לדבר אחד, שדורשים מ"ושננתם" שיהיו דברי תורה מחודדים בפין שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד, ומ"לבניך" דורשים שאלו התלמידים, ושתי דרשות אלו משלימים זה את זה, כי על ידי הלימוד לתלמידים הדברי תורה נעשין מחודדים בפין].

ומעתה יש ליישב מדוע הדין ללמד תלמידים נאמר בפרשה ראשונה קודם החיוב ללמד את בניו, והוא עפ"י מה שאמרו (ברכות יד, ב), "בדין הוא שתקדם שמע לוהיה אם שמוע, שזה ללמוד וללמד ולעשות. והיה אם שמוע לויאמר, שזה יש בה ללמד ולעשות". ומבואר שבפרשה ראשונה נאמר החיוב ללמוד ואילו בפרשה שניה לא נאמר החיוב ללמוד במפורש (ורש"י כתב שודאי חייב ללמוד שאל"כ איך ילמד אחרים). וכיון שהחיוב ללמד את התלמידים אינה מצוה בפ"ע אלא הוא כחלק מחיוב הגברא ללמוד לכן בפרשה ראשונה שנאמר בה החיוב ללמוד דרשו בה אף את החיוב ללמד את התלמידים, כיון שעל ידי שמלמדם הוא מקיים את מצוותו ללמוד, משא"כ בפרשה שניה נאמר רק החיוב ללמד ובזה דרשו על בניו שהוא חיוב בפ"ע שיש על האדם ללמד את בניו.

חג השבועות

ולכן אף הרמב"ם שינה בלשונו, שבבנינו כתב שהוא חיוב ללמד, ואילו בתלמידיו נקט רק לשון של מצוה, כי אינו חיוב בפ"ע שחייב ללמד תלמידים אלא היא חלק מהמצוה של ללמוד.

ג. ולפי זה יש לומר שבחיוב ללמד בן חבירו אין צריך אף לשכור לו מלמד בחינם, כי אין החיוב מחמת התלמיד שצריך ללמדו תורה, אלא הוא מחמת החיוב שלו ללמוד, ולכן אין שום חיוב שילמד את חבירו על ידי אחר, שהרי לא לומד יותר משום כך, ולכן החיוב ללמד אחרים הוא דוקא אם מלמד בעצמו.

ועוד יש להוסיף, שלפי גדר זה אין חיוב על הרב ללמד כל תלמיד שרוצה ללמוד אצלו, אלא יכול הרב ללמד דוקא תלמידים שיש לו תועלת מהלימוד עמם שמוסיפים לו בהבנתו בתורה, ועל ידי כך מקיים את המצוה ללמוד, אבל אם אין התלמיד מוסיף לו בהבנת התורה, אין הרב חייב ללמדו.

ד. ועוד שנינו (בבא מציעא צז, א) לענין דין בעליו עמו ברב ותלמיד, "אמרו ליה רבנן לרבא שאיל לן מר [ולכן אם שאלו ממנו בהמה באותו הזמן הם פטורים מדין בעליו עמו], אקפיד, אמר להו לאפקועי ממונאי קא בעיתו, אדרבה אתון שאילתון לי דאילו אנא מצי אישתמוטי לכו ממסכתא למסכתא אתון לא מציתו לאישתמוטי. ולא היא, איהו שאיל להו ביומא דכלה, אינהו שאילו ליה בשאר יומי". ומבואר שהרב שאול לתלמידיו בימים שקודם הרגל שהוא צריך ללמדם הלכות הרגל, אבל בשאר ימות השנה הם שאולים לו כיון שהוא יכול ללמוד איזו מסכת שרוצה כדי שלא תשתכח ממנו [כך פירש רש"י].

וכבר הקשה המקור חיים (הל' פסח תכט, א) מאי שנא מכל פועל שאף שהשכיר או השאיל עצמו לעשות איזה מלאכה שירצה הפועל ויכול לעבור ממלאכה למלאכה, עדיין הוא נקרא שאול לבעל הבית, וא"כ אף שביד הרב לשנות את המסכתא כפי רצונו אבל עדיין יש לומר שהוא שאול לתלמידים.

וביאר באבן האזל (שם) שכיון שביד הרב ללמוד מה שרוצה, לפעמים אין תועלת לתלמיד בלימוד זה אלא לרב עצמו, ולכן לא שייך כלל לומר שהוא שאול לתלמידיו כיון שהוא עסוק במלאכת עצמו.

והוא המקור ליסוד הדברים הנ"ל שהלימוד לאחרים הוא לתועלת הרב ומשום החיוב שלו עצמו ללמוד, ולכן אין הוא שאול לתלמידיו, כיון שהוא עוסק במלאכת עצמו בלבד.

ה. אמנם יש ליישב את דעת השו"ע (הנ"ל) שלא חילק בין החיוב ללמד את בניו ואת תלמידיו, ויש לדקדק בדברי השו"ע והרמב"ם ששינו בדבריהם אף בדין זה.

שהרמב"ם (שאלה ב, ד) כתב, "הרב שהוא מקריא ברצונו לתלמידים בכל עת שירצה ואיזו מסכתא שירצה והם היו קבועים לבא תמיד ונשמט להן ממסכתא למסכתא הרי הן שאולין

אצלו ואין הוא שאול להם, וביום הפרק שהכל באין לשמוע ענין אותו מועד הרי הוא שאול להם והם אינן שאולין לו". אמנם השו"ע (יו"ד שמו, יג) כתב, "הרב השונה לתלמידיו, אם הם צריכים ללמוד עמו בכל מסכתא שירצה הוא, ואף אם התחילו מסכתא אחת יכול לשנותה לאחרת, אז הוו הם כשאולים לו, שהם עמו במלאכה, ואם שאל מהם הוי שאלה בבעלים. ואם הוא צריך ללמוד עמהם בכל מקום שירצו, אז הוא נשאל להם. ואפי' שלא בשעת הלמוד, כיון שצריך ללמוד עמהם בכל עת שירצו".

ויש לדקדק שהשו"ע לא כתב באופן כללי שהתלמידים שאולים לרב, אלא חילק אם האופן של הלימוד הוא בצורה שהרב מחליט מה ללמוד או שהתלמידים מחליטים, ואילו הרמב"ם לא חילק כן אלא רק בין ימות השנה לימי הרגל. ונמצא שלפי דברי השו"ע אין ראייה מהסוגי' שהלימוד של הרב תמיד הוא מדין שהוא צריך ללמוד יותר טוב, אלא שאצל רבא היה הלימוד באופן כזה, אבל בשאר רב ותלמיד אין להוכיח שהחויב ללמד הוא מדין התורה של הרב אלא הוא חויב בפ"ע שצריך ללמד אחרים ובכה"ג הרב שאול להם ואין בידו לקבוע מה ללמוד.

ו. ועוד נחלקו הרמב"ם והשו"ע בדין שותפות של יששכר וזבולון בלימוד התורה. שהשו"ע (יו"ד רמז, א) כתב, "כל איש ישראל חייב בתלמוד תורה וכו', ומי שא"א לו ללמוד, מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות שיש לו, יספיק לאחרים הלומדים". והוסיף הרמ"א, "ותחשב לו כאילו לומד בעצמו, ויכול אדם להתנות עם חבירו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר". אמנם הרמב"ם לא הזכיר כלל בהלכותיו דין זה.

ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ד, לז) האריך בדינים אלו, וכתב שלדעת השו"ע שהביא דין זה בהל' ת"ת ע"כ שסבר שלפרנס לומדי תורה הוא חלק ממצות ת"ת שגורם שאחרים ילמדו, אבל הרמב"ם שלא הביא דין זה בהלכותיו סבר שאין זה מדיני ת"ת אלא מהל' צדקה, ויש קדימה ליתן לתלמיד חכם [וכפי שכתב בהל' מתנות עניים ח, יח].

ויש לומר שאף כאן הם לשיטתם בחיוב ללמד אחרים, שהרמב"ם סבר שכל עיקר החיוב ללמד אחרים הוא מפני החיוב שלו ללמוד, ולכן אם אינו מלמד ממש אינו מקיים מצוה זו, כי לא מתרבת חכמתו על ידי כך ואינו מתעלה מזה, ולכן אף אם נותן ממון לאחרים כדי שילמדו אין לזה שייכות לדיני ת"ת אלא רק לדיני צדקה שיש להקדים את הת"ח, אבל השו"ע שסבר שיש חיוב בפ"ע ללמד אחרים, לכן אף אם אין בכוחו ללמד אחרים אבל אם נותן ממון כדי שיוכלו ללמוד מקיים בזה אף מצוה זו כי גורם שאחרים ילמדו תורה.



בגדר שותפות יששכר וזבולון

א. כתוב בפסוק "ולזבולן אמר שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך" (לג, יח). וכתב רש"י, זבולן ויששכר עשו שותפות, זבולן לחוף ימים ישכון ויוצא לפרקמטיא בספינות ומשיתכר, ונותן לתוך פיו של יששכר והם יושבים ועוסקים בתורה, לפיכך הקדים זבולן ליששכר שתורתו של יששכר על ידי זבולן היתה.

וכן כתב הטור (יו"ד, רמו) ומי שאי אפשר לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני טרדות הזמן, יספיק לאחרים הלומדים ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו, כמו שדרשו חכמים בפסוק שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך.

אמנם בשו"ת מהר"ם אלשקר (קא) הביא תשובת רב האי גאון שהאריך לבאר שאין מועיל למכור זכויות של מצוות, וכתב בתו"ד "היחשוב כי מתן שכר של מצות דבר שישארו אדם בחיקו וילך כדי שיתן זה מתן שכרו לזה, אלו ידעו מה הוא השכר לא היה זה נותנו לזה ולא זה מקבלו".

ולכא' דבריו סותרין לדברי הטור שמועיל למכור את שכרו מלימוד התורה [ועיין באמרי בינה (שו"ת, יג) שכתב להשוות את דבריהם].

ב. דין שותפות זו שייך לעשותה רק קודם שלומד, אולם את לימודו אשר למד אינו יכול למכור לאחרים, כמבואר בסוטה (כא, א) ששמעון אחי עזריה החזיק את אחיו ונקרא על שמו, אולם הלל ושבנא שהיו אחים והשתתפו אחרי הלימוד קראו עליהם את הפסוק "אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו". וכן פסק הרמ"א (שם, א).

ובטעם החילוק, כתב הערוך השולחן (שם) לבאר, ששכר עוה"ב אינה במכירה ובנתינה לאחרים, והנפש שעשתה היא תשיג שכרה ולא אחר, אך כשמתחילה משתתפים בהמצוה ממילא עשו שניהם המצוה.

ובשו"ת טוב טעם ודעת (יו"ד, ריז) הביא מבנו החרף לדקדק כן במה שהקדימה התורה את זבולון ליששכר, שהשכר של זבולון הוא רק מפני שהקדים את מעשיו ליששכר ופרנסו תחילה קודם שילמד, ואז יש לו חלק בלימודו של יששכר, אבל אם היה יששכר מקדים תחילה ואחר כך היה זבולון רוצה לפרנסו, לא היה לו חלק בלימודו של יששכר.

ג. וחיידש רבינו ירוחם (הובא בטור, שם) שאם עשה כן, המוכר איבד את שכרו על מצוותיו.

וכן כתב רב האי גאון (הנ"ל) "וזה השוטה שמכר תעניתו אכלה כלבא לשירותיה, מה שכר יש לו לפני השם יתברך וכבר נטל דמים זה, לא לה' ישב בתענית אלא סגף עצמו ונפשו באותן

חג השבועות

הדמים, והוא קרוב לקבל פורענות מלקבל שכר, כי עשה שם שמים פלסתר וכקרדום לאכול בה לחם".

ויש להסתפק האם הפסיד את כל שכרו או רק חצי משכרו שאותו הוא רצה למכור.

ד. החיד"א בספרו על התורה ראש דוד (פרשת קדושים) הביא את דברי המהר"ש פרימו, שכתב בשם הראשונים, שאשה התומכת ועוזרת לבעלה שילמד, אף שהוא לומד שלא לשמה ולקנתר, היא לא הפסידה את שכרה. ועל פי זה ביארו מה שאמרו חז"ל (ברכות יז, א) שגדולה הבטחה שהבטיח הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מן האנשים, שלאשה יש יותר שכר מהאנשים במקום שהם לומדים שלא לשמה [וכ"כ במרומי שדה].

והמהר"ש פרימו הקשה עליהם ממה שמבואר בבבא קמא (טז, ב), אמר ירמיה לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם אפילו בשעה שעושין צדקה הכשילם בבני אדם שאין מהוגנים כדי שלא יקבלו עליהן שכר. ולפי דברי הראשונים הנ"ל מדוע שלא יקבלו שכר והרי הם התכוונו לשם שמים.

ולכן סבר המהר"ש פרימו, שאם האיש לומד שלא לשמה, אף השכר של האשה או של העשיר התומך בו מתמעט [ועוד חידש שם, שאף במקום שהתומך אין כוונתו לשם שמים בכל זאת הוא מקבל שכר, כיון שלימוד התורה הוא לשמה].

והחיד"א כתב לתלות נידון זה במחלוקת הנשנית בבבא בתרא (ט, ב), שר' יצחק דרש שכל מי שרודף אחר צדקה הקב"ה ממציא לו מעות ליתן צדקה, ורב נחמן בר יצחק דרש שהקב"ה ממציא לו בני אדם המהוגנים לעשות להן צדקה. ונראה שהם נחלקו בנידון זה, שר' יצחק סבר שאין נפק"מ למי נותן צדקה ולכן דרש שממציאים לו מעות לצדקה, ורב"י סבר שצריך ליתן צדקה לאנשים הגונים כדי לקבל על מצוה זו שכר.

וכן כתב החיד"א (בפרשת וזאת הברכה) לבאר מה שכתוב אצל זבולון "שמח זבולון בצאתך", שאין לו מה לחשוש שמה יששכר לא לומד לשמה והוא מפסיד את שכרו, אלא הוא לעולם מקבל את שכרו כיון שהוא מתכוון לטובה, ועל כך יש לו לשמוח שלעולם אין נגרע מחלקו.

ה. ומכל הנ"ל נראה שהם סברו שגדר של שותפות זו היא מדין צדקה. וכן כתב בשו"ת אגרות משה (יורה דעה ד, לז) לדקדק בדעת הרמב"ם שלא הביא דין זה כלל בהלכותיו, ונקט שסבר שהוא מדין צדקה, אלא שיש קדימה דיני הצדקה להחזיק בה לומדי תורה.

אמנם הוא עצמו האריך שם לבאר שאין זה מדין צדקה, ושייך לעשות שותפות כזו גם עם אדם שאינו עני ושאינו רשאי ליטול צדקה. והביא ראיה לדבריו ממה ששבט זבולון עשו שותפות עם יששכר, ואף שיששכר קבלו חלק ונחלה בארץ ולא היו עניים, ועל כרחך שאין זה מדין צדקה.

ועל פי זה כתב שמובן מדוע הטור והשו"ע כתבו הלכות אלו בהל' תלמוד תורה ולא בהל' צדקה.

