



קונטרס

ביצחק יקרא

דברי תורה, הערות והארות בעניני תורה ולימודה, חג
מתן תורה וכבוד התורה

יו"ל לרגל הכנסתו בבריתו של אברהם אבינו
של בנו בכורו של גיסי היקר הרב יצחק צ.
שוגרמן ועזרתו שיחיו, בשעמו"מ

בעזרת נותן התורה

שמואל ברוך גנוט

ערב מתן תורה התשע"א

"תוספת יום טוב" בשבועות

א בשו"ת משאת בנימין (חידושי דינים שבהשממות בשה"ס אות ד') כתב ז"ל: מצאתי כתוב בשם מהר"ש השני, בליל ראשון של חג השבועות ממתנין עם הקידוש עד הלילה ממש, שאם יקדש קודם הלילה יחסר מעט מיום מ"ט לספירה, וכתוב "שבע שבתות תמימות תהיינה", עכ"ל. וכ"כ בס' עמק הברכה לאבי השל"ה וכ"כ השל"ה, וכך העתיקו המנ"א והט"ז, הפרמ"ג והמשנ"ב ושאר אחרונים (בס' תצ"ד). וסברת הדבר צ"ת, דהלא הספירה כבר נסתיימה וכו', וכבר נודע מה שביארו בדבר דחזינן מהכא שמלבד שצריך לספור את מנין הספירה, צריך גם שיהיו "ימים ספורים", ושה"שבע שבתות" יהיו תמימות מבלי לגרוע אותם בכניסת חג השבועות ביום המ"ט, ואכמ"ל. אולם יש כאן מלבד הנ"ל מספר נושאי דיון יסודיים, וכדלקמן:

ב הנה בפשטות אנו מתפללים מעריב ומקדשים בחג השבועות קודם הלילה בכדי שלא נקדים את כניסת החג כל עוד יום המ"ט לספירה לא הושלם. ולפי"ז יקשה טובא מדוע דין זה נאמר רק לגבי תפילת ערבית וקידוש ולא לגבי דין תוספת יו"ט, אשר כל בית ישראל מקבל תוספת יו"ט בחג השבועות, כפי שמקבלים בכל ער"ש ועריו"ט.

וביותר יש להקשות ע"ד הט"ז עצמו, שבר"ם תצ"ד פסק שמאחרים תפילת ערבית בשבועות ולקמן (בס' תרס"ח סק"א) חלק על המהרש"ל שכתב שאין לאכול בסוכה בליל שמיני עצרת אם הוא עדיין יום, כיון שמעיקר הדין צריך לברך "לישב בסוכה", אך מכיון וקיבל עליו קדושת שמיני אין יכול לברך, ולכן לא יישב אז בסוכה. וכתב ע"ז הט"ז ז"ל: "ודאי המוסף

מחול על הקודש הוא עישה ע"פ ציווי תורתינו וכבר הלך וחלף ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה, והוא כמו לילה ממש". ובסוף דבריו כתב: "הפה הקדוש יתעלה ב"ה שצוה עליו מצות סוכה ביום ההוא, הוא הפה הקדוש שהתיר לו אחר שקיבל עליו שמיני עצרת", עכ"ל. ולפי"ז ביותר יקשה, דכיון דמשמע מיניה שהיו"ט הגיע ובא החל מקבלת התוספת יו"ט, ע"כ הסר ב"תמימות" ומדוע מקבלים תוספת יו"ט בחג השבועות, ומאי שנא תוספת יו"ט מתפילת מעריב, וצ"ע.

ואכן בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב רצ"ו) התעורר בזה וכתב דאדרכה, להט"ז י"ל דכיון דתוספת יו"ט דאורייתא, א"כ נימא ג"כ דהפה הקדוש שאמר "תמימות תהינה", הוא עצמו צוה להוסיף מחול על הקודש וא"כ קיים מצות "תמימות" עד קבלת היו"ט, כי אותו היום האחרון איננו כמו שאר ימי הספירה, אלא יומו מגיע עם קבלת היו"ט. ויש להעיר שבדבריו רק הואלנו להבין את אפשרות קבלת תוספת היו"ט מדאורייתא, אך זה ברור שגם לא מצאנו שאסור להקדים תוספת יו"ט בשבועות לפני הזמן הנקוב להתוספת, והרי אפשר גם לקבל שבועות כבר מפלג המנחה. וע"ז אי אפ"ל שאותה תורה שציוותה על "תמימות", היא ציוותה על תוספת יו"ט. מפני שהתורה לא חייבה לקבל תוספת משעה כה מוקדמת, וצ"ע. ועוד קשה לפרש כן באשר הוא נגד דברי הט"ז בסי' תצ"ד כמובן, וצ"ע.

ג ועוד התקשתי קושיה אלימתא, דהנה הש"ך ביו"ד ר"ס קצ"ו הביא דברי האגור (סי' אלף שע"ז) שכתב להוכיח שתוספת שבת אינה מחשיבה את התוספת ללילה לכל דבר. וראיתו מדברי התוספות הנודעים בכתובות (מ"ז א') גבי שמחה

ומאכילת מצה ופסח ומוכה, וכתב וז"ל: "וכן יש ראייה מספירת העומר דלא חשבינן ללילה אפילו בערב שבת דתוספת שבת דאורייתא". והנה א"נ שהפוסקים שבסו' תצ"ד מסכימים עם דברי האגור, אשר נקט כן בפשטות ומשמע דכן הוא הדין לכו"ע, ע"כ צע"ג שמחד אנו אומרים שלא להקדים מעריב וקידוש בשבועות, ומשמע שהוא חסרון ב"תמימות" מצד התוספות יו"ט. ומנגד נאמר גבי ספירת העומר גופא, שלמרות שקיבל שבת יכול עדיין לספור את ספירת היום הקודם, וא"כ חזינן לכאורה שהתוספת אינה גורמת לבוא היום הבא, וצ"ע.

ד על שאלתנו הראשונה, בדברי הט"ז בסו' תרס"ה, נראה דאין ההכנה בט"ז שתוספת שבת ויו"ט פועלת שמגיע ובא לו היום הבא בשעת התוספת אלא שהיום נשאר יום שישי או ערב יו"ט ורק ע"י התוספת חלים בו דיני השבת. או באופן דומה, שבנוסף לחלות דיני השבת גם חלה קדושת השבת, אך עדיין ערב שבת הוא שהתוסף בו קדושת ודיני השבת. ובוה פליגי המהרש"ל והט"ז, שהמהרש"ל סבר שתוספת שבת ויו"ט עניינה רק להוסיף קדושה ודיני השבת, אך לא לגרע ולבטל את דיני ער"ש. אך הט"ז סבר שע"י תוספת השבת ויו"ט מתבטלים דיני הערב שבת ויו"ט וכאים דיני השבת ויו"ט. ולפי"ז א"ש, דאה"נ וקבלת תוספת יו"ט דשבועות מחילה בזמן התוספת את דיני החג, אך התאריך נשאר כשהיה, יום המ"ט, מפני שהתוספת לא משנה את היום והתאריך וממילא לא חסר ב"תמימות" (וצריך להאריך בדבר בדיני תפילת מנחה דער"ש אחר זמן תוספת שבת, ובדברי התוס' ריש ערבי פסחים לענין מצה בזמן התוספת וכו', ואכמ"ל).

ה אולם מחמת שאלתנו השניה, מספירת העומר אחר זמן תוספת שבת והסתירה מזה לחידוש הפוסקים דשבועות, נראה לחדש חידוש חדש והוא שאכן דלא כנ"ל, אלא שע"י תוספת השבת ויו"ט משתנה לו התאריך וזמן התוספת נחשב ליום הבא. וממילא כשמקבל תוספת יו"ט ייחשב זמן זה ליום הנ', וממילא ייחסר ביום המ"ט, וייחסר ב"תמימות". אולם שאני ספירת העומר שהתאריך שבו משתנה בשעת לילה, וכדברי הש"ס בפ"ו דמנחות. וע"כ גם אם "התאריך" שאחר קבלת התוספת הוא יום החמישים, מ"מ גבי ספירת העומר משתנה הספירה בזמן והספירה שהוא בלילה. וע"כ אף שהיום השתנה מבחינת התאריך, עדיין זמן הספירה לא השתנה ושפיר אפשר לספור גם לאחר שהיום כבר נחשב לשבת. ודמ"א למש"כ הט"ז בס' תרס"ה שם גבי ק"ש, שא"א לקרות ק"ש לאחר זמן התוספת שבת, דמ"מ השמש זורחת ואינו לילה וק"ש קוראים רק בלילה. וכן הוא בספירת העומר, שלמרות שהתאריך שונה ע"י התוספת. אך הספירה משתנה רק בזמן הספירה, והוא בלילה, וא"ש.

אמנם לפי ביאור זה ייקשה דאם תוספת היו"ט משנה את התאריך ממ"ט לנ' והוא חסרון ב"תמימות". א"כ מדוע להפוסקים רק מקדימין מעריב וקידוש ולא מבטלים את קבלת תוספת היו"ט, וכקושייתנו הראשונה. ולקמן יתבאר בס"ד.

ו והנה המעיין בדברי הפוסקים יראה מחלוקת גדולה האם צריך לאחר את התפילה (כמש"כ הט"ז והמשנ"ב וסיעתו) או את הקידוש (כמש"כ המשאת בנימין וסיעתו), וסיבת פלוגתתן צ"ת.

