

גליון 5 - חודש סיון

# בהתאסף

אסופת הידושי תורה הגות ומחשבה

יו"ל ע"י 'איגוד עמלי תורה - ירושלים'



## דבר המאסף

לאחר הציפיה המרובה "כעבד ישאף צל", עומדים רבבות בני התורה יחד עם עמך בית ישראל, ברגשות גואים לקבל השנה שוב את התורה לאחר שתיקנו את שינת אבותינו במדבר ע"י שעסקו בתורה בכל הלילה.

וכמו שכתבו בספרים הקדושים, אותו מעמד נורא ההוד של מתן תורה, שהיווה יסוד לאומה הישראלית, רשמיו חוזרים מדי שנה בשנה בעת קריאת התורה בבוקרו של חג, וסגולותיו לקדושת עם ישראל ולרפואתו הרוחנית והגשמית שבים אלינו אם רק נזכה להשכיל ולהכיל אותם.

חג זה, חגם של בני התורה הוא, לא נאמר בו מצוות מיוחדות כבשאר ימים טובים, כי עיצומו של יום הוא קבלת התורה מחדש כאמור, ואותם עמלי התורה ההוגים בתורת א-ל חי בכוליה שתא, סופגים בחג קדוש זה כוחות חדשים ורעננים לקראת שנה נוספת מלאה בתורה ובעבודת ה'.

ובירחון החמישי במספר שלפנינו, נראה על קצה המזלג מפרי עטם של חשובי התלמידי חכמים אשר יגעו ועמלו בעשר אצבעותיהם.

ומכאן קריאה לאותם שעדיין לא זיכו את הרבים מחלקם בתורה, להגביר חיל ולהעלות ממה שחננם השי"ת על הני, ולפרסמו ברבים באמצעות ירחוננו, למען יעמדו ימים רבים.

## דברי חכמים

מפיהם ומפי כתבם של רבותינו גדולי התורה

מורינו הגאון הגדול רבי אברהם סאלים שליט"א  
ראש ישיבת "מאור התורה"

### חג הקציר וחג מתן תורה

בשו"ת הריב"ש (סי' צו) עמד על השאלה, שבתורה מבואר שזמנו של חג השבועות הוא ביום החמישים לעומר, וכמו שנאמר (ויקרא כג, טז), תספרו חמישים יום וכו', ולהלן שם (ויקרא כג, כא) וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש. והרי התורה ניתנה ביום נ"א לעומר, וכמבואר מדברי הגמ' (שבת פו, ב), שיצאו ממצרים ביום חמישי, והתורה ניתנה ביום שבת, שהיה יום נ"א לספירת העומר. והיאך אנו חוגגים את חג מתן תורה ביום החמישים לעומר. (ועיין עוד במהרש"א ע"ז ג, א ובמג"א ריש סי' תצד מה שכתבו בישוב שאלה זו).

ותירץ הריב"ש, דהתורה קבעה זמן לשבועות ביום החמישים לספירת העומר, ובו תלוי החג, ולא ביום שניתנה בו תורה. והתורה ניתנה ביום ו' בסיון, ובאותה שנה יום זה היה נ"א לעומר, שהיו ניסן ואייר מלאים. אולם עתה שאחד מלא ואחד חסר יוצא שו' בסיון שנתנה בו תורה הוא גם יום נ' לעומר, ולכן אנו אומרים בתפילה על יום ו' בסיון זמן מתן תורתנו.

אולם יש להבין מהי המשמעות של דבר זה, מדוע חג השבועות הוא ביום החמישים לספירת העומר. הרי לכאורה, החג הוא גם על מתן תורה, ומתן תורה לא היה ביום זה.

## תוכן העניינים:

דברי חכמים - חג הקציר ומתן תורה - מורינו הגאון רבי אברהם סאלים | א

זמן אכילת סעודת היום דיום טוב - הרב אברהם ישראל דיין | I

"עצרת" - הרב רחמים זיאת קצין | יא

בענין מים הצפים ע"ג לבן וגבינות - הרב מאיר שאול | יט

מתן תורה - קידושין, משכן - נישואין - הרב משה שבת | כו

מצוות תלמוד תורה - הרב מרדכי לוי | כח

קהילות הקודש - קהילת בני תורה - נוה יעקב מרכז | לב

### הודעה

אי"ה לגליון חודש תמוז יתקבל  
חומר עד כ"ח סיון  
תינתן עדיפות למאמרים הלכתיים  
אקטואליים (שלשת השבועות  
וכד'), ניתן לשלוח עד 1500 מילים!  
מאמרים ארוכים יותר לא יתקבלו  
במערכת.

בברכת קיץ בריא  
מערכת "בהתאסף"

**<המשך>**

**מזרינו הגאון הגדול רבי אברהם סאלים שליט"א**

עוד יש להבין, מה הטעם לכך שהתורה ניתנה ביום נ"א לעומר, ומה הקשר בין הבאת העומר ומנין הימים שלאחריו, לבין קבלת התורה.

ויש לבאר, דהנה מבואר בגמ' (ברכות כא, א), ששתי ברכות חייבה התורה, ברכת המזון וברכת התורה. ויש הבדל ביניהם, שברכת המזון היא לאחר האכילה, וברכת התורה אנו מברכים לפני הלימוד. והטעם לחילוק זה יש לבאר, שברכת המזון היא על ההנאה של האכילה והשביעה, והאדם מרגיש את הסיפוק מכך רק אחרי שאכל, ולכן הברכה היא לאחר האכילה. משא"כ בלימוד תורה, הסיפוק וההנאה היא מעצם הדבר שהקב"ה ציוה אותנו ללמוד תורה, וגם לפני הלימוד ההנאה גדולה כל כך, עד כדי שאפשר לברך על כך, ולהודות להקב"ה על כך שנתן לנו את התורה, וציוה אותנו להגות בה, ולכן מברכים ברכת התורה לפני הלימוד.

ולפי"ז י"ל, שזהו ענינו של חג השבועות, שבאמת הרי הוא כולל שני ענינים, מצד אחד הוא נקרא בתורה גם בשם **חג הקציר** (שמות כג, טז), ומצד שני ניתנה בו התורה, וכן אנו אומרים בתפילה, **זמן מתן תורתנו**.

והחילוק בין שני ענינים אלו הוא, שאת החג על הקציר, והתבואה שגדלה בשדה, אנו חוגגים עם סיום הקציר, וכמו שנאמר (דברים טז, ט-י) "מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות. ועשית חג שבועות". והיינו שתחילת ההכנה לחג זה היא בתחילת הקציר, ממחרת הפסח, ועם השלמת הקציר ביום החמישים, כשבא האדם על סיפוקו, כאשר הוא רואה את כל פרי עמלו, הוא חוגג את חג השבועות ומודה לד' על מה שקיבל, וכמו בברכת המזון, שהברכה היא לאחר האכילה.

אבל יום זה, יום החמישים לעומר, הוא גם ערב יום הנ"א לעומר, ערב היום שניתנה בו תורה, ולכן אנו חוגגים גם יו"ט על התורה שזכינו לקבל. ויו"ט זה, הוא יום לפני קבלת התורה. וכמו בברכת התורה, שהברכה היא לפני הלימוד, כך חג מתן תורה הוא ביום שלפני יום מתן תורה, וביום הנ' אנו מודים לד' יתברך שמו על אשר קדשנו במצוותיו ונתן לנו את תורתו.

אמנם צריך ביאור, בדרך כלל ברכת המזון היא ברכה בפני עצמה ובזמן אחר, וברכת התורה היא ברכה בפני עצמה ובזמן אחר, ואין כל קשר בין שתי הברכות. אבל חג השבועות, כולל בתוכו גם הודאה על הקציר, כברכת המזון שהיא לאחר הקצירה, וגם הודאה על קבלת התורה, כברכת התורה שהיא לפני, שני חלקים באותו יו"ט. ויש להבין מה הקשר בין שני נושאים אלו, שמשום כך נקבע היו"ט עליהם באותו יום.

בכדי לבאר את הקשר בין שני דברים אלו, נעמוד על שני יסודות העולים מדברי חז"ל בענין קבלת התורה. היסוד הראשון, חז"ל אומרים (שבת פח, א), בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע ירדו ששים ריבוא מלאכי השרת וקשרו לכל אחד שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. ולכאורה יש לשאול, הרי בהתבוננות בפסוקים אנו רואים שהיו שני שלבים בהסכמת עם ישראל לקבל את התורה. בפרשת יתרו לאחר שמשה ירד ואמר לישראל (שמות יט, ו) ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וכו', נאמר שם (שמות יט, ח) ויענו כל העם יחדיו ויאמרו, כל אשר דיבר ד' **נעשה**, ולא כתוב נשמע. ורק בפרשת כריתת הברית עם ישראל, המוזכרת בתורה בסוף פר' משפטים, נאמר (שמות כד, ז) ויאמרו כל אשר דיבר ד' **נעשה ונשמע**. ולפי"ז קשה, למה בפעם הראשונה שאמרו נעשה לא ירדו מלאכים וקשרו להם כתר אחד כנגד נעשה, ורק אחרי שאמרו נעשה ונשמע ירדו המלאכים וקשרו להם שני כתרים.

ונראה שהתשובה לכך ברורה, ראשית יש לנו להבין, שאם זכו ישראל לקבל את הכתרים ממלאכי השרת, היה צריך שתהיה להם שייכות לדרגת ובחינת המלאכים, כי אם לא כן לא היו מקבלים את הכתרים מהמלאכים, ובהכרח שהיה להם קשר מסוים אל המלאכים. ולפי"ז מבוארים הדברים, אמנם כשאמרו נעשה היתה להם מעלה גדולה, שהסכימו לקיים רצון ד', אבל זה לא יכול ליצור קשר עם מלאכים, זה רק דרגה של בני אדם, ולא ראוי שיקבלו כתרים ממלאכי השרת. ורק אחר כך, כשהקדימו נעשה לנשמע, שזה התדמות למלאכים, וכמו שאומרת הגמ' (שם), שכשהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצאה בת קול ואמרה, **מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו**, אז נהיה לעם ישראל קשר ושייכות עם המלאכים, ולכן זכו שהמלאכים קשרו לראשם שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע.

היסוד השני שאנו רואים בדברי חז"ל הוא, דהנה כבר הקשו התוס' (שם ד"ה כפה), למה כפה עליהם הקב"ה הר כגיגית, הרי כבר אמרו נעשה ונשמע. ותירצו שכפה עליהם משום דשמא יחזרו בהם כשיראו את האש הגדולה שהיתה במעמד הר סיני. ונשאלת השאלה, אם קיבלו את התורה ברצון כל כך גדול, והקדימו נעשה לנשמע, למה היה צריך להראות להם את האש הגדולה, ולכפות עליהם הר כגיגית. הרי יכל הקב"ה להימנע מלהראות להם את האש הגדולה, וכך לא היה צורך לכפות עליהם הר כגיגית.

אולם כשנעייין בדברי חז"ל נראה מהו הטעם לכך שניתנה התורה באש הגדולה, ובזה נוכל ליישב גם את קושיית התוס' למה כפה עליהם הקב"ה הר כגיגית, אף שכבר הסכימו ורצו לקבל את התורה.

הנה במדרש (שמות רבה כט, ט) איתא, הדא הוא דכתיב (עמוס ג, ח), אריה שאג מי לא יירא וכו', כך כביכול ירד הקב"ה לסיני ליתן הדיברות שלא יהיה העולם מתמוטט, שנאמר (תהלים סח, ט) ארץ רעשה אף שמים נטפו וכו', וישראל מרתיתין, שנאמר (שמות יט, יח) ויחרד כל העם, וההר מרתת, שנאמר (שמות

ט, טז) ויחרד כל ההר מאד. **כל אלו למה, אלא מפני שדיבר דיברות של חיים.**

וביאור דברי המדרש נראה, שהקב"ה בא להראות להם בחוש, שלולי התורה העולם מתמוטט, וכל מציאות העולם עומדת על קבלת התורה. ועשרת הדיברות שניתנו בסיני הם דיברות של חיים, ובלי שיקבלו את התורה אין חיים עלי אדמות. והיה צריך להוכיח לעם ישראל שהנעשה קודם לנשמע אינו **מעלה מסוימת** שזכו לה, וקיבלו את התורה מרצונם והחלטתם, ואם לא היו רוצים לא היו מקבלים אותה, אלא זה **דבר מוכרח**, אם לא היו מקבלים את התורה היה העולם מתמוטט, והדיברות הם הנותנים את החיים לעולם. זה היה הצורך לתת את התורה דווקא מתוך האש הגדולה, וכן זהו הטעם לכך שכפה עליהם הקב"ה הר כגיגית, להראות להם שהם מוכרחים לקבל את התורה, וקבלת התורה אינה דבר שתלוי בבחירתם.

וכאשר נצרף את שני היסודות יחד, המאמר הראשון שרק כשאמרו ישראל נעשה קודם לנשמע הגיעו לדרגת מלאך, ורק כך היה להם קשר עם מלאכי השרת, והמאמר השני, שמבואר ממנו שהיה צריך הקב"ה להראות להם שבלי תורה אין חיים לכל היקום כולו, למדים אנו דבר נוסף, שהעולם אינו מתקיים ע"י בני אדם בדרגת בני אדם, אף אם הם עובדים את ד' באמת ובאמונה, וקיום העולם הוא רק ע"י בני אדם שהתעלו לדרגת מלאכים, עזבו לגמרי את רצונות העוה"ז הגשמי, והפכו למלאכים שמקדימים נעשה לנשמע, רק עליהם יכול העולם לעמוד, ורק ע"י קבלת התורה בגדר של נעשה קודם לנשמע כמלאכים, יכול העולם להתקיים. כי קיום העולם הוא ע"י התורה ולימודה, אבל צריך שהלימוד יהיה בדרגה של מלאכים, ע"י הקדמת נעשה לנשמע.

נמצא לפי"ז, שבמקום שמסתיימת השלמות של בן אדם בתור בן אדם, שזוכה להשלים את עצמו ומידותיו כפי הנדרש ממנו בתור בן אדם, אז מתחיל המהלך של תורה, שבו התביעה על האדם היא להתעלות מדרגה זו, ולהיות בגדר מלאך, ורק כך האדם נושא ומקיים את העולם ע"י לימודו.

ומעתה נוכל לבאר היטב את מהותו של חג השבועות, אשר כפי שעמדנו על כך לעיל, שני ענינים יש בו, חג הקציר – עם סיום הקציר, וחג מתן תורה – יום לפני היום הנ"א שבו ניתנה תורה. שני חלקים הם, המשלימים זה את זה.

והביאור הוא, כי לאחר שהאדם כילה את עבודתו, קצר את כל שדהו ואת פרי עמלו בכל השנה, עתה ראוי שיברך ויודה להקב"ה על השפע שנתן לו, וע"כ הוא חוגג את חג הקציר ביום זה, יום סיום הקציר, כברכת המזון שהיא לאחר האכילה. אמנם אף שזו שלמות גדולה שהאדם יכיר טובה, ויאמין שהקב"ה נתן לו את כל מה שיש לו, ויודה להקב"ה על כך, אבל זו רק שלמות של בן אדם, מה שהאדם מחויב בתור בן אדם, להכיר טובה על מה שהקב"ה נתן לו. אבל כמו שביארנו לעיל, כדי לזכות לקבלת התורה, לשאת את משא

העולם, צריך להיות בגדר מלאך. ועל המלאכים נאמר (תהלים קג, כ), גיבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו, ודרשו על כך בגמ' (שבת פח, א), שהם מקדימים נעשה לנשמע, ולדרגה כזו צריך האדם להגיע כדי לזכות לקבל את התורה. ורק בנ"א שזכו לדרגת מלאך ולקשר עם מלאכים, שיכולים לקבל מהם כתרים, הם מעמידים את העולם.