וכתב שיש נפק"מ אם זה מדין צדקה או מדין ת"ת, שבדין צדקה נפסק (שו"ע יו"ד רנא, ט) שכל הגדול מחבירו בחכמה קודם לקבל צדקה, אמנם בהחזקת תלמיד חכם יש לומר שאין דיני קדימה אלו, אלא אדרבה יש סברה להחזיק תלמידים פחות חכמים כדי שישבו וילמדו ולא יעזבו את עסק התורה. וכמו כן אין צריך להקדים ת"ח כהן לישראל, אלא את אשר יחפוץ יכול להחזיק ואין בזה דיני קדימה כלל.

וכן אף שתומך בתלמידי חכמים על ידי שותפות זו, חייב ליתן עוד צדקה מממונו, כיון שלא מקיים בשותפות זו מצות צדקה, אלא אם כן התלמיד חכם הוא אף עני.



קיום מצוות ולימוד תורה שלא לשמה

א. אמר רב יהודה אמר רב, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות ואף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שבשכר ארבעים ושנים קרבנות שהקריב בלק מלך מואב זכה ויצתה ממנו רות, ויצא ממנו שלמה שכתוב ביה אלף עולות יעלה שלמה (סוטה מז, א. ופסחים נ, ב).

ולכא' דבריו סותרים מה שאמרו "כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות" (תענית ז, א). וכן אמרו "מרגלא בפומיה דרבא, תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, שלא יהא אדם קורא ושונה ובוטט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, שנאמר ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם, לעושים לא נאמר אלא לעושיהם, לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה, וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא" (ברכות יז, א).

ובתוס' (בברכות ותענית) כתבו ליישב, שיש לחלק בין אם לומד על מנת שיכבדוהו חבריו, שעל זה אמרו מתוך שלא לשמה בא לשמה, לבין אם לומד על מנת לקנטר שעל זה אמרו שנעשית לו סם המות.

וכתב המהרש"א (ח"א הוריות י, ב) שאצל בלק לא היה זה על מנת לקנטר אף שכוונתו היתה להזיק לישראל, כיון שעשה זאת מחמת שפחד מהם והיה זה לטובתו, והוא דומה ללא לשמה שמחפש לקנות לו שם וכדו'.

ב. ויש לחקור האם יש מעלה בעצם הלימוד ועשיית המצוות שלא לשמה, אלא שבנוסף לכך יש מעלה שבסוף על ידי עשייתו יבוא לעשותם לשמה, או שכל מעלת השלא לשמה הוא מפני שיבוא על ידם ללשמה, אבל אין בהם עדיין תועלת, אלא שעשייתם נצרכת כדי שיוכל להגיע על ידם לידי קיום לשמה.

חג השבועות

ובאגלי טל (בהקדמה) כתב להוכיח מקרבנותיו של בלק, שודאי שבלק לא היה בא על ידם ללשמה ובכל זאת קיבל עליהם שכר, ועל כרחק שיש מצוה בעצם עשייתם אף שלא יבוא כלל ללשמה, אלא שמי שמקיים את המצוות שלא לשמה, יש לו מעלה שבסוף יבוא ללשמה [וכן כתב בשו"ת משיב דבר א, מד].

ג. אמנם בשו"ת מהר"ח אור זרוע (קסג) הביא את דברי ר"ת שיש שני סוגי לשמה (וכדברי התוס' לעיל), שאחד מותר והשני אסור. וכתב, שהוא סובר שכל שלא לשמה הוא עבירה, אלא שהיא עבירה שהותרה כי סופה לבוא לידי מצוה, וכמו שהתירו להציל אשה בנהר ולפקח גל בשבת, ולכן מי שמקשה ערפו לעולם לא יעשה מצוה ונוח לו שלא נברא.

ומבואר מדבריו חידוש גדול, שאף שלומד כדי שיכבדוהו הרי זה עבירה, אלא שהותר לו לעשות כן כי על ידי זה יגיע בסוף ללמוד ולקיים את המצוות לשמה.

והנה אמרו חז"ל (נדרים פא, א), "מי האיש החכם ויבן את זאת וגו' על מה אבדה הארץ", דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו, עד שפירשו הקדוש ברוך הוא בעצמו, דכתיב ויאמר ה' על עזבם את תורת יגו', אמר רב יהודה אמר רב שאין מברכין בתורה תחלה.

ופירש רבינו יונה (הובא בר"ן), שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כל כך שיהא ראוי לברך עליה שלא היו עוסקים בה לשמה ומתוך כך היו מזלזלין בברכתה.

ודבריו צ"ב, שהרי אמרו לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה, ולמה קבלו עונש גדול כ"כ על זה.

וביאר בשו"ת אגרות משה (או"ח א, כ) שרבינו יונה סבר שכל המעלה של הלימוד שלא לשמה הוא משום שיבוא ללמוד לשמה, אבל הקב"ה שיודע עתידות ועמקי הלב ידע שהם היו שקועים כ"כ במחשבת הרעה ולא יבואו לעולם לידי לימוד לשמה, ולכן נענשו על זה.

ד. וכן כתב הגאון ר' חיים מוואלז'ין צ"ל (רוח חיים אבות א, יג, ג, א) לבאר את דברי חז"ל "נגיד שמה אבד שמיה ודלא מוסיף יסיף", והמשיל זאת למלך שציוה על עבדו לעלות לעליה, שאין סברא בעולם שיכעס עליו על שהוא עולה דרך מדרגות הסולם ולא קפץ בקפיצה אחת ללמעלה, וכן הוא הלימוד שלא לשמה, שהוא כמדרגה התחתונה בסולם, וודאי שאם נשאר במדרגה ואינו עולה ללמעלה הוא מורד באדונו, ולכן אמרו "נגיד שמה אביד שמיה" שאם לומד תמיד שלא לשמה אלא רק כדי שיתפרסם למרחוק סופו שיאבד ממנו גם השם הראשון שהיה לו מקודם.

אבל שמא יאמר האדם מאחר שאי אפשר שבתחילת הלימוד שיהיה לשמה לכן לא אלמד בכלל, על זה אמרו "ודלא יליף קטלא חייב", שמי שלא לומד ולא נתחיל לעלות כלל בסולם הוא מתחייב בנפשו.

חג השבועות

אלא שכתב (נפש החיים, ג) שהבטחת חז"ל שמתוך שלא לשמה בא לשמה, אין כוונתם לומר שאם ילמד הרבה שלא לשמה בסוף ילמד כל הזמן לשמה, אלא שבכל פעם שהוא לומד בקביעות כמה שעות רצופות, אף שתחילת לימודו היה שלא לשמה, על כרחך יהיה לו זמן מועט במשך שעות אלו שתהיה כוונתו בהם לשמה.

ה. וכתב הרמב"ם (תלמוד תורה ג, ה), תחלת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו, לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה בין שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. וכן כתב בהל' תשובה (י, ה), כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה, ואמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

ויש לבאר מדוע השמיט הרמב"ם את הדין של קיום המצוות שלא לשמה, ונקט כן רק בלימוד התורה, והלא בגמ' אמרו זאת אף לענין קיום מצוות.

ובאגלי טל (שם) כתב ליישב, שיש טועים שאמרו שמי שמתענג ושמח בלימודו ומחדש חידושים אין זה לימוד לשמה, וצריך ללמוד רק לשם המצוה, אבל זה טעות גדולה, ואדרבה השמחה וההנאה בלימוד הוא חלק מהמצוה, כדי שדברי תורה יהיו נבלעין בדמו, ועל ידי ההנאה מהלימוד הוא נהיה דבוק בתורה.

ואמת כי מי שלומד רק לשם ההנאה והתענוג שלו זה נקרא שלא לשמה, אבל אם לומד לשם מצות לימוד אלא שיש לו הנאה מכך, הרי זה לימוד לשמה כי גם התענוג הוא חלק מהמצוה.

והנה הרמב"ם פסק (שופר ב, ד) שמצוות צריכות כוונה, אבל בכפאוהו ואכל מצה פסק שיצא (מצה ו, ג) כיון שהיה לו הנאה מהאכילה, וכמו מתעסק בחלבים ועריות שחייב כיון שנהנה (כן ביאר הכסף משנה בשם הר"ן).

ולכן יש חילוק בין מצוות ללימוד תורה, שבמצוות אם מקיימם שלא לשמה ושלא בכוונת מצוה כלל [וכמו שאמרו בפסחים (ג, ב) שמי שבטל כל השנה ממלאכה מקיים מצוה אם בטל בערב שבת אף בלא כוונת מצוה כלל], אינו מקיים מצוה כיון שמצוות צריכות כוונה, אבל בתורה כיון שיש לו הנאה מהלימוד והיא חלק מהמצוה, אף אם לא כוון למצוה מקיים בזה מצוה, וכמו בכפאוהו לאכול מצה כיון שנהנה.

ו. והגרש"ז אויערבאך זצ"ל (ישרון טו, עמ' שעה) כתב ליישב באופן אחר, שיש לחלק בין מצוות שתכלית מצוותם היא העשייה לבין מצוות שתכליתם היא בתוצאה, וכגון אדם שהלך והציל את חבירו הטובע בנהר אף שלא חשב בשעת ההצלה כלל למצוה, נחשב שקיים את המצוה, וכן אם נתן פרוטה לעני קיים מצות צדקה אף שלא כוון כלל למצוה, כיון שתכלית מצוות אלו

היא בתוצאתם, אבל יש מצוות שהעיקר הוא בעשייתם, וכגון להניח תפילין וליטול לולב, שבמצוות אלו אם לא כוון בעשייתם לא קיים מצוה למ"ד שמצוות צריכות כוונה.

ולכן בתלמוד תורה, שעיקר המצוה היא ידיעת התורה, ולכן אין המצוה רק במעשה הלימוד עצמו אלא בתוצאה שיודע ומקיים את התורה, ולכן אף שאינו מכוון כלל למצוה בשעת הלימוד עצמו, מקיים בזה מצוה, כיון שיודע הוא את התורה.



איסור שיחת חולין

א. "ושננתם לבניך ודברתם בו" (ו, ז). אמר רבא, השח שיחת חולין עובר בעשה, שנאמר ודברתם בו ולא בדברים אחרים (יומא יט, ב). וכתב רבינו אברהם מן ההר (שם) שהוא אזהרה דרבנן כדי שלא יהא אדם רגיל בשיחה בטילה, וקרא אסמכתא בעלמא.

ובגדר שיחת חולין. רש"י פירש שהוא שיחת הילדים וקלות ראש. אבל רבינו יונה (ברכות ט, ב) מדפי הרי"ף) כתב שהם דברי הבאי.

ובמגן אברהם (או"ח, קנו) נקט כדברי רש"י שהאיסור הוא בדברי גנאי וקלות ראש. ובהגהות רע"א (שם) כתב שלדבר לצורך פרנסתו אף שאינם בדברי תורה, מותר.

ב. והסתפק הגאון ר' זלמל'ה מוילנא זצ"ל (תולדות אדם א, ז) האם במקומות שאסור לדבר בדברי תורה אם מותר לדבר שם שיחת חולין. וצדדי הספק הם, האם האיסור הוא דוקא במקום שיכול לקיים ודברתם בו בדברי תורה, אז אסור לו לדבר דברים בטלים, או שהוא איסור מוחלט בכל מקום ובכל זמן.

ומובא שם, שהחכמים החשובים אשר בקהל וילנא העידו ואמרו שהדבר יצא לפניו בהיתר, והיה דבר נפלא לראות כאשר בא אל בית המרחץ במקום שאסור להרהר בדברי תורה, היה שואל על קורות העיתים וחילוף הזמנים שנתהוו בעולם מעניני הסחורות עלייתן וירידתן, ועוד רבות כמו אלה, והיה נושא ונותן בענינים האלה בהשכלה יתירה ונפלאה, וגם הוא היה מספר לפניו ספורים יפים ערבים ונעימים לאזני השומעים, וכאשר יצא מבית המרחץ ושב אל מקום שמותר להרהר בדברי תורה, נתאלמנה שפתותיו והיו כאלם לא יפתח פיו.

וכן משמע מדברי רבינו חננאל שכתב, המפסיק בעת שקורא בתלמוד ושח שיחת חולין עובר בעשה, שנאמר ודברתם בו, שם יש לך להפסיק ולקרות ק"ש ולא בדברים אחרים. ומבואר בדבריו שהאיסור הוא דוקא כשמפסיק מלימודו, והיינו בזמן שמחוייב ללמוד, והאיסור הוא מפני ביטול תורה.

חג השבועות

וכן נקט הפמ"ג (או"ח שז, משב"ז א) שנשים שאינם מצוות בלימוד תורה מותר להם לדבר דברים בטלים.

ג. ועוד כתב שם להקשות על דברי השו"ע שאסור להרבות בשיחה בטלה בשבת, והלא אף בחול אסור לדבר שיחת חולין. ותידין, שאם מספר שמועות לחבירו כדי לענג את חבירו, בחול מותר, ובשבת אף זה אסור כיון שאין לו עונג מכך.

ונראה שכוונתו שאם מדבר עם חבירו ומשמחו ומפיג צערו מקיים בזה מצות חסד, ולכן מותר לו לדבר עמו שיחת חולין.

ד. ובשפת אמת (יומא, שם) הקשה, מדוע צריך קרא לאסור שיחת חולין, והלא בשעה שמדבר מבטל מצות עשה של תלמוד תורה.

ויש ליישב עפ"י דברי הברכת שמואל (קידושין כז, ח) שכתב לחדש, שיש שני מיני ביטול תורה, יש ביטול תורה על ידי שאינו לומד, ויש ביטול תורה על ידי שיושב ומסיר את התורה מלבו, וכגון בדברי ליצנות ודברים בטלים.

והאזהרה של ודברת במ ולא בדברים בטלים, הוא על האופן השני שמסיר במעשה את התורה מלבו. וכשעושה מעשה של ביטול תורה הוא יותר חמור, ונפק"מ אם מקבל שכר על הדברים בטלים, שאם הוא רק בשב וא"ת אין בזה ביטול תורה כי הוא אומנות ומותר לו להשתכר ולהתפרנס, אבל כיון שבדברים בטלים וליצנות הוא מסיר במעשה את התורה מלבו, אסור לו להתפרנס על ידי כך.

ולפי זה מיושבת קושיית השפת אמת, שאף בדברים שאין בהם ביטול תורה משום אומנות, אסור לו לדבר בהם משום האזהרה של ודברת במ, שאסור להסיר מלבו את התורה במעשה.

ה. ויש לציין את דברי התפארת ישראל (אבות ו, ה) שפירש את קנין התורה ב"מיעוט שיחה", שהם דברים של מה בכך, ומיעוטו יפה לתורה, כדי שתנוח הנפש קצת על ידי זה. וכן הביאו מהגר"א.



בגדר האיסור לשכוח את התורה

א. "אלו עשר מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המצריים במצרים, ואלו הן, דם צפרדע כנים ערוב דבר שחין ברד ארבה חשך מכת בכורות. רבי יהודה היה נותן בהם סימנים, דצ"ך עד"ש באח"ב (הגדה של פסח).

חג השבועות

וכתב רש"י (שם), מה רבי יהודה בא ללמדנו והלא זיל קרי בי רב הוא. ותירץ, שלולא הסימן הייתי אומר שאין מוקדם ומאוחר בתורה, שהרי דוד (תהלים, קה) לא מנאם כסדר הזה אלא הקדים את מכת חושך לדם וצפרדע. והוסיף, שמצא במדרש שוחר טוב שכסדר זה היו כתובים במטה, וכמו שכתוב "ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האתת" (שמות ד, יז), מלמד שהיה מביט באותיות של דצ"ך עד"ש באח"ב.