ז **ונראה** שאור חדש האיר לנו הפרמ"ג בהאי עניינא, שכתב שאף שבמשאת בנימין כתב שרק מאחרים הקידוש, "מ"מ יראה דגם ממתנינים בערבית, דהא באבילות ונדה י"א שאם התפללו הקהל ערבית שכבר עשאו לילה וכו', א"כ הא בעי' תמימות מ"ט יום וכשמתפלל ערבית ומזכיר בתפילה יום השבועות מבעו"י, הרי חסר מ"ט יום", עכ"ל. והנה בנדה ואבלות אין הנדון קשור לדיני תוספת שבת ויו"ט, דמיירי שם בימות החול. וכן ממש"כ דהחסרון משום שמזכיר בתפילה את חג השבועות הזינן דאין החסרון משום תוספת שבת ויו"ט, אלא דעצם תפילת המעריב גורמת להכניס את היום הבא, וכן איזכור חג השבועות גורם שייחשב ליום השבועות וממילא חסר ב"תמימות". (ועיין ג"כ שעה"צ תרס"ח י"ב גבי תרתי דסתרי). אולם החולקים סברו שתפילת המעריב ואיזכור חג השבועות בתפילה אינו מחשיבו ליום הבא, וכמש"כ העמק ברכה בעצמו, שהרי מצינו בכרכות (כ"ז ב') דרב התפלל של שבת בער"ש, והיינו דהתפילה אינה משנה את היום.

אמנם בשו"ע הגר"ז כתב שמהטעם שמאחרין להתפלל ערבית, ג"כ אין לקדש מבעוד יום אף קודם תפילת ערבית, וציין לעיין בסו' רס"א, שעוסק בדיני תוספת שבת ויו"ט, ומשמע מיניה דמדין תוספת יו"ט קאתי עלה, וצ"ע.

אכילת סעודה חלבית בליל שבועות

הרמ"א כ' שנוהגים לאכול מאכלי חלב בשבועות כמו זכר הב' תבשילין בליל הסדר. וביאר המשנ"ב: " שכשם שבפסח עושים זכר לקרבן, כך אנו צריכים לעשות בשבועות זכר לשתי הלחם שהיו מביאין, ועל כן אוכלים מאכלי חלב ואח"כ מאכל בשר, וצריכים להביא עמהם שתי לחמים, שאסור לאכול בשר וחלב מלחם אחד, ויש בזה זכרון לשתי הלחם", עכ"ל. ולפי"ו אלו הנוהגים לאכול בליל החג סעודה על מהרת המטבח החלבי ובבוקר אוכלים סעודה בשרית, לכאורה יש לעיין בזה, שהרי לפי הרמ"א כל מנהג אכילת מאכלי החלב נועד לאכילת שתי הלחם בסעודה שחצייה חלבית וחצייה בשרית, ובסעודה חלבית א"צ שתי הלחם.

וזאת ועוד שכ' המג"א (תקמ"ו סק"ד ותקצ"ו סק"ג) שגם בליל החג ישנו חיוב שמחה בבשר ויין, ועי' דרכי תשובה (פ"ט סק"ט) שמסיבה זו דחה את המנהג לאכול בלילה רק מאכלי חלב ולא בשר. ואמנם הסדר היום כ' שיוצאים י"ח "שמחה" במטעמים מתוקנים וטעימים, למרות שלא אוכל בשר ושותה יין, וכדעת הר"ן שיוצאים י"ח בכל דבר המשמה. ובס' אורחות רבנו (ח"ב עמוד תצ"ד) הביא שמרן הקה"י זצ"ל אכל בלילה רק סעודה חלבית, ואמר בנו הגר"ח שליט"א שאביו יצא י"ח שמחה בשתיית יין. ונראה שגם אלו שאוכלים בלילה סעודה חלבית, ידאגו לאכול את שתי ה"לחם-משנה" וכדו', כדי לעשות זכר לשתי הלחם, כדברי הרמ"א והמשנ"ב.

ולפי"ז גם אלו האוכלים מאכלי חלב בבוקר חג השבועות, מבלי לאכול באותה הסעודה בשר ומבלי לאכול שתי הלחם, לא קיימו את עיקר המנהג, שנועד לאכילת שתי הלחם, וצ"ע שהרי לא נהגו כן במקומותינו, והוא לכאור' נגד ד' הרמ"א.

הצעת התורה לאומות העולם

חז"ל הק' מספרים לנו (בע"ז ב' ב' ובשאר דוכתין) שהקב"ה חיזר על כל האומות והציע להם את התורה. שאלו הגויים "מה כתיב בה" והוא השיב שכתוב בה "לא תגזול", "לא תרצח" ו"לא תנאף", והגויים סירבו לקבל את התורה. וצע"ג, שהרי מצוות אלו הם חלק מז' מצוות בני נה, שהגויים מחויבים בהם בלאו הכי, ועי' משאת המלך מה שתירץ בזה.

ונרלענ"ד דאה"ג, ואכן הגויים מחויבים היו במצוות אלו בלאו הכי, רק הקב"ה רצה שיאמרו לו שלא חפצים הם גם בז' המצוות שלהם. דהנה בב"ק ל"ח א' נאמר שכיון שהגויים לא קיימו את ז' מצוות, לכן גוי שמקיים את התורה נחשב ל"כמו שאינו מצווה ועושה". והנה אם הקב"ה היה מציע להם מצווה מתרי"ג המצוות ולא מז' מצוות בני נה, הגויים לא היו מפסידים מאומה, שהרי עד עכשיו היו להם רק ז' מצוות כדין המצווים ועושים, וגם כעת, אחר קבלת התורה, נשארו להם את אותם המצוות כמו שמצווים ועושים. אך כשהקב"ה הציע להם שוב את ז' המצוות סירבו לקבלם והודיעו בצורה רישמית שאינם רוצים

לקיימם, אזי גם כשיקיימו את ז' המצוות, יקבלו את שכרם רק כמי שאינם מצווה ועושה, ונמצא שהצעת איסורים אלו גרמה להם להפסד שכר ולכן הציע הקב"ה דוקא מצוות אלו.

ועוד נראה שהקב"ה לא רצה באמת ליתן להגויים את התורה, והיתה זאת רק הצעה בעלמא כדי שיסרבו, ולכן הציג בפניהם דוקא את האיסורים הקשים עליהם לישום. ויש לזה הרבה ראיות לענ"ד, שהרי התורה ניתנה לישראל כבר קודם בריאת העולם. ובע"ז ג' א' באו הגויים בטענה להקב"ה מדוע נתן את התורה לישראל ולא להם, דלישראל כפה הר כניגית ולא להגויים, כיון שרצה שישראל יקבלוה בדווקא. וכן מצינו במדרש פרשת פנחס שהגויים ביקשו לקבל את התורה ואמר להם הקב"ה "הראו ספרי יחוסין שלכם". והיינו שההצעה בזמן קבלת התורה היתה הצעה בצורה הקוראת לסרב להצעה, ולכן הקשה עליהם באיסורים הקשים על כל אומה ואומה.

וז"פ "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", דאל"כ הרי לא הקב"ה בחר בנו, אלא אנחנו היינו העם היחיד שהסכים לקבל את התורה. אלא כמשנ"ת בס"ד. ואמנם אפ"ל ד'אשר בחר בנו מכל העמים' היינו שבחר באבותינו עוד טרם מתן תורה.

גדרו של גרות והכניסה לעם ישראל קודם מתן תורה

א בפרשת וירא אמר אברהם אבינו ע"ה לישמעאל ואליעזר "שבו לכם פה עם החמור" ובב"ק ל"ח: "עם הדומה לחמור". וצריך להבין מדוע ישמעאל ואליעזר, שהיה דולה ומשקה מתורת רבו, לא התגיירו ונקראו בשם "חמורים", כבני חם, ומדוע לא נכללו כבני אברהם ע"י שנכנסו תחת כנפי השכינה. ועל אליעזר מצינו שהיה עבד ואברהם לא שחררו, וא"נ שמפני שהיה עבד נשאר בגוינותו, עדיין "קשה מדוע גם על ישמעאל אמר אברהם "עם הדומה לחמור", והרי התרגום יונתן כ' שבשעה שהגר נישאה לאברהם, שחררה אותה וישמעאל לא היה עבד כלל. וכיצד יתכן שאברהם ושרה הכניסו אלפי נוכרים תחת כנפי השכינה ודוקא ישמעאל בנו לא התגייר. וגבי אליעזר אמר לי מו"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א שקיים מצוות כעבדים המחויבים כמצוות כאשה .

ב והנראה דאיכא ב' דינים בכל גירות עכו"ם: א-) קבלת עול תורה ומצוות והכרה בהקב"ה ית"ש. ב-) כניסה על ידי כל לכלל אומת ישראל. והדברים מוכחים לכאורה בסוגית גר קמן בכתובות י' א'. ועי' בחידושי הגרנ"ט שם.

ולזה י"ל דהכנסת גר לכלל ישראל ע"י קבלת תורה ומצוות נעשית דוקא כשישנו כלל ואומת ישראל, והוא ממעמד הר סיני ואילך. אך בזמן האבות הק' שעדיין לא היה כלל מושג של "אומת ישראל", ממילא הגם שאאע"ה ושרה גיירו את הנוכרים, היה זה רק בכך שנכנסו תחת כנפי השכינה, אך לא שנכנסו

"לאומת ישראל", ולו מפני שעדיין לא היתה "אומת ישראל".
דנכנסו לגדר כלל ואומה רק ממתן תורה ואילך, או מיעקב וי"ב
שבטיו. ולפי"ז א"ש דאה"נ ואליעזר וישמעאל קיבלו על עצמם
להיכנס תחת כנפי השכינה, אך זה לא הכניסם לכלל אומת
ישראל ויחוס ישראל וממילא לא נתייחסו אחר אברהם ועם
ישראל, ונשארו בני חם הדומים לחמור, ואף שקיימו מצוות.