ולכן לאחר שהגיעו ישראל לסוף השלמות של בן אדם, וחגגו את חג הקציר, להודות ולהלל לבורא עולם על כל הטובה שקיבלו ממנו, מכאן הם מתחילים להעפיל ההרה אל השמים, להיות כמלאכי השרת, גיבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו, להקדים נעשה לנשמע. ומיד עם התחלת העלייה לגדר של מלאך, ביום החמישים שהוא ערב מתן תורה, כבר יכולים להודות לקב"ה על כך, כברכת התורה שאנו מברכים לפני הלימוד, ולכן יכולים ישראל לחוג ביום זה את חג השבועות כחג מתן תורה, כי הם נכנסים לגדר של מלאכים, שעליהם עומד העולם.

ובגמ' (פסחים סח, ב) אמרו, על רב יוסף ששמח מאוד ביום חג השבועות, ואמר אי לאו האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא. והביאור הוא, יוסף שנמצא בשוק, אף שהוא יהודי מאמין ושומר מצוות, הוא רק בגדר בן אדם, והעולם אינו עומד עליו. אבל רב יוסף שזכה לתורה, אינו נמנה עם אנשי השוק, הוא רומם את עצמו ע"י קבלת התורה להיות בגדר של מלאך, ועובד את ד' בדרך של הקדמת נעשה לנשמע, לבטל את כל רצונותיו למטרת קיום רצון ד', והוא חי במציאות אחרת משאר בני העולם, ולכן כ"כ היה שמח ביום זה.

זו צריכה להיות גם שמחתנו, שמחת כל בן ישיבה הממית עצמו באהלה של תורה, בבחינה של הקדמת נעשה לנשמע, עם שייכות לדרגת מלאכי השרת. על כל אחד מאיתנו להבין ולהרגיש כי עליו ועל תורתו העולם עומד. אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה מאד ירושתנו.



## הרב אברהם ישראל דיין שליט"א מזין אברכים - בר יקר נוה יעקב

### זמן אכילת סעודת היום דיום טוב

אך זהו דוקא לבני אשכנז דאזלי בתר שיטת הגאונים שהביא המ"מ בפרק ל' מהלכות שבת שם, שאין זמנים קבועים לג' סעודות ושכן משמע מתוס' בפסחים (קא. ד"ה ובקידושא) דאפשר לאכול כל ג' הסעודות ביום עי"ש. אך בני ספרד הנוהגים תמיד כשיטת הרמב"ם וכמ"ש מרן באבקה וכול (סימן ל"ה ובסימן ק"מ) וכן כתב הכס"מ (בפ"א מתרומות הי"א) צריכים לנהוג כדעת הרמב"ם שסעודה שניה היא בשחרית דוקא. ומ"מ בשעת הדחק יש לסמוך על דעת התוס' והגאונים.

אך כתב עוד שם באורל"צ, דנראה שאם אוכל מיני מזונות שספק אם ברכתם המוציא לחם מן הארץ או בורא מיני מזונות שיכול לסמוך במקום הצורך לאוכלם לכתחילה קודם חצות. ואת סעודת הפת לאחר חצות, משום שיש כאן ספק ספיקא, ספק שמא ברכתם המוציא לחם מן הארץ ויוצא בהן ידי חובת סעודת שבת. ואף את"ל שאין יוצא בהן ידי חובת סעודה, שמא הלכה כהתוס' והגאונים שאפשר לקיים סעודת שחרית גם לאחר חצות. אך כיון שמיני מזונות אלו הם בספק פת יש להזהר שלא לאכול מיני מזונות אלו קודם תפילת מוסף בשיעור כביצה וכמ"ש בשו"ע (סימן רפ"ו סעיף ג') שאסור לאכול סעודת קבע קודם מוסף, עכ"ד האורל"צ.

ובאמת פשט המנהג בעם ישראל שלא להקפיד על

יש לדרון האם יש להקפיד לאכול את סעודת היום של יום טוב שנעשית על פת, בדוקא קודם חצות, או לא.

א. כתב הרמב"ם בהל' שבת (פ"ל הלכה ט') "חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה". ויעו"ש במגיד משנה שלמד בדברי הרמב"ם הללו שהזמנים הללו לעיכובא המה. וכן משמע בדברי הזוה"ק והאריז"ל, וכמ"ש בכף החיים (רצא, ב) דיש זמנים לג' הסעודות, וזמנים אלו בדוקא הם.

והנה כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב פכ"א תשוב' ד') דאי"ו רק בשבת, אלא ה"ה נמי דביו"ט דינא הכי. וכיון שס"ל לרמב"ם דיש קפידא שהסעודה של הבוקר תהיה בדוקא בבוקר ע"כ חובה להקפיד ביו"ט לעשות את הסעודה בדוקא קודם חצות. שהרי א"א לעשות את הסעודה קודם חצות, שבסעודות אלו צריך לאכול כביצה פת וכמבואר בשו"ע (סימן רצ"א סעיף א') לענין סעודת שבת עי"ש. והרי אסור לאכול סעודת קבע קודם מוסף וכמבואר בשו"ע בסימן רפ"ו (סעיף ג') עי"ש. ולכן צידד דבחג השבועות שרגילים לאכול בבוקר מזונות ואת סעודת החג מאחרים לשעת הצהרים, יש להזהר לערוך את הסעודה קודם חצות. דאף שאמנם בפרמ"ג (רפ"ח בא"א ס"ק א') כתב שאם טעם מידי קודם תפילת מוסף מותר להתאחר מלאכול יותר משש שעות וכן כתב במשנ"ב (שם).

תקכט' סעיף א' דנהגו שלא לעשות ביו"ט סעודה שלישית. ואכן הדבר צ"ב, אמאי באמת יש הבדל בין שבת לבין יו"ט, דביו"ט א"צ סעודה שלישית כמו בשבת.

וכן צ"ב דאם מצינו הבדל בין שבת ליו"ט, א"כ אמאי לגבי הלחם משנה אין הבדל. והנה על הקושיא הזאת י"ל כמ"ש הב"י בסימן תקכט', דכתב הרי"ף בפרק ערבי פסחים (כה:): ופירשו רבנן (סדר עולם ח"ב סי' יט') דבימים טובים נמי בעינן לבצוע על שתי ככרות כשבת דעיקר חיובא בשבת משום דלא הוה המן נחית בשבת אלא הוה נחית בערב שבת זוגי זוגי ובימים טובים נמי לא הוה נחית (עיי' מכילתא בשלח סוף פר' ד) אלא הוה נחית בערב יום טוב זוגי זוגי כמו דהוה נחית בערבי שבתות הילכך בעינן למיבצע ביום טוב על תרתי ריפתא שלימתא כדמחייבין בשבת, עכ"ד.

וא"כ שפיר מבואר אמאי בעינן לחם משנה ביו"ט, אך אכתי טעמא בעי אמאי ס"ל לרא"ש, וכן שכן למד הב"י בדעת הרמב"ם, דא"צ סעודה שלישית. ג). ובישוב הענין מצינו ביאור בדברי הלבוש (סימן תקכט') שכתב בתו"ד, דלא החמירו לעשות סעודה שלישית בפני עצמה ובהפסק ברכת המזון אלא בשבת, משום דתלתא היום בשבת בהדיא הוא דכתיבי, ולא ביום טוב, אף על גב דלענין ירידת המן שוין היו יום טוב ושבת, לא החמירו ביום טוב, עכ"ד. והינו דהלימוד של חיוב ג' הסעודות בשבת, הוא מבואר בגמ' בשבת (ק"ז:): "תנו רבנן כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת שלש רבי חידקא אומר ארבע אמר רבי יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו (שמות טז) ויאמר משה אכלהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה רבי חידקא סבר הני תלתא היום לבר מאורתא ורבנן

אכילת פת קודם חצות ביו"ט, ולא שמענו להקפיד לאכול בדוקא מיני מזונות שהם בספק המוציא. ופעמים שאוכלים קוגעל שהוא מעשה קדירה. ולעתים מצוי שאף עובר חצות קודם שעושים בכלל קידוש. וכבר אמרו בגמ' (פסחים סו.) "הנה להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן". ויש לברר על מה באמת סמכו שלא להקפיד לעשות את סעודת היום דיו"ט בדוקא קודם חצות. ב). והנראה בזה דהנה המקור של סעודה ביו"ט הוא בדברי הרמב"ם בהל' יו"ט (פ"ו הלכה טז') ששם כתב "כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר 'לקדוש ה' מוכבד' וכל ימים טובים נאמר בהן 'מקרא קדש', וכבר בארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת", עכ"ל. ובפ"ל מהל' שבת (ה"ט) כתב הרמב"ם "חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה, וכו' וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות, וכן בימים טובים". הרי להדיא דגם י"ט בכלל המצוה של עונג, וע"כ חייב לעשות סעודה בפת.

אומנם מצינו הבדל בין חיוב הסעודות בשבת לבין החיוב ביו"ט, דהנה כתב הטור בהל' יו"ט (סימן תקכט'), דביו"ט י"א שצריך לעשות בו ג' סעודות, וכן כתב הרמב"ם ז"ל. וא"א הרא"ש לא נהג כן, עכ"ד. ובבית יוסף שם כתב על מה שכתב הטור שהרמב"ם סובר שצריך לעשות בו שלש סעודות. שהוא בדברי הרמב"ם בפרק ל' מהלכות שבת (ה"ט). אבל כתב הב"י "ואינו מוכרח בדבריו". וביארו האחרונים (עיין בדברי הלבוש והמור וקציעה) דאפשר דדברי הרמב"ם הללו רק על סוף דבריו דבעינן לחם משנה. אך באמת סגי בב' סעודות. ומה"ט באמת פסק מרן בשו"ע בסי'



מחזירין אותו, ה"מ לילה הראשון של פסח וליל ראשון של סוכות דוקא שהיא חובה באכילת פת דגמרינן לה (סוכה כ"ז א') חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות מלילה הראשון של פסח שקבעו חובה הכתוב, מבערב תאכלו מצות, הא כלהו שאר עונות דיו"ט ואפילו דיו"ט ראשון אין מחזירין אותו דאי בעי לא אכיל פת, וכדאיתא נמי במסכת סוכה שם גבי ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, ומינה נמי שמעינן דבשבת על כרחיה אכיל פת ומשום דכתיב ביה עונג ואין עונג בלא אכילת פת, "עכ"ל. הרי להדיא בדבריו דטעמו הוא דדוקא בשבת "על כרחיה אכיל פת ומשום דכתיב ביה עונג ואין עונג בלא אכילת פת", ומשא"כ ביו"ט שאין דין עונג ביו"ט, אין חיוב לאכול פת.

ועכ"פ למדנו דהרשב"א דס"ל דאין חיוב אכילת פת ביו"ט הוא משום דלמד דאכילת פת היא מחמת 'דין עונג', ואין דין עונג ביו"ט, אך הרא"ש דפליג וס"ל דיש חיוב אכילת פת הוא מחמת דס"ל דחיוב אכילת פת הוא מחמת 'דין שמחה' ביו"ט, שהשמחה מחייבת אכילה, ואין אכילה בלא פת.

ד). והנה בעומדינו בנקודה זו יש להקשות אמאי לא כתבו הראשונים הרא"ש ור"י דחיוב אכילת פת ביו"ט הוא מחמת שס"ל שביו"ט יש דין עונג, שהרי כתב הרמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט (הט"ז) דיש דין **דין עונג** וכיבוד ביו"ט כמו בשבת. ובפ"ל משבת מנה את סעודות שבת בהדי העונג, וא"כ יכלו הראשונים הנ"ל לומר דמה שיש חיוב אכילת פת ביו"ט הוא מחמת דביו"ט כן יש 'דין עונג' ודלא כמ"ש הרשב"א. ואמאי הוצרכו לומר שהחיוב הוא מדין שמחה.

ובישוב הדבר י"ל דגם הרמב"ם ס"ל דמה שחייב לאכול ג"ס בשבת הוא מחמת הפס' של "ויאמר

סברי בהדי דאורתא". וכיון שבפסוק שממנו נלמד החיוב של הג"ס נאמר בו "שבת", א"כ כל החיוב ג' סעודות הוא רק בשבת בדוקא, וע"כ ביו"ט אין חיוב לאכול סעודה שלישית.

ומה שכן בכלל מחוייבים לאכול ב' סעודות ביו"ט, הגם שאין פסוק ללמד על חובת אכילת פת. כבר ביאר זאת הבית יוסף (סימן קפח') משם הרא"ש שהוא משום הדין שמחה של יו"ט. דהנה שם הביא הב"י את דברי הרשב"א (סוכה כז. ד"ה הא) שכל חיוב אכילת פת ביו"ט הוא רק בלילה הראשונה של יום טוב של סוכות ובלילה הראשונה של פסח ושכן כתבו התוספות בסוכה בפרק הישן (כז. ד"ה אי). ואחר שהביא בב"י את דברי הרשב"א בסוכה הביא את דברי הרא"ש בפרק שלשה שאכלו (סי' כג) על זה, שכתב, ומיהו קשה (ע"ד הרשב"א) דמשמע מדברי הגמ' בברכות שם, דיום טוב דומיא דראש חודש וראש חודש דוקא ביום דאילו בלילה אפילו בתפילה אין מחזירין אותו (וכדקימ"ל בברכות ל:). הילכך נראה לר"י דחייב אדם לאכול פת ביום טוב משום שמחה משום חלקהו חציו לאכילה (ביצה טו:) ועיקר אכילה הוא לחם וכן דעת התוספות (ברכות מט: ד"ה אי בעי) וכן דעת הר"ן בפרק הישן (יב: ד"ה מתני' ר"א) וכן כתב המרדכי פ"ב דביצה (סי' תרסט). ולכן רבינו (הטור) סתם דבריו גבי יום טוב ולא חילק בין סעודת לילה הראשון לשאר לילות, עכ"ד הב"י. אומנם לא התפרש מה הוא טעמו של הרשב"א שפליג וס"ל שרק בלילה הראשון של סוכות ופסח חזור.

איברא דאת טעמו כתב הרשב"א במסכת ברכות (מט:), דשם כתב בזה"ל "מינה שמעינן דהא דאסיקנא דבשבת וימים טובים דעל כרחיה אכיל

הסעודות דיהיו שלשה דוקא ולכך אם לא אכל בלילה יאכל ביום להשלמת מנין הרמז בקרא, משא"כ ביו"ט דלא מצינו כלל רמז למנין סעודות רק ערב ובוקר, ואי עבר ולא אכל הרי הוא מעות שלא יוכל לתקן ומה יועיל שיאכל ביום וזה פשוט. עכ"ד.

ובמה שכתב דביו"ט מצינו קפידא על בוקר וערב הנה לכאורה לא מצינו גם לזה מקור מפורש. ואפשר לומר, דהנה המג"א (סי' תקכט סק"ה) וכ"ה בשו"ת פעולת צדיק ח"ב (סי' רכה) הביאו ראיה שא"צ סעודה שלישית ביו"ט, מדתנן (סוכה כז.) ר"א אומר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה. ופרש"י, שתיים בכל יום לשבעת הימים, ואף רבנן מודו לר"א שא"צ לאכול ביו"ט רק שתי סעודות. ע"כ. והעיר המחצית השקל שם, שהרי עכ"פ א"א לשבעת ימי החג בלי שבת, ובשבת הרי הוא חייב שלש סעודות. וא"כ הו"ל ט"ו סעודות. וכבר עמד בזה הפני יהושע (סוכה שם). והשער המלך בהל' סוכה. ותירץ בספר בכורי יעקב ע"פ מ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ח דפ"א), אהא דתנן מי שיש לו י"ד סעודות לא יטול מן הקופה, וכתב הרמב"ם, שאע"פ שיש ט"ו סעודות, משום השבת, מ"מ אין כאן סעודה יתירה משום סעודה שלישית בשבת, דמה שאוכל בשאר ימים בלילה אוכל סעודה של מוצ"ש ביום, והיא סעודה שלישית של שבת. וכ"כ התוס' יו"ט (עירובין פ"ח) וכו'. ע"ש. ועפ"ז שפיר מיושב דבכל יום נצרך האדם לאכול ביום ובלילה, ורק ביום השבת התחדש דאת האוכל של סעודת הלילה, יש לו לעשות מבעוד יום, ולאוכלה בעיצומו של יום שבת קודש בתורת סעודה שלישית. וע"כ שפיר נותנים לעני רק יד' סעודות בשבוע.