והריטב"א (שם) כתב שמצינו (מנחות יא, ד) שרבי יהודה אף עשה סימנים לשיעור שתי הלחם ולחם הפנים, ובפסקי תוספות (מנחות, רלד) כתבו "רבי יהודה היה רגיל לתת סימנים". [ועיין בתפארת ישראל (מנחות) שתמה שאף שמצוה לעשות סימנים מ"מ צריך שתהיה משמעות לסימנים, ועיי"ש שדחך לפרש מהו הסימן. אמנם השל"ה (כללי התלמוד לשונות סוגיות, שנג) כתב, "וראיתי הרבה בני אדם, כשיש סימן בגמרא, אין לומדין הסימן ואין קורין אותו, וחלילה לעשות כן. ואני חושב כי סודות גדולות מרומזים בסימנים, נוסף על הפשוט מה שמורה הסימן"].

ואלו דברי רב חסדא (עירובין נד, ב) שאמר, אין תורה נקנית אלא בסימנים שנאמר שימה בפה אל תקרי שימה אלא סימנה. וכן אמרו (שבת קד, א) סימנים עשה בתורה וקנה אותה, ופירש רש"י, סימנים של סדר שמועות, דתנא או אמורא בגירסתם, דלא תשכח אחת מהן.

ומבואר שתכלית הסימנים הוא כדי לא לשכוח את התורה. וכבר אמרו חז"ל (אבות ג, ח) כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שנאמר "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך", יכול אפילו תקפה עליו משנתו, תלמוד לומר "ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך" הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו. וכן אמרו במנחות (צט, ב) כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו, שנאמר השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים.

ב. ונחלקו האחרונים בגדר איסור זה. בכתר ראש (סז) כתב בשם הגר"א שאין איסור זה נוהג היום אלא רק בזמן הראשונים שלמדו בעל פה. אבל בשו"ע הרב (תלמוד תורה ב, ד) כתב, "וגם עכשיו שנכתבה תורה שבע"פ ויוכל לעיין בספרים מה ששכח אין זה מועיל כלום, כי מיד ששכח עובר בלאו קודם שיעיין כמו בימיהם שעובר בלאו בשעה ששוכח אף שאח"כ יחזור וישאל מרבו וילמדנו מה ששכח, ועוד שמצות התורה לא תשתנה בשינוי הדורות ולא יחליף ולא ימיר דתו לעולמים". ונראה שבא להקשות על דברי הגר"א שאין איסור זה נוהג בזה"ז, ולכן הקשה שאף שיכול לעיין בספר אבל קודם שיעיין כבר עבר איסור. ועוד, שאין מצוות התורה משתנים מדור לדור.

אמנם מרן הגרי"ז צ"ל (פ' ואתחנן) ביאר את דברי הגר"א באופן אחר, וכתב "והביאור בזה, דעיקר אזהרה זו על תורה שבעל פה הנמסרת מדור לדור, ועלה תנן דאם שכח דבר אחד מהקבלה הנמסרת לו הרי זה מתחייב בנפשו, וזהו דתנן "ממשנתו" דהיינו תורה שבעל פה כנ"ל, אבל אחר שכבר נחתם התלמוד ונפסקה הקבלה של תורה שבע"פ איש מפי איש, שוב אין זה

הג השבועות

בכלל שוכח דבר אחד ממשנתו, דעיקר אזהרה זו היא על המשנה המסורה בע"פ שלא תשכח". ומבואר בדבריו שבזמן הזה לא שייך איסור זה כלל, כי האיסור נאמר על דורות הראשונים שהתורה נמסרה על ידן, ולכן היה אסור להם לשכוח מה שקבלו מרבותיהם. ולפי זה לא קשה כלל קושיותיו של שו"ע הרב על דברי הגר"א, שהוא הבין בדברי הגר"א שאין איסור כיון שכל התורה כתובה ואף אם שכח יכול לעיין בספר, ולכן הקשה שעובר על האיסור קודם שיעיין, אבל לפי ביאור הגר"ז אין החילוק אם התורה כתובה או לא, אלא זה איסור הנאמר בדין מסירת התורה, שכל זמן שלא נחתם התלמוד ולא נשלמה מסירת התורה יש איסור לשכוח את מה שקיבל מרבותיו כדי שיוכל למסור את התורה לדורות הבאים [וכן משמע מדברי הגר"ח מוואלוז'ין צ"ל (רוח חיים אבות א, א) שהביא אזהרה זו בדבריו שכתב על סדר מסירת התורה].

וע"ע בתפארת ישראל (ערכין ד, א) שהקשה מדוע בכל מקום שאמרו על המשנה "חסורי מחסרא" לא הגיהו והוסיפו דברים אלו במשנה עצמה. וכתב ליישב, "לולי דמסתפינא היה נ"ל על פי מה שכתבו תוס' שלהי מגילה על השונה בלא זימרא, וכ"כ אמרינן (ביצה כד, א) גמרא גמור זמורתא תהא, שהיו להן זמירות מיוחדין לכל משנה ומשנה, ולפע"ד היה זה כדי לחזק המשנה בכח הזכרון, מדהיו שונין המשניות על פה אפי' בימי רבי (כרש"י ב"מ לג, א), וע"י הניגון נזכר היטב לישראל דמותנא", באשר שהיה הזמר מסודר לפי המלות והבבות שבמשנה, ולכן כמה פעמים בחר התנא ג"כ במלה זאת ולפעמים באחר, הכל כפי הנאות לקול השיר המיוחד להמשנה, ומה"ט לפעמים נשנה בבא שנראית יתירה במשנה זו ואצ"ל זו, אבל היה כדי לשקול בבות המשנה כפי הבבות שבפרקי השיר, ומה"ט אף שהי' חסורי מחסרא הניחוהו כך, מדמובן ממילא דאל"כ יהיה מעשה לסתור, ואם היו מבלבלים המלות יתבלבל השיר המיוחד לה ויתבלבל הזכרון, ותשתכח המשנה ח"ו, ובדבר זה יתורץ כמה קושיות ודקדוקים. ושמו"ר, דאם גם ברוב פעמים מונחים פנינים יקרים בשינוי לשון התנא עכ"פ במקום שלא ידענו טעם אחר נסתפק את עצמנו בטעם זה, שהוא ג"כ אמיתי בעצמו". ואף מדבריו מבואר שמפני שלמדו את התורה בע"פ היו צריכים לעשות להם סימנים של שירה כדי לזכור.

ג. והנה במחזור ויטרי (סימן תכו) ובשטמ"ק (מנחות, שם) גרסו, "תלמיד חכם שהוא יושב ושונה ושכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו". ולכאורה צ"ע מדוע נקטו איסור זה בתלמיד חכם יותר משאר אנשים. אמנם לפי דברי הגר"ז הוא מדוקדק, כי האיסור הוא רק למי שיש לו מסורת מרבותיו כדי למסור לדורות אחריו, ולכן נקטו שהאיסור הוא רק לתלמיד חכם ולא לכל אדם.

ד. ביאור נוסף כתבו החיד"א (חסדי אבות, שם) והנצי"ב (העמק דבר, ואתחנן) שהוא אזהרה שלא לשכוח מה שחידש בתורה, ולכן אמרו "ממשנתו" ולא סתם משנה, כי האיסור הוא על מה שחידש בעצמו, ואם ישכח חידוש זה נמצא שאיבד חלק מהתורה, כי כל אחד מחדש לפי דרכו והבנתו ואין בכח חבריו לחדש כמותו, [ובזה אף מדוקדקים לשון המחזור ויטרי והשטמ"ק שהאיסור הוא לתלמיד חכם שבדרך כלל מחדש בלימודו].

חג השבועות

ה. ומדברי האליה רבה (או"ח קלט, יד) משמע כשיטת שו"ע הרב שאיסור זה נוהג אף בזה"ז, שכתב בשם שו"ת מהר"ם מינץ, שנוהגים לומר בסיום מסכת או פרק "הדרן עלך", והיינו, כי "השמר לך פן תשכח את הדברים", ולכן חוזר בהן שלא תשכח. ומבואר שאף בזה"ז יש איסור שלא לשכוח את התורה שלמד ולכן צריך לחזור על לימודו.

ו. ויש לחקור בגדר איסור זה, האם ענינו מצד הלכות תלמוד תורה, שהוא דין בצורת הלימוד שצריך ללמוד באופן שלא ישכח לימודו, ואם שוכח מה שלמד ע"כ שלא למד באופן הראוי, או שהוא איסור בפני עצמו שאסור לשכוח את מה שלמד, [ועי' בשו"ע הרב (שם) שכתב "ואל יאמר השוכח דבר אחד אילו לא למדתי דבר זה לא נתחייבתי בנפשי ולמה אתחייב כשלמדתי ושכחתי, כי באמת אלו לא למד דבר זה לא מעלה עליו הכתוב בלבד כאלו מתחייב בנפשו אלא היה מתחייב בנפשו ממש וכו' כמו שאמרו חכמים ודלא מוסיף יסיף וכו'"].

וכתבו האחרונים לתלות זאת במחלוקת ראשונים בביאור המימרא "כל השוכח דבר אחד ממשנתו", שרבינו יונה פירש "אשר לא נתן בלבבו לאמר כי השכחה מצויה בבני אדם, והיה לו לחזור ההלכה הרבה פעמים ולחשוב בה כל היום וכל הלילה עד שלא תוכל לסור מלבו". וכ"כ הרשב"ץ (מגן אבות) ששכח בפשיעתו שלא חזר. אמנם היראים (שנט) כתב, "דברי יוצרך תן על לבך תמיד וכו' כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו וכו' הא אינו חייב עד שישב ויסירם מלבו, פי' שמפנה לבו לבטלה". ומבואר בדבריו שאם יושב בטל ואינו לומד זה גורם לשכחת התורה ולכן עובר באיסור. וכ"כ בתוספות יום טוב (שם) בשם המהר"ל.

ונראה שהם חולקים בחקירה הנ"ל, שרבינו יונה סבר שהוא דין בצורת הלימוד שצריך ללמוד באופן שלא ישכח את תלמודו, ולכן האיסור הוא אם אינו חוזר על לימודו, אבל היראים סבר שהוא איסור בפני עצמו, ולכן סבר שאין האיסור תלוי אם אינו חוזר על לימודו אלא כשיושב בטל וממילא שוכח את לימודו עובר בכך איסור.

ובתשובות והנהגות (א, תקלט) כתב ששמע מעד נאמן בשם החפץ חיים זצ"ל שאם לומד ולא חוזר ד' פעמים לא יצא מצות תלמוד תורה. וביאר כוונתו, שהמצוה ללמוד היא כדי לזכור, אבל בפחות מד' פעמים שהלימוד הוא שלא על מנת לזכור לא יוצאין. והוא מבואר כנ"ל, שהאיסור לשכוח הוא צורת בלימוד התורה, ולכן סבר הח"ח שאם לומד באופן שלא יוכל לזכור מגרע ממצות תלמוד תורה.

ז. והנה רבינו יונה (שערי תשובה ג, כח) מנה איסור זה באיסורים התלויים בלב. אבל הרמב"ם לא מנה איסור זה. וכתב עליו הסמ"ג (בהקדמה) "וגם בעניין לאוין בא אלי בחלום ענין מראה בזה הלשון, הנה שכחת את העיקר השמר לך פן תשכח את ה' אלקיך כי לא היה בדעתי לחברו במניין הלאוין, וגם רבינו משה לא הזכירו במניין, ואתבונן אליו בבקר והנה יסוד גדול הוא ביראת

חג השבועות

השם וחברתיו בעיקרים גדולים במקומן. וה' אלקים יודע כי לפי דעתי איני משקר מעניין המראות".

אמנם לפי מה שנתבאר שהאיסור הוא מצד צורת הלימוד, א"כ יש לומר שאיסור זה נכלל במצות תלמוד תורה, והוא פרט מחיוב תלמוד תורה, ולכן אין למנות איסור זה בפ"ע, [ויש ליישב את שיטת הרמב"ם אף לפי דברי הגר"א שאין איסור זה נוהג אלא בימי הראשונים שלמדו בע"פ, וכיון שאינה מצוה הנוהגת לדורות לא מנאה הרמב"ם].

ח. נפק"מ נוספת שתלויה בחקירה זו במה שנחלקו הפוסקים אם יש איסור לאכול דברים הגורמים לשכחה, שהאליה רבה (או"ח קע, כג) כתב בשם ספר הגן שאם אוכל הרבה אפי' שעושה כן לשם מצוה עובר באיסור של השמור לך פן תשכח, והיינו משום שעל ידי אכילתו שוכח את התורה שלמד.

וכן הסתפק בשו"ת שלמת חיים (ענינים שונים, צ) לגבי אכילת זיתים, וכתב שאפשר שיש בזה איסור של השמור לך וגו'.

אבל בספר חסידים (תתרח) כתב, "אחד שאל מחכם, אמר, עכברים אכלו מלחמי אם אוכל לאכול מן הלחם, אמר, ולמה לא תאכל, א"ל פן אשכח תלמודי ואני נזהר מלאכול מכל מה שמשכח התלמוד, ועתה אני רעב, א"ל החכם איך חייב עד שישב ויסירם מלבו". ומבואר בדבריו שאין איסור לאכול דברים המשכחים.

ולכאורה יש לומר שזה תלוי בנדון הנ"ל, שספר חסידים סבר שהוא דין בצורת הלימוד שצריך ללמוד באופן שלא ישכח תלמודו, ולכן אם אוכל דברים המשכחים אינו עובר באיסור, אבל ספר הגן נקט שהוא איסור בפני עצמו, ולכן כתב לאסור לאכול דברים המשכחים את התורה, [ועי' בקונטרס ספר זכרון (למרח"ה קנייבסקי צ"ל) שכתב שדברי ספר הגן הם להפלה בעלמא].

ובשו"ת אגרות משה (אבן העזר ג, יח) נשאל אם מותר לכלה ליתן טבעת לחתן בשעת הנישואין, וכתב שהוא איסור גדול, כי על ידי כך ישכח מהרבה דין קידושין, ושכחת דין הוא איסור לאו כדברי ר"ל כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו. ונראה מדבריו שנקט שאינו דין בצורת הלימוד, אלא כל דבר שעושה שעל ידו גורם לשכוח את התורה עובר באיסור.

ט. עוד נפק"מ יש לומר, אם יש בנשים איסור זה. שאם הוא פרט ממצות תלמוד תורה אולי נשים אינן מזהירות באיסור זה, כיון שאינן חייבות בתלמוד תורה [עי' בבית יוסף (או"ח, מז) ובביאור הגר"א (שם)], אבל אם הוא איסור בפני עצמו שלא לשכוח את התורה, א"כ אף נשים צריכות ליזהר בדבר זה כדי לא לשכוח את הדינים הנוהגים בהן.

ובחוות דעת (יו"ד עב, חידושים ב) כתב שהזכרים לא אוכלים לב של עוף כי הוא קשה לשכחה. ומשמע מדבריו שלנשים מותר לאכול ואין בהם איסור זה, [אמנם אין להקשות על דבריו שאם

יש איסור לאכול דברים המשכחים ע"כ שהוא איסור בפ"ע ואינו פרט ממצות תלמוד תורה, וא"כ קשה מדוע לנשים אין איסור לשכוח את דיניהם, כיון שהחוות דעת לא כתב כלל שיש איסור אלא רק מחמת המנהג, ומנהג זה לא נוהג בנשים, ופשוט].