ג ובזה נבין דברי המדרש דאברהם יצחק ויעקב לא רצו לגייר
את תמנע, שבעקבות זאת אמרה שאם לא חפצים בה תלך
ותדבק בזרעם ונישאה לאלפז, דמהא דרצתה להידבק בזרע
האבות מוכח שתמנע לא רצתה רק להיכנס תחת כנפי השכינה
גרידא, אלא גם להיכנס כחלק מאומת ישראל וזרע ישראל, ולכן
האבות הק' דחווה, כיון שעדיין לא נוצרה אומת ישראל. והנה
הספר חסידים פי' תש"צ כתב: "וגר המבקש על אביו ועל אמו
שמתו, לא יועיל להקל בדינם", והיינו שגר אינו יכול להמתיק
את דין הוריו כ"בנא כרעא דאבוה", שלכאו' ע"י עצם מעשי
הגר וזכויותיו יתווספו להם זכויות בשמי שמים ככל בנים
המועילים במעשיהם להוריהם שנפטרו, כבסנהדרין ק"ב, א.
וע"ז אמר הספר חסידים שכיון שגר שנתגייר כקמץ שנולד דמי
ואינו מתייחס אחר הוריו הנכרים, ל"ש שיעלה במעשיו הטובים
את נשמתם. ועי' בהערות מקור חסד הל' הס"ח שם בשם רמ"א
ובס' ויאמר שמואל סי' פ"ג. ואמנם הרמב"ן (בראשית י"א, ל"ב)
כתב גבי פטירתו של תרח אבי אברהם וז"ל: "או שמא יש לו
חלק לעולם הבא שאמרו חז"ל בזכות בנו", ונמצא שהרמב"ן
סבר שדין "ברא כרעא דאבוה" שייך גם בנכרי שהתגייר.

ואולם לפימשנת י"ל דזהו דוקא בתרה אבי אברהם, דקודם מתן תורה דעדיין הגרים לא נכנסו לאומת ישראל ולהיותם כבני אברהם יצחק ויעקב, שייך היה שגוי שנתגייר נחשב למיוחס אחר אביו הנכרי, כיון שעדיין לא נכנס לאומת ישראל וממילא לא יצא מיוחס אביו ויחוס הנכרים. אך אחר מתן תורה, שהתהוונו לאומה ויחם, נאמר שהגר המתגייר הדל להתייחס אחר אביו הנכרי.

ד ויעיין בתוס' כתובות ז' א' דכ' דבמסכת כלה מייתי קרא ד"ויברכו את רבקה", וכ' התוס' דמזה למדו לברכת אירוסין ולא לברכת נישואין, ועיין חזקוני ובס' אהל אברהם עמ"ס כתובות בשם ר"ד אופנהיימר נבי ברכת "אחותנו את היי לאלפי רבבה" דהוא ברכת נישואין, ואע"ג די"א דבבעי לברך ברכת נישואין בעשרה (ע"י רא"ש כתובות פ"ק י"ב ובהג"א וביד המלך אישות פ"י ה"ה), י"ל שמאחר ונאמר בפסוק (בראשית כ"ד, י') "ויקה העבד עשרה גמלים מגמלי אדוניו", אזי מסתבר שהיו עימו עוד תשעה אנשים ויחדיו היו עשרה, עכתו"ד. וחזינן מהכא דאליעזר עצמו הצטרף, מבחינת החזיקוני והרד"פ, לעשרה דברכת הנישואין, וחזי' דכניסתו לכנפי השכינה הועילה לו כלפי זה, ועיין.

”ברכת התורה” הכפולה של רש”י

א **”כשרש”י** היה משכים לקרות בתורה היה מברך, וכשהיה בא לית הכנסת ואומר ברכות, חוזר ומברך, ומדמהו לקוראין בתורה שמברכים אע”פ שבירכו כבר. ולא נראה לר”י, דלא דמי להא דהתם ברכות נתקנו לכך לקורא בתורה, ואפילו אם בירך מיד “לעסוק בתורה” ולא הפסיק כלום, כמו שנתקנה ברכת “אשר בחר בנביאים” להפטר” (הגהות מימוניות פ”ז מתפילה אות כ’). ומנהג רש”י, שבירך פעמיים ברכות התורה, צריך ביאור ותלמוד.

ב **והנראה** בזה, דהנה האחרונים האריכו למענייתם בנדר ברכה”ת, דהמנ”ח (מצוה ת”ל) כ’ דגדרה כברכה קודם האכילה, דקודם מעשה הלימוד בעי ברכה, והגרי”ז (פי”א מברכות) בשם הגר”ח כתב דאי”ז ברכה על קיום מצות ת”ת, אלא דתורה בעי ברכה, וכדנילף מ”כי שם ה’ אקרא הבו גודל לאלוקינו”, ועי’ אג”מ (או”ח א’ כ”א) דעניינה ברכת המצוות וגם ברכת ההודאה על נתינת התורה ומצוותיה.

והנה מדברי הרמב”ן (בהשמותיו לסהמ”צ) מוכח דברכת התורה היא ברכת הודאה על עצם נתינת התורה ומצוותיה. וכ”נ מד’ רבנו יונה שכ’ דמברכים “על דברי תורה”, וביאר האבודרהם (כמובא בב”י) כך: “שיותר נכון לומר “על דברי תורה”, לפי שהוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצוות”. ואמנם הב”י הסביר שראוי לברך דוקא “לעסוק בד”ת”, “שהוא ברכה מיוחדת לקריאה”ת שהוא בא לעסוק בה עכשו, מלברך “על דברי תורה” שכולל ג”כ עשיית המצוות שאינו בא עכשו לעשותם, ולכשיעשם מברך על

כל מצוה ברכה המיוחדת לה". והיינו דר"י והאבודרהם סברו דברכה"ת היא ברכת הודאה כוללת על עצם קבלת התורה ומצוותיה, והב"י ס"ל דהיא ברכת המצוות, על עצם לימוד התורה שלומד כעת, ודו"ק. והנה בברכות י"א ב' פליגי אמוראי האם מברכים על לימוד המשנה או האגדה ותושבע"פ, והרי ודאי שמקיימים מ"ע דת"ת על כל חלקי התורה הללו, ואם היא ברכת המצוות, מהו הצד שלא לברך ע"ז?

והנה א"נ דעניינה "ברכת ההודאה" שפיר יש להסביר בזה ד' הש"ס ביתר עזו, שאע"פ שודאי שמקיימים מ"ע דת"ת על כל חלקיה, מ"מ דנו האמוראים על איזה חלק בתורה צריכים להודות, דס"ל דרק על החלק המובהר שבתורה צריכים להודות ולהלל. ואמנם א"נ כן מתורצת קושית הגר"א בהגהותיו בס"י מ"ז, דהקשה ע"ד השו"ע דכ' דאין מברכים ברכה"ת על לימוד בהרהור והקשה דהרי יוצאים י"ח ת"ת גם בהרהור, שנאמר "והגית". ולדברינו י"ל דאין הברכה על "מצות ת"ת", אלא "הודאה על התורה", וממילא שפיר י"ל דא"צ להודות בברכה על לימוד בהרהור, כיון שתקנת הברכה ניתקנה על לימוד חשוב ואיכותי יותר, וא"ש ד' השו"ע. ובוה מתורין ג"כ ד' הפ"ז שהקשה דאמאי כ' השו"ע שם דמברכים על כתיבת ת"ת ולא הרהור ת"ת, והרי דיניהם שווה, דאין כתיבה ואין הרהור כדיבור. ולפימשנ"ת א"ש, דס"ל להשו"ע דעל כתיבת ת"ת ישנו מקום להודות יותר בברכה מאשר על הרהור ת"ת, באשר הכתיבה נראית לעיניים וכאה לידי ביטוי מוחשי. ואמנם מכיון שהגר"א לא נחית להאי סברא, א"כ מוכח לכאן דס"ל דברכה"ת הוי ברכת המצוות ולא ברכת ההודאה. וכן מוכח מהגר"א .

ג והנה הרמב"ם בפ"ז מתפילה ה"י כתב: "המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא ק"ש, בין קרא בתושב"כ בין קרא בתושבע"פ, מברך ג' ברכות התורה". ובהלכה י"א כתב: "בכל יום חייב אדם לברך ג' ברכות אלו, ואח"כ קורא מעט מדברי תורה". ומשמע מיניה שישנם ב' חלקים בברכה"ת. א- ברכה על לימוד התורה, אשר המשכים (מבעוד ליל) ללמוד, צריך לברך. ב- ברכה כסדר ברכות השחר (כאשר הר"מ מביא הלכות אלו בהלכות ברכות השחר סדרן). ונראה דהר"מ ס"ל דהלומד תורה צריך לברך ברכה"ת מדין ברכת המצוות (או מהגדר דייסד הגר"ח ד"תורה בעי ברכה"), וע"כ כשמשכים ללמוד אחר שינת הלילה צריך לברך, כיון דהפסיק בשנתו והתחייב בברכה חדשה (וכמבואר בשו"ע ונו"כ סי' מ"ז גבי שינת הלילה). ואמנם עדיין ישנו חיוב נוסף והוא לברך "ברכת ההודאה" על התורה, וככל סדר ברכות השחר, שבזה חייב כל א' מישראל, אף שאינו בא ללמוד כעת תורה. אך מ"מ כ' הר"מ שיש ללמוד מעט תורה אח"כ, והוא משום, שכשאדם מודה על התורה ומיד תוכ"ד זונח אותה לטובת עניני החולין, אזי חסר בעצם הודאתו. ואולם להרמב"ם לא מצינו שאם בירך בהשכמה, שיצטרך לשוב ולברך שוב בביהכנ"ס בסדר הברכות, כיון דמו"ם ברך כשהשכים. וכן הוא בשו"ע מ"ז י"ג, דפסק שהמשכים קודם אור היום ללמוד, מברך ברכה"ת, וא"צ לחזור ולברך כשילך לביהכנ"ס. וביאר המשנ"ב דהוא מפני דמסתמא דעת האדם לפטור עצמו בברכה זו עד שינת הלילה שלאחריו.