משה אכלהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה", ובלא הפסוק לא הינו יודעים שזה בכלל העונג, ורק אחרי שיש בשבת מחד חיוב של עונג, ומאיך חיוב של כיבוד. וכמו"כ מצינו פסוק שממנו למדו חז"ל לחייב ג' סעודות, א"כ בע"כ חיוב זה של הג"ס קשור הוא לדין עונג של שבת. ובזה יובן שלא שייך לומר שהחיוב פת ביו"ט הוא מחמת דין עונג ביו"ט, דכיון דלא מצינו פסוק לחיוב אכילת פת ביו"ט, א"כ אין בכלל הדין עונג דיו"ט לאכול פת. ורק מחמת שיש דין שמחה ביו"ט, ואין אכילה בלא פת, ע"כ ס"ל להני ראשונים דיש חיוב אכילה של פת. ולכן ס"ל לרמב"ם (לדעת הב"י) דביו"ט אין חיוב אכילה של סעודה שלישית, דאין את הפסוק הנ"ל ללמדנו שיש חיוב אכילת פת ג"פ. ורק כל המקור הוא רק מחמת הדין שמחה שיש ביו"ט. והחיוב שמחה אומר שיש רק חיוב לאכול ב' סעודות בלבד, וכדיתבאר להן בעז"ה.

ומעתה שפיר נמצא דהמקור לחיוב אכילת פת בשבת שונה הוא מהמקור לחיוב אכילת פת ביו"ט, וע"כ שפיר גם הרמב"ם דס"ל דבשבת יש קפידא על ג' זמנים, מ"מ ביו"ט שאין את הפסוק, ממילא אין לימוד מיוחד לחייב את האכילה בזמן מסויים. ובדברינו אלו כבר מיושב דאין זמני הסעודות של יו"ט דומים לזמנים של הסעודות של שבת. אבל אכתי לא התבאר מה הם כן הזמנים של הסעודה ביום טוב.

ה). והנה במג"א (תקכט' סק"ב) כתב דאם לא אכל ביו"ט בערב, שיאכל ב' סעודות ביום. ובספר בינה לעתים לרבי יהונתן אייבשיץ (פ"ו משביתת יו"ט הט"ז) כתב על דברי המג"א האלו, לא ידעתי מנין לו זאת בשלמא בשבת סומכין אקרא מנין

השולחן שם שלכה"פ ישתה מים קודם תפילת שחרית, ובזה כבר ינצל מלהיות מעונה בשבת וביום טוב קודם חצות. וע"ע בפסקי תשובות (שם). שהביא דנחלקו האחרונים אם די בשתית מים, או שצריך שיהיה שתיה משיביעה כמו קפה עם חלב וסוכר. ונהוג עלמא לסמוך על שתית מים. ובצירוף שיטת המג"א דאת הו' שעות מחשבים משעת הקימה. וע"ע בזה בס' קצות השולחן (סי' צ', בבדה"ש סק"א).

ובאמת שיש למקלים לעשות את הסעודה ביו"ט אחר חצות כשטעמו משהו קודם, משמעות מדברי הפוסקים בסי' רפח' הנ"ל, ששם כתבו רק דאסור להתענות עד ו' שעות, ונחלקו מה נקרא טעימה, משמע, דהא מיהת לחייבו לעשות את הסעודה על פת קודם חצות, לא שמענו. וכמ"ש במשנ"ב שם (סק"ב). שו"ר כן בנטעי גבריאל (יו"ט ח"ב פנ"ב). העולה מהאמור: הנוהגים לא להקפיד לאכול את סעודת היום דיו"ט קודם חצות היום. יש להם על שיסמוכו. ומשום דחלוק המקור לסעודת יו"ט, מהמקור של סעודות שבת. ורק בשבת יש קפידא לדעת הרמב"ם לאכול את סעודת שחרית קודם חצות. אך סעודת יו"ט שלא נלמדת משבת, אלא היא מהדין שמחה, שפיר זמנה היא כל היום. אך צריכים להקפיד לשתות קודם התפילה, כדי שלא ישאר מעונה עד חצות, וכמ"ש מרן השו"ע בסי' רפח' (סעיף א'). וע"ע בערוך השולחן שם, שבזה כבר ינצל מלהיות מעונה בשבת וביום טוב קודם חצות.

ובזה יש לומר, דהנה עד כאן לא התחדש בשבת, אלא רק דאת הסעודה של מוצ"ש מקדמינן ליום השבת ועושים זאת כ'סעודה שלישיית' של יום השבת. אך ביו"ט שלא התחדש את החידוש הזה, אכתי הדבר עומד על עומדו דהאדם אוכל פעם אחת ביום ופעם אחת בלילה. וע"כ המצוה של סעודות יום טוב הוא לאכול אחד בליל יום טוב. והשני ביום של יום טוב. ובזה שפיר נמצא בידינו דלסעודת היום של יו"ט אין זמן קבוע, אלא רק זמנו הוא לאוכלו במשך היום. ובזה אפשר, שזו היא גם כונת הבינה לעיתים שביו"ט רק מצינו שיש לו לעשות סעודה בערב ובבוקר, וע"כ ס"ל דאם לא אכל בליל יו"ט, אין לו יותר תשלומין לאוכלו ביום של יום טוב.

ומכל הלין עלה בידינו ישוב למנהג העולם שלא מקפידים לאכול את סעודת היום דיו"ט קודם חצות היום. ומשום דחלוק המקור לסעודת יו"ט מהמקור של סעודות שבת. ורק בשבת יש קפידא לדעת הרמב"ם לאכול את סעודת שחרית קודם חצות. אך סעודת יו"ט שלא נלמדת משבת, אלא היא מהדין שמחה, שפיר זמנה היא כל היום. וכמו שביארנו שחזינן זאת מהא דנותנים לעני סעודה ליום וסעודה ללילה, וסעודת היום צריכה להיות לכל היום ואין קפידא שיאכלה בתחילת היום בדוקא.

אומנם זאת יש להדגיש בשולי הדברים דענין אחר איכא והוא שלא ישאר מעונה עד חצות, וכמ"ש מרן השו"ע בסי' רפח' (סעיף א'). וע"כ כתב בערוך



## הרב רחמים זיאת קצין שליט"א משגיח בישיבת באר יהודה מנין חניכי הישיבות - קרית יובל

"בהתאסף! יש בה בתיבה זו לבטא רגשותיהם של כל אברך וכן תורה כיחיד וכצבור, כפרט ומחלק מן השלם. חזון אחרית הימים מתממש מול עינינו נגד כל סיכוי דמיון. הנה עת לחננה והנה בא המועד, ומעתה יש לציבור הנפלא והאיכותי שלנו "איגוד" ויד מכוונת ומסייעת, כשהכל בנועם ובענוות חן לכבוד קודשא בריך הוא ושכינתיה. ה' יעזרנו הלאה ביתר שאת, להיותינו כנישאתא חדא לקירוב הגאולה במהרה אמן.

### "עצרת"

וביום השביעי עצרת להשם אלהיך".  
והנה בפרוש רש"י ז"ל מצינו כמה פרושים לתבת "עצרת", כשהם שונים בלשונויותיהם ממקום למקום בפסוקים הנזכרים:  
ב-ויקרא פרש: עצרת היא, עצרתי אתכם אצלי. כמלך שזמן את בניו לסעדה לכך וכך ימים, כיון שהגיע זמנו להפטר אמר "בני! בבקשה מכם, עכבו עמי עוד יום אחד, קשה עלי פרדתכם".

וב-במדבר פרש: עצרת, עצורים מעשית מלאכה. ועוד עצרו מלצאת, מלמד שטעון לינה. ומדרשו באגדה, לפי שכל ימות הרגל הקריבו [שבעים פרים] כנגד שבעים אמות, וכשבאין ללכת אמר להם המקום "בבקשה מכם, עשו לי סעדה קטנה, כדי שאהנה מכם".

וב-דברים פרש: עצרת, עצר עצמך מן המלאכה. דבר אחר, עצרת, מלשון כנופיא של מאכל ומשתה, לשון נעצרה נא אותך.

נמצא שישנם חמשה פרושים ברש"י על תבת עצרת. [בבמדבר ובדברים הפרוש הראשון זהה]. והנה הפרוש השני של רש"י בבמדבר עצרו

אלו ימים טובים נקראים בתורה ובתלמוד עצרת? מצינו בתורה שישנם מספר חגים שכוננו בתורה בלשון "עצרת". ובסיעתא דשמיא יצאנו לדון ולחפש, לאלו חגים קראה התורה עצרת? ולאיזה חג קראו חכמים ז"ל עצרת? וכך מה משמעות המילה עצרת? ומה השתנו חגים אלו מהחגים האחרים שאינן נקראים עצרת?

### היכן מצינו בתורה עצרת ומה ביאורה

בשלשה מקומות נאמר בתורה "עצרת", בשני מקומות על שמחת תורה שהוא יום שמיני עצרת, ובמקום אחד על שביעי של פסח, כדלהלן:  
בחומש ויקרא פרשת אמר (כ"ג ל"ו), יום שמחת תורה נקרא עצרת. שנאמר "ביום השמיני מקרא קדש יהיה לכם וכו' עצרת היא".  
בחומש במדבר פרשת פינחס (כ"ט ל"ה), גם כן יום שמחת תורה נקרא עצרת. שנאמר "ביום השמיני עצרת תהיה לכם".

בחומש דברים פרשת ראה (ט"ז ח'), יום שביעי של פסח נקרא עצרת. שנאמר "ששת ימים תאכל מצות

בזמן שאין בית המקדש קים, יש עצרת מדין תורה, ובזמן הזה העצרת אינו רק זכר לבית המקדש, אלא מן הדין, ואם כן זה יכון על פי הפרוש של ויקרא שאינו קשור לקרבנות ואמות העולם, כי אם לחג עם המלך עוד יום אחד ודו"ק.

ואלו במדבר באר רש"י עצרת, בהתיחסות מיחדת לשמיני עצרת דוקא בענין הקרבנות שבבית המקדש, על כן הביא את דברי המדרש אגדה בענין הקרבנות.

והנה רבנו אברהם אבן עזרא (ויקרא שם) בראותו דברי המפרשים - שהם כדברי התרגום שפרש עצרת לשון התכנסות - כנישין תהון או כנש קדם ה', הבין דבריהם, שהתכנסות זו היא לשם קיום מצות עליה לרגל. והקשה לראב"ע היטב שאי אפשר לומר כן. וכך לשון קשיתו: עצרת היא, יש אומרים שטעמו קהלה, כטעם עצרת בוגדים. והטעם, התחברות כל ישראל לשלש רגלים. ולא דברו נכונה, כי הנה כתוב [בשביעי של] פסח, "וביום השביעי עצרת", וכתוב [בפסוק לפני כן] "ופנית בבקר והלכת לאהליך", [נמצא שיום שביעי הוא לאחר שכבר שבו איש לביתו, אז היאך יתכן לקשר עצרת לעליה לרגל]? [ועל כן פרש הרב ז"ל], והקרוב הוא וכו', שיהיה בטל מכל עסקי העולם, ופרוש עצרת היא, כל מלאכת עבודה לא תעשו עד כאן לשוננו. והוא כפרוש הראשון ברש"י במדבר ודברים.

ואכן, גם רש"י בפרושו השני בדברים שהבאנו לעיל - ודומה לדברי התרגום, נשמר מקשית הראב"ע, וכשפרש שעצרת היא כנופיא, פרש שהוא התכנסות של מאכל ומשתה, ולא כדברי התרגום כנש קדם ה'.

והנה יונתן בן עוזיאל בתרגומו על הפסוקים

מלצאת, מכון לפרוש הספרי (במדבר כ"ט ל"ה), עצרת תהיה לכם, עצרו הכתוב מלצאת. והפרוש השני של רש"י בדברים שהוא לשון כנופיא והתכנסות, הרי הוא בדומה לפרוש התרגום אונקלוס שתרגם כן בכל המקומות: בויקרא, עצרת היא, "כנש תהון". במדבר, עצרת, "כנישין תהא לכון". ובדברים "כנש קדם ה'" עין שם.

והנה זה שרש"י מפרש פרושים שונים במקומות שונים, הוא דבר המצוי, כשדרכו לפרש על פי הענין באותו מקום, והדברים ארכים בכללי רש"י (עין שד"ח ח"ו כללי הפוסקים י"א) עין ודו"ק.

אכן יש לידע ולהבין. מפני מה רש"י שנה את פרושו על שמחת תורה, בין מה שפרש בויקרא מעצמו, לבין מה שפרש במדבר בשם מדרש אגדה, כשבשני המקומות מדבר בענין המלך שרצה עוד יום של עכוב או עוד סעדה? מה נשתנה שבויקרא המשיל למלך שזמן את בניו לסעודה לכך וכך ימים, כיון שהגיע זמנן להפטור אמר "בני! בבקשה מכם, עכבו עמי עוד יום אחד, קשה עלי פרתתכם". ואלו במדבר פרש בשם המדרש, לפי שכל ימות הרגל הקריבו [שבעים פרים] כנגד שבעים אמות, וכשבאין ללכת אמר להם המקום "בבקשה מכם, עשו לי סעדה קטנה, כדי שאהנה מכם"?

ונראה בס"ד, שבויקרא רש"י מפרש את המלה עצרת במובנה הכללי, דהינו בין לענין שמחת תורה ובין לענין שביעי של פסח, ועל כן רש"י לא הזכיר את ענין הקרבנות שאינו שייך בשביעי של פסח [שהרי בפסח כל הימים שוים בקרבנותיהם], וכל הענין הוא להתעכב עוד יום עם אהבת המלך. על כן הביא שם את משל הסעדה.

וראיה לדבר שפרוש זה בויקרא מכרח, כי הלא גם

שהתכנסות זו גם אם מטרתה תפלה או הודאה כדברי התרגום יונתן, הרי שהיא נעשית בבית המקדש, והדרא קשית הראב"ע לדוכתא. [והראב"ע דרכו לפרש פרוש אחד בכל המקומות, ולא לחלק פרוש המלים כפי הענין].

### מפני מה דוקא חגים אחרונים נקראו עצרת

עוד יש לתת את הדעת, שדוקא החגים השניים - כלומר האחרונים המסיימים את החג - נקראו בתורה עצרת, דהינו: שביעי של פסח, ושמחת תורה-שמיני עצרת. ואלו יום טוב ראשון של סכות ושל פסח, שבועות, וכן ראש השנה, אינם נקראים בתורה בשום מקום עצרת.

ובא ראה לשון הפסוק בנחמיה (ח' י"ח) "ויעשו חג שבעת ימים, וביום השמיני עצרת כמשפט". וכן לשון הפסוק בדברי הימים (ב' ז' ט') "ויעשו ביום השמיני עצרת כי חנכת המזבח עשו שבעת ימים והחג שבעת ימים". הנה הפסוקים קראו לשבעת הימים כולל יום טוב ראשון "חג", ואלו ליום השמיני "עצרת". משמע, שחג בפני עצמו ועצרת בפני עצמו. ויום הראשון של החג יום טוב הוא, ואלו היום האחרון שבו עוצרים שוב, הוא הנקרא עצרת, על פי שלל הפרושים המובאים לעיל.

ועל פי זה נתן יהיה להבין דברי עמוס הנביא (ה' כ"א), שהביא את דברי הנבואה הנוראה: "שנאתי מאסתי חגיכם ולא אריח בעצרתים". והנה כפילות זו לכאורה קשה מה הוא חגיכם ומה הוא עצרתים? ואכן הרד"ק שם במקום כתב וזה לשונו: "והענין כפול במלות שונות כי החג הוא עצרת". אולם על פי דברינו יש לכאורה מקום להאיר ולהבין, כי הפסוק בנביא מדקדק! ראשיתו בתבת "חגיכם" מדבר על החגים, דהינו יום טוב

הנזכרים, גם כן שנה מעט ממקום למקום וכך הם דבריו:

בויקרא על הפסוק "עצרת היא" הנאמר בשמיני עצרת, תרגם, "כנישין תהוון לצלאה קדם ה' על מטרא". פרוש, תתכנסו להתפלל לפני ה' על הגשם.