באיסור דברי תורה במבואות המטונפות

א. שנינו (ברכות כד, ב), היה מהלך במבואות המטונפות לא יקרא קריאת שמע ולא עוד אלא שאם היה קורא ובא פוסק וכו', רב אדא בר אבהו אמר מהכא כי דבר ה' בזה. ואם פסק מה שכרו, אמר רבי אבהו עליו הכתוב אומר "ובדבר הזה תאריכו ימים" (האזינו לב, מז).

והנה נשאל הגאון ר' אליהו רגולר זצ"ל (יד אליהו, יד) באדם שנמצא בבית האסורים אשר מטונף בצואה וסרחון, ונמצא שם כמה חדשים, ושאלתו אם יבטל מצות ק"ש לגמרי, או שעדיף שיקרא במקום הטינוף מאשר שיבטל לגמרי מצוה זו.

והשיב שמותר לו לקרוא מב' טעמים, ראשית שהוא עשה של רבים וכמו שאמרו לגבי אבילות ברגל שעשה של שמחת הרגל שהוא עשה של רבים דוחה עשה של יחיד של אבילות (כי לכל אחד החיוב הוא בזמן אחר ואין זמן השווה לכולם), כמו כן עשה של ק"ש הוא עשה של רבים ודוחה עשה של יחיד של מחניך קדוש.

ועוד כתב לחדש, שדין מחניך קדוש אינו בגדר איסור לקרוא ק"ש או לומר ד"ת במקום המטונף, אלא הוא דין של קיום עשה שצריך לומר ד"ת דוקא במקום נקי, ולכן אם אינו יכול לקיים דין זה יכול לומר ד"ת וק"ש אף במקום המטונף, וכמו שפסק המרדכי לענין ציצית בשבת שכיון שאינו יכול להטיל ציצית בשבת א"כ הוא אנוס על קיום המצוה ולכן יכול ללכת עם בגד בלי ציצית, וכמו כן לענין מחניך קדוש שכיון שאינו אלא קיום עשה לומר ד"ת במקום נקי, אם אינו יכול לקיים עשה זו מותר לו לומר ד"ת וק"ש אף במקום המטונף.

[ויש להביא ראיה מיונה שהתפלל במעי הדגה, ואמרו חז"ל (ילקוט שמעוני יונה, רמז תקנ), "והיה יונה שלשה ימים ושלשה לילות במעי הדג ולא התפלל, אמר הקדוש ברוך הוא אני הרחבתי לו מקום במעי דג זכר כדי שלא יצטער והוא אינו מתפלל אני מזמן דגה מעוברת שס"ה אלפים רבבות דגים קטנים כדי שיצטער ויתפלל לפני וכו', מיד פלטו ובלעתו הדגה והיה בצער גדול מתוך הדוחק ומתוך הטנוף, מיד כוון לבו בתפלה שנאמר ויתפלל יונה וגו' במעי הדגה", ולכאורה איך התפלל במקום הטינוף, וע"כ כדברי היד אליהו שאם אין אפשרות אחרת מותר להתפלל במקום המטונף].

ב. והנה בנדרים (ז, ב) הסתפקו אם יש יד לבית הכסא, והיינו שאם ייחד מקום שיהיה בית הכסא אסור לקרוא שם ק"ש אף שעדיין לא השתמשו בו, והסתפקו אם אמר על בית הכסא השני

חג השבועות

"והדין" האם כוונתו שיהיה כמו הראשון מזמן ומיוחד לבית הכסא או שכוונתו לשימוש בעלמא, ונשאר הספק בתיקו.

ונחלקו הראשונים איך פוסקים מספק, שהר"ן כתב שמותר לקרוא בו ק"ש כיון שהוא ספק דרבנן ולקולא. אמנם הרמב"ם (קריאת שמע ג, ג) כתב, "היו שני בתים זימן אחד מהם לבית הכסא ואמר על השני וזה, הרי השני ספק אם הזמינו לכך אם לא, לפיכך אין קורין בו לכתחלה ואם קרא יצא", וביאר הבית יוסף (או"ח, פג), "דאע"ג דמשום דספיקא דרבנן הוא נקטינן לקולא היינו דוקא לענין בדיעבד אבל לכתחלה צריך לחוש בדבר". וצ"ב מהו שורש מחלוקתן.

ויש לבאר (עי' חבצלת השרון מצורע עמוד קנד) שהם נחלקו בנדון הנ"ל, שלפי דברי היד אליהו גדר הדין של מחניך קדוש הוא מצוה נוספת שיש לומר דברי תורה במקום נקי [ואולי הוא מצוה רק על הגברא ואינו חיסרון בחפצא של הד"ת], ולכן במקום ספק אינו חייב במצוה זו, אבל בדעת הרמב"ם יש לומר שסבר שהוא איסור לומר ד"ת במקום שאינו נקי, ולכן סבר שיש לדון כספק איסור שאין עושין ספק איסור דרבנן לכתחילה.

ג. ובס' עמק ברכה (מחניך קדוש, א) כתב להקשות על דברי היד אליהו, שא"כ מדוע אסור להרהר ולקרוא ד"ת במקום המטונף, והלא מצות תלמוד תורה היא מצוה חיובית בכל רגע ורגע, וכדברי הגר"א (שנות אליהו ריש פאה) שבכל תיבה ותיבה שלומד הוא מצוה בפ"ע, וכשלומד דף אחד מקיים כמה מאות מצות, וא"כ נמצא שבאותו הזמן שמהלך במקום המטונף אינו יכול לקיים כלל את המצוה של מחניך קדוש לענין לימוד התורה, שהרי ברגע הבא היא מצוה אחרת, ולכן הכריח שגדר הדין של מחניך קדוש הוא בתורת איסור.

אמנם יש לדחות את קושייתו, שהנה שנינו (שבת, יא, א) "מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה", וביארו שמדובר ברשב"י וחבריו שעוסקים בתורה וצריכים להפסיק לק"ש ולא לתפלה, כי ק"ש הוא דאורייתא ותפילה היא דרבנן. ודין זה צ"ב שהרי בכל המצוות יש דין של העוסק במצוה פטור מן המצוה, וא"כ מדוע בתלמוד תורה אין דין זה ואף כשלומד צריך להפסיק בשביל ק"ש.

והמאירי (שבת ט, א) כתב, "ושמא תאמר והיאך הקלו בתלמוד תורה משאר מצות שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכו'", י"ל שהתלמוד אינו אלא להביא לידי מעשה והיאך יפקיע את המעשה".

אמנם בקהילות יעקב (שבת, יא) כתב לחלק, שיש מצוות שאף אם הוא אנוס על קיומן אין הוא נפטר מחיובן, אלא שאין עליו תביעה על ביטולו מהמצוה כיון שהוא אנוס, אבל במצות צדקה מי שהוא עני ואין לו כלל מה ליתן, אינו בגדר "אנוס" אלא הוא "פטור", כי עיקר המצוה היא ליתן כפי יכולתו, ואם אין לו מה ליתן, אינו בכלל החיוב כלל, וכן במצות גמילות חסדים שבגופו, מה שאינו יכול לעשות אין זה בגדר "אנוס", אלא אינו חייב כי המצוה היא לטרוח בגופו, ומה

חג השבועות

שאִינוּ יודע לעשות אינו חייב לעשות כלל. וכן הוא במצות תלמוד תורה, כיון שהתורה לא נתנה בו שיעור, ממילא החיוב הוא ללמוד כפי יכלתו, ועל הזמן שהוא אנוס מללמוד אין זה בגדר מבטל מצוה באונס, אלא אינו חייב כלל בלימוד על הזמן ההוא, כי שיעור החיוב הוא רק מתי שהוא יכול ללמוד, ולכן אין מצות ת"ת דוחה שאר מצוות, כי בזמן שחייב במצוה אחרת אינו חייב כלל ללמוד, ואין המצוה ההיא דוחה את מצות ת"ת אלא הוא פטור מללמוד באותו הזמן ולכן שאר מצוות קודמות, משא"כ בכל המצוות שיש עליו חיוב של שניהם באותו הזמן ולכן אין מצוה אחת דוחה את חברתה.

ולפי דבריו יש ליישב את השגת העמק ברכה, שבתלמוד תורה אם נמצא במבואות המטונפות אינו חייב ללמוד כלל, ולכן אין לומר שהעשה של ת"ת ידחה את האיסור של מחניך קדוש ואף שהוא עשה של רבים, ורק לגבי ק"ש סבר היד אליהו שכיון שלא יכול לקיימה במקום אחר ובזמן אחר יכול לקיימה אף במקום הטינוף.

ולהלכה כתב הביאור הלכה (עו, ח), "ואעפ"כ לכו"ע אם הוא במקום המטונף אף שאי אפשר לו לצאת משם [כגון שהוא חבוש בבית האסורין וכיוצא בזה] לכתחילה מוטב לו שלא יתפלל כלל דעובר בזה על איסור דאורייתא", ויש לדקדק בדבריו שלא פסק שאסור לו להתפלל אלא רק לכתחילה שלא יתפלל.

ד. ועוד שנינו (שבת מ, ב) שאף אסור לדבר במקומות המטונפים, אבל כדי לאפרושי מאיסורא מותר.

וחקר בעמק ברכה (שם, ב) בגדר דין זה, האם הוא משום שהוראה אינה בכלל דברי תורה, או שאף שהוא דברי תורה, קבלו חז"ל שכדי לאפרושי מאיסורא הותר האיסור של מחניך קדוש.

וכתב נפק"מ למקום שיש ספק אם חבירו רוצה לעשות איסור אם מותר לו להורות לו שלא יעשה, שאם ההיתר הוא משום שלצורך אפרושי מאיסורא הותר האיסור של מחניך קדוש, א"כ במקום שיש לו ספק לא הותר האיסור שהרי ספק דאורייתא לחומרא, אבל לצד שאפרושי מאיסורא אינו בכלל דברי תורה, א"כ גם כשמפריש משום ספק מותר כיון שאין כוונתו לדברי תורה אלא לאפרושי מאיסור.

והביא ראיה לכך מדברי הספר חסידים (הובא במג"א או"ח פה, ד) שאם נכנס בלבו הרהורים אסורים מותר לו להרהר בדברי תורה כדי להנצל מההרהור, כיון שכוונתו לאפרושי מאיסורא. ואם נאמר שההיתר של אפרושי מאיסורא הוא משום שאינו נחשב לדברי תורה, א"כ אין להתיר לו ללמוד כדי להינצל מאיסור, וע"כ שהספר חסידים נקט שהוא היתר כדי לאפרושי מאיסורא ולכן אף הותר לו ללמוד ממש כדי שלא יעבור באיסור של הרהור עבירה.

חג השבועות

וכן נראה שסבר החיי אדם (נשמת אדם ג, ח) שהקשה על מה שאמרו (שבת, שם), "מעשה בתלמידו של רבי מאיר שנכנס אחריו לבית המרחץ ובקש להדיח קרקע, ואמר לו אין מדיחין, לסוך לו קרקע אמר לו אין סכין", וביארו שהוא משום אפרושי מאיסורא, ולכאורה איסורים אלו אינם אלא מדרבנן (כן מבואר ברש"י שם) ואיך התירו דיבור שהוא איסור דאורייתא כדי שלא יעבור חבירו איסור דרבנן. והכריח החיי אדם שלא הותר אלא לומר בלשון שלילה "אין סכין" ו"אין מדיחין", שהדיבור עצמו אינו דברי תורה אלא שנשמע מזה ממילא את הדין, אבל אסור לו לומר לחבירו במפורש שאסור לסוך ואסור להדיח.

ומבואר בדבריו שנקט שהוא היתר כדי לאפרושי מאיסורא ולכן אין להתיר איסור זה משום איסור דרבנן.

ה. אמנם יש שנקטו צד נוסף בהיתר לאפרושי מאיסורא, והוא עפ"י מה שאמרו (ברכות, שם) שאם מהרהר במקומות המטונפים יש בכך משום כי דבר ה' בזה, ומבואר שגדר האיסור הוא משום שמבזה את דבר ה' אם מהרהר בהן במקומות המטונפים.

ולפי זה יש לומר שאם מדבר בדברי תורה כדי לאפרושי מאיסורא אין כאן בזיון של דברי תורה, אלא אדרבה יש ביזיון שחבירו עובר על דברי תורה, ולכן כשמדבר דברי תורה כדי להפרישו מהאיסור הרי הוא עוסק בכבוד התורה, ולכן מותר לומר לו אף בלשון הוראה (כשיטת הרשב"א שבת, שם).

ובזה אף מבואר מדוע מותר אף להפרישו מאיסור דרבנן, כי הוא עוסק בכבוד התורה. וכן במקום ספק מותר לו להפריש את חבירו, ואף שהוא ספק דאורייתא שיש לילך בו לחומרא, הותר לו להפרישו, כיון שאינו איסור שהותר לצורך הפרשה מאיסור, אלא אין כאן כלל איסור כי הוא עוסק בכבוד שמים, ואין בזה משום כי דבר ה' בזה, אלא אדרבה זהו כבוד התורה. ובזה אף מובן פסקו של הספר חסידים שמותר לו להרהר בדברי תורה כדי להינצל מהרהור עבירה, כי יש בכך כבוד התורה שלומד כדי להינצל מהרהור עבירה.

ו. ולענין עשיית מצוה במקומות המטונפים נחלקו הפוסקים אם הוא מותר. שבשו"ת הלכות קטנות (ב, נז) כתב שאסור לעשות מצוה במקום המטונף א"כ אינו יכול באופן אחר, וכגון שהולך עם ציצית בבית הכסא שאינו מחויב להורידן, אבל אין ליטול לולב או לתקוע שופר בבית הכסא, והוא משום ביזוי המצוה. ועוד שבכל קיום מצוה כיון שצריך להרהר באופן קיומה עפ"י הדין נמצא שמהרהר בדברי תורה במקום המטונף, ולכן אף בשחיטה ששוחטים בבית המטבחים כי אין אפשרות אחרת והשוחט שהוא בקי אין צריך להרהר בהלכות שחיטה, אבל אם יש לו ספק שצריך הרהור, עליו לצאת לחוץ כדי להרהר בדיני השחיטה.

ובשו"ת תורה לשמה (סימן קלב) נשאל אם מותר לאכול מצה בליל פסח במקום שהתינוק עשה צרכיו, והשיב שמותר לעשות מצוות במקום המטונף. והוכיח כן ממה שמותר להיכנס לבית

חג השבועות

הכסא בהיותו לובש טלית קטן אע"ג שהוא מקיים מצוה באותו הזמן. ועוד הוכיח כן מסוכה שאם יש ריח רע ואינו יכול לישון מותר לו לישון מחוץ לסוכה מפני שהוא מצטער, ומשמע שאין חיסרון משום קיום מצוה במקום הטינוף אלא רק מפני שהוא מצטער, [ואולי יש לדחות שאין הריח רע משום הטינוף].

ועוד הוכיח ממה שמפרישין דמאי כשהוא ערום (דמאי א, ד), כיון שאין ההפרשה טעונה ברכה. ומבואר שרק בברכה יש חיסרון של מחניך קדוש, אבל עצם קיום המצוה של ההפרשה יכול לקיימה אף כשהוא ערום.