ואולם רש"י סבר שמכיון וברכה"ת שבירך כשהשכים עניינה רק ברכת המצוות וכדו', היינו ברכה על לימוד התורה, ממילא עליו לברך שוב את "ברכת ההודאה" בבואו לביהכנ"ס, על סדר ברכות השחר שהם ברכות ההודאה. והוכיח רש"י את יסודו מכך שאנו

מברכים שוב על קריאת התורה, למרות שכבר בירכנו קודם ברכה"ת, משום שלברכה"ת על קריאה"ת ישנו מעם וגדר נוסף לברכה, היינו ברכה משום כבוד תורה בציבור, וחז"ל שהוספת פן וגדר חדש בברכה מחייבת ברכה נוספת, וא"כ ה"ה דבעי' לברך שוב "ברכת ההודאה", אף שכבר בירכנו מדין "ברכת המצוות". (וא"א לצאת בברכת הלילה על ב' הגדרים, כיון דהודאה ניתקנה כסדר ברכות השחר, וגם מפני שהלומד ומברך משמע דמברך מצד מצות ת"ת ולא משום ההודאה על עצם נתינת התורה). וא"ש.

ד והנה הניעור כל הלילה, לדעת הגר"א א"צ לברך ברכה"ת ביום כיון דלא הפסיק בשינה, ואילו לדעת המג"א וא"ר עליו לברך, "כי קבעו חז"ל ברכה בכל יום דומיא דשאר ברכות השחר". ולכאן הגר"א לשיטתו דס"ל דברכה"ת הוי ברכת המצוות, וממילא כל עוד לא הפסיק ממ"ע דת"ת של היום הקודם, א"צ לשוב ולברך. אך הני פוסקים דפליגי סברו דישנו חיוב לברך (גם) משום "ברכת ההודאה", ולכן כ' שכל יום חדש מחייב ברכת הודאה חדשה, למרות שלא הפסיק במצוותו, וכיתר ברכות השחר שמברכים בכל יום.

עוד באותו הענין והמסתעף

א כפי שכתבנו בס"ד לעיל, רש"י ז"ל בירך ברכה"ת בשעה שהשכים לתלמודו, וגם אח"כ, כשהגיע לביהכנ"ס. והסברנו את דעתו, שבליילה בירך מדין "ברכת המצוות" על לימוד התורה, לאחר הפסק שינת הלילה, ואילו בבוקר חזר ובירך מדין "ברכת

ההודאה", כסדר יתר ברכות השחר. ורש"י הוכיח כמש"כ מהברכות שאנו מברכים על קריאת התורה, למרות שכבר ברכנו ברכה"ת קודם לכן. והראשונים הקשו עליו דשאני ברכות על קריאה"ת, שהם ברכה על תקנה חדשה, אך אין מקום לשוב ולברך שוב ברכה"ת לאחר שבירך אותה כבר כשהשכים לעסוק בתורה.

והנה כעת חיה מצאתי שרש"י בעצמו, בספר האורה סי' י"א, על ד' הש"ס שהמתפלל ואומר ברכת "אהבה רבה", א"צ לברך ברכה"ת, כיון שנפטר ב"אהבה רבה", כתב כך וז"ל: "א"ת הואיל ואמרינן שא"צ לברך על ת"ת שכבר נפטר ב"אהבה רבה", מאי טעמא מברכינן על קריאה"ת בציבור. תריין האי ודאי לא דמיא להא, דלא מברכינן עלה מזה הטעם, אלא משום דהו"ל מצוה בפני עצמה כדתיקן עזרא, והו"ל כמצות תפילין או ציצית או שאר מצוות דאי עביד ליה בעי לברוכי", עכ"ל. ולפימשנ"ת פירוש הדברים הם דאכן חזינן שגם רש"י נחית להאי סברא דהראשונים דברכה"ת על קריאה"ת היא תקנה למצוה בפנ"ע, וכחבנת הר"י מלוניל החולק עליו. ואולם סבר רש"י שכשם שעל כל חלק, מצוה וגדר, כמצוות ת"ת, מברכים שוב ברכה"ת, וכדמצינו בקריאה"ת שהיא לתא דת"ת, וכבב"ק פ"ב דעזרא תיקן קריאה"ת כדי שלא יעברו ג' ימים ללא תורה, מ"מ מברכים עליה, כיון דסו"ם גדר ותקנה חדשה היא. וע"כ הוכיח רש"י דה"ה דמברכים ב' ברכות. א'—על חלק המצוה שבלימוד התורה. ב'—על חלק ההודאה שנתן לנו הית"ש את התורה, וכמשנ"ת, שכשם שמברכים ברכה על "מצות

קריאה"ת", כך מברכים ברכה על "הודאה על התורה", אף שכבר בירכנו ברכה על "מצות תלמוד תורה".

ב אנב, המעיין בד' ספר האורה, וכן הוא באור זרוע שלקמן, נשים לב שהקשו הם דאם יוצאים י"ח ברכה"ת בברכת אהבה רבה, מדוע שנצטרך לברך שוב ברכה"ת על קריאה"ת. והוא פלא, מדוע לא שאלו כן מעצם ברכה"ת, שאם בירכו בבוקר ברכה"ת, מבלי קשר ל"אהבה רבה", מדוע עלינו לברך שוב ברכות בקריה"ת?! והרב אשר כהן והרב מ.גחמיה זלין שיחיו תירצו נפלא. דהראשונים תמהו דוקא מדין "אהבה רבה", דחוינן דאע"פ דאהבה רבה ניתקנה על קריאת ק"ש ולא על מצות ת"ת, ככל זאת יוצאים עיינו י"ח ברכה"ת. א"כ מדוע שאהבה רבה לא תואיל להוציאנו גם י"ח הברכה על תקנת קריאה"ת, דהרי ראינו שאהבה רבה פוטרת גם ברכות שאהבה רבה לא ניתקנה בשבילם, ודפח"ח .

ג והאור זרוע (ח"א הלכות ק"ש סי' כ"ב) הביא את דעת רש"י ופילפל בדבריו, ולבסוף מסביר הוא את מנהג רש"י כך: "ונראה בעיני משום שאי אפשר שלא היה מפסיק, משום כך היה מברך, והיה סומך על הירושלמי".

הירושלמי שהא"ז מביאו, הם ד' הירושלמי שהביאו כל הראשונים בסוגיה זו, האומרים שהיוצא י"ח ברכה"ת על "אהבה רבה", עליו לשנות על אתר דברי תורה. והרא"ש כ' ב' הבנות בד' הירושלמי. א-) דוקא היוצא י"ח באה"ר צריך ללמוד מיד לאחר התפילה, כיון שברכה זו ניתקנה על קר"ש ולא על

התורה, וממילא ברכה זו "לא מיתחזי לשם ברכת התורה אלא בשונה על אתר", ומשא"כ בברכה"ת גופא, שא"צ לשנות לאחריה כיון דנתקנה על ת"ת ומוכה מתוכה שהיא לשם עסק התורה, וכ"כ התוס' בברכות י"א ב'. ב-) אין הבדל גבי השונה לאלתר בין ברכה"ת ואה"ר, אך א"צ לברך שוב בכל פעם שהפסיק מלמודו. להתוס' משום ש"דתורה אין אדם מייאש דעתו, דכל שעה אדם מחוייב ללמוד, כמו יושב כל היום ללא הפסק", ולהרא"ש בדומה לזה, משום "שבני אדם שרגילין תמיד לעסוק בתורה, ואפילו כשיוצאין לעסקיהן ממהרין לעשות צרכיהם כדי לחזור וללמוד, ותמיד דעתם על לימודם, לא השיב הפסק לענין הברכה" והמתבונן יראה הבדל משמעותי בין ד' התוס' והרא"ש, ודו"ק .

והשו"ע (מ"ז, י) פסק: "אם הפסיק מללמוד ונתעסק בעסקיו, כיון שדעתו לחזור וללמוד, לא הוי הפסק. והוא הדין לשינה ומרחץ ובית הכסא דלא הוי הפסק". והמג"א כתב ש"משמע דמי שאין דרכו ללמוד ונמלך ללמוד צריך לברך" ואילו הט"ז סבר ש"אין האמת כן, דהטעם שאין הפסק מפסיד כלום מטעם שחיוב הלימוד תמיד רובין עליו אלא שהטרדה פוטרנו, וכל שעה שאינו טרוד חל עליו החיוב, ע"כ א"צ לחזור ולברך" וכו', עיש"ע. והמשנ"ב פסק דספק ברכות להקל, ועיש"ש במש"כ בדעת הגר"א ז"ל, שהסכים בביאור דעת הרא"ש עם הכנת המג"א בשו"ע ולהלכה פסק כהט"ז, וכפי' קמא בהרא"ש.

ולזה נראה דסבר האו"ז שכיון דרש"י ז"ל הפסיק בתלמודו איזה שעה ולא היתה בדעתו ללמוד באותה שעה, או שהפסיק מלימודו

ע"י שהלך לבית הכסא ולמקוה מהרה קודם התפילה, וסבר רש"י שגם כשמפסיקים בלימוד צריך לשוב ולברך שוב בכל פעם, וכהבנת הראשונים הנ"ל דהפסק בעי ברכה, אך לא כדעתם דהפסק מלימוד ל"ח הפסק כיון שדעתו לשוב ללמוד או מפני דמחויב ללמוד. ע"כ שב וכו"כ שוב ברכה"ת.