ובבמדבר על הפסוק "עצרת תהיה לכם" המדבר גם על שמיני עצרת, תרגם, "ביומא תמינאה, כנישין תהוון בחדוה מן מטילכון לבתיכון, כנישת חדוא ויומא טבא ואירוע קדיש תהוי לכון". פרוש, ביום השמיני תתכנסו בחדוה מסכותיכם לביתכם, התכנסות שמחה ויום טוב ומארע קדוש יהיה לכם. ובדברים על הפסוק "וביום השביעי עצרת להשם אלקיך" הנאמר בשביעי של פסח, תרגם, "וביומא שביעאה ההוא, תהוון כנישין בתושבחה קדם ה' אלהכון". פרוש, וביום השביעי, תהיו מתכנסין בתשבחות לפני ה' אלקיכם.

הנה דברי היונתן בן עוזיאל דומים לדברי התרגום שתרגם עצרת התכנסות, עם תוספת של מעט דברי הסבר מהי ההתכנסות הזו הכתובה בפסוק במלה עצרת.

אכן לפי התוספת שבדברי יונתן בן עוזיאל, מתישבת לכאורה תמיהת הראב"ע, מאחר שמסביר שהתכנסות אינה לעליה לרגל, אלא כאמור: בשמיני עצרת התכנסות להתפלל על הגשם, או התכנסות מהסכות לבית, ואלו בשביעי של פסח ההתכנסות להודות להשם, כפי הנראה על נס קריעת ים סוף שהיה ביום זה. ויתכן שהיה דוחק להראב"ע להבין שהתכנסות זאת אינה מדברת על בית המקדש, על כל פנים בויקרא, מאחר שתבת עצרת סמוכה לעניני הקרבן, והקרבתם אשה - עצרת היא, אם כן מכרח

בדומה לתרגום, קראו לשבועות בלשון עצרת. ויש להבין מפני מה ולמה חידשו חכמים לקרא לשבועות עצרת, כשבלשון התורה אינו כן? וכבר נרגש בזה המהרש"א (בפסחים ס"ח ע"ב, ד"ה הכל מודים) וכתב וזה לשונו: הכל מודים בעצרת וכו'. לאו ניהו עצרת דהני קראי, [דכתיב בהו עצרת, דהנהו תרי קראי חד גבי ז' של פסח כתיב וחד גבי ח' של סכות כתיב (שם ד"ה כתוב)], אלא חג השבועות נקרא עצרת בלשון חכמים עד כאן לשונו. ומקור דבריו בפסיקתא זוטרת הביאו הברכי יוסף (תצ"ד א') וזה לשונו: אמר רבי טוביהו ברבי אליעזר, חזרתי על כל עניני המועדות, ולא מצאתי חג שבועות שנקרא עצרת. ורבותינו קראו בכל מקום עצרת לחג השבועות, והוא לשון תרגום דאמר אונקלוס הגר בעצרתיו. פסיקתא זוטרת פרשת פינחס עד כאן לשונו. ואפשר בס"ד לפרש דברי חכמים, שהוסיפו על דברי תורה לקרא גם לשבועות עצרת - כשכונתם לעצרת על פי הפרוש של תרגום אונקלוס בויקרא שהבאנו לעיל על תבת עצרת היא, "כנישין תהון". ובבבבדבר, עצרת, "כנישין תהא לכוון". ובדברים "כנש קדם ה'". כשכונת הכל מורה על התכנסות והתכנסות של עם ישראל ביום זה. וביותר על פי דברי היונתן בן עוזיאל שהתכנסות מכל סבה שהיא לתפלה ולהודאה אף היא תקרא עצרת. והנה זה ידוע, כי כבר מזמן התלמוד היה מנהג החכמים לישיב בכנופיא כל ליל חג השבועות לעסק בתורה הקדושה, וכדברי הזהר הקדוש בהקדמת בראשית (ח' ע"א), ובויקרא (פרשת אמור צ"ח ע"א), שכן הוא מנהג חסידים הראשונים. ואם כן אפשר שעל שם התכנסות זאת, קראו רבותינו לשבועות גם כן בשם "עצרת".

ראשון של סכות - יום טוב ראשון של פסח - ושבועות, וכפי לשון הפסוק "חג שבועת ימים" גם ימי חל המועד, כל אלו נקראים בתורה בלשון "חגים". ואלו סופו של הפסוק בתבת "עצרתים" מדבר על שמיני עצרת - ושביעי של פסח, הנקראים בתורה בלשון "עצרת". וביתר באור לפי הטעם של עצרת - עצר עצמך מן המלאכה, למה דוקא חגים אחרונים נקראו עצרת ולא הראשונים, והלא גם החגים הראשונים אסורים בעשית מלאכה, ראה במלבי"ם ויקרא (אמר קפ"ז), ובמדבר (פינחס ל"ה), דשם זה של "עצרת", מחמת שקדם הימים טובים האחרונים יש את ימי חל המועד האסורים במקצת מלאכות ומתרים בשאר מלאכות, ואחריהם בא יום טוב האחרון, על כן קראו הכתוב "עצרת" לעצרו אף ממלאכות המתרות בחל המועד. [מה שאין כן יום טוב ראשון שבא אחר יום חל רגיל, הרי הוא שבתון גמור לעמת היום חל, ולא רק עצרת].

### חג שבועות היכן נקרא עצרת ומדוע

ומענין לענין, לגבי חג השבועות לא מצאנו שנקרא בתורה בלשון עצרת. אכן מצאנו באונקלוס בבבבדבר (כ"ח כ"ו) שקרא לשבועות עצרת, שכך תרגם: בשבעתכם, בעצרתיו עין שם. וכן הוא ביונתן בן עוזיאל (שם).

כמו כן מצאנו בלשון רבותינו בתלמוד שקראו לשבועות עצרת. כגון בגמרא פסחים (ס"ח ע"ב), אמר רבי אלעזר, "הכל מודים בעצרת, דבעינן נמי לכם". מאי טעמא? יום שנתנה בו תורה הוא. עד כאן. וכן הוא בגמרא פסחים (י"ג ע"ב), ביצה (י"ט ע"ב), חגיגה (י"ז ע"א), יבמות (ס"ב ע"ב), ועוד רבים. נמצא שגם בלשון חכמינו ז"ל בגמרא –

**טעם חדש בזוהר הקדוש מפני מה נקרא שבועות**

**עצרת**

טעם נוסף לדברי רבותינו שקראו לחג השבועות עצרת, ראה בזוהר הקדוש ויקרא (שם צו ע"ב) שכתב וזה לשונו: פקודא בחר דא למעבד חג השבועות, דכתיב (דברים ט"ז י') "ועשית חג שבועות להשם אלקיך" וכו'. ובקרבנא דעמר אתבטל יצר הרע, דערקת מאשת חיל וכו'. ובגין כך אקרי בגוונא דא עצרת, דאית ביה ביטול יצר הרע. ועל דא לא כתיב ביה חטאת כשאר זמנין דכתיב בהו חטאת, עד כאן לשונו. תרגום דבריו: לאחר ספירת העומר יש את מצוות חג השבועות וכו'. ועל ידי הקרבת קרבן העומר מתבטל היצר הרע, היא האשת זנונים הבורחת מפני השכינה הקדושה וכו'. ומפני כן נקרא שבועות עצרת, לפי שיש בו ביטול היצר הרע, ומפני כן גם לא נזכר בו קרבן חטאת כבשאר חגים שיש בהם שעיר לחטאת, עד כאן. הנה לפנינו ביאור נוסף לתיבת עצרת בחג השבועות, שהוא מלשון עצירה והפסקה לשלטון יצר הרע, שביום זה הוא בורח ואינו עוד.

ומיד מוסיף הזוהר ואומר, וכדין כל נהורין אתכנשו לאשת חיל, ובגין כך עצרת. פירוש, ואז כל האורות מתכנסין ומתקבצים לשכינה הקדושה הנקראת אשת חיל, והיא עולה בעילוי גדול, ומפני כן נקרא החג עצרת ע"כ. הנה הרואה בסיום דברי הזוהר, יבין טעם אחר לתיבת עצרת, שהוא לשון איסוף וקיובין, והרי זה כדברי התרגום ועוד שהבאנו למעלה שביאר עצרת היא, "כנישין תהון", וכפי חפצינו לבאר שהוא יכון גם על חג שבועות, מפני שנהגו להתאסף ראשי עם כנופיות כנופיות ללימוד התורה בליל החג, אם כן שפיר הוי עצרת. וכהשלמה לכך שעצרת היא התאספות, ראה בזוהר

אכן, על פי האמור למעלה בביאור עצרת, שהחגים השניים הם נקראו בתורה עצרת, מצינו ראינו להביא דברי לביא, טעם לשבח, להטעים לשון חכמים בתלמוד ודברי התרגומים, עם דברי הרמב"ן הידועים (ויקרא כ"ג ל"ו) במעלת ימי הספירה שהם כחל המועד לחג הפסח, וחג השבועות הוא כחג אחרון של פסח. וזה לשונו בתוך דבריו: וצוה בחג המצות שבעה ימים בקדשה וכו', ומנה ממנו תשעה וארבעים יום - שבעה שבועות כימי עולם, וקדש יום שמיני כשמיני של חג, והימים הספורים בינתיים כחלו של מועד - בין הראשון והשמיני בחג, והוא [השמיני] יום מתן תורה שהראם בו את אשו הגדולה ודבריו שמענו מתוך האש. ולכן יקראו רבותינו ז"ל בכל מקום חג השבועות - עצרת, כי כיום שמיני של חג [סכות] שקראו הכתוב כן. עד כאן לשונו. הנה הדברים מפורשים כאמור, שיום טוב האחרון הוא הנקרא עצרת וגם חג השבועות הוא כחג אחרון, ועל כן הוא ראוי להקרא עצרת.

ודברי הרמב"ן מאירים ומזהירים, בפרט שכן הוא על פי הסוד, שפסח ושבועות כרוכים זה בזה בקשר בל ינתק. וכל השלמת עבודת ימי הפסח נעשית צעד אחר צעד בימי העמר, וגמר ועקר התקון הרי הוא בחג השבועות, בו זוכים לאורות וכתרים גדולים ועצומים (שעה"כ דרושי ספירת העמר ושבועות). נמצא שחג שבועות הוא כשביעי של פסח וכשמיני עצרת, שהוא גם כעין סיום נוסף לפסח, ולכן גם הוא נקרא עצרת. מה שאין כן יום טוב ראשון של סכות ויום טוב ראשון של פסח שהם תחלת החג, וכן ראש השנה שאינו סיום של חג, אינם נקראים עצרת.



מימיכם.

והנה דברי הירושלמי הובאו גם בדברי רבינו חננאל (ראש השנה ל"ב ע"ב) וביאר מעט את דבריהם וז"ל, ר' אלעזר בר' יוסי אומר, בכל הקרבנות כתיב והקרבתם, וכאן [בראש השנה] כתיב ועשיתם, אמר להן הקדוש ברוך הוא, כיון שנכנסתם בראש השנה לפני לדין ויצאתם בשלום, מעלה אני עליכם כאילו נעשיתם בריה חדשה. [ר' משרשיא בשם ר' אידי אומר], בכל הקרבנות בשעיר הקרב בכל המועדים כתיב חטאת, ובעצרת כתיב שעיר עיזים אחד לכפר עליכם ולא כתיב חטאת, אמר להן הקדוש ברוך הוא, כיון שקיבלתם עליכם עול תורה, מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם עכ"ל. ומפני מה חג שבועות נקרא קבלת עול תורה, ביאר בקרבן העידה (בירושלמי שם ד"ה מכיון) וז"ל, שבכל שנה בעצרת, הוא כיום אשר עמדנו לפני הר סיני, ומקבלים התורה מחדש, וכדאמר רב יוסף אי לאו האי יומא וכו' עכ"ל. נמצאו דברי הזוהר ודברי התלמוד מכוונים, שיום חג השבועות יש בו ביטול יצר הרע ואין בו חטא, ומפני כן מלשון עצירה ראוי הוא להקרא עצרת.

### בכל שנה חוזרת הארת קבלת התורה

ידועים דברי רבינו הרש"ש בסידור בהקדמתו לפורים, מה שכתב על פי רבינו האר"י זלה"ה וזה לשונו, וכל אלו הכוונות של הפורים הם בזו"ן הכוללים דכללות השנה, וכן הוא במועדים פסח ושבועות ראש השנה ויום הכפורים וסוכות, שבהגיע הברורים החדשים של השנה היא למקום ההוא שבא"ק, מתעוררת הקדושה והיא עוד פעם אחרת וכו'. וכל זה ברחמיו יתברך

עצמו לעיל (צ"ז ע"א), כשבא לבאר תיבת עצרת של שמיני חג עצרת שהוא לאחר חג הסוכות, ביאר כך וזה לשונו: תא חזי, כתיב (שם כ"ג ל"ו) "ביום השמיני וכו' עצרת". מאן עצרת? אלא בההוא אתר דכלא מתקשרא כחדא איקרי עצרת. מאי עצרת? כנישו. ודעת לנבון נקל, דעל פי הפשט תיבת עצרת רומזת על אסיפת העם, ואילו לדברי הזוהר עצרת רומזת על בחינת המלכות היא השכינה הקדושה, אשר בה מתאספים האורות, אך כולהו מודו דאסיפה אית בהו, ועל כן קראה עצרת לשון אסיפה וקיבוץ. ומה ששינה הזוהר ביאור תיבת עצרת מתחילה לסוף, אין זה שינוי, כי דרכו של הזוהר לפרש כן, כאשר יש כמה בחינות, וקיימי כולהו בפירושיה.

נמצינו למדים בדברי הזוהר שני פירושים בתיבת עצרת: א' אסיפה. ב' עצירה. ושניהם מתאימים לפירושי המפרשים על פי הפשט המובאים למעלה [אסיפה = כנופיה, ועצירה = ממלאכה]. ושניהם מתאימים גם לחג שבועות על פי הפשט והסוד יחדיו.

### לא נזכר חטאת בקרבן שעיר שבועות

והנה בענין מה שכתב הזוהר שלא נזכר "חטאת" בשבועות, ראה מה שכתב בזה בתלמוד ירושלמי (ראש השנה פ"ד ה"ח) וזה לשונו: ר' לעזר בי ר' יוסה בשם ר' יוסי בר קצרתא, בכל הקרבנות כתיב והקרבתם, וכאן כתיב ועשיתם, אמר להן הקדוש ברוך הוא, מפני שנכנסתם לדין לפני בראש השנה ויצאתם בשלום, מעלה אני עליכם כאילו נבראתם בריה חדשה. ר' משרשיא בשם ר' אידי, בכל הקרבנות כתיב חטא, ובעצרת אין כתיב חטא, אמר להן הקדוש ברוך הוא, מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה, מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם

התיקון, ועל כן נתחייב באותם הענינים כלם. ועל דרך זה חג השבועות למתן התורה. וחג הסוכות לענין ענני הכבוד, אע"פ שאינו אותו הזמן בפרט, אלא שקבעה התורה חג זה לזכרון ענין זה, וכמ"ש, כי בסוכות הושבתי וכו'. וכן חנוכה וכן פורים. ועל דרך זה היו כל ימי מגילת תענית, אלא שנתבטלו מפני שלא היו ישראל יכולים לעמוד בהם, ונפטרו מהיות עושים זכר להם והתעוררות לאור המאיר. עכ"ל.

עוד הוסיף הרב בחוכמתו כי רבה ב"מאמר החכמה" (על פסח) וזה לשונו: ענין סדר ליל פסח, הנה ביציאת מצרים נבררו ישראל ונבדלו מכל העמים להיות מתעלים במדרגתם ממדרגת האנושיות החומרית ולהיות ראויים להתעטר בעטרות הקדושה, ומה שעד אותו הזמן היה חשך החומריות מתגבר בגוף וגורם לאור התורה והקדושה שלא יאיר, הנה אחר שסבלו ישראל העיני והשעבוד הגדול שסבלו נתפייסה מדת הדין ונשאר המקטרג בלי מענה, ונזמנו ליאור באור העליון [אר"ח היינו מעמד הר סיני ומתן תורה]. והנה בלילה זה כל זה מתחדש ומתעורר מה שנעשה בראשונה, וזה עצמו סיוע אל הגאולה האחרונה שתעשה עכ"ל.