וכן הביא ראייה ששמע מחכם אחד שהיה ס"ד שיעמוד בפני אביו אף בבית הכסא ובבית המרחץ, ואף שמקיים את המצוה במקום המטונף. אלא שכתב לדחות, שכיון שהיא מצוה עוברת יכול לעשותה אף במקום הטונף, ואין להביא ראייה למצוה שיכול לקיימה גם במקום אחר.

וסיים שאף שמעיקר הדין אין איסור אבל ודאי שאם יכול לעשותה במקום נקי יש לעשותה דוקא שם, כי זהו כבוד המצוה, וכמו שהזהירו בנרות שבת שלא תתגלה ערות התינוק לפני הנרות, והוא משום כבוד המצוה, [ועיי"ש שהביא כן מהזוהר].

ז. ויש להוסיף את דעת האגור (הובא בבית יוסף או"ח, מז) שבהולך לבית הכסא אינו הפסק לענין ברכת התורה, כי צריך ליזהר בדינים היאך ליפנות וכו'. ומבואר שיותר להרהר במקומות המטונפים אף בדברי תורה הנוגעים למעשה איך להתנהג במקומות אלו. ולפי יסוד הדברים הנ"ל הוא מובן כיון שזהו כבוד התורה שידע איך להתנהג בבית הכסא עפ"י דרך התורה.

ח. ובביאור הלכה (תקפח, ב) תמה על דברי השו"ע שאין לתקוע בשופר כשגופו אינו נקי, וכתב לבאר בטעם הדבר, שהוא משום שמצוות צריכות כוונה, ויש לו לכוון לצאת ידי המצוה שצינונו ה' יתברך, וכוונה זו נחשבת לדברי תורה, ולא גרע מהרהור בד"ת שאסור [ומשמע מדבריו שצריך לכוון בשעת הקיום המצוה ממש ולא קודם שמקיים, וצ"ע].

ועוד כתב, שבשעה שמקיים מצוה בפועל הוא עבודה, ואין לעשות עבודת ה' דרך בזיון שהוא בכלל ביזוי מצוה. וגדולה מזו אמרו (ר"ה לג, א) שאסור לצחצח שופר של ר"ה במי רגלים מפני הכבוד, והוא רק הכשר מצוה וכל שכן המצוה עצמה.



תוספת יום טוב בשבועות

כתב הט"ז (או"ח, תצד), שמאחרין להתפלל ערבית בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות. וכן כתב המגן אברהם, שבליל שבועות אין מקדשין של הכוס עד צאת הכוכבים משום שכתוב "תמימות תהינה".

והקשה הנצי"ב (העמק דבר ויקרא כג, כא) על דבריהם, שאם יש להקפיד על "תמימות" מדוע הוא דוקא ביום האחרון, ובשאר ימי הספירה מותר לקבל שבת מבעוד יום ואין זה חסרון ב"תמימות". ועוד ש"תמימות" נאמר על ספירת השבועות ולא על ספירת הימים.

ומכח זה חידש הנצי"ב, שיש דין מיוחד ביו"ט של שבועות שאין בו דין תוספת, ודייק זאת מלשון הכתוב "וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש יהיה לכם", שדוקא בעצם היום צריך לעשותו מקרא קודש ולא לפניו [וכן בשו"ת בנין שלמה (ב, לו) כתב חידוש זה בתחילת דבריו, אבל בסו"ד חזר בו].

ובשו"ת להורות נתן (ז, לא) ביאר כן אף את דברי הט"ז והמג"א, שאין כוונתם שאם יקדש מבעוד יום הוא חסרון בספירת העומר, אלא שיו"ט של שבועות אין זמנו בתאריך מסויים, אלא הוא ביום החמישים של ספירת העומר, ולכן יש להמתין שיגמרו המ"ט יום ואז יקדש את החג, שאם היה זמנו בתאריך מסויים היה אפשר לקדשו מבעוד יום וככל שאר שבת ויו"ט.

וכתב שכן משמע מדברי הרמב"ם (תמידין ומוספין ח, א) שכתב, "ביום חמישים מספירת העומר הוא חג השבועות". וכן כתב בשו"ת הריב"ש (סימן צו) "שלא תלה הכתוב חג שבועות ביום מתן תורה אלא ביום חמישים לעומר".

ולפי דבריהם כתבו הפוסקים (לוה א"י) שאף נשים שאין מצוות בספירת העומר מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, בכל זאת לא ידליקו נרות ויברכו "שהחיינו" מבעוד יום אלא לאחר צאת הכוכבים, כי אין הדבר תלוי בספירת העומר, אלא הוא דין ביו"ט שאינו בא עדיין קודם שנגמרו מ"ט יום של הספירה.



בדין הבאת שתי הלחם

א. נאמר בתורה "וספרתם לכם וגו' עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום, והקרבתם מנחה חדשה לה', ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתיים שני עשרונים סולת תהינה חמץ תאפינה בכורים לה', והקרבתם על הלחם שבעת כבשים תמימים בני שנה וגו'" (ויקרא כג, טו-יח). וזו היא פרשת "שתי הלחם" שהיו מקריבים במקדש בעצרת.

חג השבועות

ושתי הלחם נזכרו עוד בפרשת פינחס, "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבעתכם" (במדבר כח, כו).

ואמרו (מנחות סח, ב) "העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש". והיינו, שאסור להדיט לאכול מתבואה חדשה עד שיקריבו את קרבן העומר בט"ז ניסן. ותבואה חדשה הינה תבואה שלא הושרשה קודם ט"ז ניסן, אבל תבואה שהושרשה קודם ט"ז ניסן קרבן העומר מתיר באכילת תבואה זו [ובזמן הזה שאין קרבן העומר התקין ריב"ז שהתבואה מותרת רק מי"ז ניסן]. אבל במקדש אסור להקריב מנחות ונסכים מתבואה חדשה עד שיקריבו את שתי הלחם בחג העצרת.

ב. ונחלקו (שם פג, ב) אם מותר להקריב בדיעבד את קרבן העומר ושתי הלחם מתבואה ישנה שהיתה באוצר [וכבר הותרה באכילה בשנה הקודמת], שבמתניתין סברו שאין העומר ושתי הלחם באים מן הישן אלא מן החדש, ובברייתא אמרו שעומר הבא מן הישן כשר, וכן שתי הלחם הבאות מן הישן כשרות אלא שחיסר מצוה.

והרמב"ם (תמידין ומוספין ח, ב) כתב, "שתי הלחם אינן באין אלא מן הארץ ומן החדש שנאמר ממושבותיכם תביאו לחם תנופה וגו', לא מצאו חדש יביאו מן העליה". והשיג עליו הראב"ד וכתב, "הלכה זו בהפך". וביאר הכסף משנה שהשגת הראב"ד היא מדוע הרמב"ם פסק כדברי הברייתא ולא כדברי המשנה, וביותר שנראה מתחילת דבריו שתפס לשון המשנה "שתי הלחם אינן באין" ומשמע שאינם באין אף בדיעבד, ואח"כ כתב כדברי הברייתא שבדיעבד מותר ליקח מן העליה [שהיא תבואה ישנה שכבר התירה העומר בשנה שעברה].

ועוד הקשה הלחם משנה, שאם הרמב"ם פסק כדברי הברייתא מדוע בדיני קרבן העומר (שם, פרק ז) לא כתב הלכה זו שאם לא מצא מן החדש מביא מן הישן, [ועיי"ש שכתב ליישב שהמחלוקת בין המשנה לברייתא היא דוקא על קרבן העומר ולא על שתי הלחם].

ג. וכתבו האחרונים (עי' משנת יעבץ מועדים, כה) ליישב, והקדימו לחלק בין גדר החיוב של קרבן העומר לחיובו של שתי הלחם, שהנה שני קרבנות אלו באים להתיר את התבואה החדשה, קרבן העומר מתיר לכל אדם ושתי הלחם מתירים במקדש, וזמן קרבן העומר הוא בט"ז ניסן שהוא יום השני של פסח ושתי הלחם זמן הקרבתם בחג העצרת, ויש לחקור האם קרבנות אלו נחשבים חלק מקרבנות החג, או שאינם חלק מקרבנות החג אלא הם באים רק כדי להתיר את התבואה, וזמן הקרבתם הוא בחג, אבל אינם קרבנות החג.

ובזה חלוק קרבן העומר מהבאת שתי הלחם, שקרבן העומר אינו חלק מקרבנות ומוספי חג הפסח, אלא שזמן הקרבתו הוא בט"ז ניסן, וכל הקרבתו הוא רק כדי להתיר את התבואה החדש. ודבר זה מדוקדק בדברי הרמב"ם (שם ז, ג) שכתב, "ביום שני של פסח שהוא יום ששה עשר בניסן מקריבין יתר על מוסף של כל יום כבש לעולה עם עומר התנופה", ולכאורה צ"ע

חג השבועות

מדוע הוצרך הרמב"ם להוסיף על יום שני של פסח "שהוא יום ששה עשר בניסן" [ובאמת בחינוך (מצוה שב) לא הזכיר את התאריך בניסן אלא רק שהוא יום השני של פסח]. אלא נראה שהרמב"ם בא להשמיענו שקרבן העומר אינו מחובת היום של יום שני של פסח, אלא שעיקרו בא להתיר איסור חדש, וזמנו הוא "יום ששה עשר בניסן", אלא שיום זה במקרה הוא גם יום שני של פסח, אבל אינו מחובת היום ואינו בכלל קרבנות הרגלים.

וכן כתב רש"י (מנחות ה, ב), "אבל מנחת העומר של שעורים אינה ראויה אלא לעבודה זו בלבד להתיר ולא משום קרבן אתיא".

ועוד יש להוכיח יסוד זה, ממה שאמרו (ערכין י, א) שבסוכות אומרים כל יום הלל שלם, ובפסח בחול המועד אומרים רק חצי הלל, וביארו את החילוק "דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן". ולכאורה צ"ע ביום שני של פסח מדוע אין אומרים הלל שלם שהרי הוא חלוק בקרבנותיו, שמקריבין בו גם קרבן העומר. אלא מוכח שקרבן העומר אינו מחמת חובת היום השני של פסח, ואינו בכלל קרבנות הרגלים, אלא עיקרו שהוא בא להתיר איסור חדש, אלא שזמנו ביום השני של פסח.

[אמנם בברכי יוסף (או"ח תצ, א) כתב שאם אמר ביום שני של פסח במוסף: "ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן את מוסף יום חג המצות הזה ואת קרבן העומר נעשה ונקריב" וכו', שאין מחזירין אותו. אלא שכתב להסתפק אם שייך לומר על קרבן העומר שם "מוסף" או שהוא מחובות היום ואינו בא בתורת מוסף, ולכן כתב שאם לא אמר "מוסף קרבן העומר" ודאי שאינו חוזר. ומבואר בדבריו שלא סבר כיסוד הדברים הנ"ל, אלא נקט שקרבן העומר הוא בא מחמת חובת היום והרגל, וצ"ע].

ד. אבל הבאת שתי הלחם יש בהן ב' דינים, יש חובה להביאן כדי להתיר איסור חדש במקדש, אבל יש בהן דין נוסף שהם מקרבנות הרגל עצמו, ואף בלא הטעם שבאים להתיר את החדש יש להקריבם מצד קרבן החג.

ולכך מובן מדוע במוסף של שבועות מזכירים ואומרים "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה וגו'", ומנחה חדשה היא הקרבת שתי הלחם. כי באמת קרבן זה בא אף משום חובת היום ומצד קרבנות הרגל, ולכן יש להזכירו יחד עם המוספין.

ה. וכן נראה חילוק זה משינוי הכתובים בתורה. שבעומר כתוב "ממחרת השבת יניפנו" (אמור כג, יא) ולא נזכר כלל בפרשה זו שהוא "מקרא קודש", ואילו בפרשת שתי הלחם כתוב "והניף הכהן אתם על לחם הבכרים תנופה לפני ה' על שני כבשים קדש יהיו לה' לכהן, וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש" (שם, כ-כא). וכן בפרשת פינחס בקרבנות המועדים לא נזכר העומר כלל, ורק שתי הלחם כתובים. והוא מבואר לפי החילוק הנ"ל, שקרבן העומר אינו בא אלא כדי להתיר ואינו מקרבנות הרגל עצמו, אלא שזמנו ביום ט"ז ניסן, אבל שתי הלחם יש בהם ב'

חג השבועות

דינים, שהם מתירין את החדש וגם שהם מקרבנות הרגל, ולכן נכתבו ב' פעמים בתורה, בפרשת אמור יחד עם קרבן העומר ששניהם באים להתיר איסור חדש, ובנוסף נכתב בפרשת פינחס יחד עם כל קרבנות הרגלים, כי יש חובה להקריב שתי הלחם אף מצד הרגל עצמו.

ו. וכן כתב חילוק זה מרן הגרי"ז צ"ל (מנחות ה, א) על דינו של רב (שם ד, א) במנחת העומר שקמצה שלא לשמה שהיא פסולה הואיל ובאת להתיר ולא התירה [שהרי באה להתיר את החדש וכיון שקמץ שלא לשמה אין מתירה את החדש ולכן המנחה נפסלה]. ואילו לגבי שתי הלחם לא אמר רב דין זה ואין הלחם נפסל בהקרבה שלא לשמה (ועי' ברש"י ותוס' שם מח, ב). וביאר שהם חלוקים בדיניהם ומהותם, שמנחת העומר באה רק כדי להתיר את החדש ולכן במקום שלא התירה היא פסולה. אבל שתי הלחם אף שבאין להתיר, יש חובה נוספת להקריבן מדין שהם קרבנות הרגל, ולכן אין בהם את הדין שנפסלין כיון שלא התירו, שהרי אינן באין רק כדי להתיר.

ז. וכן הוכיח יסוד זה בחזון יחזקאל (ליקוטי הש"ס שבת קלא, ב) מדברי הרמב"ם (כלי המקדש ד, ד-ה) שכתב, "ומצות עשה להיות כל המשמרות שוים ברגלים, וכל שיבא מן הכהנים ברגל ורצה לעבוד עובד וחולק עמהם, ואין אומרים לו לך עד שיגיע משמורך וכו'. במה דברים אמורים בקרבנות הרגלים ובחילוק לחם הפנים ובחילוק שתי הלחם של עצרת, אבל נדרים ונדבות ותמידין אין מקריבין אותן אלא משמר שזמנו קבוע ואפילו ברגל". ומבואר בדבריו שבשתי הלחם של עצרת היו מתחלקים כל המשמרות בשווה. והקשה המשנה למלך "לא ידעתי אמאי לא כתב גם כן עומר התנופה שהיו מקריבין בט"ז בניסן שהיה מתחלק לכל המשמרות".

ותירץ הגר"י אברמסקי צ"ל (וכן במשנת יעבץ הנ"ל), שבאמת קרבן העומר לא היה מתחלק לכל המשמרות, כיון שאינו מחובת הרגל אלא זמנו בט"ז ניסן ולכן מתחלק רק לאנשי משמר שזמן עבודתן בשבוע זה, אבל שתי הלחם אף שהם מתירים את החדש במקדש, אבל יש חובה נוספת להקריבן מצד חובת הרגל, ודינן ככל קרבנות הרגל שמתחלקין בשווה לכל המשמרות ולא רק למשמר שעובד באותן הימים.