וכן י"ל דרש"י לא הסכים לד' הפוסקים דבית הכסא לא חשיב הפסק. דהא ב' מעמים נאמרו בזה בראשונים. לדעת הר"מ הוא משום "שאינו מסיח דעתו מללמוד", ואילו לדעת האגור מעמו מפני "שאף כשהוא נפנה צריך להיזהר בדינים כמו גילוי טפה וכיצד יקנה, וכה"ג בדיני מרחץ כמו שאלת שלום והנחת תפילין" (וד' האגור הובאו להלכה במג"א סק"י). ושפיר י"ל דרש"י לא סבר כן, וסבר דלא כהר"מ ודהוי הפסק, כיון דכעת היה אסור לו ללמוד (וכדפסקינן גבי הפסק בתפילין, דהנכנס לבית הכסא צריך לברך כיון שא"ל להניחם שם), וגם סבר דשמירה על הלכות בית המרחץ ובית הכסא אינם בגדר "תלמוד תורה", אלא גדר קיום מצוה הוא, וממילא נחשב להפסק. (והפרמ"ג ביאר דברי רש"י באופן אחר, דס"ל דישנה ברכת הציבור על פרשת התמיד).

ד ואחתום בהערה-הארה קצרה מענין לענין באותו ענין. דבש"ס ברכות י"א ב' אמרו שהמברך אהבה רבה יוצא י"ח ברכה"ת ופירש"י: "שיש בה מעין ברכת התורה, ונתן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולקיים את כל דברי תורתך ותלמדם חוקי רצונך", עכ"ל. והנה רש"י כלל לא נחית לחלק "ברכת המצוות" שבאהבה רבה (שלכאו' אכן אינה נמצאת ואולי רק לנוסח

ספרה, האומרים "לעשות רצונך בלבב שלם", שאולי הוא מעין "וצונונו" וגם לא לחלק "ברכת ההודאה" של "אשר בחר בנו" (הנמצא לכאן במילים "אהבה רבה אהבתנו וכו'") ורש"י רק התייחס לברכת "והערב נא", שהיא בקשה, הדומה ל"ותן בלבנו ללמוד וללמד וכו', וצ"ע.

אסון העתקת התורה ליוונית

כתב השו"ע (תקפ,ב): בשמונה כטבת נכתבה התורה יוונית בימי תלמי המלך והיה חשך בעולם שלשה ימים. ואכן, כך אנו אומרים בסליחות לעשרה כטבת: **דַּעְכְּנֵי בְּשִׁמּוֹנָה בּו שְׁמֵאלִית וּיְמִינִית. הֲלֹא שְׁלֹשֶׁתָּן קִבְּעֵתִי תַעֲנִית. וּמְלַךְ יָוֹן אֲנִסְנִי לְכָתוֹב דֵּת יְוֹנִית. עַל גְּבֵי חֲרָשׁוֹ חוֹרְשִׁים הָאָרִיכוּ מַעֲנִית.** וכן מצינו במסכת ספר תורה (א,1) כך: 'שבעים זקנים כתבו כל התורה לתלמי המלך לשון יוונית, והיה אותו היום קשה לישראל כיום שעשו בו את העגל, שלא היתה תורה יכולה להתרגם כל צרכה. שלשה עשר דברים שינו בה, אלהים ברא בראשית, אעשה אדם בצלם ובדמות וכו', עכ"ל. ופירוט י"ג השינויים ששינו ע"ב הזקנים מופיע גם במגילה (ט,ב) ובעוד מקומות, והדברים ידועים.

והנה במגילה (שם) נאמר: אף כשהתירו רבותינו יוונית - לא התירו אלא בספר תורה, ומשום מעשה דתלמי המלך. דתניא: מעשה בתלמי המלך שכינם שבעים ושנים זקנים, והכניסם בשבעים ושנים בתים, ולא גילה להם על מה כינסם. ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם: כתבו לי תורת משה רבכם. נתן

הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה, והסכימו כולן לדעת אחת וכו'. והמפרשים שם התקשו ביותר, שאם תלמי המלך אילצם להעתיק את התורה ליוונית, והם עשו זאת רק מחמת פיקוח נפש ומורא מלכות. א"כ מדוע התירו, רק בגלל מעשה מצער זה, להעתיק את התורה ליוונית באופן גורף ?

והרמב"ם בפיהמ"ש שם כתב בזה כך: ומה שייחד לשון יוני משאר לשונות לפי שהיה ידוע אצלם, הלא תראה אמרו לעיל בספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית, והמעם לכך לפי שהם תרגמו את התורה בלשון יון לתלמי המלך ונתפרסם אצלם אותו התרגום עד שנעשה אצלם אותו הלשון כלשונם וכאלו הוא אשורית, וכך אמרו לשון יוני לכל כשר. ונוסף לכך היתה לשון זו חשובה בעיניהם. רבינו הקדוש אמר מה לי ללשון מרסי אי לשון עברי או לשון יוני, עכ"ל.

ואמנם החת"ם כתב בתוכ"ד כך: דמדהתיר רשב"ג יונית ועיקר מעמיו' משום דס"ל דמן התורה נכתב בכל לשון ורבנן אסרו ושיירו יונית משום שנעשה בו גם בתלמי המלך, עכ"ל. וכן כתב ג"כ הגאון בן איש חי וצ"ל בספרו בניהו על מגילה שם, שמכיון שראו שנעשה להם גם כה מופלא בתרגום התורה ליוונית, ש-72 הזקנים הצליחו לתרגם את התורה בשווה, כולל 13 שינויים, שכולם שינו בשווה מפאת חוסר הבנתו (כמו כמעט כל השינויים) וכבודו של תלמי (כמו השינוי בשם ארנבת, שמה של אשתו), לכן סברו שמן השמים סומכים על תרגום התורה ליוונית ולכן התירו לתרגמה לשפה זו.

והדברים מופלאים הם בעליל. הלא אנו מתענים על תרגום התורה ליוונית, בעוד שלדעת החת"ם והבא"ח איפשרו חז"ל

לתרגם את התורה"ק ליוונית, דוקא בגלל המאורע המופלא והניסי שאירע בתרגום הזקנים לתלמי המלך. ועוד קשה, שאדרבה, מצינו בספר יוסיפון ובספר מאור עינים שבזכות תרגום התורה ליוונית היתה אורה ושמחה ליהודים, והשיגו עי"ז כבוד גדול, והמלך והעמים הכירו יקר התורה כי רבה, (ועיין דרשות הת"ם ובספרו עה"ת פרשת שמות ובשו"ת מנח"י ח"ג סי' צ"ח), וצ"ע למאד מאד.

ואולם מצאתי מציאה מופלאה, שאולי תביא אותנו אל רעיון חדש בענין: איתא במסכת סופרים (א,ז): 'מעשה **בחמשה** זקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה יוונית, והיה אותו היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל, שלא הייתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה. **שוב מעשה** בתלמי המלך, שכינס שבעים ושנים זקנים, והושיבם בשבעים ושנים בתים, ולא גלה להם על מה כינסם, נכנס אחר כל אחד ואחד מהם, אמר להם, כתבו לי תורת משה רבכם, נתן המקום עצה בלב כל אחד ואחד, והסכימה דעתן לדעת אחת, וכתבו לו תורה בפני עצמה, ושלשה עשר דבר שינו בה, וכו', עכ"ל. הרי לנו שלפי דברי מסכת סופרים תירגם תלמי המלך את הזקנים ב' פעמים. וכן פשימ"ל למפרשי המסכת סופרים שם, ועי' בפ"י כסא רחמים להחיד"א שם. - ולפי"ז יתכן לומר שאכן אך ורק בפעם הראשונה 'היה אותו היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל, שלא הייתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה', כלשון המסכת סופרים. אך בפעם השניה, שהושיב 72 זקנים וכיוונו בדעתם בצורה ניסית לתרגם את התורה עם 13 שינויים וכולם כתובה כאחד, אכן על זה אנו שמחים ובגלל תרגום זה, התרגום השני, איפשרו חכמים לתרגם את התורה ליוונית, מגודל הנם שהיה

בו. ואכן לא מצאתי עד כה בשום מקור, מלבד המסכת ס"ת הנ"ל, שמשמע ממנו ששלושת ימי החושך היו בזמן תרגום ע"ב הזקנים ולא בזמן תרגומם של חמשת הזקנים.

ואולם גם אם יתברר ששניתי בהנ"ל והצום והצער נקבע על תרגום ע"ב הזקנים ולא על תרגום חמשת הזקנים, נראה שעדיין ניתן לבאר את האסון שבתרגום מחד ואת הנס והשמחה מאידך, כך: דהנה כתב בשו"ת אבני נזר (סי' תקכ"א) שרבותינו התירו לתרגם ליוונית אליבא דר"י, כיון שסברו שמהתורה נכתבים הספרים בכל לשון ורק חכמים החמירו לכתוב אשורית, ומכיון שהוכרחו לכתוב יוונית מחמת אונס דמעשה תלמי המלך, לכן התירו לגמרי לתרגם ליוונית, עיי"ש. וכן משמע מעצם ד' הש"ס במגילה (ט, ב) רבן שמעון בן גמליאל אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית. ואמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל, אמר קרא 'יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם', דבריו של יפת יהיו באהלי שם. וברש"י: יפירתו של יפת - הוא לשון יון, לשונו יפה משל כל בני יפת. וכן משמע מד' הר"מ בפיהמ"ש הנ"ל, שלשון יוונית היתה לשון חשובה. ועיי' שפ"א בסוגיין ובחזו"א (ידים סי' ה סק"י) ובעמק ברכה (הלכות ס"ת אות ג). ונראה דאכן באמת אין מניעה בעצם תירגום התורה לשפת יוונית, שהיתה שפה משובחת ומעולה מיתר השפות, ואולם החסרון בהתרגום של תלמי המלך היה בכך שאותו נכרי היה זה שהחליט לחכמי ישראל מתי ואיך לתרגם את התורה"ק, וההתערבות הזאת של מרשיעי ברית בתורת ישראל, היא היא האסון הגדול והרעה החולה.