ובהמשך הדברים נוראים ומבהילים יותר, וזה לשונו: הנה ענין זה במצרים היתה התחלה לבד לשיצאו ישראל מהם, אך סוף הכל צריך שיהיה שישלטו ישראל עליהם ויכבשום לגמרי, וזה יהיה לעתיד לבא, אמנם הנה זה כמי שקוצב עץ אחד שמכה בו הכאה אחר הכאה עד שקוצב אותו לגמרי. וכן עושים אנו בכל שנה ושנה, מתעוררים בכח האחד שהאיר ובתקון שנתקן אז, ומתחזקים להמשיך הדבר לפנים עד שיגמר עכ"ל. והמבין

ובחסדיו הפשוטים, וכידוע כל זה ליודעי העיתים וליודעי דעת ולמביני מדע, וכמבואר כל זה בדברי הרב הקדוש האר"י זלה"ה ותלמידו מהרח"ו זלה"ה וכו' עכ"ל. והובאו דבריו גם בהגוב"י בשעה"כ בדרושי הפורים (דף ק"ט או ב') עיי"ש. והנה לזה כיון הרב קרבן העדה הנזכר, באומרו, כי כל שנה בעצרת, הרי זה כקבלת התורה מחדש, וכיום אשר עמדנו לפני הר סיני.

וכן מצינו בדברי אור עולם הרמח"ל ז"ל בכמה מקומות שהיטיב לבאר היאך בכל חג וחג חוזרת הארת החג כבראשונה, וכך כתב בספרו הקדוש דרך ה' (חלק ד פרק ז בעבודה הזמנית אות ה' ו') אחר שכתב לבאר את מעלת השבת והשפעתה, וזה לשונו: ואמנם גזרה החכמה העליונה להוסיף לישראל קידוש על קידוש, ונתנה להם ימי קודש מלבד השבת, שבהם יקבלו ישראל מדרגות ממדרגות הקידוש, וכו'. והנה כפי מדרגתו, השפעתם של הימים האלה, כן הוצרכנו להינתק מן העסק העולמי, וכפי זה הוא איסור המלאכות בהם וכו'. וכל זה כפי ערך השפע הנשפע והאור המאיר, הוא. ואולם, מלבד הקידוש הזה הנשער [=לשון שיעור] במדרגותיו כפי מדרגת קדושת הימים, יש עוד ענינים פרטיים מיוחדים לכל זמן מזמנים אלה כפי ענינו. ושרש כלם הוא סדר שסדרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקבלו. והנה על פי זה נצטוינו בחג בכל הענינים שנצטוינו לזכר יציאת מצרים, כי להיות התיקון ההוא תיקון גדול מאד שנתקנו בו וכמ"ש"ל, הוקבע שבשוב תקופת הזמן ההוא יאיר עלינו אור מעין האור שהאיר אז, ותחודש בנו תולדת אותו

ומתמיד בנו התועלת הנמשך מן התקון ההוא עכ"ל.

נמצינו למדים, כל בני היהודים, מעלת וקדושת המועדים בכלל, ועצרת בפרט - כמה מעלתה נשגבה ונעלית. וכבר כתבו רבותינו המקובלים, כי בשעת קריאת התורה בחג השבועות באמירת עשרת הדברות, יכוין כאילו נאמר הדבור מפי השם יתברך לתוך פיו ממש (סדור האר"י למוה"ר שבתי דף ל"ו). ועל פי האמור לא נפלאה היא ולא רחוקה, כי בעת הזאת בכל שנה ושנה, חוזרת הארת מעמד הר סיני וקבלת התורה. ה' יזכנו לקבלה בשלמות בקדושה וטהרה אכי"ר.

יבין דברי רוח בינתו, שהחג הראשון שחגו עם ישראל, הרי הוא התחלה של המשכה ותקון ההולך ונתקן שנה אחר שנה דור אחר דור, עד לסיום התקון לעתיד לבא.

ובדרך ה' הוסיף הרב בחינה נוספת, שמלבד האור החוזר ומאיר בימים הנועדים למועדים בכל שנה ושנה, הנה האור ההוא מוסיף בנו הארה על הארה בכל שנה ומתחזק אצלנו בבחינה גבוהה יותר, וז"ל: והנה זה [הבחינה של יציאת מצרים הוא] תקון שנתקן לעולמים כמו שזכרנו, וכל הטובות שהגיעו ושמיגיעים לנו כלם תלויים בו, ועל כן נצטיינו לזכור אותו תמיד ולהזכירו בפינו, שעל ידי זה מתחזק התקון ההוא עלינו ומתאמץ האור בנו



**הרב מאיר שאול שליט"א**  
**קהילת בני תורה - רמות ג'**

**בענין מים הצפים ע"ג לבן וגבינות ריקות, ובענין מי חלב**

'הטמאים' לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן. איצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל ד(חלב) בהמה טהורה נמי חידוש הוא דאמר מר דם נעכר ונעשה חלב, וכיון דחידוש הוא, בבהמה טמאה נמי לישתרי, קמ"ל. הניחא למאן דאמר דם נעכר ונעשה חלב, אלא למאן דאמר אבריה מתפרקין הימנה ואין נפשה חוזרת עליה עד עשרים וארבעה חדש, מאי איכא למימר, איצטריך, סד"א הואיל וליכא מידי דאתי מחי ושרייה רחמנא והאי חלב כי אבר מן החי הוא ושרי והילכך אפי' בבהמה טמאה לישתרי קמ"ל.

מנהג ישראל לאכול בשבועות מאכלי חלב ובהקשר לכך יש לדון אם מתקיים מנהג זה גם ב'מי חלב'. וכן אם יש במי חלב איסור אבר מן החי. ובכלל זה יש לדון במים הצפים על גבי הלבן וגבינות הרכות אם יש להם דין של מי חלב, אם שייך בהם הנפק"מ הנ"ל: איתא בגמ' בכורות ו: על הא דמייתי מח' למקור הדין דחלב טמאה אסור: "...אלא מעתה טעמא דרבנן מ'גמל גמל' ור' שמעון מ'את הגמל', הא לאו הכי הוה אמינא חלב דבהמה טמאה שרי, מאי שנא מהא דתניא

וחלב דבהמה טהורה מנלך דשרי, ...אלא מדכתיב 'ודי חלב עזים ללחמך ללחם ביתך וחיים לנערותך'. ודילמא לסחורה, אלא מדכתיב 'ואת עשרת חריצי החלב'. ודלמא לסחורה, אטו דרכה של מלחמה לסחורה. ואב"א מהכא 'ארץ זבת חלב ודבש' ואי לא דשרי, משתבח לן קרא במידי דלא חזי? ! ואב"א מהכא, 'לכו שברו ואכלו ולכו שברו בלא כסף ובלא מחיר יין וחלב'.

מגמ' זו הסיק ר"א ממיין בס' היראים [סימן שי"ב], מדאצריך קרא להתיר חלב מאיסור אמה"ח, שמעת מינה דלא הותר אלא כל אשר בשם חלב יקרא. אמנם אותם מי חלב המופקים מהחלב, אין שם חלב עליהם. וראיה, דשריא מה"ת בבשר. ומדאין שם חלב עליהם ס"ל דחוזר עליו איסור אבמה"ח. ואי קשיא לך היאך הותר חלב הרי יש בו מי חלב אסורין, י"ל דלא נאסרו אלא כשפרשו ממנו וכדמצינו גבי דם האברים שכשהוא בלוע שרי, וכשפירש נאסר. ע"כ דבריו בקצרה.

וברא"ש [חולין פ"ח סי' נ"א] הביא דבריו אלו<sup>1</sup>. והביא שרבנו שמחה פליג עליה משום דאף מי חלב, שם 'חלב' עליהם. ומה דשרי בבב"ח היינו משום דאמר קרא 'בחלב אמר' כעין שיצא מאמו. ובקיצור פסקי הרא"ש לבעל הטור הביא שהמבשל אותו בבשר פטור ואסור, ויש אוסרים אותו באכילה (היינו מדין אמה"ח), ולא זכר כלל את דעת המתירים.

הנה מבואר דבעיקר הדין מודה גם רבנו שמחה לסברת הרא"ש דאם לא הווי מי חלב כחלב, יחזרו להיאסר מדין אבמה"ח, אלא דס"ל דעדין שם חלב עליהם, ורק לענין איסור בשר וחלב לא חשיב

חלב.

וכתב הטור (סימן פ"א סעיף ה') חלב בהמה וחיה טהורין, ומי רגליהם מותר ואין בו משום אבר מן החי. ולה"ר אליעזר ממיין דוקא חלב מותר שהתירתו תורה, אבל 'מי חלב' אסור. ולר' שמחה אף מי חלב מותר. וסיכס שכן נוהגין.

וביאר בב"י שמי חלב האמור אין הכוונה לנסיובי דחלבא שהם המים הראשונים שנתרו מהפרדת הגבינה מהחלב (מה שקרוי קום, וכיום 'מי גבינה'), אלא למים שנשארו אחר בישול נסיובי דחלבא הנז', והוציאו ממנו כל האוכל ולא נשאר אלא מים בעלמא שהם המים שאסרם ר"א ממיין (תהליך זה מובא כבר גם ביראים עצמו).

וכן נפסק בשו"ע "מי רגלי בהמה וחיה הטהורים וחלב ומי חלב שלהן מותר. וה"ה למימי חלב שלהן (השו"ע קרא כאן לנסיובי דחלבא 'מי חלב', ולמי חלב קרא 'מימי חלב', ובסימן פ"ז השתמש רק במונח נסיובי דחלבא, ומי חלב. א"כ 'מימי חלב' דהכא ו'מי חלב' דהתם, היינו הך), ויש מי שאוסר בזה". והוסיף הרמ"א "והמנהג כסברא הראשונה". הרי שאת ר"ש הביא השו"ע בסתם. ואת הרא"ש, נקט ויש אוסרים.

ובש"ך (סימן פ"א ס"ק י"ב) הביא סברת ר"ש הנ"ל המובאת ברא"ש, והוסיף עוד מדילילה לדחות סברת הרא"ש וביאר דעד שמצינו שהתיר הפסוק חלב, הו"א דמאי דאמר קרא 'לא תאכל הנפש עם הבשר' היינו כל שבא מן החי, ובכלל זה גם חלב. אמנם אחר שהתורה התירה חלב, קמ"ל בזה דאין קרוי אבמה"ח אלא אבר דוקא והיינו בשר מן החי שהוא גופו של החי. וממילא לא שייך לדון כאן

בהגהה).

<sup>1</sup> ברא"ש מובאים דברים אלו בשם הרמב"ם, וכבר העירו האחרונים דהכוונה לרא"ש (וכן לא להרמב"ן כמובא שם

בכורות דחלב כלל לאו אמה"ח הוא דהא פירש מן הבהמה, וממילא ה"ה לחלבו של עובר זה. ובאמת בביאור דברי הגמ' 'הכא דלית ליה תקנתא בשחיטה' נראה דנחלקו בזה הראשונים. דלהרשב"א הכי מתפרש שמעתתא, הכא לית ליה היתר בשחיטה. פי' הכא דאין לעולם לאבר זה היתר אפ' בשחיטה, שמא הוי איסורו מדין טריפה שלא ניתרת לעולם ולא מדין אמה"ח, וממילא אף חלבו יאסר. והכ"נ מתבאר ממ"ש הרשב"א בד"ה 'אלא'. וכן הוא להדיא במשמרת הבית (בית ב' ש"ג עמ' נה). בתשובתו לרא"ה, דהצד לאסור הוא דשמא אית ליה לאבר זה דין טריפה דהא אין לו תקנה בשחיטה.

אמנם מדברי הרא"ה נראה דהצד לאסור הוא מדין אמה"ח. שכתב "ואין לך בו אלא חידושו ולא מצינו שהתורה התירתו אלא במקום שאפשר לבשר להכשירו בשחיטה". והיינו דהוא היתר מיוחד בחלב זה שיש לו היתר בשחיטה. וכן מבואר להדיא בפסקי הרי"ד שכתב "הכא לית תקנתא לאיסוריה בשחיטה, ובאיסור אבר מן החי קאי אע"פ ששחטו". הרי שנאסר מדין אמה"ח ולא מדין טריפה.

וכן משמע מסתימת דברי רבינו ירוחם (נט"ו אות ה' ח"ה) וז"ל "הוציא העובר ידו... אסור לשתות החלב שלה כי חלב דעלמא אינו נאסר משום אמה"ח דיש לו תקנה בשחיטה וזה האבר בעיא ולא איפשיטא ולפיכך הולכין להחמיר".

הנה עד כאן לא פליגי אלא אם איסור חלב של עובר זה הנו מדין אמה"ח או מדין טריפה. אך לכו"ע הצד להתירו הוא משום דמי לחלב דעלמא שהותר מדין אמה"ח ומן הטעם דיש לו היתר בשחיטה. ולהש"ך טעם ההיתר, דחלב לאו אבר הוא.

אח"כ מצאתי שכיוונתי בזה לכו"פ שהוכיח כן

כלל מצד אמה"ח. והניף ידו שנית בסימן פ"ז ס"ק ט "ואם כן נהי דגלי לן קרא דחלב שרי, היינו משום דאינו מחובר בשום דבר ואינו פורש מן הבשר". ובתשובות חת"ס (יו"ד סימן ע') הקשה על הש"ך דבאמת מעולם לא היה ס"ד לגמ' דחלב הוי אמה"ח מצד היותו אבר. אלא מדין ציר אבמה"ח, עי"ש.

ולענ"ד יש עוד להקשות על הש"ך, מהא דאיתא בפרק בהמה המקשה סט. (הובא כאן בב"י) "איבעיא לן מהו לגמוע חלבו, חלב דעלמא לא כאבר מן החי דמי ושרי, האי נמי ל"ש. או דלמא התם אית ליה תקנתא לאיסוריה בשחיטה, הכא לית ליה תקנתא לאיסוריה בשחיטה, תיקו". פירוש, עובר שהוציא אחד מאבריו קודם שנשחטה אמו, ואח"כ נשחטה אמו. שדין אותו אבר שיצא לחוץ להאסר עולמית ואין לו תקנה אפ' בשחיטה ומשום כך יש מקום לאסור אף את חלבו שהרי מגיע מבהמה שחלק ממנה אסור.

ומבואר בגמ' דהספק הוא מאחר וכל חלב דעלמא נמי דמי לאבר מן החי והותר, ממילא האי נמי לא שנא. ומבואר שם ברשב"א (ד"ה 'ותמיהא ל'), דהא כל איסורו של אבר זה שפירש, דמי לאיסור אבר מן החי ולא מדין טריפה, דאל"כ מאי ס"ד להקשות משם הא חלב טריפה תנן להדיא דנאסר. וספק הגמ' הוא כשם שהתרנו כל חלב מדין אמה"ח, כן נתיר חלב שבא מאבר שאיסורו מדין אבר מן החי. או דלמא כל חלב דעלמא יש תקנה לאיסורו בשחיטה, הכא לית ליה תקנתא לאיסורו בשחיטה. והעלתה הגמ' בתיקו ופסקוה הפוסקים לחומרא כיון דספיקא באיסורא דאורייתא הוא.

והנה כל הספק הנ"ל אינו שייך רק אם נאמר שחלב, אבמה"ח הוא שהותר, דאז יש מקום לדון אם גם חלב זה של עובר הותר. אמנם לדברי הש"ך הנ"ל אין מקום לספק זה, דס"ל דהקמ"ל בגמ' "

מעורב בו, א"כ ה"ה מימי חלב בפ"ע דמותר".  
 ביאור דבריו, דהרי דם הוא גם שם העצם וגם שם  
 האיסור. וממילא כל שלא פירש מן האבר, ניתן  
 לומר דאין כאן שם דם אלא חתיכת בשר ואין כאן  
 שום איסור. אמנם אחר שפירש, ניכר הדם וממילא  
 חל עליו איסורו. לא כן במי חלב שאין איסור  
 הקרוי 'מי חלב', וכל איסורו הוא מדין אבר מן  
 החי. והרי אותו שם איסור של אבר מן החי, היה  
 גם על החלב עצמו אלא שהותר. ומאחר והותר כאן  
 איסור אבמה"ח, מה לי חלב ומה לי מי חלב. הרי  
 כל 'אבר מן החי' שכאן הותר. וכדברי אלו מצאתי  
 בספר 'חמש ידות'<sup>2</sup> ע"ש.

