

עלים

עלון שבועי משולחן מערכת מכון עלה זית

publish@alehzayis.com | 732.513.3466
alehzayis.com

עלה פרשה

קנס עשרה זהובים לחוטף מצוה

הגאון רבי אברהם גנוחבסקי זצ"ל

מתוך קובץ פנינים - חודש האביב שנת תשפ"ב, בעריכת הרב יוסף לעפקאוויטש שליט"א

וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְךָ אֲשֶׁר יִצוּד צִיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַף אֶת דָּמוֹ וְכִסְהוּ בְּעֶפֶר (יז ג.)

איתא בשולחן ערוך (ח"מ סי' שפ"ב סעי' א') יש מי שהורה שמי ששחט חיה ועוף, ובא אחר וכיסה הדם שלא מדעת השוחט, חייב ליתן קנס קצוב, והוא י' זהובים.

והנה כשיש דם לכסות, ונסתפקנו אם הדם הוא מבהמה ואינו חייב לכסות, או מעוף וחייב לכסות, ורוב הנשחטין עופות, חייב לכסות בברכה, למאי דאמרינן (חזון איש דמאי סי' א' ס"ק ט"ז) דאע"פ דאין מברכין על הספק, מכל מקום כשהוכרע מכח רוב מברכין. ויש לעיין מהו אם בא אחר וכיסה, האם יש כאן חיוב עשרה זהובין, מאחר שאינו חיוב ודאי אלא חיוב הבא מכח רוב. הנה בפשוטו חייב עשרת זהובין, דהרי מכיון שהכרענו מכח רוב דחייב בכסוי הדם, אם כן חשיב שחטף מצוה ודאית.

אך לאידך גיסא חזינן לא כך, דהנה איתא בשולחן ערוך (שם) דמי שהיה לו בן למול, ובא אחר ומלו, חייב ליתן להאב עשרה זהובים. ולכאורה הכי נמי במילה בשבת, שאם היה רוצה למול את בנו בשבת ובא אחר ומלו, חייב ליתן להאב י' זהובים. אמנם כתב בפתחי תשובה (י"ד סי' רס"א) בשם תשובות זכרון יצחק (להגאון ר' יצחק הוהלנר זצ"ל, סי' כ"ח) דפטור מליתן י' זהובים, דהא דעת הרא"ה (הביאו הטור י"ד סי' רס"ו) דמילה בשבת אינו מצוה המוטלת על האב, ונהי דאנן לא נהגינן כותיה אלא מותר לאב למול בנו בשבת, מכל מקום בודאי דהחוטף יכול לומר קים לי כדעת הרא"ה.

אם כן לכאורה הוא הדין כשאזלינן בתר רוב, יכול החוטף לומר קים לי שהדם היה מהמיעוט ולא היה חייב בכסוי כלל, ולא ישלם י' זהובים.

אמנם לפ"ז יש להעיר בכל חיוב עשרה זהובין בכיסוי הדם, מי נימא דחייב לבדוק העוף מ"ח טריפות, דאם לא יבדוק, יאמר החוטף דהוא ממיעוט טריפות ואינו חייב כלל במצוות כסוי הדם. ולא אשתמיט הכי בשום דוכתא. אלא חזינן דאזלינן בתר מי שלמעשה חייב בהמצוה, ומכיון דחייב בהמצוה לכסות הדם דהרי אזלינן בתר רוב דאינם טריפות, אם כן החוטף ממנו חייב י' זהובים. ותיקשי מדינא דהזכר יצחק בדין מילה בשבת, דסובר דאע"פ דנקטינן דהאב חייב למול, מכל מקום אמרינן דהחוטף יכול לטעון דקים לי כהמיעוט שאין כאן המצוה.

ובזה יש לומר תרי חילוקי, חדא, דשאני רוב ומיעוט של מציאות, והיינו כגון במיעוט טריפות, דבכהאי גוונא אמרינן שהוכרע הדבר, משא"כ בנידון דהלכתא, דאף דלדין הוכרעה ההלכה, מכל מקום לדעת הרא"ה הא פטור ושפיר יאמר קים לי. [ולענ"ד האי חילוק צריך ראייה גדולה].

תו יש לדון לחלק, דהתם בכסוי הדם הנידון על גוף המצוה, והרי כבר הוכרע על פי רוב, משא"כ במילה בשבת הנידון בזה גופא למי המצוה שייכת, ואם כן אף שהוכרע מכח רוב, מכל מקום החוטף יכול לטעון דקים ליה שאינו כן.