ולפי"ז עיקר החסרון היה, כלשון הפייט, בכך ש' מלך וזן אלסני
לל גב ות לזנית'. היינו שלא עצם התרגום גרוע הוא, אלא
ההכרח והאונס שגרם לכך. וממילא גם שנעשו ניסים בתרגום
זה, וגם שאין מניעה לתרגם, מ"מ ישנו אסון נוראי בכך
שאויבינו הם אלו שמכתיבים לנו את תורותינו וסדריה.

כהן יודע ספר למול ת"ח

במרדכי (גיטין רמ"ז תס"א) כתב: מעשה בכהן שיצק מים על
ידי רבנו תם, והקשה לו תלמיד והא שנינו בירושלמי
דהמשתמש בכהונה מעל. והשיב לו רבנו פטר דנהי דיש לו
קדושה, יכול למחול, עכ"ד. וכ"פ הרמ"א (או"ח סו"ס קכ"ח). וצ"ת
דהרי ר"ת תלמיד חכם מופלג היה, וקי"ל בהוריות י"ג א' דכבוד
ת"ח קודם לכבוד כהן. ואין לומר דיש לחלק דשאני הכא דיציקת
מים הוי דרך בזיון הכהן, דעיין בט"ז שם דלא השיב בזיון,
ודו"ק, וא"כ צ"ע.

ונראה שהמדייק בלשון הש"ם בהוריות יראה דכתיב שתלמיד
חכם עדיף מכהן גדול "עם הארץ", ולזה י"ל דדוקא כשהכהן הוא
"עם הארץ", צריך לכבד הת"ח קודם. אך כשגם הכהן איש יודע
ספר ובר לכב בתורה, אף שאינו בדרגת הת"ח, צריך לכבד
להכהן, דא"א לצמצם ולידע גודל רום מעלת כאו"א ובזה כהן
עדיף, דגם בר תורה הוא וגם כהן. (ובפרט דקי"ל דאין ת"ח
בזה"ז כמש"כ הש"ך). וממילא הכהן ששימש לר"ת הרי לא היה
עם הארץ (דהא קי"ל דאין משתמשינ בשמש ע"ה), ושפיר בעינן
למחילתו.

**ושמחתי לראות ד' החכמת שלמה (להגר"ש קלוגר, עה"ג השו"ע
שם) דכתב דאין ראייה ממעשה דרבנו תם לענין מחילה, מפני
שת"ח נחשב לכהן, וכהן יכול להשתמש בכהן אחר.**

ברכה על הכנסת ספר תורה

**יהודי רכש מכספו ספר תורה מהודר והשאלו לבית הכנסת
השכונתי. ונפשו בשאלתו האם עליו לברך ברכת "שהחיינו", או
"הטוב והמטיב".**

**א- תשובה: המג"א (רכ"ג, ה') כתב שמברכים "שהחיינו" רק
על קניית כלים חדשים אך לא על ספרים חדשים, דמצוות לאו
להנות ניתנו. אך הביא שבס' ברכת רמ"מ כתב שמברכים
"שהחיינו" על רכישת ספרים. ויש להבין את דברי המג"א,
שהרי אף אם הספר התורני נועד לשימושי מצוה, מ"מ הרי יש
באמתחתו רכוש ממוני הנקרא "ספר", ומדוע שלא יברכו על כך
"שהחיינו"? אלא הביאור בדבריו הוא שמכיון והאדם עצמו
שילם על החפץ שקנה, והברכה היא אינה על ריבוי רכושו,
שהרי קנה את החפץ מכספו, אלא מברך על שקיבל לידיו
שימוש בר הנאה, ומכיון שמצוות לאו להנות ניתנו, לכן לא
נחשב שקיבל חפץ בר הנאה ואינו מברך עליו. ולפי"ז נמצא
שכאשר קיבל במתנה ספר מחבירו, יצטרך לברך עליו
"שהחיינו", כיון שמלבד השימוש של המצוה, גם זכה ברכוש
ממוני, ונחשב כהמברך "שהחיינו" על ירושה שקיבל. ואכן,
שמחתי לראות שבס' הליכות שלמה מובא בשם הגרשז"א זצ"ל
שהמקבל ספרים במתנה והוא שמח בהם, שמברך עליהם**

"שהחיינו". וסיפרו לי נכדי מרן הגרשז"א זצ"ל שרבנו הורה לבניו שמכיון שנחלקו הפוסקים האם מברכים "שהחיינו" על הנחת תפילין ראשונה, ע"כ הקנה הגרש"ז את התפילין לבניו, והורה להם לברך "שהחיינו" מצד עצם הרכוש הממוני היקר שקיבלו ממנו זה עתה, ופטרו בכרכה זו גם את הנחת התפילין הראשונה שלהם.

ואולם יתכן לפקפק בדבר, דהנה בשו"ת חת"ם (או"ח סי' נ"ג) נשאל האם מברכים "שהחיינו" או "הטוב והמטיב" על ס"ת שתרם נדיב לב לביהכנ"ס ונתנו לציבור במתנה. וכתב כך: "ולפע"ד כיון דהמג"א כתב דאין לברך על קניית ספרים, דמצוות לאו להנות ניתנו. ונראה דברכת רמ"מ דס"ל שם דמברך, לאו על המצוה קאי אלא על הקנין, דלא גרע מכלי חדש. וכך מורה לשון הרמב"ם פ"א הי"א מברכות דמצוה הבאה מזמן לזמן או שיש בה קנין, כגון הקונה תפילין וכו' או מעקה וכו', הרי קאי עלה מטעם קנין. וא"כ י"ל דדוקא יחיד הקונה ס"ת מברך, אבל ס"ת של ציבור, אע"ג דעניים הם, מ"מ לא יגיע לכל א' על חלקו מנה חשובה שראוי לברך על הקנין. ואי משום מצוה, הא לאו להנות ניתנו ולא יהא אלא ספק, מ"מ ספק ברכות להקל ולא יברכנו", עכ"ל. הרי דהחת"ם סבר דרק הברכת רמ"מ סבר לברך משום עצם הקנין והרכוש, אך המג"א חלק עליו בזה וס"ל דגם מצד הקנין לא יברך. או דכוונת החת"ם היא שבאמת המג"א והברכת רמ"מ לא נחלקו כלל, והמג"א כיון שאין מברכים משום עצם השימוש בהספר, והברכת רמ"מ איירי מצד הקנין, ולדידן באמת אין מחלוקת בזה ובעי' לברך על הקנין. ומ"מ חזי' דהחת"ם לא נחית לחלק בין קנין הנקנה

ע"י האדם בעצמו לבין קנין שהגיע לאחרים במתנה, ודלא כדברינו וכדברי הגרשז"א, וצ"ע.

ב-) והנה החת"ם הביא את דברי הרמב"ם, אשר הוכיח ממנו דבכל דבר שיש בו קנין, אף שהוא מצוה, מברכים עליו "שהחיינו". וא"כ היא קושיה על דברינו, שכתבנו שיש לחלק בין מצוה שנקנית בידי האדם מכספי עצמו לבין רכוש מצוה שקיבל במתנה וכדו', שרק אז מברך "שהחיינו", ולכאן מדברי הרמב"ם שציטט החת"ם משמע שמברכים על כל קנין שהגיע לאדם, הגם שקנאהו בעצמו, ואע"פ דעושה בו מצוה ומלל"נ.

ונציג בזאת דברי הרמב"ם, וז"ל: "כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה שהיא קנין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה וכו' מברך בשעת עשייה שהחיינו", עכ"ל. והנה החת"ם הבין דהרמב"ם הצריך לברך "שהחיינו" על דברי קנין מדין הקונה כלי חדש. ולכן מברכים על ציצית, תפילין, מזוזה ומעקה (אך שופר, לולב סוכה ונ"ח, אע"ג דקנאו בממון, מ"מ אי"ז "כלי" ואינו בגד). ואולם קצ"ע דהרמב"ם כתב כן בהלכות ברכת המצוות וברכות "שהחיינו" על המצוות, ולא הביאם בפ"י, שם איירי בברכות "שהחיינו" על כלי חדש. ופשמות לשונו מורה דרצה לבאר מתי מברכים "שהחיינו" על המצוות מצד השמחה שבמצוה, וכמש"כ הכס"מ דהוקשה להר"מ דישנם מצוות שמברכים עליהם "שהחיינו" וישנם מצוות שלא, וע"כ נתן הרמב"ם גדרים בדבר, וצ"ע.

והנה הטור (או"ח כ"ב) פסק דקנה טלית ועשה בו ציצית מברך שהחיינו. והקשה הב"י אמאי לא כ' כן גם גבי תפילין וכמש"כ

הרמב"ם. ותי' בשם מהרי"א דהטור לא פסק כהרמב"ם דמברכים על מצוה שיש בה קנין, אלא שמברכים רק על מצוה הבאה מזמן לזמן כדעת העיטור, ובציצית מברך כיון דסו"ם הוי ככלי חדש. ועי' ב"ח ומג"א וט"ז וביאה"ל. והגר"א בביאורו כ' דהטור לא פסק כדעת הראשונים, ותפילין בד"כ הסופר עושה ולא האדם עצמו. והנה נראה דהני פוסקים סברו דכוונת הרמב"ם כד' החת"ם, דה"שהחיינו" דמצוה שיש בו קנין הוא מדין כלי חדש, וע"כ חילקו בין ציצית לתפילין, דתפילין ל"ח "ככלי", דאינו בגד שלובשים אותו בפנ"ע אלא רק מצד המצוה. אך הגר"א סבר דאין כוונת הרמב"ם מצד כלי חדש, אלא דמצוה שקונים אותה נחשבת כמצוה הבאה מזמן לזמן, דאינה באה מאליה בניקל. וע"כ בעי' לברך דוקא בשעת העשייה. ולכאן מוכח כהבנת הגר"א ז"ל דאי"ז מדין "כלי חדש", דהרמב"ם כלל גם תפילין ומעקה בהדי ציצית, וזהו אינו "כלי חדש". ואמנם מנגד כ' הרמב"ם דמברכין על מצוות הבאות מזמן לזמן כמו שופר ולולב וסוכה ונ"ח, וצ"ת דהא מצוות הללו הם ג"כ עולות ממון, ועי' צ"ל דאה"נ, והרמב"ם נקיט כן כדי שיברכו עליהם אע"פ שכבר קנאום בשנים קודמות. ולענין הלכה כ' שם הביאה"ל שלא יברכו שהחיינו על הני מצוות כתפילין וכו' ויוציאום ע"י בגד או פרי חדש.