ויש לענ"ד ליישב, דנהי אם אזלינן כסברת הש"ך  
 דלעיל דהיתר של חלב, היתר גמור הוא שלא שייך  
 בחלב כלל דין אבר מן החי, אכן מה לי חלב ומה  
 לי מימיו. אמנם כפי המתבאר מדברי הראשונים  
 והסכמת הפוסקים דלשון הגמ' מורה דחלב  
 שהותר חדוש הוא. פירושו שחלב במהותו אבר מן  
 החי הוא, וכל מציאות של אבר מן החי גוררת  
 אחריה ממילא את האיסור של אבר מן החי, אלא  
 שיש כאן היתר של התורה. י"ל דהיתר זה הוא כל  
 עוד ושם חלב עליו. אך ברגע שפקע ממנו שם  
 חלב, חוזר אליו שם האיסור מכח המציאות שהוא  
 אבר מן החי שהרי כבר הוי 'כבריה חדשה' (כלשון  
 היראים). וכעין שהותרה מלאכה לחולה בשבת  
 שאין משמעות הדברים שבעבורו הוא יום חול  
 (בין למ"ד הותרה ובין דחוייה) אלא חדשה לו  
 התורה היתר, וכשחוזר ומבריא מיד חוזר עליו  
 איסורו מכח מציאות יום השבת ולא אמרינן כיוון  
 שהותר הותר. ובפרט כאן בחלב שלא מצינו היתר  
 מפורש לכך אלא שמצאה הגמ' בכמה מן

בפשיטות מסוגיא זו דלא כהש"ך. וכן הפר"ח דחה  
 סברת הש"ך דלשון הגמ' מורה דחלב שהותר  
 חידוש הוא, ולסברת הש"ך אין כאן חידוש אלא  
 שינוי הגדרות, והיינו שאמה"ח לא שייך אלא  
 במידי דנסרך בבשר ולא בחלב דכמונח בקופסא  
 הוא.

ובאמת הש"ך עצמו בסימן י"ד ס"ק י"א גבי חלב  
 העובר הנ"ל, ציין לדבריו בפ"א וזכר גם דברי  
 הרשב"א הנ"ל. ונראה שסבר בדברי הרשב"א  
 דביאור הגמ' 'התם אית ליה תקנתא לאיסוריה  
 בשחיטה' אין זו סיבת ההיתר. אלא טעם להכליל  
 חלב דעלמא כדין כל אמה"ח שיש לו תקנה  
 בשחיטה. אך סיבת ההיתר באמת היא כדבריו  
 דלאו אבר הוא. ובשונה מחלבו של עובר זה שאין  
 לו תקנה בשחיטה ולא שייך לכללו כלל בדין  
 אמה"ח אלא דמי לטריפה שאין לו היתר. ובאמת  
 משו"ת הרשב"א (תקע"א) משמע שבא לחלוק על  
 הרא"ם שכתב: "והחכם שאסר מי רגלים ומי חלב  
 טעות הוא בידו". ושמא מטעם זה דלאו אבר הוא.  
 אמנם משאר הראשונים דלעיל מבואר להדיא דיש  
 לו היתר בשחיטה הוא סיבת היתר דחידוש הוא  
 בחלב דעלמא. שהתורה התירתו. משא"כ בעובר  
 הנ"ל אף דאמה"ה הוא, אין לו היתר. הרי להדיא  
 דגם בחלב שייך איסור אמה"ח ודלא כהש"ך.

עוד הקשה הש"ך בסברת היש אוסרים בשו"ע,  
 אחר שהביא את דברי הרא"ם וראיתו מדם  
 האברים שפירש, וכתב: "ומ"מ נראה לחלק, דהתם  
 אין נאסר עד שפירש. אבל הכא שנאסר משום  
 אמה"ה, אם נאמר שמימי חלב בפ"ע אסור משום  
 אמה"ה, א"כ גם כשהן עם האוכל יאסר שפירש מן  
 החי. ומדהתירה תורה חלב אע"פ שמימי חלב

שמוציאין הגבינה נשאר הנסיובי כמ"ש מרן ז"ל בב"י וכתבנו זה בשביל מדינות אחרות". (ואולי זה מיישב מדוע כמעט ואין נידון זה נמצא באחרונים).

הנה מש"כ כאן כה"ח דבסתם ויש אין לסמוך אסתם אלא בשעת הדחק, אינו מוסכם לכל, והוא מח' גדולה באחרונים כנודע. ומ"מ מבואר בש"ך (סו"ס רמ"ב ב'קיצור' אות ה) דאף דלעיקר דינא יש להורות כסתם להיתר, מיהו לכתחילה ראוי לבעל נפש להחמיר כ"א<sup>3</sup>. כמו"כ מסתימת דברי הלבוש נראה קצת להחמיר, שהביא יש מתירים ויש אוסרים בסתמא ע"ש.

כך או כך מאחר ולאוסרים הוי איסור דאורייתא של אבר מן החי, ודאי דיש לכאורה לבעל נפש לחוש להם.

### בענין המים הצפים ע"ג הגבינות

אחר הדברים האלה ניגש לעולם המעשה ונדון במה שמצוי בגבינות לבנות וכדו' שעל גביהם

וסיים שמביאם כדי 'לחלוק להם כבוד'. ולכן נראה מדבריו ברור, שאם לא היה מקום לחוש ל"א, לא היה מביאם השו"ע. ו'כבודם' דנקט היינו סברתם שראוי לחוש לה אף שאינו מעיקר הדין. ומוכרח לומר כן, דהא ידוע לכל מעיין דכו"כ הרבה מאוד מקומות שבב"י מביא שיטות רבות בראשונים, ובכל אופן בשו"ע לא זכר אלא אחד או שנים מהם וכפי הכלל הנודע שבידו. ואיה כבודם דכל שאר הראשונים שלא זכרם כלל. כמו"כ מכל המקומות שהביא ביד מלאכי, לא ראיתי אחד שכתב שאין לחוש ל"א. ומהלשונות שם יש דעיקר להלכה ס"ל לשו"ע כסתם, משמע שאף לדעת הי"א יש מקום בהלכה אלא שהסתם עיקר. וכן הוא מהש"ך שהבאנו ועוד. למעט היכא שיש מנהג ברור שלא לחוש ליש. ובמי חלב אין לעי"ד מנהג בזה כי לא נודע שנמצא הוא בינינו וכדברי הזב"צ, ואכמ"ל.

המקראות שאבותינו שתו חלב. על כן הוציא מכך הרא"ם שהיתר זה הוא חידוש, והוא 'היתר שאול' כל עוד שם חלב עליו.

**ולענין הלכה**, מאחר והוי בשו"ע 'סתם ויש', קי"ל כסתם דאין במי חלב איסור אמה"ח.

אלא שבכה"ח כתב וז"ל: "ולענין דינא כבר כתבנו באו"ח סי' י"ג אות ז' בשם כמה פוסקים, דכל היכא שסתם הש"ע להכשיר ואח"כ כותב ויש אוסרים או יש מי שאוסר, דדעתו לפסוק כסתם. אלא שחושש לדעת ה"ש אוסרים לכתחילה. ובשעת הדחק או הפסד מרובה יש להקל כסתם הש"ע. וא"כ ה"ה לכאן בשעת הדחק או הפסד מרובה יש להכשיר במימי חלב כסתם הש"ע".

וכעין זה כתב זבח"צ שם, והוסיף: "וכתבנו זה הוא כדי להודיע לעולם. אבל אנחנו במדינתנו לא שייך אצלנו מימי חלב דאין דרכם לבשל הנסיובי ולהוציא ממנו האוכל הצף למעלה וישאר המימי חלב, זה לא שייך גבן אלא דוקא נסיובי דהיינו אחר

3 לתועלת הענין אכתוב כאן בקצרה מה שהארכתי במקום אחר: כמה מפוסקי דורנו נקטו להלכה כסתם אף לכתחילה, וסמכו יתדותיהם עמ"ש הרמ"ע מפאנו (סימן צ"ז) שמרן הביא סברת הי"א לחלוק להם כבוד. ולעני"ד אדרבה מדבריו שם משמע להיפך, ואציג כאן את דבריו וישפוט המעיין: "דע, כי מרן המחבר רבן של כל בני הגולה, זה דרכו בשו"ע הקבוע להוראה, להביא תחלה הדעה היותר מוסכמת, והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם י"א. א"כ מה שסתם תחלה להתיר הוא פסק גמור ומוחלט לפי סברתו. ולא זכר הסברא השניה אלא לחלוק כבוד לבעליה שגם הם גדולים ורבים ויש מקומות שפשט המנהג לאיסור כמותם". הנה בריש דבריו כתב ד'היכא דאיכא למיחש לסברא אחרת, מייתי לה'. הרי שמביא את הי"א משום דיש מקום לחוש להם ולא רק משום כבודם,

והנה מאחר והתברר לעיל שמי חלב הם תוצאה של בישול הנסיובי, אפשר שאין זה דוקא משום שנעשה בישול זה אחר תהליך ההפרדה הראשון, אלא עצם הבישול יוצר תהליך של הפרדה מוחלטת של כל החלקים הגושיים מן החלק הנוזלי, ומה שנשאר אינו נכלל כמי גבינה - נסיובי דחלבא, אלא מי חלב שאינם ראויים לכלום והוא בכלל מי החלב שאסרו ר"א ממיץ.

ויעויין בקובץ בית הלל (כרך ל"א עמ' ס"א) מאמר של הרב עזרא לוינגר בענין מי חלב (יותר בנוגע לענין חלב וגבינת עכו"ם). שם מבאר בהרחבה את כל תהליכי יצירת הגבינות ובביאור מהות מי חלב ומי גבינה. ומבאר שמי גבינה של גבינות רכות, מאחר ומתגבנות ע"י חומצה מלחית, מופרד מהם כל חלקי הגבינה. וממילא צדד שאין למי גבינה אלו שם גבינה כלל ולא שייך בהם דין חלב וגבינת עכו"ם. וכתב כן כהצעה להקל ולא לדינא. אך כאמור לענייננו באמה"ח הרי זו סיבה להחמיר באותם מים, דמאחר וכבר אינם ראויים לכלום, אין שם חלב עליהם.

עו"ש ציין לשו"ת אבן שתייה המובא בדרכי תשובה (סי' פ"ז אות פ"ג) שבמקום שלא נשאר במי החלב מאומה מן החלב, יחשב בכל מקרה אפ' בתהליך ההפרדה הראשון ל'מי חלב'. ובביאור הטעם כתב שהרי כל דיון הפוסקים במי חלב הנו משום שאין ביצירת הגבינה הראשונית הפרדה מוחלטת של כל הגבינה מהחלב, ולכן צריך שוב לבשלם ורק לאחר בישול זה מקבלים תוצר של 'מי חלב'. אך באופן שביצירת הגבינה הראשונה עושים גם בישול שמוציא את כל רכיבי הגבינה, הרי שוראי יחשב מייד כמי חלב לכו"ע. וממילא ה"ה אם נעשה ע"י כל תהליך אחר, יהיה אשר יהיה.

ולכאורה אם המים שנשארו מהגבינות הרכות הם

צפים מים שנשתוו מהגבינה, אם יש להם דין מי חלב וממילא אסורים לר"א ממיץ משום אבמה"ח, או הוו כנסיובי דחלבא דדין חלב גמור להם כמבואר לעיל בדעת השו"ע.

יש לציין שהנידון במי חלב אם הוא כחלב, נוגע לעוד כו"כ נידונים, והעיקריים שבהם; א' אם הותר מכלל אבמה"ח לבעל היראים. ב' לענין בשר וחלב. ג' לענין חלב וגבינת עכו"ם דלא גזור במידי דלא חלב.

### מהו מי חלב

בראשית הנידון מה מוגדר כמי חלב, יש להבחין בין 'מי גבינה' ל'מי חלב'. 'מי גבינה' הם כאמור המים הראשוניים הנוצרים מתהליך ההפרדה של הגבינה מהחלב, שהחלק הגושי שבחלב נהפך לגבינה, ומה שנתר מהחלב קרוי מי גבינה. ומי גבינה אלו קרויים 'קום' או 'נסיובי דחלבא' שלדעת השו"ע בסי' פ"ז ו' דינם כחלב גמור ואסור לבשלם בבשר מדאורייתא, וממילא גם אין צד לאסרם מדין אבמה"ח. אמנם כאשר מבשלים מים אלו, נוצר תהליך שני של הפרדה בין החלקים הגושיים שישנם עדיין במי הגבינה, ומה שנתר הוא מים ללא שום מאכל הקרויים 'מי חלב' או כמובא בשו"ע כאן 'מימי חלב'. שלכו"ע אינם אסורים בבשר אלא מדרבנן. ועליהם הנידון אם יש בהם דין אבמה"ח.

והנה בפוסקים כמעט ולא נמצא שום דיון במי חלב לענין אבר מן החי. אמנם כן דנו רבות באחרונים במי גבינה ובמי חלב בנוגע לענין חלב עכו"ם וגבינת עכו"ם שהוא מצוי מאוד כיום בתעשיית החלב. אלא ששם נהפוך הוא שככל שאנו מגדירים את המי גבינה כחלב, יש יותר סיבה לאסרו מצד חלב עכו"ם וגבינת עכו"ם. ואילו לענין אבמה"ח, ככל שאנו מרחיקים אותו משם חלב, הרי שאינו בכלל ההיתר של חלב מדין אמה"ח.



עליו כל עוד מחוברים הם ולא הופרדו ונפרשו לגמרי זמ"ז. וממילא יועיל לערב המים עם הגבינה באופן שיתהוו יחד, ואין כאן ביטול איסור.

וכן מדויק קצת מדברי הרא"ם שכתב "...וכאשר עשו הגבינה והרתיחוהו אחרי כן ונפרש זה מזה נקרא מי חלב והופקע ממנו שם חלב ויצא מכלל שריית חלב". הרי הרא"ם שהוא מקור הדין לאסור, כתב 'ונפרש זמ"ז' משמע לגמרי.

אחר כתבי זאת הראו לי שכ"כ ביד יהודה (פ"ז סוף ס"ק י"ח) וז"ל: "ויש לעיין לשיטת הרא"ם, דהא כשמבשלין הנסיובי ונפרש ממנו הגבינה, הא בולע הגבינה מהמי חלב ונאסר. ולימא דבאמת אסור, לא משמע כן. וי"ל דס"ל דלא נאסר המי חלב אלא לאחר שמוציאין ממנו הגבינה ונפרש ממנו מכלל". וממילא גם אותם מי חלב הצפים על הלבן, אף אי נימא דלא הוו נסיובי אלא מי חלב, אינם מקבלים שמם זה אלא עד שיוציאם לגמרי. ומ"מ איכא נפק"מ שלא ישפוך אותם המים במקום שיכולים להטריף דאז כבר נפרדו לגמרי.

אחר כתבי זאת מצאתי באוצה"ח בספר נגיד ומצוה (מנהגי האר"י ז"ל) בדיני סעודה וז"ל "מורי ז"ל היה אומר שאסור לשתות הקום היוצא מן החלב מפני שהוא דם מעיקרו ואחר שמבררים החלב נשאר הקום וחוזר לעיקרו כמו שפסק הר"ר אליעזר ממיץ זללה"ה". וכן הוא בשו"ע האר"י בהלכות 'דברים השייכים בסעודה בחול ובשבת' הלכה י' ע"ש.

וכן בשער המצוות, בפרשת וילך קרוב לסופו בד"ה ענין כלאי הכרם, וז"ל: "אין לשתות קום החלב אחר שנקפה החלב ונבדלו המים ממנו וכמ"ש הרב אליעזר ממיץ עכ"ל.