הג"ר א' גנוחבסקי זצ"ל עם הרב מפונבז' זצ"ל

עלה כבוד

שלא נהגו כבוד זב"ז

מתוך 'חומש שיעור' - רשימות תלמידי

הגריב"ד באקשט שליט"א

וַיְדַבֵּר יי אֵל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֶהֱרֹן בְּקִרְבָּתָם לִפְנֵי יי וַיִּמָּתוּ: (טז א)

איתא ביבמות (סב, ב) שמתו תלמידי רבי עקיבא משום שלא נהגו כבוד זה בזה ע"כ. ויש לעיין מהו הביאור בזה.

והנה גבי נדב ואביהוא כתיב (ויקרא י') "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימתו לפני ה' וגו', ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף ה'". וביאר רבינו בחיי (בהקדמתו לפרשת אחרי מות) שיסוד חטאם ה' שהשיגו למעלה מן הראוי להשיג. וז"ל, שכן מצינו בבני אהרן שנענשו, לפי שהשתדלו במעמד הר סיני להשיג למעלה מן המושג, וחזו את האלקים וכו', ולפי שנתקרבו לפני ה' יותר מדאי, לכך נגזרה עליהם מיתה. וזהו שכתוב "אחרי מות שני בני אהרן בקרבנות לפני ה' וימותו", עכ"ל. וכן כתב רש"י על הפסוקים ויראו את אלקי ישראל וכו', ויחזו את האלקים וכו' (שמות כד י"א) וז"ל, נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה, אלא שלא רצה הקדוש ברוך הוא לערוב שמחת התורה, והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן וכו', עכ"ל.

[והנה תוס' בעירובין (סג, א) דנו, אם הקטירו קטורת על מזבח החיצון או מזבח הפנימי. וצ"ע מהו ביאור הצד שהקטירו בחוץ, הלא כל קטרת דינה להקטיר על מזבח הפנימי. ונראה שמדרגה זו שהשיגו גרמה טעות זו, שלפי מדרגתם לא היה חילוק בין פנים לחוץ, שהכל היה קודש, אפילו מזבח החיצון].

ובדומה לזה מצינו במס' חגיגה (דף יד, ב) ת"ר ד' נכנסו בפרדס וכו' בן עזאי הציץ ומת וכו', וע"ש במהרש"א.



הגריב"ד באקשט שליט"א

וכן יש לבאר מה שמצינו בסוטה (דף לה, א), מפני מה נענש דוד, מפני שקרא לדברי תורה זמירות וכו'. א"ל הקב"ה ד"ת שכתוב בהן וכו' אתה קורא אותן זמירות, הריני מכשילך בדבר שאפ' תשב"ר יודעין אותו, דכתיב ולבני קהת

continued on page 2

הזמנים לעיר לייקוואוד יצ"ו נערכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א							
מוצאי שבת		יום השבת		ליל שבת		ערב שבת	
7:50	שקיעת החמה	8:40	סו"ז קרי"ש מג"א (לפי האופק)	7:31	הדלקת נרות	1:30	מנחה גדולה
8:35	ג' כוכבים קטנים	9:26	סו"ז קרי"ש גר"א וגר"ז	7:46	איסור מלאכה (בשעה"ד)	4:21	ט' שעות (להתחלת סעודה)
9:03	ע"ב דקות	10:35	סו"ז תפילה גר"א וגר"ז	7:49	שקיעת החמה	4:56	מנחה קטנה (לעשיית מלאכה)
9:22	ר"ת ד' מיליון לחשבון המעלות	12:54	חצות היום (סעודת שחרית להב"ח)	8:28	צאת ג' כוכבים לספירה (י"ד לעומר)	6:23	פלא המנחה (גר"א - לתפילת מנחה)
Tuesday Night 11 pm EDT	תחילת זמן קידוש לבנה	אין אומרים צדקתן במנחה	פרקי אבות - פרק א	8:33	צאת ג' כוכבים (לקרי"ש לפני סעודה)	6:48	פלא המנחה (מג"א לפי אופק - לחומרא)

בפשוטה הברכה על ספירת העומר היא ברכת המצוה כמו כל שאר ברכות המצוות, אבל נראה לדייק מכמה מקומות שברכה זו שונה משאר ברכות המצוות, והיא חלק מעצם מעשה הספירה, כדלהלן.

א בתוספות (כתובות עב, א ד"ה וספרה) כתבו וז"ל, ואם תאמר אמאי אין מברכת זבה על ספירתה כמו שמברכין על ספירת העומר, דהא כתיב וספרה. ויש לומר דאין מברכין אלא ביובל שמברכין בית דין בכל שנה שלעולם יוכל למנות כסדר, וכן עומר, אבל זבה שאם תראה תסתור אין לה למנות, עכ"ל.

וצ"ע בדבריהם דלכאורה פתחו בכך וסיימו בחבית, שהקשו אמאי אין "מברכת", ותירצו דכיון שאם תראה תסתור לכן "אין לה למנות". וגם הסביר של התוס' לא מובנת, דמה שתסתור הוא טעם שלא לברך, דנמצאת ברכה לבטלה, אבל אמאי אין לה למנות.