ג) – עוד למדנו מד' החת"ם דהציבור לא מברכים שהחיינו כשרק השאלו להם ס"ת. ונראה כוונתו דאע"פ שנהנים טובא מהס"ת, מ"מ לא תיקנו ברכה על הנאה דשאלה. ובס' הליכות שלמה כ' הגרשו"א שגם לא יברכו כאשר יש להם ס"ת א', דאין שמחתם רבה.

ד) בשו"ת דברי יציב כ' דאין לברך על ס"ת שקנה, דכיון דקי"ל דאסור למכור ס"ת אף אם אין לו מה יאכל, כבמגילה כ"ז א'. וע"כ שמחתו אינה על הרכוש, דאי"ז רכוש, אלא על המצוה, ומלל"נ. עכ"ד. ואני עני ידעתי גמרא ערוכה בב"ק פ"ז ב' דהחובל בבנו קטן יעשה לו אביו סגולה ויקנה לו ס"ת. ועי' רשב"ם בב"ב נ"ב דכתב דבכה"ג הקרן קיים והפירות הם הת"ת. ואם ס"ת אינו נחשב לשווה ממון ורכוש, א"כ האיך קונה לו אביו חפץ שאין בו שוויות. אלא בהכרח דשוויות ורכוש הוא, והמקדש אשה בס"ת מקודשת. ומלבד זאת הרי כ' הש"ך ביו"ד ע"ר דס"ת של יחידים מוכרים לעשות בדמים מה שירצו.

ה) ולענין הלכה נר' דהנה כבר כ' הברכ"י וש"פ שאחר השלמת הס"ת לובש בעל הס"ת בגד חדש ומברך "שהחיינו" ופטר בזה גם מ"ע של כתיבת ס"ת. ולכאז' אם אפשר היה, שישתו בסעודת השמחה על הכנסת הס"ת ב' סוגי יין ויברכו הטוב והמטיב ויכוונו גם ע"ז. וכן יכולים לכוון לזה בברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון, (עי' אשל אברהם ס"ם רכ"ז וקצוה"ש סי' ס"ד ושו"ת מנח"י ח"ט י"ד ושו"ת אל"צ ח"ב פי"ד מ"ז, שכתבו דבמקום ספק הטוהמ"ש על כל מיני ענינים, יכוונו לזה בברכהמ"ז בברכת הטוהמ"ט), וכן ראוי לעשות, שכל הציבור יכוונו בפירוש לברכת הטוב והמטיב של הספר תורה החדש, בשעת ברכת המזון שבגמר חגיגת הכנסת הס"ת.

עריכת והאדרת ספרים בערב שבת

שאלה: עורכי ספרים תורניים מכל מגוון קשת העריכה וההאדרה של ספרי הקדמונים, מתלכמים רבות בשאלה זו בימי שישי. האם מותר לשכתב ולערוך חידושי תורה ומאמרי הלכה או לערוך ספרים תורניים, בערב שבת אחר זמן המנחה, כשהכותב מקבל במקביל על עריכתו מילנה כספית מהמכון להוצאת והאדרת הספרים?

תשובה: נאמר בפסחים (נ' ב') ונפסק בשו"ע (רנ"א א' - ב') שהעושה מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה, אינו רואה סימן ברכה בעבודתו זו, ונחלקו הראשונים האם זמן האיסור הוא מזמן מנחה גדולה או ממנחה קטנה, ומותר לעשות מלאכה ארעי כמו לכתוב אגרת שלומים. וכ' הרא"ש (פסחים פ"ד א') בשם האבי עזרי ש"וכן מי שכותב לעצמו ספרים דרך לימודו, מותר כל היום". והמרדכי (שם רמז תר"ג) כתב: "רבנו מאיר לא מיחה לכתוב בער"ש לאחר חצות, כי אמר במלאכת שמים הוא עוסק, אבל סופרים שכותבים בשביל שכירות, אין להם לכתוב". וכן פסק הרמ"א והמשנ"ב שם.

ובפשטות כוונת ד' המרדכי היא שכיוון שעוסק במצוה (ש"מלאכת שמים" נאמרה בש"ם גבי כתיבת סת"ם, עי' שבת כ"ח א' ועירובין י"ג א' וסוכה כ"ו א' וסוטה כ' א'), ע"כ בכה"ג לא אסרו לעשות מלאכה. שהרי איסור עשיית מלאכה בער"ש עניינו שלא יחלל לבסוף שבת מפני דוחק השעה כמש"כ הכלבו (סי' ל"א), או בכדי שיהיה פנוי להתעסק בצרכי השבת כמש"כ האור זרוע (הלכות ע"ש סי' י"ג), ובכה"ג שעוסק כבר במצוה לא גזרו משום הכי. ואמנם כל זה הוא דוקא בכותב לשם מצות

ת"ת, אך כשכותב בשכר ועיקר כוונת אינה למצוה, כמו כותבי סת"ם לאחרים, ל"ח מצוה, וכדמצינו בשו"ע ומשנ"ב וביאה"ל סי' ל"ח ה' שכותבי סת"ם פטורים מהנחת תפילין והיינו שעיקר כוונתם למצוה ולא להשתכר, אך אם עיקר כוונתו להשתכר אינו פטור מהתפילין. הרי לנו שבכתיבת סת"ם לאחרים שייך שהכותבים אינם מתכוונים לשם מצוה, וע"כ לא הותר להם לכתוב בער"ש.

ואולם א"נ כן ייקשה מדוע מצינו היתר רק לכתוב ד"ת ולעסוק בכתיבת סת"ם, ולא מצינו היתר לעסוק בשאר מלאכות, כשעושה אותן לצורך מצוה, כמו לכיבוד אב ואם או לגמ"ח, וצ"ע. והגר"מ מורעצקי שליט"א השיבני דבר שישנו הבדל בין מלאכת כתיבת ד"ת, שכל יסודה היא מצוה, ובין שאר המלאכות, שצורתם אינה מלאכת מצוה ורק הנתונים הנוכחיים, שעושה לאחרים לגמ"ח או לשאר מצוות, מחשיבים אותם למלאכת מצוה, ודפח"ח.

ואפשר דהביאור אחר הוא בהבדל בין מלאכת הכתיבה לשאר מלאכות דמצווה. דהנה הלבוש בסי' תס"ח כ' בהלכות איסור עשיית מלאכת בער"פ, כך: "וכן מי שכותב ספרים לעצמו דרך לימודו מותר, דכיון דדרך לימודו לעצמו הוא, לא מיחזי כמלאכה, אבל לאחרים אפילו בחינם אסור". וביאר הא"ז שם (והו"ד במשנ"ב שם) דכיון דבדרך לימודו לעצמו הוא כותב, אינה נראית כמלאכה גמורה, שבודאי אינו מתכוין לכתובה גמורה והגונה והוי כתיקון בעלמא שהתירו לצורך המועד", עכ"ד. הרי לנו דבר חדש, שמותר לכתוב בעצמו ד"ת מפני שכשכותב האדם לעצמו, אי"ז מלאכה גמורה, ומשא"כ

כשכותב לאחרים, מהדר יותר וכותב בכתב מתוקן ונאה, שנראה כמלאכה גמורה. ולפי"ז זה שייך רק במלאכת הכתיבה ולא בשאר המלאכות.

ואולם דברי המשנ"ב תמוהים המה וסותרים לכאן, דמחד כ' כנ"ל בהלכות איסור עשיית מלאכה בער"פ, ומאידך כתב בס' רנ"א ש"לכך יזהר ג"כ הכותב סת"ם שלא יכתוב בשכר", ומשמע מיניה שהוא עצמו יכול לכתוב סת"ם לעצמו, למרות שכתובה זו מתוקנת והגונה, ובכל זאת התיר, וצ"ע. וצ"ל דבער"ש הקילו יותר מער"פ וכל מה שהתירו לכתוב בער"פ הוא דוקא משום האי סברא דל"ח מלאכה, אך בער"ש התירו לכתוב אף לאחרים משום ש"במלאכת שמים הוא עוסק". וסיבת ההבדל שבין ער"פ לער"ש מבוארת היא מובא בפוסקים, שאיסור מלאכה בער"פ חמור טפי מער"ש, עי' בפסחים ג' ובראשונים ובפנ"י שם, ואכמ"ל.

והנה ישנה לכאן סתירה בד' הלבוש, שבס' רנ"א התיר לכתוב לאחרים בחינם בער"ש, ובס' תס"ח אסר לכתוב לאחרים בחינם. ואולם לפי דברינו הדברים באים בחשבון היטב, שבער"ש התירו לכתוב ד"ת משום "מלאכת שמים" וע"כ כעוסק במלאכת שמים בחינם מותר גם לאחרים (ורק כשעושה בשכר ל"ח מלאכת שמים), אך בער"פ אין היתר זה, וכל מה שהתירו הוא דוקא כשלא עושה מלאכה מתוקנת וגמורה, אך כשכותב לאחרים הרי כותב הוא בבהירות ובתיקון, ואסור, אף בחינם, והפלא ופלא!! (שוב הראוני שכע"ז כתב הא"ר בס' תס"ח, יעו"ש ורוו נחת).