ומה שכתב האר"י לאסור מדין דם והביא כן מדברי הרא"ם, ואילו הרא"ם עצמו לא אסר כן אלא מצד איסור אמה"ח. י"ל דבאמת הכי ס"ל להאר"י דאין

מי חלב, הרי שבכלל זה גם אותם מים הצפים על גביהם שהוא לכאורה המשך לאותו תהליך של ההפרדה, אלא שנמשך לזמן מה.

הנה לא ראיתי בפוסקים מי שדן בפירוש באותם מי חלב הצפים מעל הלבן לגבי איסור אמה"ח (על אף שהרבה מספרי ההלכה האחרונים מכנים אותם בשם 'מי חלב' לענין ברירה בשבת). והמעט מאוד שראיתי שדנים בכלל בהקשר מי חלב לאבמה"ח, כתבו כן רק לענין המים הנשארים מתהליך הגיבון (קובץ בית הלל הנ"ל, וכן בשמע שלמה סי' י"ג להגרש"מ עמאר שליט"א, [ובמקום אחר כתבתי הנראה לענ"ד להשיב על דבריו]).

אם כנים דברינו, יש לדון לאותם שיטות הסוברים שלכתחילה הדין כסברת הי"א בשו"ע ורק במקום הצורך יש לסמוך על 'סתם', ולפחות לבעל נפש ראוי להחמיר כדברי הש"ך, כיצד הקלו בענין אכילת הגבינות והלבן למיניו ולא שמעתי מי שעורר בזה. והיו מי שטענו דניתן לערבב מים אלו עם הגבינה. ולדברינו הרי יש בזה ביטול איסור לכתחילה.

אמנם יש לכאורה עוד להקשות מיניה וביה, דמאחר והליך הפרדת הנסיובי מהחלב הוא ע"י בישול כמבואר בשו"ע ובפוסקים, וכפי שכבר מבואר ברא"ם עצמו. א"כ הוי ליה למי החלב לאסור את הגבינה שנעשית ממנה ובפרט שמי החלב הם הרוב. ולאותם ראשונים שאוסרים את מי החלב, לא ראינו שאוסרים את הגבינות שיצאו מהם ע"י בישול.

בעל כרחנו לומר, דאין הפרדת מי החלב מקבלים את שמם וייחודם, אלא כאשר הוציאם והפרידם מן המאכל לגמרי, וכל שלא הפרידם מן הנסיובי או הגבינה, חשיב כחלק ממנו דהא נאכלים יחד ושם חלב על הכל. ואע"ג דכה"ג בדם שפירש מן הבשר אסור אף שלא נפרד לגמרי. הכא שאני דשם חלב

ע"כ.<sup>4</sup>

ועוד שמעתי משם מרן הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל דראוי לכתחילה לערוב הלבן וכדו' (מהטעם הנ"ל) דבכך הוי שם חלב על הכל. דכך דעתו אם אפשר בקל לצאת יד"ח אחד הראשונים דפליג, עדיף טפי. והוי שפיר לפי מה שבארנו שכל שלא פירש לגמרי, עדין אין שם מי חלב עליו וממילא יועיל לערוב ולא הוי כמבטל איסור לכתחילה.

האיסור מדין אמה"ח אלא מדין איסור דם, ומה שהביא זאת מדברי הרא"ם, לא קאי אלא על מש"כ: "ואחר שמבררים החלב נשאר הקום וחוזר לעיקרו", וע"ז סיים "כמו שפסק הרא"ם". כמו"כ מצאתי מובא בספר טעמי המצוות (על הנהגות האר"י זצ"ל, פרשת ויקרא דף ע"ד עמ' א') וז"ל: "גם קו"ם שנשאר אחר שמסירים הגבינה מהחלב לא היה אוכל מפני שהוא דם מעיקרו ואחר בירור החלב נשאר קו"ם וחוזר לעיקרו ונעשה דם" עכ"ל. ובמוסגר שם כתוב כמו שפסק הר"א ממיין



**הרב משה שבת שליט"א**

**ראש כולל קהילות יעקב**

**קהילת "יביע אומר" – גבעת שאול**

## מתן תורה - קידושין, משכן - נישואין

ואיתא בגמרא (כתובות ז:): בנוסח ברכת הארוסין, "בא"י מקדש עמו ישראל, על ידי חופה וקידושין" ובאר המהרש"א שם, דקאי על הקב"ה, "דהוא מקדש לו גם כן עמו ישראל בדוגמא זו, בקידושין שהיא נתינת התורה, וכו', ובחופה, הוא ייחוד שכינתו במדבר עמנו, וכמו שדרשו, ביום חתונתו זה מתן תורה, וביום שמחת לבו זה יום שנתחנך המשכן" עכ"ל

עוד אמרו בגמרא (ברכות ו:): "א"ר חלבו א"ר הונא, כל הנהגה מסעודת חתן ואינו משמחו, עובר בחמשה קולות, שנאמר "קול ששון וקול שמחה

הנה בכמה מקומות בדברי חז"ל מבואר, שמתן תורה היה בבחינת קידושין, והמשכן בבחינת נישואין, ומתוך המקורות שנביא בעז"ה יתבאר, בין מי למי היו קידושין ונישואין אלו, וכיצד נעשו. ראה ריש פ"ד דתענית מתניתין שם, "וכן הוא אומר, "צאנה וראנה בנות ציון במלך שלמה [הקב"ה שהשלום שלו, רש"י] בעטרה שעטרה לו אמו [כנסת ישראל, רש"י] ביום חתונתו וביום שמחת לבו" ביום חתונתו זה מתן תורה [ויה"כ שנתנו בו לוחות האחרונות, רש"י] וביום שמחת לבו זה בנין בהמ"ק, שיבנה במהרה בימינו אמן"

<sup>4</sup> בבשר וא"כ לטעמא דהרא"ם לא הוי כחלב וחוזר להיות בו איסור דם או אמה"ח.

<sup>4</sup> אמנם יל"ע שכאן נראה שהחמיר אפי' בקום עצמו שהוא נסיובי דחלבא, ואילו ברא"ם לא אסר אלא רק במי חלב. (ושמא חש לפוסקים דאף נסיובי דחלבא מותר מה"ת

ולבסוף כתיב "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כ"ה, ח)

ופירש רש"י, "דעת קונך יש בך, שאמר להרחיק זמן חופתו, וקרבה מרוב חיבת כלתו, מעיקרא כתיב, תביאמו ותטעמו, בהר נחלתך מכון לשבטך, שיבואו לארץ ואח"כ יבנו מקדש, ולבסוף אמר ועשו לי מקדש במדבר" עכ"ל,

וראה במהרש"א שם שכתב על דברי הגמרא האלו, "מבואר ביסוד שיר השירים, כי ישראל על ידי נתינת התורה להם, שהם כמו קידושין להם ממנו יתברך ב"ה, ושריית שכינתו בתוכנו על ידי המקדש, הוא הזיווג והנישואין עמנו" עכ"ל, ולמדנו מדבריו שהמקור ממנו למדו חז"ל יסוד זה, שמתן תורה הוא בבחינת קידושין, והמשכן בבחינת נישואין, וכפי שמבואר בדבריהם באלו המקומות, הוא מן הכתובים בשיר השירים.

**הערה** - והנה מכל המקורות הנ"ל מתבאר שהקידושין היו בשעת מתן תורה והנישואין היו במשכן, אכן ממקורות אחרים נראה לכאורה, שגם הנישואין היו בשעת מתן תורה, ראה רש"י עה"כ, "ה' מסיני בא" (דברים ל"ג, ב) כתב, "יצא לקראתם כחתן היוצא לקראת כלה" עכ"ל, ויציא חתן לקראת כלה הוא בנישואין לכאורה, גם שם "חתן" ומקביל לזה שם "כלה" לכאורה, הוא בנישואין דווקא, [ראה רש"י עה"כ "וידבר אל חתניו לקחי בנותיו" (בראשית י"ט, י"ד) כתב "חתניו, שתי בנות נשואות היו לו בעיר, לקחי בנותיו, שאותן שבית ארוסות להם" עכ"ל] גם ממש"כ "ויקח את העגל אשר עשה וישרוף באש, ויזר על פני המים וישק את בני" (שמות ל"ב, כ) ופרשו חז"ל (ע"ז מ"ד). והובא ברש"י שם וז"ל, "נתכון לבדקם כסוטות" עכ"ל, נראה שכבר אז

קול חתן וקול כלה, קול אומרים הודו את ה' צבאות" (ירמיה ל"ג, י"א) ואם משמחו מה שכרו זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות, שנאמר, "ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר, וקול שופר, וגו'" (שמות י"ט, ט"ז) "ויהי קול השופר, וגו', והאלהים יעננו בקול" (שם, שם, י"ט)

והנה כתב רבינו בחיי (תולדות כ"ז, ד) על מה שאמרו, "כל הזהיר בציצית זוכה לטלית נאה, כל הזהיר במזוזה זוכה לדירה נאה, הזהיר בקידוש זוכה וממלא גרבי יין" (שבת כ"ג:): "שאינ עיקר השכר משתלם לו בעולם הזה, אלא פירות המצווה במינה" עכ"ל, וצ"ע כיצד כאן השכר הוא ממין המצווה, אכן ראה במהרש"א שבאר, "ואמר שאם משמחו זוכה לה' קולות של תורה, כי נתינתה היא הייתה יום שמחת לבו וחתונתו עם ישראל" עכ"ל ונראה שזהו מה שכתוב "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן וגו'" (במדבר ז, א) ופרש רש"י "כלות כתיב ריוצה לומר בפת"ח, ולא כלות בשו"א] יום הקמת המשכן היו ישראל ככלה הנכנסת לחופה" עכ"ל, דהקידושין היו בנתינת התורה, והחופה בייחוד שכינתו עמנו במשכן, וכמו שנתבאר, גם מש"כ, "שאו את אחיכם מאת פני הקדש אל מחוץ למחנה" (ויקרא י, ד) ופרש רש"י, "כאדם האומר לחברו, העבר את המת מלפני הכלה שלא לערבב את השמחה" עכ"ל, מתפרש על פי הנ"ל.

וראה עוד בגמרא (כתובות ס"ב:): "פסקו ליה תרתי סרי שני למיזל בבי רב אחלפיה קמיה [העבירו הנערה לפני החתן, רש"י] אמר להו נהוו שית שנין, אחלפיה קמיה, אמר להו איכניס והדר איזיל, הוה קא מכסיף מאבוה, אמר לו בני דעת קונך יש בך, מעקרא כתיב "תביאמו ותטעמו" (שמות ט"ו, י"ז)

שהמלך במסיבו נרדי נתן ריחו" (שה"ש ד, ל), ופרש רש"י, "עלובה חצופה, וכו', מזנה בתוך חופתה, כישראל כשעמדו בסניני עשו העגל, במסיבו, בחופתו, נתן, עזב ריחו הטוב לאחרים", עכ"ל, וצריך עיון א"כ כיצד תתיישוב הסתירה.

היה דינם כנשואה, שהרי אמרו חז"ל (קידושין כ"ז:): "ארוסה ושומרת יכם לא שותות ולא נוטלות כתובה", ומפורש הדבר בגמרא (שבת פ"ח:): אמרו שם "אמר עולא עלובה כלה המזנה בתוך חופתה, אמר רב מרי ברה דבת שמואל, מאי קרא, "עד



### הרב מרדכי לוי שליט"א

#### בית מדרש אברכים - רמות א'

## מצוות תלמוד תורה

לבנך' דהיינו שכוונת התורה בציווי זה הוא שילמד אדם את בנו תורה, מ"מ כיון שדרשו חז"ל ושננתם שיהיו דברי תורה מחודדים בפין שאם ישאלך אדם אל תגמגם ותאמר לו, ממילא למדנו ג"כ שמחוייב כל אדם בעצמו לעסוק ולשנות בתורה.

### שיעור המצווה

ומהו שיעורה של מצווה זו, הנה בספר יהושע [פרק א' פסוק ח'] נאמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפין והגית בו יומם ולילה'. ולא נתפרש לנו פשוטו של מקרא מהו 'יומם ולילה' אם הכוונה שמחוייב אדם להגות בתורה כל היום וכל הלילה, או שמא הכוונה שמחוייב האדם להגות בתורה מקצת ביום ומקצת בלילה.

ולכאורה נראה שנחלקו בדבר רבותינו גדולי התנאים ה"ה רבי ישמעאל ורבי שמעון בר יוחאי, דהנה שנינו במסכת ברכות לה: תנו רבנן ואספת דגנך, - מה תלמוד לומר, לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפין, יכול דברים ככתבן, תלמוד

כתב הרמב"ם [פ"א מת"ת הל"י] 'עד אימתי חייב לתלמוד תורה עד יום מותו שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך, וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח' עכ"ל. ויש לעיין מה גדרה של מצווה זו ומהו שיעורה.

דהנה הפסוק שממנו למדנו מצוות תלמוד תורה הוא מדכתיב 'ושננתם לבניך' וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצוות [מצווה יא] 'היא שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה, וזה הוא שנקרא תלמוד תורה, והוא אמרו ושננתם לבניך, ולשון ספרי לבניך אלו תלמידך, וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קרוים בנים שנאמר ויצאו בני הנביאים. ושם נאמר ושננתם שיהו מחודדין בתוך פין כשאדם שואלך דבר לא תהא מגמגם לו אלא אמור לו מיד. וכבר נכפל הצווי הזה פעמים רבות, 'ולמדתם ועשיתם', "למען ילמדון", וכבר התפזר הזרוז על מצווה זו ולשקוד בה תמיד במקומות הרבה מן התלמוד' עכ"ל.

וביארור דבריו הוא דאף שהכתוב אומר ושננתם

התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית, קרא עליו המקרא הזה לא ימוש ספר התורה הזה מפיק והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית עכ"ד הגמ'. הרי לך שרבי ישמעאל ורשב"י הפכו את דבריהם ושינו את שיטתם, דלרבי ישמעאל אין אדם יכול ללכת ולעסוק בחכמה יונית אלא בזמן שאינו לא יום ולא לילה משום שנאמר 'והגית בו יומם ולילה' כלומר שרבי ישמעאל ס"ל שביאור הפסוק 'והגית בו יומם ולילה' הוא שחובת האדם להגות בתורה כל היום וכל הלילה, ואילו רשב"י ס"ל דאין חיוב ללמוד כל היום וכל הלילה אלא כיון שקרא ק"ש שחרית וערבית יצא ידי חובתו ומעתה צריכים אנו ליישב את דבריהם שלא יסתרו זה את זה.

### יישוב דבריהם

והנה ביישוב דברי רבי ישמעאל כתב השפת אמת [מנחות צט:]: שאף שר"י ס"ל 'הנהג בהם מנהג דרך ארץ' היינו דווקא מה שהוא בכלל 'מנהג דרך ארץ' כיון שכך הוא דרכו ומנהגו של עולם להתעסק בצרכי פרנסתו ופרנסת בני ביתו, אך יש איסור מיוחד דווקא על חכמה יונית שיסודה ומהותה ע"י עיון השכל ומחשבת הלב, והוי בכלל הפסוק ולא יסורו מלבבך, שהעיון בדברים אחרים מבטל בהכרח מצוות והגית בו יומם ולילה, שעיקר ההגיון בעיון ומחשבת הלב עכ"ד.

ויש להוסיף טעם ותבלין בדברי השפת אמת עפמ"ש"כ בספר נפש החיים [ש"א פ"ח] שבודאי אף ר' ישמעאל האומר 'הנהג בהן מנהג דרך ארץ' אין כוונתו שתהא הרשות נתונה לאדם לפרוש ח"ו אף זמן מועט מעסק התורה ולעסוק בפרנסה, ויהא בטל אותו העת מעסק התורה לגמרי ח"ו, אלא אמר הנהג 'בהם' מנהג דרך ארץ, והיינו שגם

לומר ואספת דגנך - הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורח בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר ואספת דגנך, ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר ועבדת את אויבך וגו' עכ"ד הגמ'.