ובמסורת הש"ס (שם) הביא דברי השל"ה הקדוש (שער האותיות דף קא, א, וכן הובא בפתחי תשובה יו"ד סימן קצו ס"ק ד) דבאמת זבה חייבת לספור בפה כמו שאנו עושים בספירת העומר, אלא שאינה מברכת. ומה שכתוב בתוס' "אין לה למנות" כתב השל"ה שזה טעות סופר וצ"ל "אין לה לברך". אמנם נראה שהסכמת הפוסקים דלא כשיטת השל"ה (עיי' פתחי תשובה שם בשם שו"ת נודע ביהודה תניינא יו"ד סימן כקג, ובאגרות משה יו"ד חלק ג סימן נה ענף ג), ואם כן שוב צ"ע בדברי התוס'.

ב הרא"ש בסוף מסכת פסחים (פרק י סימן מא) כתב וז"ל, וכי מברכים מברכים מעומד דת"ר בקמה תחל לספור אל תיקרי בקמה אלא בקומה, עכ"ל. וצ"ע דהפסוק מיידי במעשה הספירה ולא בברכה. ולכאורה צריך לומר דאין הכי נמי הפסוק קאי על המעשה ספירה, אבל אגב גררא דהמעשה ספירה צריך גם לברך מעומד, אבל עדיין קשה למה נקט הרא"ש את הברכה ושבק את המעשה ספירה. ובאמת כך איתא בטור ושו"ע (סימן תפט סעיף ב) "וצריך לספור מעומד ולברך תחילה". אבל ברא"ש לא כתב כן.

שוב ראיתי בארחות חיים (הלכות ציצית סעי' כז-כח) שמבואר להדיא דדרשה זו קאי על הברכה, שכתב שם דאיתא בירושלמי כל הברכות מעומד, ואחר כך כתב דיש אומרים שרק הברכות דכתיב בהו "לכם" צריכות להיות מעומד, דילפינן לכם לכם מספירת העומר. וצ"ע כנ"ל דלכאורה הפסוק דבקמה מיידי במעשה מצוה ולא בברכה.

ג כתוב בשלחן ערוך (או"ח סימן תפט סעיף ז) וז"ל, שכח ולא בירך כל הלילה, יספור ביום בלא ברכה, עכ"ל. ויש לדקדק למה נקט שכח ולא "בירך", הוה ליה למימר שכח ולא "ספר". וכן הוא במקור הדברים בראשונים בשם הבה"ג דהיכא דאינשי "לברך" בלילה וכו' [כן הוא בתוס' במגילה (כ, ב ד"ה כל הלילה) ובמרדכי (שם סימן תתג), וכן נמצא לפנינו בספר הלכות גדולות (הלכות עצרת). אך התוס' במנחות (סו, א ד"ה זכר) והרא"ש (פסחים פרק י סימן מא) נקטו דשכח ולא "ספר".]

ד הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין פרק ז הלכה כה) כתב וז"ל, וצריך לברך בכל לילה בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר קודם שיספור. מנה ולא בירך יצא, ואינו חוזר ומברך, עכ"ל. וכתב עליו הכסף משנה "פשוט הוא דברכות אינם מעכבות". וצ"ע אם כן למה הוצרך הרמב"ם לבאר זה כאן, הלא זה כלל בכל ברכות המצוות שאינן מעכבות. וראיתי בספר 'לקראת המועדים' מהרה"ג ר' משה מנדל ברוס שליט"א (זה עתה יצא לאור מחדש במהדורא מורחבת, ספירת

העומר סימן ג) שעמד בזה, והוסיף לדייק מלשון החינוך (סוף מצוה שו) שכתב ביתר אריכות וז"ל, ומי שמנה בלא ברכה יצא ואינו רשאי לחזור ולמנות בברכה, עכ"ל. ולכאורה מאי ס"ד שיהא רשאי לחזור ולמנות אחר שכבר יצא בלא ברכה.

ה בט"ז (סימן תפט ס"ק ג) ובמגן אברהם (שם ס"ק ה) כתבו שאין לומר "שהיום" אלא "היום". אבל בחק יעקב (ס"ק ט) כתב וז"ל, ובאמת מי שאומר "שהיום" לא אשתבש ויש לו על מי שיסמוך, הרוקח ותניא ומהר"ל וכן נדפס בפסח מעובין. וצריך לומר הפירוש כך הוא, דמלת שהיום הוא נתינת טעם על מה דמברך עכשיו על ספירת העומר לפי שהיום כך וכך ימים, עכ"ל. ומשמע שהמעשה הספירה הוי כמו המשך על נוסח הברכה, וצ"ע.