ואולם אפשר דההיתר של כתיבת ד"ת היא מפי שעמק התורה וכתיבתה אינו נכלל בגדר "מלאכה", אך כשכותב בשכר, יש בזה כבר "שם מלאכה", שלקחת השכר מחשיבתו למלאכה. וכן נראה לכאן, שהרי מצינו דמותר לעשות מלאכות מסוימות במועד, אך כאשר עושה אותם לצורך שכר, לא הותר לו לעשותם, והתם לאו משום עוסק במצוה הותר, אלא בפשטות מפני דבכה"ג דעושה מלאכה בשכר, שוב איכא ביה 'שם מלאכה'. ואמנם הא דהותר לעשות מלאכה לצורך המועד ובמקום שכר לא הותר – אפ"ל דהתם שאני, כיון דמוכחא מיניה דלאו לצורך המועד קעסיק אלא לצורך שכר, וע"כ נאסר, ולא בגלל ה'שם מלאכה' שבו. ויש לדון בדבר.

והנפ"מ בין ב' ההבנות בענין היא, שא"נ דהיתר כתיבת ד"ת היינו מפני שבכה"ג מתכוון למצוה, א"כ שפיר י"ל שמותר לעורכי וכותבי חידושים בשכר, לכתוב בער"ש אחר המנחה, כיון שאין הם ככותבי סת"ם שמטרתם בעיקר לשכר, כמש"כ המשנ"ב בס' ל"ח וכנ"ל, אלא ככל העוסקים בתורה ללמוד ע"מ ללמד, ונהנים מעצם תלמודם ועריכתם, ומחדשים וכותבים הערות, מקיימים מצות תלמוד תורה ומתמוגגים מעצם יגיעתם עלי ספר, ורק מקבלים הם גם ע"ז שכר כספוי. אך א"נ שההיתר הוא מפני שכתבת ד"ת בלא שכר אינה נחשבת "מלאכה", א"כ אפ"ל שעצם קבלת השכר על עריכה וכתבת חידו'ת, אע"פ שעיקר כוונתם למ"ע דת"ת, מחשיבה את מעשיהם ל"מלאכה", ואסור.

ולענין ד יתכן להתיר הדבר בג' אפשרויות, כאשר ישנם מקרים רבים ששייכים בהם האי ג' היתרים, וכדלהלן: (א-) הגר"ז כתב

בשו"ע דיליה כך: ואפילו מי שאינו צריך כלל להתעסק בצרכי שבת אסור לו לעשות מלאכה מן המנחה ולמעלה לפי שלא רצו חכמים לחלק בגזרתם, עכ"ל. אמנם הערוה"ש כתב: ויש להתפלא מה שבזמנינו אין הבעלי מלאכות מבטלין מלאכתן עד קרוב להשקיעה ומעולם לא שמענו למחות בידם ואולי זהו מדוחק הפרנסה. ועוד י"ל דבח"מ סי' של"א מבואר דהפועל עושה מלאכתו אצל הבעה"ב עד סמוך להשקיעה כדי לצלות לו דג קטן ע"ש, וזהו ע"פ הירושלמי, וא"כ אין דין ביטול מלאכה רק אצל בעה"ב ולא בפועלים, ועכשיו לרוב בעלי מלאכות ישנם פועלים והמה עושים. ועוד י"ל דאינם עושים מלאכה חדשה אלא גומרים איזה מלאכה וקילא מפי. ועוד י"ל דהטעם דביטול מלאכה הוא מפני שצריך להכין לשבת ועכשיו הנשים מכינות הכל. כן נלע"ד ללמד זכות והירא אלקים יעשה כתקנת חכמים ומוב לו, עכ"ל.

הרי לנו דנחלקו הגר"ז והערוה"ש האם יש להקל בדבר באופן שהנשים מכינות כבר את כל צרכי השבת, דלהגר"ז לא חילקו חכמים בגזרתם, ואילו להערוה"ש זהו סוג של לימוד זכות.

ומצינו ג"כ בביאה"ל שכתב כך: "ויש מפרשים מנחה קטנה. עייין במ"א שמסכים לדעה זו ומ"מ משמע מיניה דפועלי שדה צריכין לשבות במנחה גדולה, ומבאר בזה מה שכתב הרמב"ם דתקיעה ראשונה שמרמוז על הפועלים שיפסקו מלאכתן כשבת ל"ה צריך להיות במנחה. והנה בזמנינו לא נהגו ככה. ואפשר דהטעם הלא הוא כדי שיבואו לעיר ויכינו צרכי שבת. ובזמנינו כ"א מהפועלים אנשי ביתו מכינין צרכי שבת, וכעין שמוצינו לענין מה שאמרו חז"ל מת בעיר כל בני

העיר אסורין במלאכה שכתבו הפוסקים שהוא כדי שישתדלו להכין כל עניניו וע"כ במקום שיש בעיר חבורות מיוחדות לצרכי המת שוב מותרין הכל. ומ"מ כל יר"ש יראה לפסוק ממלאכתו שבשדה עכ"פ בזמן מנחה קטנה אם לא שהוא דבר האבוד דאז לא עדיף מחוה"מ ורבים מחמירים אף ממלאכתו שבבית", עכ"ל.

ויש להבין, האם כוונתו היא להתיר כן כהערוה"ש לכולי עלמא, אולם הדעת נוטה שכוונתו היא דהיתר זה שייך רק בפועלים, אשר עליהם כתב המשנ"ב בסק"ג כך: 'וכ"ז בעושה מלאכת עצמו אבל פועל הנשכר אצל בעה"ב בסתם איתא בחו"מ סימן של"א דזמנו הוא סמוך לשקיעת החמה ורק כדי שילך לביתו למלאות לו חבית מים ולצלות לו דג קמין ולהדליק לו את הנר אם לא במקום שיש מנהג קבוע לפסוק מקודם', עכ"ל. וראה בשעה"צ אות ד', וצ"ע.

וגם בדעת הערוה"ש המוצא צד זכות כאשר הנשים מכינות כבר את כל צרכי השבת, יל"ע האם כוונתו להתיר דוקא במקום שהנשים ויתר בני הבית מכינים את צרכי השבת ולא בעה"ב, או דשרי גם בכה"ג שהאדם עצמו הוא גם האחראי על הכנת צרכי השבת, וכעת כבר סיים הוא וב"ב את ההכנות. דאפשר דדוקא כאשר צרכי השבת כלל אינם מוטלים על הבעה"ב, כי עם על בני ביתו, ע"כ התירו לו לעשות מלאכתו. אך שכאשר הוא עצמו חייב לדאוג בדרך כלל לצרכי השבת, ורק כעת השתא הכא סיים כבר את ההכנות, דכה"ג לא התירו, מחשש שמא בערכי שבת אחרים גם יעסוק במלאכתו, למרות שלא סיים עדיין את ההכנות לשבת, וצ"ע. ב-) דברינו הנ"ל.

דכה"ג שעיקר העריכה והעיסוק בכתיבה מטרתו למ"ע דת"ת, א"כ דמיא לכותב לעצמו בחינם. ג-) הגה ישנם שני חלקים בחכמת ובמלאכת העריכה והשיכתוב של דברי תורה וספרי קדמונים. חלקו האחד מוקדש לעיון יסודי בכובד ראש בחומר הספר ועיבודו או עריכתו, דבר הדורש ריכוז גדול יחסית. ואילו חלקו השני מוקדש לעיתים לחלקי עריכה קלים יותר, כמו חלוקת קטעים, חיפוש מראי מקומות הקלים לחיפוש, מציאת שגיאות כתיב החוזרות על עצמם, וסידור טכני של החומר, דבר שאינו דורש ריכוז עמוק, והמאפשר לקום בנקל ממקומו ומדפי העריכה ולסייע לצרכי הבית ולטיפול בילדים ומילוי צרכיהם ולסייע לצרכי השבת מבלי לשקוע בכתיבה בכל כובד הראש, כפי הנצרך בחלקו הראשון של העריכה. וא"כ שמא חלק זה של מלאכת עריכת והגהת הספרים דמיא למלאכת ארעי, עליה כתב הרמ"א (רנא.א): 'ודוקא כשעושה המלאכה דרך קבע, אבל אם עושה אותה דרך עראי, לפי שעה, ולא קבע עליה, שרי, ולכן מותר לכתוב אגרת שלומים וכל כיוצא בזה'. והיינו דיש לבאר ד' הרמ"א בב' אופנים: א) שכתובת אגרת שלומים ישנה קצבה ברורה של זמן ול"ש להימשך אחריה. ב) עצם כתיבת האגרת אינה דורשת ריכוז רב ואינה סוחפת את כותבה בזמנו. וא"כ יתכן שב' צדדים אלו שייכים לעיתים בעריכה, כמו בעריכה קצובה של חומר קל לעריכה, או עיי"כ שמלאכתו אינה דורשת מאמץ וריכוז יותר מכתובת אגרת שלומים, והוא מלאכת עראי.ד-) הערני חכ"א דיתכן ויש להקל בזה עפמש"כ הביאזה"ל ד"ה ואינו להתיר מלאכת דבר האבד בער"ש. וגבי כתיבת ד"ת מצינו דנחשב להיתר בחוה"מ. ואע"ג דהיינו בלא קבלת שכר. הכא יש לחלק, ואכ"מ.

והצנתי הדברים קמיה מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, אשר כתב לי בזה: "כמדומה שהמנהג להקל בזה". ושוב שמחתי לראות שגם בס' הלכות שבת בשבתו מתיר הגרמ"מ קארפ שליט"א לעורכי ומגיהי ספרי קדמונים לעורכם גם בער"ש אחר המנחה, והוא מבסס את התירו על כך שעורכי הספרים מקיימים בכך מ"ע דת"ת וזוהי עיקר מטרתם, או לפחות שווה היא במטרתם עם מטרת רווח מילגת העריכה, וכד' הביאה"ל שהבאנו לעיל, בס' ל"ה, גבי מוכרי תפילין ומזוזות, עי"ש. ושמחתי.