ח. ובזה מיושבים דברי הרמב"ם שפסק לגבי שתי הלחם שאם הביא מן הישן כשר בדיעבד, ואילו בקרבן העומר לא כתב דין זה, ובגמ' השוו את דינם זה לזה. אולם לפי מה שנתבאר שקרבן העומר ושתי הלחם חלוקים ביסודם, יש לומר שסבר הרמב"ם כמתניתין שהעומר ושתי הלחם אינן באין אלא מן החדש, ואפילו בדיעבד, כי הוא דין בהיתר החדש שרק הבאין מן החדש מתירין את החדש, ולכן בקרבן העומר אינו מועיל אף בדיעבד להביא מן הישן, אבל בשתי הלחם כיון שאינן באין רק כדי להתיר את החדש אלא הם מחובת וקרבנות הרגל, לכן פסק הרמב"ם שיביא מן העליה, כי כדי לצאת ידי חובת היום אפשר להקריב אף מן הישן וכמו שאר הקרבנות שמותר להקריב אף מן הישן.

חג השבועות

ונמצא שאם הקריבו את שתי הלחם מן הישן, אין הקרבן בא להתיר את החדש אלא רק לחובת היום וכשאר קרבנות הרגל.

ט. ועוד אמרו (מנחות סט, ב) חטים שירדו בעבים מהו, ממושבתיכם אמר רחמנא לאפוקי דחוצה לארץ דלא, אבל דעבים שפיר דמי, או דלמא ממושבתיכם דווקא ואפילו דעבים נמי לא. ופירש רש"י שהחטים ירדו מהעננים יחד עם הגשם (שהעננים שעלו מן האוקיינוס שתו ספינה מליאה חטים), ובתוס' פירשו שבאו על ידי נס. והסתפקו האם זה נקרא "ממושבתיכם" או לא, [ועי' בצפנת פענח (כלאים א, א) שביאר את הספק אם צריכים לשתי הלחם המעלה של ארץ ישראל או שהעיקר שלא יהיה מחוץ לארץ].

והרמב"ם (תמידין ומוספין ח, ג) כתב, חטים שירדו בעבים יש בהם ספק אם אני קורא בהם ממושבתיכם או אינם ממושבתיכם לפיכך לא יביא ואם הביא כשר. והקשה המנחת חינוך (מצוה שז) שכיון ששתי הלחם באים להתיר מדוע פסק הרמב"ם שהם מתירין במקום ספק.

וכתב הקרן אורה (שם) לדקדק, מדוע לא הסתפקו כמו כן לענין העומר אם מותר להביאו משעורים שירדו בעבים. וכתב שמכאן יש קצת סיוע לשיטת הרמב"ם לחלק בין העומר שאין להביאו מן הישן לשתי הלחם שכשרים אם באים מן הישן.

ולכאורה כוונת דבריו כפי יסוד האחרונים הנ"ל, שקרבן העומר בא להתיר את החדש ולכן אין להביאו מן הישן, אבל שתי הלחם יש בהן חיוב מצד קרבנות הרגל ולכן צריך להביאן מן הישן, ואף שאינן מתירין את החדש במקדש, אבל יש חובה להקריבן מצד קרבנות וחובת היום.

י. והנה כתב הטורי אבן (ר"ה ז, ב). והביאו המנחת חינוך במצוה שז) להסתפק בשתי הלחם אם לא הקריבום אם נותר החדש במקדש, שהרי לגבי העומר אף אם לא הקריבו מותר לאכול מן החדש כי היום עצמו מתיר, שהרי יש ב' מקראות "עד עצם היום" ו"עד הביאכם" - הא כיצד בזמן דאיכא עומר עומר מתיר בזמן דליכא עומר עצם היום מתיר, [ועי' במנחת חינוך (מצוה שג) שיצא לדון אם התעצלו ולא הקריבו שלא מחמת אונס אולי אין היום מתיר], אבל בשתי הלחם שלא נאמר דין זה שהיום מתיר, אולי כיון שלא הקריבו את שתי הלחם אין החדש מותר במקדש כל השנה [שהרי א"א להקריב שתי הלחם לאחר העצרת].

ולפי זה כתבו האחרונים שיש נפק"מ לדינא אם הקריבו שתי הלחם מן הישן, שכיון שאין יוצאים בקרבן זה משום היתר החדש אלא רק את חובת היום והרגל, עדיין יהיה אסור להקריב חדש במקדש בכל השנה.

אמנם הגרי"ז צ"ל (מנחות סח, ב) כתב, שאף אם לא הביאו שתי הלחם לא מסתבר שיהא אסור כל השנה להקריב מתבואה חדשה, וע"כ צריך לומר שהמצוה והאיסור להקריב חדש הוא עד זמן הבאת שתי הלחם, אבל כל שעבר הזמן ולא הקריבו אין כלל דין של היתר שתי הלחם, וכל

הדין הוא רק לפני הזמן שאסור להקריב מנחה מהחדש קודם שתי הלחם, אבל אם עבר הזמן שלא שייך כבר להקריב אין זה בכלל האיסור להקריב קודם שתי הלחם.

ולפי דבריו יש שכתבו (עי' מנחת אברהם מנחות פד, א) שלשיטת הרמב"ם אם מקריבים את שתי הלחם מתבואה ישנה משום חובת היום, כיון שא"א להקריב יותר שתי הלחם מתבואה חדשה שהרי כבר הקריבו את קרבן שתי הלחם [ואף שלא התיר את החדש אבל כיון שהוא מקרבנות הרגל לא שייך להקריבו ב' פעמים], לכן אף באותו יום כבר מותר להקריב מהחדש, כי כל האיסור שלא להקריב מן החדש הוא עד זמן הבאת שתי הלחם, וכיון שכבר יותר לא יוכלו להקריב שתי הלחם מן החדש שוב מותר להקריב אף בלא הבאת שתי הלחם.

ונמצא שאף שהביאו שתי הלחם מן הישן ואין מתירין את החדש, אבל החדש מותר מאליו כיון שכבר הקריבו את שתי הלחם, וכל האיסור הוא רק קודם ההקרבה. וכן אם הביאו את שתי הלחם מחטין שירדו בעבים, אע"פ שאין קרבן זה מתיר את החדש, אבל כיון שכבר הקריבו את שתי הלחם ולא יקריבו יותר, החדש מותר מאליו, כי כל האיסור הוא רק קודם ההקרבה.



בדין עמוני ולא עמונית ובדין איסור דרישת שלום מהן

א. "ויאמר הגאל לא אוכל לגאול לי פן אשחית את נחלתי גאל לך אתה את גאלתי כי לא אוכל לגאל" (רות ד, ו). ופירש רש"י, "זרעי כמו (תהלים קכז) נחלת ה' בנים, לתת פגם בזרעי שנאמר (דברים כג) לא יבא עמוני ומואבי, וטעה בעמוני ולא עמונית".

והקשה המהרש"א (יבמות עז, א), היאך מלאו לבו של הגואל לדבר כן בפני בועז שהיה שופט בימיו, והוא התירה בפניו כמו שאמר לו "ביום קנותך גו' אשת המת קנית להקים שם המת וגו'". ועוד קשה, מדוע חשש רק לפגם זרעו ולא חש על האיסור לאו עצמו שהיא אסורה לו [ועיי"ש מה שתירץ].

ומרן הגרי"ז מברסק זצ"ל כתב ליישב עפ"י מה ששנינו (יבמות עז, ב), ששאל שאל את דואג על דוד האם הוא מבני פרץ (בן יהודה) או מבני זרח, שאם הוא מבני פרץ הוא יהיה מלך [כי מלך פורץ גדר], ואם הוא מבני זרח הוא יהיה אדם חשוב, וראה בו סימני מלכות עפ"י מדותיו שהבגדים של שואל (שהיה גבוה מאוד) התאימו למדותיו של דוד בדרך נס.

ואמר לו דואג האדומי לשאול, עד שאתה שואל אם הוא הגון למלכות, יש לשאול אם הוא ראוי לבוא בקהל, כיון שהוא בא מרות המואביה. אמר לו אבנר, הרי דרשו "לא יבוא עמוני" ולא עמונית, וא"כ אין בו פסול. ענה לו דואג והקשה, שא"כ לגבי מצרי אף נאמר שדוקא מצרית ולא מצרית. ענה לו אבנר, שאצל עמוני נכתב הטעם בתורה "על דבר אשר לא קידמו אתכם

חג השבועות

בלחם ובמים" ואין דרכה של אשה לקדם. ושוב הקשה לו דואג, שעדיין נקבות היו יכולות לקדם לנקבות. ושתק אבנר ולא ענה על שאלתו.

והלך אבנר ושאל שאלה זו בבית המדרש, וענו לו שיש דרשה "עמוני ולא עמונית", והקשה להם קושיות אלו של דואג, וכיון שלא ידעו להשיב רצו להכריז על דוד שאינו ראוי לבוא בקהל. מיד בא עמשא ואמר כל מי שאינו שומע הלכה זו ידקר בחרב, כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית".

וצ"ב מה חידש עמשא בכך שאמר מקובלני מב"ד של שמואל הרמתי, והלא כבר קודם אמרו בבית המדרש דרשא זו, וכיון שהיה להם קושיות על דין זה לא קבלו דרשה זו, ומה הוסיף עמשא שקבלו את דבריו.

ועוד צ"ב, שהרי בועז לקח עשרה אנשים מזקני העיר כדי לפרסם הדבר שעמוני ולא עמונית (כמבואר בכתובות ז, ב), וא"כ כבר נפסקה הלכה, ואיך היה יכול דואג לדחות הלכה זו מכח שהקשה על הלכה זו מסברא.

ב. וביאר מרן הגרי"ז עפ"י דברי הרמב"ם (ממרים א, ב) בדין זקן ממרא שחולק על דברי ב"ד הגדול שקבעו דין באחד משלושה דרכים, "אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדו מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזירות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלושה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה, הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם, ועל המשפט אשר יאמרו אלו דברים שילמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, מכל הדבר אשר יגידו לך זו הקבלה שקבלו איש מפי איש", ומבואר בדבריו שיש דברים שחז"ל דרשום בדרך י"ג מידות, ויש דברים שהם קבלו אותן איש מפי איש והם הלכה למשה מסיני.

והנפק"מ בין שניהם, שאם למדו את ההלכה מדרש שבאחד מי"ג מדות, יכול בית דין אחר לדרוש באופן אחר ולקבוע ההלכה באופן אחר, וכמש"כ הרמב"ם (שם ב, א) "ב"ד גדול שדרשו באחד מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם וכו', ועמד אחריהם ב"ד אחר ונראה לו טעם אחר לסתור הרי"ז סותר ודן כפי שנראה בעיניו". אבל כשההלכה נקבעה עפ"י הלכה למשה מסיני, אי אפשר לב"ד אחד לסתור את ההלכה, כי הם דברי קבלה ואין בהם מחלוקת לעולם (כמש"כ הרמב"ם שם א, ג).

ולפי זה מתבאר היטב הפרשה שדנו על דוד בבית המדרש, שאף שבועז כבר פסק הלכה ש"עמוני ולא עמונית", אמנם דואג סבר שהיה זה ע"י דרשה בי"ג מידות, ולכן היה יכול לחלוק

חג השבועות

על דבריו, כיון שמצא טעם לסתור את ההלכה, אבל עמשה שאמר "כך מקובלני מב"ד של שמואל הרמתי", כוונת דבריו היא שדין זה הוא הלכה למשה מסיני, ואין לערער אחריו.

ובזה ביאר מה שאמר הגואל "פן אשחית נחלתי", ולא אמר שאסור לו לישא, כיון שטעה בעמוני ולא עמונית, והיינו שבאמת גם הגואל קיבל הלכה זו מבועז שעמוני ולא עמונית, אלא שטען לבועז שאע"פ שהוא יכול לישאנה, שהרי בשעה זו הדין כך עפ"י בועז, אבל זה רק מכח מדרש של י"ג מידות ואם יבוא ב"ד אחד ויסתור הדין אזי "אשחית את נחלתי", שיפגמו את זרעי, כיון שיבוא ב"ד ויבטל דין זה, אבל בדבר זה הוא טעה כיון שהיא הלכה למשה מסיני וא"א לסתור אותה.

ג. והנה הזהירה התורה בעמון ומואב "לא תדרש שלומם וטובתם כל ימך לעולם" (דברים כג, ז). וכתב החינוך (מצוה תקסב) שאיסור זה נוהג בזכרים שהם בני מלחמה. ובמנחת חינוך כתב שהחינוך סבר שהאיסור הוא רק בשאלת שלום של מלחמה ולכן סבר שאיסור זה אינו נוהג אלא בזכרים ולא בנקבות שאינן בנוות מלחמה, אמנם שיטת הגהות מיימוניות (הובא בכסף משנה מלכים ו, ו) שדוקא שאלת שלום אסור אבל תשלומי שלום מותר [והכס"מ תמה עליו מדוד שעשה כן ואמרו שלא עשה כהוגן, עיי"ש], והיינו שאם עשה לו טובה מותר להשיב לו טובה, ונראה מדבריו שלא סבר כדברי החינוך שהוא איסור מדיני מלחמה אלא הוא דין כללי שאסור לשאול בשלום של עמון ומואב, וא"כ לפי זה אין לחלק בין זכרים לנקבות, ואיסור זה של שאלת שלום נוהג אף בנקבות.

ועוד כתב המנחת חינוך, שאיסור זה נוהג אף לאחר גירות, שאם עמוני ומואבי נתגיירו אף שהם כישראל ורק אסורים לבוא בקהל, אבל עדיין נוהג כלפיהם איסור זה שאסור לשאול בשלומם, שהרי איסור זה כתוב יחד עם האיסור שלא יבואו בקהל, וא"כ אף איסור של דרישת שלום נוהג לאחר גירות, [ולכאורה דין זה הוא רק לסברת ההגהות מיימוניות שאיסור זה נוהג בכל דרישת שלום, אבל לדברי החינוך שהוא מדיני מלחמה ודאי שכיון שנתגיירו אינם בכלל בני עמון במלחמה שהרי אסור להרגן, ופשוט].

וכבר כתב כן בתרגום יונתן, "לא תתבעון שלמהון וטבהון כל יומיכון דאפילו מתגיירין סנא נטיר בלבהון עד עלמא".

ועוד חידש המנחת חינוך שאף בנשים שנתגיירו נוהג איסור זה, כיון שאין לדרוש טעמא דקרא שדוקא אנשים שלא קדמו בלחם ומים. ועוד, שטעם זה נאמר על הדין שלא יבואו בקהל, אבל איסור של דרישת שלום נכתב לאחר נתינת הטעם, ומוכח שאיסור זה נוהג אף בנקבות.

אמנם שיטת היראים (סימן רנ) שאיסור דרישת שלום אינו נוהג אלא במי שאסור לבוא בקהל, אבל נקבות שמותרות לבוא בקהל אין נוהג בהן איסור זה, [והיה מקום לבארו כשיטת החינוך

חג השבועות

שהוא מדיני מלחמה ולכן הוא נוהג דוקא בזכרים, אמנם אף הוא כתב שמותר להחזיר להם שלום, וע"כ מוכח שהוא בכל דבר, ולכן תלה איסור זה באיסור הקודם, שמי שאסור בקהל אסור בדרישת שלום].