הרי לך דנחלקו רבי ישמעאל ורשב"י בכיבוי הכתוב 'והגית בו יומם ולילה' דלרבי ישמעאל כיון שנאמר 'ואספת דגנך' בהכרח י"ל דכוונת הכתוב שמחוייב אדם בת"ת מקצת ביום ומקצת בלילה ובשאר הזמן יוכל לעסוק במלאכת שדהו, ואילו דעת רשב"י דאי אפשר לפרש כן שאם אדם חורש בשעת חרישה וכו' 'תורה מה תהא עליה' אלא שבזמן שישראל עושין רצונו של מקום ומלאכתם נעשית ע"י אחרים הרי שמתקיים הפסוק 'והגית בו יומם ולילה' כפשוטו שמחוייב האדם ללמוד כל היום וכל הלילה כפי כוחו.

### סתירה בדברי ר"י ורשב"י

אלא שאם נפרש כן את מחלוקת רבי ישמעאל ורשב"י נמצא את דבריהם סותרים זה לזה, דהנה במסכת מנחות צט: שנינו אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפי' לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ, ור"ב אמר מצוה לאומרו בפני עמי הארץ. שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל כגון אני שלמדתי כל

הראשון של לא ימוש ספר התורה הזה מפיך. נמצא א"כ שלדעת רשב"י ב' גדרים יש במצות תלמוד התורה, האחד חיוב לקבוע עיתים לתורה מקצת היום ומקצת הלילה, ולענין זה יוצא בק"ש שחרית וערבית. והשני שצריך האדם להגות בתורה כל היום וכל הלילה לפי כוחו וזמנו ולפי טבעו.

### מחלוקת הראשונים בגדר הדברים

אלא שחובה עלינו לברר מהי גדרה של מצווה זו לעסוק בתורה יומם ולילה, אם חיוב גמור יש בדבר או שמא אין כאן אלא מעלה וסלסול במצוות תלמוד תורה.

ונראה שאף בזה נחלקו רבותינו הראשונים, דהנה במסכת נדרים [ח.] אמרו דהאומר אקום ואשנה פרק זה נדר גדול נדר לאלוקי ישראל, והקשו דאיך תחול שבועתו הלא מושבע ועומד מהר סיני הוא ואין שבועה חלה על שבועה, ותי' דכיון דאי בעי פטר נפשיה מחיוב ת"ת בק"ש שחרית וערבית חלה שבועתו. וכתב שם הר"ן וז"ל "מסתברא לי דלאו דווקא דבהכי מיפטר שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו ואמרינן בפ"ק דקדושין ת"ר ושננתם שיהו דברי תורה מחודדין בפ"ך שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו', וק"ש שחרית וערבית לא סגי להכי" עכ"ל. הרי לן שדעת שפתי הר"ן ברור מללו דמקרא דושננתם שיהיו דברי תורה מחודדין בפ"ך למדנו שחיוב גמור הוא על האדם ללמוד תורה תמיד יומם ולילה כפי כוחו, ואין כאן מעלה וסלסול בלבד אלא חיוב גמור יש בדבר. מאידך יש חולקים בדבר דהנה בתוס' רבינו יהודה החסיד למסכת ברכות לה: בהא דאמר רשב"י אפשר אדם חורש בשעת חרישה וכו' כתב וז"ל לאו משום דסובר

באותה העת והשעה המועטת שאתה עוסק בפרנסה כדי הצורך וההכרח להחיות הנפש, עכ"פ ברעיוני מחשבתך תהא מהרהר רק בדברי תורה וכו' עכ"ד. ומעתה א"ש שדווקא חכמה יונית שהיא תלויה במחשבת הלב היא סתירה מעצם מהותה למצוות תלמוד תורה אף לדעת רבי ישמעאל, אך מנהג דרך ארץ אינו סותר את מצוות תלמוד תורה כיון שיכול באותה שעה להרהר בדברי תורה.

אמנם עדיין לא העלנו ארוכה לסתירת דברי רשב"י דס"ל והגית בו יומם ולילה היינו כל היום וכל הלילה, ומאידך ס"ל דבק"ש שחרית וערבית יוצא אדם יד"ח.

### ב' גדרים במצוות תלמוד תורה

אלא ביארו האחרונים [עי' בספר סדר זמנים לגאון רבי יצחק אייזיק חבר ועוד] דישנם ב' גדרים שונים וב' חיובים שונים במצוות ת"ת, א. חיוב ללמוד לכה"פ מעט ביום ומעט בלילה ובוזה יוצא יד"ח בק"ש שחרית וערבית וחיוב זה נלמד מקרא דלא ימוש ספר התורה הזה מפיך, דהיינו שכדי ש'לא ימוש' צריך עכ"פ לקרא ק"ש שחרית וערבית. ב. גדר נוסף יש בדבר והוא שצריך האדם לעסוק בתורה יומם ולילה כפי כוחו, וזה נלמד מסיפא דקרא והגית בו יומם ולילה. ולהכי במסכת ברכות שעוסקים בביאור הכתוב 'הגית בו יומם ולילה' ס"ל לרשב"י דביאור הכתוב הוא שיהגה בתורה יומם ולילה כפשוטו דהיינו כל היום וכל הלילה, ומאידך במסכת מנחות שהגמ' עוסקת בביאור רישא דקרא 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך' סובר רשב"י דאפילו לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש דהיינו שבזה עכ"פ מקיים הגדר

### חילוק בין ב' גדרי המצווה

אמנם אף שהחיוב של 'לא ימוש' שווה בכל סוגי בנ"א, החיוב של 'והגית בו יומם וליילה' חלוק בין סוגי בנ"א, וכמו שהיטיב להגדיר זאת רבינו מאיר שמחה באור שמח [פ"א מהלכות ת"ת] והא לך לשונו "ונמצא מצוות ת"ת אשר בוודאי אם יבקש האדם טרף ומזון בכ"ז אינו נחשב למפריע מצוות ת"ת, ואספת דגניך כתיב, וכך למשל אדם חלוש המזג, וכך כל אחד לפי ההכרחיות שלפי הרגלו, וכך לפי טוהר נפשו של אדם, כי אינו דומה בחיוב ת"ת האישי אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבותות אהבה לתלמוד תורה, לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים, לכן איך היה מחוק הבורא לחוק חיוב ת"ת לכל ישראל, ונתן תורת כ"א בידו, ואין לאל יד האנושי ליתן המדה האמיתית לזה, לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכזן האמיתי של ת"ת, ק"ש בשחרית, ק"ש בערבית, קים והגית בה יומם וליילה, כיון שלומד קבלת המצווה ואזהרתה בשחרית ובערבית כבר קיים מצוותה, אולם יתר מזה הוא בכללי המצוות אשר נבדלו ונפרדו בזה כל איש לפי ערכו ומהותו, והיא כמו הסר מן המדות המגוננות אשר נפרדו זה מזה, ובוודאי צריך להתעצם בה האדם בכל יכלתו, כי כפלה התורה הרבה פעמים ענין למודה, וצריך האדם להלהיב נפשו לשקוד על דלתותיה, כאשר הרבו לדבר בזה הספרים הקדושים, ולכן אמר והזהרת את החוקים ואת התורות, ודבר השווה לכולם והודעת כו' ילכו בה ואת כו' אשר יעשון, שבזה אינו שוה, רק כל אחד לפי מה שהוא אדם" עכ"ל.

ר"ש שהוא חובה דהא במנחות איהו קאמר דאפילו לא קרא וכו', אלא מצוה בעלמא הוא דקאמר מפני ביטול תורה עכ"ל, [וכע"ז כתב גם בתוס' הרא"ש שם].

הרי לך שנחלקו הראשונים אם דין זה של מצוות ת"ת כל היום וכל הלילה חיוב הוא או רק מצווה בעלמא, [ועי' במלא הרועים חגיגה יד].

### יישוב מאמרי חז"ל בענין קביעות עיתים לתורה

והנה אחר שביירנו יסוד זה דאיכא ב' גדרים במצוות ת"ת, נוכל ליישב מה שמצינו כעין סתירת מאמרי חז"ל, דהנה במסכת שבת לא. אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה וכו'. ומאידך מצינו במדרש [מדרש שמואל פ"א וז"ל עת לעשות לה' הפרו תורתך, רבי פנחס ורבי חלקיה בשם רבי סימון העושה תורתו עתים הרי זה מפר ברית, ומה טעמיה הפרו תורתך עת לעשות לה', אמר רבי אלעזר מה התינוק הזה מבקש לאכול בכל שעות היום, כך אדם צריך להיות יגע בתורה בכל שעות היום עכ"ל המדרש. ומבואר מדברי המדרש שיש מקום תביעה על אדם הקובע עיתים לתורה.

ולפי הנ"ל יש ליישב דמצד החיוב של קביעות עיתים שחייב אדם לקבוע לפחות מעט ביום ומעט בלילה ע"ז אדם נתבע ושואלים אותו 'קבעת עיתים לתורה'. אך מצד המצווה של 'והגית בו יומם וליילה' אדרבה בזה אמרו דאם הוא עושה תורתו עיתים כלומר שאינו עוסק בה תמיד אלא בעיתים ידועים ומסויימים הרי זה מיפר תורה.

## קהילות הקודש

סקירה חודשית על קהילות בני התורה בעיר הקודש

### קהילת בני תורה - נוה יעקב מרכז

שכונת נווה יעקב מרכז. שכונה שהיתה בעלת אופי חילוני מובהק, עם אוכלוסיה ברמה סוציו אקונומית נמוכה יחסית. עשרות שנים חולפות עליה ללא שינוי מהותי, אבל בשנים האחרונים דומה שהיא מתעוררת לתחיה, רוחנית וגשמית כאחד. הלחץ במציאת דירות פנויות, והמחירים המאמירים לגבהים לא מוכרים גם בירושלים גורם לאברכים רבים בעלי צורה לקנות דירות בשכונה, ואף להתעניין בשוק הדירות להשכרה.

בתחילה, התקבצו חרדים סביב קרית קמניץ שהיתה החלוץ הראשון בשכונה, אך לאט לאט התרחבו גבולות הקדושה, ומספר רב של בנינים התחרדו באופן מלא. במקביל, נבנו בשכונה בתי ספר חרדיים, תלמודי תורה וגני ילדים ולצידם בתי כנסת שנושאים אופי ישיבתי מובהק. כך נפתח עוד בית מקדש מעט ועוד אחד, אבל אין הקומץ משביע את הארי. המספר הגדל והולך של בני התורה המצטופפים במנינים דחוסים מחייבים את העסקנים למצוא פתרון, כאשר כמו במקרים רבים, בני התורה הספרדים לא מוצאים מקום לייסד בו מנין משלהם והם נאלצים להתפלל במנינים אשכנזים.

באחד מן הימים מתכנסת קבוצת אברכים, ודנה בנושא הבוער שעל הפרק: כיצד לאתר מבנה לבית כנסת לבוגרי הישיבות. מקום פנוי אין, וגם האופציה של הצבת קרוונים ירדה עד מהרה מהפרק בשל התנגדות העירייה.

עד מהרה העלה מאן דהוא הצעה מעשית: אולי כדאי לבדוק מקרוב את האופציה של תפילה במקלטים. בדרך כלל הם מרווחים, אין צורך באישורים מיוחדים ואם השכנים מסכימים, הכל טוב ויפה. עד מהרה אותר מקלט מתאים, גם הדיירים הסכימו, אפילו הוחלט על השיפוץ הדרוש, אבל פתאום צצה בעיה הלכתית. גדולי ישראל נכנסו לעובי הקורה, אך לא הצליחו להתיר את התפילה במקום, וכך נגנז הרעיון. אבל, האברכים לא מרימים ידיים, ומיד פונים לחפש את הפתרון הבא.

### הגן שהפך למקדש מעט

על הפרק עולה הרעיון לחפש גן ילדים, כדי לערוך בו לפחות את תפילות השבת. אמנם, מדובר



במשהו מורכב בשל הציוד הרב שיש בו, ארגזי משחקים ודמויות על הקירות. אבל ההכרח לא יגונה. באין פתרון אחר, גם גן ילדים יכול להפוך לבית כנסת. שוב נפגשים היזמים מתכננים איך להפוך גן מאובזר לבית כנסת, מה צריך להסתיר ומה לקנות. עד מהרה נרכש ריהוט מתאים שיקנה אוירה עילאית כמו כן תיבה וארון קודש, אבל גם שיוכל להתקפל למחסן של ארבע מטר רבוע לימות החול.

תוך כדי כך, נזכר אחד מבני החבורה בגמ' בב"מ שם מתוארים עד כמה גדולים מעשי חייא דעביד לתורה שלא תשתכח. "כולנו ר' חייא", הוא הכריז בלהט, "את בית הכנסת נבנה בעשר אצבעותינו, וכאשר הכל נעשה מהיסוד על טהרת הקודש, בודאי שהוא יצליח. הציבור מתפזר לא לפני שהמטלות חולקו, מי בתכנון ומי בעשייה: זה קונה קרשים וזה רגלים לשולחנות, השלישי מאתר ברגים והרביעי ידיות לארון קודש, החמישי מבטיח וילונות לחיפוי הכתלים, וכן הלאה עד להשלמת המלאכה.

ליל שישי ערב שבת קודש פרשת "ניצבים" היתה התפילה הראשונה. שמונים אברכים בוגרים הישיבות מתקבצים לתפילת מנחה. צפוף, לא נוח, אבל האושר ניכר על הפנים. בין מנחה לערבית נושא דברים חוצבי להבות הרב זעפרני שליט"א, על החשיבות הצורך וההכרח בבית ה' לבני התורה עבדיו יתברך. גם תפילת שחרית מוסף ומנחה עברו בהתרוממות הרוח, והנה הגיע מוצאי שבת. המתפללים לא מתפזרים לבתיהם. כולם נושאים בנטל כדי לפרק את הדרוש פירוק ולהחזיר את מראה הגן לקדמותו, שוב עד השבת הבאה השבתות הבאות המשיכו באותה תנופה מבורכת. הנה, בית מקום לתפילה כבר יש, ועתה צריכים לדאוג לאוצר ספרים ראוי לשמו. ואכן, תוך זמן קצר התנוססו במקום מעל שבע עמודות גדושות בספרי הקודשים, ראשונים ואחרונים. כך נוצרה האפשרות לקיום לימוד משותף של אבות ובנים, שיעורי תורה והלכה, ולימוד תורה פרטני על ידי כל מי שליבו חפץ. רק דאגה אחת העיבה על הגבאים המסורים: אי אפשר להמשיך בצורה כזו, יש צורך לדאוג בהקדם להקצאה מסודרת, כראוי לבית כנסת שמכיל מספר כה גדול של אברכים. פעילות מאומצת של ימים ולילות הניבה סוף סוף את הבשורה המיוחלת, שהגיעה על ידי הרב מיכאל מלכיאל מסיעת ש"ס בעירייה: יש הקצאה בשטח הסמוך למשכן הזמני, הצעה שכבר דובר עליה רבות אך היא עלתה וירדה בשל בעיות שונות. כאשר המתפללים ובראשם הגבאים המסורים מתפללים ומייחלים בכל ליבם שחפץ ד' בידם יצליח ויזכו במהרה לראות את בית השם בתפארתו.



# איגוד עמלי התורה

ירושלים

## בתי המדרשות י-ם

### מנין חניכי השיבות

פינת זנגוויל - אור ברוך - קרית יובל



### בית מדרש אברכים

שירת הים 4 - רמות א'



### אהל משה

נלסון גליק 1 - רמות ב'



### קהילת בני תורה

רוזנבלט 2 - רמות ג'



### מנין אברכים

דב בר יקר 4 - נווה יעקב



### קהילת בני תורה

כף החיים 1 - נווה יעקב



### בני תורה נוסח מרוקאי

שד' נווה יעקב 38

### חניכי השיבות

אבינדב 25 - בר אילן



### קהילת בני השיבות

הרץ נטר 40 - מעלות דפנה



### היכלי התורה

הזית 5 - מקור ברוך



### דרכי דוד

תחכמוני 2 - מקור ברוך



### משכן יצחק

יפו 154 - מרכז העיר



### קהילת בני תורה

גבעת שאול ("פרושים")



### יביע אומר

שרירא גאון 19 - גבעת שאול