ד. ובאבי עזרי (מלכים ו, ו) כתב להקשות שדברי המנחת חינוך נסתרים ממגילת רות שבוועז הרבה לעשות חסד עם רות, וא"כ לכאורה אי אפשר לומר את שני חידושי של המנחת חינוך יחד, שהרי אם איסור זה נוהג גם בנקבות וגם לאחר גירות קשה מבוועז ורות, אבל אם נאמר שאינו נוהג לאחר גירות או שאינו נוהג בנקבות כלל אין קושיא מבוועז, אבל אם נאמר את שני החידושים יחד יש קושיא מבוועז.

והגאון ר' אליהו ברוך פינקל זצ"ל אמר ליישב עפ"י שיטת ההגהות מיימוניות הנ"ל שרק לדרוש שלום אסור אבל להחזיר שלום מותר, ולכן היה מותר לבועז לעשות עמה חסד כיון שעשתה טובה לנעמי שהיתה קרובה של בועז.

והוסיף לבאר שזה מרומז בפסוקי המגילה. שהנה רות אמרה לבועז "מדוע מצאתי חן בעיניך להכירני ואנכי נכריה", ולכאורה הרי כבר לא היתה נכריה באותו זמן שכבר נתגיירה (כמבואר ביבמות (מז, ב) שלומדים דיני גירות ממה שאמרה "באשר תלכי אלך וכו'", ויש שסברו שכבר נתגיירה לפני נישואיה למחלון]. אלא כוונתה לומר שאף שנתגיירה אבל עדיין אסור לדרוש בשלומה מצד שהיא מואבית.

וענה לה בועז "הגד הגד לי כל אשר עשית את חמותך אחרי מות אישך ותעזבי אביך ואמך וארץ מולדתך ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום". וכוונת תשובתו היא, שכיון שעשתה חסד עם נעמי שהיא קרובתו, לכן מותר לו להחזיר לה שלום. וא"כ אדרבה יש ראייה מהמו"מ בין רות לבועז כדברי המנחת חינוך שאיסור דרישת שלום נוהג אף בנקבות וגם לאחר גירות.

[וידוע שהגרא"ב פינקל אמר תירוצו זה למרן הרב שך זצ"ל, והרב שך נהנה מאוד מהדברים והלך עמו מהישיבה עד לביתו בשמחה ובגיל. ועי' בס' יפה מראה (קידושין סז, ב) שכתב שמרן הרב שך רקד בחוצות מרוב אושר - אשרי עין ראתה זאת].

ה. ובסברת המנחת חינוך לגבי עמוני שאסור לדרוש בשלומו אף לאחר גירותו, יש לבאר עפ"י יסודם של האחרונים (עי' זכר יצחק קונטרס אחרון, א. ועוד) שהאיסור של עמוני לבוא בקהל אינו רק איסור בעלמא אלא הוא משום חסרון במעשה הגירות, שאין גירותו שלימה, כי יש ב' ענינים במעשה גירות, להיכנס תחת כנפי השכינה ולהיות ישראל, וגם להיכנס לקהל ישראל, ועמוני אינו נכנס לקהל ישראל.

ולמדו כן מדברי הרמב"ם (איסורי ביאה יב, יז) שכתב, "כל העכו"ם כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה והעבדים כשישתחררו הרי הן כישראל לכל דבר, שנאמר הקהל חוקה אחת יהיה לכם ומותרין להכנס בקהל ה' מיד, והוא שישא הגר או המשוחרר בת ישראל וישא

חג השבועות

הישראלי גירות ומשחררת, חוץ מד' עממין בלבד והם עמון ומואב ומצרים ואדום שהאומות האלו כשיתגייר אחד מהן הרי הוא כישראל לכל דבר אלא לענין ביאה בקהל". ומבואר בדבריו שהוא חסרון בגירות שאינה שלימה ולכן אסור לו לבוא בקהל, ולכן כתב הרמב"ם איסור זה יחד עם דין גירותו, שאם היה רק איסור בעלמא לא היה צריך לכתוב זה בהלכה זו, אלא יחד עם שאר אנשים שאסורים לבוא בקהל כגון פצוע דכא וכדו', [ועיי"ש שכתב לחדש שאינו צריך להביא קרבן גירות שקרבן זה מתירו לקהל, וכיון שעמוני אסור בקהל אינו צריך להביא קרבן זה].

ולפי זה אף יש להבין שכיון שאין גירותו שלימה יש עליו שם של עמוני, ולכן נוהג בו איסור דרישת שלום אף שנתגייר.

ו. אמנם בעמונית שמוותרת לבוא בקהל לכאורה צ"ב מדוע סבר המנחת חינוך שאסור לדרוש בשלומה והרי היא כישראל לכל דבר והיא בכלל קהל ישראל.

ויש לבאר עפ"י דברי הגר"א וסרמן זצ"ל (קובץ הערות מד, ד) שכתב לחדש לענין גוי שבא על עמונית שנתגיירה שהבן עמוני ופסול, ואף שאם היתה מתעברת מישראל הולד ודאי כשר, אבל כיון שנתעברה מנכרי הולד פסול. ולמד דין זה ממה שאמרו (בכורות מז, א) לגבי לוי שנתעברה מנכרי שהבן לוי פסול ופטור מפדיון הבן, ואף שלוי שנתעברה מישראל אין הבן לוי כיון שהולכים אחר האב וכמש"כ "למשפחותם לבית אבותם", אבל כיון שנתעברה מנכרי אין הוא מתייחס אחר אביו [כי רק באומות הולכים אחר הזכר וכיון שהוא ישראל הוא מתייחס לאמו], ולכן הוא לוי מחמת אמו. וא"כ ה"ה בעמונית שנתעברה מנכרי, כיון שאין הוא מתייחס לאביו שהרי הוא ישראל ויש ליחסו אחר אמו, וכיון שאמו עמונית יש לדנו גם כעמוני, ונמצא שאף שאמו כשרה מ"מ כיון שהבן עמוני הוא פסול מצד עצמו.

ובזה יש להבין מדוע אף בעמונית שמוותרת לבוא בקהל יש עליה איסור של דרישת שלום, כיון שעדיין יש לה שם עמונית, [ויסוד זה ודאי סתירה לדברי הזכר יצחק הנ"ל שהאיסור לבוא בקהל הוא משום חסרון במעשה הגירות, ובולד שאמו מותרת לא שייך לומר כן].

אמנם הגרש"ר זצ"ל (קונטרס פסולי קהל) האריך להוכיח שלא כדברי הקובץ הערות, וסבר שהיא כישראל לכל דבר ואין לה שם עמונית כלל, ולכן כתב שאף אין בה איסור של דרישת שלום.



מצות ביכורים

א. נחלקו הראשונים האם חובת הבאת הביכורים הם על הפירות או שהיא חובה על האדם. ויש כמה נפק"מ בנידון זה, ונבוא לבארם בעזה"ת.

חג השבועות

ב. כתוב בפסוק "ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך" (כו, ב), ודרשו בגמ' (בבא בתרא פא, א) שאין חובת ביכורים אלא בארץ ישראל, ופירות חוץ לארץ פטורים מביכורים.

והקשו התוס', מדוע צריכים מיעוט על פירות חו"ל, והלא מבואר בקידושין (לו, ב) שכל מצוות התלויות בארץ (שחיובם הוא רק לאחר שבאו לארץ) אינן נוהגות בחו"ל, ובביכורים כתוב "והיה כי תבוא אל הארץ".

ותירצו תוס' בשם הרשב"א, שביכורים אינה נחשבת למצוה התלויה בארץ, כיון שאינם חובת הפירות אלא חובת הגוף, ואינם כתרומות ומעשרות שהם חובת הפירות.

והוכיחו זאת התוס', ממה שביכורים אינם טובלים את הפירות, ואין איסור לאכול מהפירות אם לא הפריש מהם ביכורים, משא"כ בתרומות ומעשרות שהפירות אסורים באכילה כל זמן שלא הפריש מהם תרו"מ, וזה משום שביכורים אינם חובת הפירות אלא חובה על האדם.

ועוד הוכיחו, ממה שלתרומות ומעשרות יש זמן חיוב, וכל זמן שלא נתמרח הכרי אינו חייב להפריש, ובביכורים אינו כן, אלא אף שהפרי על העץ יכול להפריש. ועל כרחך שביכורים אינם חובת הפירות ולכן אין הזמן תלוי בגידול הפירות.

והוסיפו התוס', שאף שהם חובת הגוף אין חיוב על האדם לקנות שדה ופירות ולהפריש ביכורים, אלא שגדר החיוב הוא כמו מצות ציצית, שאף שאין חייב לקנות בגד ולהטיל בו ציצית, אבל כשיש לו בגד אין החיוב על הבגד אלא על האדם.

ג. מבואר בגיטין (מז, א) שאם מכר שדהו לגוי צריך ליקח בכל שנה את הפירות ממנו ואף בדמים יקרים ולהביא מהם ביכורים מפני תיקון העולם [כך היא גירסת רש"י, ובתוס' וש"ר גרסו אחרת].

והקשו בגמ', שלמ"ד שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר, הרי חיובו צריך להיות מדאורייתא ומדוע נקטו במתני' שהוא מפני תיקון העולם. ותירצו, שבאמת החיוב הוא מדאורייתא, אלא שרבנן תקנו שלא יביא ביכורים, מפני שהקילו למכור את שדותיהם לגוי וחשבו שהשדות נשארים בקדושתם שהרי צריך להביא מהם ביכורים, ועברו על איסור "לא תחנם". ואחר כך בטלו תקנה זו והחזירו את הדין דאורייתא שצריך ליקח ממנו את הפירות ולהביא מהם ביכורים.

וכתב רש"י, שאם יש קנין לגוי להפקיע מיד מעשר, צריך לקנות ממנו את הפירות כיון שלגבי קדושת הארץ לא חלה המכירה, ולכן צריך להפריש מהפירות הללו ביכורים כיון שהם חובת הגוף ולא חובת הפירות, שהרי אינם טובלים את הפירות, אולם תרומות ומעשרות אין חייב להפריש על פירות אלו, שהרי הפירות שייכים לגוי, והחיוב של תרו"מ הוא רק אם בא לאכול את הפירות.

חג השבועות

[ובאחרונים תמהו על דבריו, היאך רק לענין קדושת הארץ לא חלה המכירה, והמוכר נשאר בעלים על הקדושה בלי הקרקע. ועוד דנו בדבריו לענין חיוב תרו"מ שכתב שאין חיוב להפריש אלא אם בא לאכול, ונחלקו בדיון זה הט"ז ורע"א (יו"ד, א. ואו"ח, ח.ה), וע"ע במנחת חינוך (רפד)].

ומבואר ברש"י כדברי התוס' בשם הרשב"א, שחיוב ביכורים הוא על האדם ולא על הפירות.

וכן מדויק בדברי רש"י בקידושין (לז, א) שכתב לבאר מהי מצוה שהיא חובת קרקע, "שמוטלת על הקרקע או גידוליו כגון תרומות ומעשרות חלה לקט שכחה ופאה שביעית חדש ערלה כלאים". ולא הזכיר בדבריו ביכורים, כיון שסבר שאינם חובת הפירות אלא חובת הגוף.

ד. אמנם שיטת הרמב"ם שחיוב ביכורים הם אף חובת הפירות. ובספר תורת זרעים הוכיח כן מהרמב"ם מכמה מקומות.

כתב הרמב"ם (ביכורים ב, יד) הלוקח פירות תלושין ולקח הקרקע הרי זה מביא בכורים, שהרי יש לו קרקע ופירותיה. ומקור דבריו הם מהירושלמי (א, ו).

אמנם בתוס' (גיטין מז, ב) כתבו שאם קנה פירות ואחר כך קנה שדה שאינו קורא. והגר"א (על הירושלמי) כתב שאף אינו חייב להביא.

וביאר התורת זרעים, שהרמב"ם סבר שביכורים הם חובת הפירות, ורק כשקנה פירות תלושים אין לחייבו כיון שאין לו את הקרקע שלהם, אבל הפירות עצמם חייבים בביכורים, ולכן כשקנה אחר כך קרקע צריך להפריש מהם ביכורים. אולם התוס' לשיטתם שסברו שביכורים הם חוב על האדם וכיון שאינו חייב להפריש כשקנה פירות תלושים, שוב אין לחייבו אחר שקנה את הקרקע שלהם.

[וע"ע באור שמח שכתב לבאר, שאף התוס' סברו כהרמב"ם שהלוקח צריך להפריש ביכורים, אלא שבסוגי' מדובר על פירות שהבעל מביא מנכסי אשתו, וכיון שהפירות גדלו אצל האשה, ואשה מביאה ואינה קוראה, לכן אף הלוקח ממנה אינו מתחייב יותר ממי שהפירות גדלו ברשותו].

ה. עוד כתב הרמב"ם (ביכורים ד, ה) הפריש בכוריו ומכר שדהו מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר אשר נתת לי ה' שהרי אין לו, והלוקח אינו חייב להפריש בכורים אחרים מאותו המין שכבר הפריש ממנו המוכר, ואם הפריש מביא ואינו קורא.

ומה שהלוקח אינו יכול לקרוא, מבואר בירושלמי שדרשו "הגדתי היום" פעם אחד הוא מגיד ואינו מגיד שני פעמים, אולם לגבי הבאה לא התמעט ולכן יכול להפריש שוב.

ולכא' מדוע שהלוקח לא יהא חייב להפריש שוב, שהרי יש לו קרקע ופירות.

וביאר התורת זרעים, שכיון שביכורים הוא חובת הפירות, אם כן לאחר שהופרש מהם ביכורים לא שייך שיתחייבו שוב, ולכן הלוקח אינו חייב להפריש, ורק אם רוצה יכול להפריש (כל זמן שהמוכר לא העלם לבית המקדש) וכמבואר (משנה ביכורים ב, ד) שאפשר לעשות את כל השדה ביכורים.

[יש מקום לדחות, שאף אם הם חובת הגוף אבל עכ"פ צריך שיהא פירות שלא הפרישו מהם כבר].

ו. עוד כתב הרמב"ם (ב, יט), ואם נטמאו הפירות כולן אינו מפריש בכורים בטומאה, אלא מפריש מן הטהור על הטמא לכתחילה, ואם אין לו פירות אחרות להפריש מהן יראה לי שאינו מפריש בטומאה שאין מפרישין לאבוד.

ובירושלמי (ב, ג) כתבו, שהפירות הטמאים חייבים בביכורים. אלא שאין להפריש ביכורים מפירות טמאים ולכן צריך להפריש מן הפירות הטהורים עליהם.

והוכיח התורת זרעים, שאם נאמר שאין חובת הביכורים על הפירות אלא רק על האדם, מה שייך לומר שמפריש מן הטהור על הטמא, והלא אין צריך לפטור את הפירות, אלא על כרחך שהחוב הוא אף על הפירות.

ז. וכן יש לדייק מדברי הרמב"ן (דברים כו, ב) שכתב, "ולא נתן הכתוב שיעור בהם, אלא אפילו גרגיר אחד מכל המין ההוא פוטר כל השדה, כדי תרומה שחטה אחת פוטר את הכרי". ומשמע שהשדה חייבת בביכורים וכשיטת הרמב"ם. וכן כתב בגיטין (מז, א) על דברי רש"י שביכורים חובת הגוף הוא, שאינו מחוור.



האם יש חיוב להביא ביכורים בכל שנה

א. פסק הרמב"ם (ביכורים ד, יא) הביא בכוריו מאחד מן המינים וקרא וחזר והביא ביכורים ממין אחר אינו קורא עליהן, שנאמר הגדתי היום פעם אחת בשנה הוא מגיד ולא שתים.

ומבואר בדבריו, שאין קורין פעמיים בשנה ואף על מין אחר. אולם יש לדון האם צריך להביא ביכורים מאותו המין לשנה אחרת או שאין יכול להביא אלא פעם אחת בחייו.

ב. רש"י כתב על הפסוק "ושמרת ועשית אותם" (דברים כו, טז), בת קול מברכתו הבאת בכורים היום, תשנה לשנה הבאה. וכן כתב רש"י בגיטין (מז, א) שאם מכר את שדהו לגוי "בכל שנה צריך ליקח מן העובד כוכבים ביכורי פירותיה בדמים יקרים ומביאם לירושלים".

ולכא' מבואר בדבריו שבכל שנה צריך להפריש ביכורים ולהביאם לירושלים.

ג. אמנם בשו"ת ציץ אליעזר (טו, טז) כתב לחדש, שאין להביא ביכורים בכל שנה שהעץ נותן פירות מחדש, אלא אם הפריש ביכורים פעם אחת מהעץ אינו מפריש יותר לעולם.

ועל פי זה כתב ליישב מדוע כתבה התורה "מראשית כל פרי האדמה" ולא מפרי העץ, שהרי הם פירות שבעת המינים שברכתם העץ (והביא שיש שתי דעות שהפרי עדיין בוסר וברכתו האדמה), אלא שהיה מקום לומר שפרי העץ הוא המחייב בביכורים, וכל פעם שהעץ נותן פירות מחדש צריך להביא ביכורים, לכך כתבה התורה "פרי האדמה" שהאדמה היא המחייבת, ואם הביא פעם אחת מאילן זה ביכורים אין צריך להביא יותר.

ואת דברי רש"י שכתב שצריך להפריש בכל שנה, כתב ליישב (יז, יט) שדוקא מאותו עץ אין צריך להביא, אבל אם נטע שם עצים חדשים, חייב להביא מהם ביכורים, שהרי הם אדמה חדשה. וזו הברכה שמברכת אותו התורה שיזכה ליטוע עצים חדשים ולהביא מהם ביכורים.



בדין מקרא ביכורים

א. "ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלקיך נתן לך ושמנת בטנא וגו', ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו. ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ה' אלקיך. וענית ואמרת לפני ה' אלקיך ארמי אבד אבי וירד מצרימה וגו'" (כי תבוא כו, ב-ה).

ומסדר הפסוקים נראה שבתחילה אומר לכהן "הגדתי היום וכו'" [ופירש רש"י, שאומר שאינו כפוי טובה], ואחר שנותן לכהן את הטנא ממשיך ואומר "ארמי אבד אבי וכו".

וכן היא שיטת רבי יהודה (ביכורים ג, ו) שעושה הסל על כתפו קורא מהגדתי היום לה' אלקיך עד ארמי אובד אבי, ומוריד את הסל מעל כתפו ואוחזו בשפתותיו וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו, וקורא מארמי אובד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה ומניחו בצד המזבח והשתחוה ויצא. וכן פסק הרמב"ם (ביכורים ג, יב).

וצ"ב מדוע חלק מהפרשה אומר כשעדיין הסל על כתפו, ורק לאחר שהכהן לוקח את הסל מידו אומר ארמי אבד אבי, ומה ענינה של הפסקה זו.

ב. והנה אמרו בסוטה (לב, א) שמקרא ביכורים נאמר דוקא בלשון הקודש. וכתב רש"י, שהיה קורא מארמי אובד אבי עד סוף כל הפרשה. וכן פירש הרע"ב (סוטה ז, ב). והקשו בתוספות חדשים (ביכורים ג, ו) שהלא מקרא ביכורים מתחיל מהגדתי היום וא"כ צריך לומר אף הגדתי היום בלשון הקודש.

חג השבועות

וביאר בס' תועפות ראם (על היראים, רסה) שכיון שלמדו שצריך לומר בלשון הקודש מהפסוק "וענית ואמרת", לכן אין צריך לומר בלה"ק אלא ממה שכתוב לאחר תיבות אלו, אבל את המקרא של הגדתי היום שנאמר קודם וענית ואמרת אין צריך לומר בלה"ק.

וכן פירש רש"י (מכות יז, א) בשיטת רבי עקיבא שמקרא ביכורים מעכב בהיתר אכילה, ופירש, שמקרא ביכורים הוא מארמי אבד אבי. וכתב התועפות ראם שלדבריו הוא מבואר, שרק מקריאת ארמי אבד אבי שצריך לאמרה בלשון הקודש היא עיקר הקריאה ורק היא מעכבת בהיתר האכילה.

וצ"ב מה הסברא לחלק בין ב' המקראות ולומר שרק מארמי אבד אבי הוא מעכב.

ג. וכתבו האחרונים (עי' זהב מרדכי עה"ת) לבאר, שישנם שני ענינים בקריאת הפסוקים, יש דין מקרא ביכורים שישוד דינו הוא לקרוא את הפסוקים שבפרשה, ויש דין נוסף של אמירה שאינו כפוי טובה, ואינו מדין מקרא ביכורים אלא הוא דין בהבאת הביכורים, כי עיקר מצות הבאת הביכורים יסודה בדין הכרת הטוב (עי' בספר החינוך (מצוה צא) ובאלשיך כי תבוא), ולכן אף האמירה של הגדתי היום היא חלק מההבאה.

ולפי זה מדוקדקים הפסוקים, שבתחילה שמביא את הביכורים מיד אומר הגדתי היום וכמו שפירש רש"י שאומר שאינו כפוי טובה, ולאחר שנותר לכהן חלה עליו מצות קריאת ביכורים, והיא מהפסוק ארמי אבד אבי, ופסוקים אלו צריך לאמרם בלשון הקודש דוקא, כי רק "מקרא" ביכורים צריך לומר בלה"ק, אבל מה שאומר שאינו כפוי טובה אינו ממצות מקרא ביכורים אלא הוא מצד ההבאה.

ד. ובדרך נוספת כתבו האחרונים (נחלת בנימין ביכורים, נב. נר לאחד עה"ת ועוד) לבאר עפ"י מה שיש לחקור בגדר הדין של מקרא ביכורים, האם הוא מצוה בפ"ע על הגברא שצריך להתוודות בשעת הבאת הביכורים, או שהוא חלק ממצות הבאת הביכורים, וכשם שהביכורים טעונים תנופה כמו כן צריך להתוודות עליהם.

ויש להוכיח שהוא דין על הגברא ולא כפרט ממצות ההבאה, ממה שמנאם הרמב"ם לב' מצוות נפרדות, מצות הבאת ביכורים (במצוה קכה) ומצות מקרא ביכורים (במצוה קלב), ואם היה מצות הקריאה פרט ממצות הבאת הביכורים לא היה לרמב"ם למנותה כמצוה בפ"ע. אלא ע"כ שהוא מצוה על הגברא.

וכן נראה ממה שאמרו (ביכורים א, ח) שאם נטמאו הביכורים לאחר שהביאן לעזרה נופצן (מפזרן בעזרה) ואינו קורא. וביאר הר"ש בשם הירושלמי שכיון שכתוב בביכורים "שמחה" וכיון שנטמאו שוב אין בהן שמחה. ולכאורה צ"ב מה היה ס"ד כלל שיקרא עליהן והלא הן נטמאו ואין בהן מצות ביכורים כלל, וכשם שאין מניפן ומניחן כך אין צריך לקרוא. וע"כ שהוא מצוה

הג השבועות

בפ"ע שמוטלת על הגברא, ולכן היה ס"ד שאף אם הביכורים אינן ראויין לתנופה, אבל מכיון שהביאן לעזרה כבר נתחייב לקרוא, ולכן צריך קרא לפטור אותו מקריאה מפני שאין לו שמחה בהן. [אמנם בתורת זרעים (ביכורים א, ו) כתב בשם מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל שמקיים בהן מצות תנופה והנחה ואח"כ שורפן].

וכן נראה שנקט הרמב"ן (שכחת העשין, טו) במה שהשיג על הרמב"ם שלא מנה מצות ברכת התורה במנין המצוות, וכתב בתו"ד, "ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא בכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן". וביאור דבריו הוא, שסבר שיש מצוה של מקרא ביכורים בפ"ע ואינו רק פרט ממצות הבאת הביכורים, ולכן מנאום כב' מצוות, וא"כ ה"ה בברכת התורה יש למנות מצוה זו בפ"ע, [ואת שיטת הרמב"ם בברכת התורה ידוע ליישב עפ"י יסודו של מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל שאין הברכה על מצות תלמוד תורה אלא הלימוד עצמו בתורה טעון ברכה, ולכן הוא פרט מדיני הלימוד].

אמנם יש להוכיח שהוא אף פרט ממצות הבאה, שהרי לרבי עקיבא (הנ"ל) מקרא ביכורים מעכב בהיתר אכילת הביכורים, וודאי שהוא מדיני הביכורים עצמן, שאילו היה דין על הגברא בלבד אין סברא לומר שמעכב בהיתר אכילה וילקה על זה, וע"כ שהוא מדיני הביכורים עצמן ופרט ממצות הבאתן. ואף למ"ד שאינו מעכב היתר אכילתן, הרי אמרו (ב"ב פא, ב) שכל ביכורים שאינן ראויין לקריאה מצות קריאה מעכבת בהן, וע"כ שהוא דין ופרט ממצות הביכורים.

ונמצא שיש ב' חיובים במקרא ביכורים, מצד החפצא של הביכורים שטעונין וידוי, ומצוה נוספת על הגברא להתוודות בשעת הבאת הביכורים.

ה. וא"כ יש ליישב בפשיטות, שהקריאה מצד חובת הביכורים הוא רק מארמי אבד אבי, אבל המצוה על הגברא לקרוא היא כבר מהגדתי היום וכו'. ולכן נקט רש"י בשיטת רבי עקיבא שהקריאה מעכבת רק מארמי אבד אבי, כי רק קריאה זו היא מחובת הביכורים עצמן, אבל הגדתי היום ודאי לכו"ע אינה מעכבת כי היא רק מצוה על הגברא שיאמר שאינו כפוי טובה.

וכן לגבי לשון הקודש נקטו רש"י והרע"ב שצריך לומר רק מארמי אבד אבי, והוא כנ"ל שרק מארמי אבד אבי הוא חיוב מדין הקריאה של הביכורים, וצריך לאמרה כפי שנכתבה בתורה, אבל מה שאומר קודם הגדתי היום הוא מצד שבח והודאה ואין צריך לאמרו בלשון הקודש דוקא.

ו. ויש להוסיף, שהנה אמרו (ביכורים א, ד) שגר מביא ביכורים ואינו קורא כיון שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו. אולם הרמב"ם (ביכורים ד, ג) פסק שגר מביא וקורא שנאמר לאברהם אב המון גוים נתתיך הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה, ולאברהם היתה השבועה תחלה שיירשו בניו את הארץ.

ולכאורה יש להקשות, שאף שיכול לומר מפני אברהם אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו, אבל היאך אומר ארמי אבד אבי, והרי יעקב אבינו ודאי אינו אבינו. אולם לפי האמור הוא מבואר, שיש חילוק בין אמירת הגדתי היום לבין אמירת ארמי אבד אבי, שארמי אבד אבי הוא דין לקרוא פרשה בתורה והוא מדין הבאת הביכורים, שהביכורים מחייבים לקרוא פרשה עם הבאתן, ולכן צריך לקרואה בלשון הקודש דוקא, ובזה אין חסרון לגר לקרוא פרשה זו, וכמו שקורא את כל התורה כולה אף שמוזכר פעמים הרבה את אבותינו שאינם אבותיו, אבל במה שאומר הגדתי היום שהוא מדין שצריך לומר שאינו כפוי טובה ומודה להקב"ה על טובותיו, והוא מהדין קריאה המוטל על הגברא, בזה אין דינו כקריאת פרשה בתורה, ולכן אינו יכול לומר דבר שאינו נכון, והוצרך הרמב"ם לפרש שיכול לקרוא כיון שאברהם אב המון גוים.

ז. וכתב המנחת חינוך (מצוה תרו, א) שפשוט שאם חיסר תיבה אחת מהקריאה לא יצא, וכן אסור להוסיף כדין ברכת כהנים שאסור לכהן להוסיף ברכות משלו.

אמנם בהגהות מיימוניות (הל' חמץ ומצה נוסח ההגדה) כתב בשם ר"ח לפרש את דברי יהודה שהיה נותן סימנים בעשרת המכות ומנאם בתיבות דצ"ח עד"ש באח"ב. ופירש הר"ח, שרבי יהודה בא לומר שבסדר הזה היו קורין מביאי בכורים ולא כסדר שכתוב בתהילים. ומבואר בדבריו שמותר להוסיף על המקרא, שהרי כתב שצריך לומר במקרא ביכורים את עשרת המכות, ואף שלא נכתבו המכות בפרשה זו כלל.

ולפי מה שנתבאר הוא מובן היטב, ויש לחלק בין הדינים, שודאי בפרשת ארמי אבד אבי שהיא מדין הביכורים שצריך לקרוא פרשה זו, א"כ אם חיסר תיבה אחת ודאי לא יצא ידי חובתו, אבל כיון שיש דין נוסף שקורא פרשה זו גם מצד חובת הגברא להודות ולשבח לה' על חסדו, א"כ יכול להוסיף בלשונו שבחים והודאות לה', וכגון לומר את עשרת המכות, שבזה משבח את ה' על נפלאותיו.

ח. עוד כתב המנחת חינוך (שם), "וגם בודאי מצוה לכתחלה לקרות תיכף, היינו עודהו הסל על כתיפו קורא הגדתי וכו' ואח"כ מוריד הסל וקורא ארמי אובד וכו' מ"מ אפשר אינו מעכב אם מביא היום ולא יקרא אלא לאחר זמן, ויוצא מצות עשה זו של קריאה אפי' לאחר זמן, ולא מיבעי אם הביכורים מונחים עוד בעזרה דקורא, אלא אף אם הכהנים חלקו ביניהם, ואפשר דאפי' נאכלו כי הקריאה אינו מעכב וכו', מ"מ צריך לקיים מצות עשה של הקריאה ויוצא אפי' לאחר זמן. אך מלשון הר"מ שכ' מצות עשה בשעה שמביאין ובמקדש נראה דכל זה לעכב, וצריך לעיין בזה".

ויש לומר שהוא תלוי בהנ"ל, שאת הקריאה מצד הביכורים עצמן אינו יכול לקיים מצוה זו אלא בשעת הבאתן, כי הוא פרט וחלק מהבאתן, אבל מצד חובת הגברא להודות לה' בשעת הבאת

חג השבועות

הביכורים, יש לומר שכיון שנתחייב במצוה זו יכול לקיימה אף לאחר זמן, ואף שהביכורים כבר אינם קיימים בעולם.

[אמנם יש לפלפל, שבכה"ג שאינו קורא מצד הבאת הביכורים אלא מצד הודאה ושבח בפ"ע, א"כ גר לא יכול לומר ארמי אבד אבי, כי קריאה זו אינה כדין קריאה בתורה מצד חובת הבאת הביכורים, אלא רק מדין שבח והודאה ואינו יכול לומר דבר שאינו נכון, וצ"ע].