והנראה בכל זה בהקדם דין תמוה המובא בשו"ע (סימן תפט סעיף ו) וז"ל, אם פתח ואמר בא"י אמ"ה אדעתא דלימא היום ד', שהוא סבור שהם ד', ונזכר וסיים בה' [ר"ל שסיפר חמשה ימים - משנה ברורה], והם ה'. או איפכא, שהם ד' ופתח אדעתא דלימא ארבעה, וטעה וסיים בה', אינו חוזר ומברך, עכ"ל. ובמשנה ברורה (שם ס"ק לב) הביא קושית האחרונים וז"ל, האחרונים תמיהו על דין זה, דבשלמא ברישא שסיים בה' והוא ה' ניחא דיצא שהרי סיפר כדין, אע"ג דבשעת ברכתו סבור שהוא ד' לאו כלום הוא, שהרי אף בלא בירך כלל יצא. אבל בסיפא מאי מהני לן שבשעת ברכה ידע איזה יום הוא, הלא עכ"פ בפיו סיפר יום שאינו, עכ"ל.

ובאמת גם על הרישא יש לתמוה, דהנה במשנה ברורה כתב דברי שא"מ מובן למה אינו חוזר משום דאף בלא בירך כלל יצא. וזה ניחא בדברי השו"ע עצמו, אבל מקור דברי השו"ע הוא בטור בשם הראב"ה (סימן תקכו), והראב"ה מסתפק בזה האם יצא או לא יצא, ומסיק דצריך לחזור ולברך ולספור משום דהוי ספק דאורייתא. [והא דפסק השו"ע דאינו חוזר היינו משום דס"ל מצות ספירה דרבנן, כמבואר בבית יוסף (שם)]. והוא תמוה דאיך יתכן למימר דלא יצא ידי חובתו משום דבירך בכוונה לא נכונה, הלא אף בלא בירך כלל יצא. וכן הקשה הט"ז (שם ס"ק ט).

אמנם בביאור הגר"א (שם) כתב לבאר שיטת הראב"ה על פי מה שכתב הרשב"א בתשובה (סימן שכ) לגבי קריאת שמע שאם הוא מסופק אם קרא או לא, קורא ומברך, דמיעיקא כך היתה התקנה דכל שהוא חייב לקרות יקרא לתחילה עם ברכתיה. וכתב הגר"א דכמו כן ס"ל להראב"ה בספירה, לפי נוסח הראשונים שאומרים "שהיום" דמשמע שהוא סיום הברכה, עכ"ד. והיינו, דלפי הגורסים "שהיום", הרי זה סיום של הברכה, וכך נתקנה המעשה ספירה כחלק של נוסח הברכה. ובאמת כך מפורש בלשון המרדכי (שם), ומקורו בספר הראב"ה (שם), שהאריך לדון איך מונים ימים ושבעות, ובתוך דבריו כתב "אלא הכי מברך על ספירת העומר שהן שבוע אחד ויום אחד וכו'", הרי דס"ל דהוי ממש חלק של הברכה.

ולפי זה אפשר ליישב תמיהת האחרונים איך יתכן שיצא ידי חובתו אם פתח אדעתא דלימא ד' וטעה וסיים בה', הלא חסר כל המעשה הספירה. דבאמת עיקר המעשה ספירה הוא רק מה שמברך על היום, ואם מצד הלכות ברכות חלה הברכה על היום [וכמו שמוכיח הראב"ה מדין פתח אדעתא דחמרא, ע"ש] הרי היום ספור ושפיר יצא ידי חובתו. דלא בעינו שיוציא בפיו את המנין, רק שיברך על היום.

ולאור האמור נראה לבאר מה שדייקנו מכל דברי הראשונים הנ"ל שהברכה מישר שייכא לגוף הספירה, דאפילו אם תמצוי לומר דלית להו חידוש הראב"ה מכל מקום י"ל שהם מודים ליסוד הדברים דעיקר מעשה הספירה הוא ברכה על היום.

לא נתן כי עבודת הקודש וגו' [ופרשי' לא נתן עגלות לפי שיש עליהם לשאת בכתף], ואיהו אתי' בעגלתא ע"כ. ונראה שודאי דוד לא קרא לדברי תורה זמירות מפני שלא היו חשובים בעיניו ח"ו, אלא אדרבה דוד היה במדרגה גבוהה כל כך - שהיה קשור כ"כ לתורה, ומפני זה קרא לד"ת זמירות. וגם מה שטעה שנשאו הארון בעגלות לא הי' עונש סתם, אלא שלפי דרגתו, שהי' כ"כ קשור לתורה, הי' מן הראוי לישא הארון בעגלות. עכ"פ יסוד חטאו נראה שהוא כעין טעות של נדב ואביהוא, שנתקרב יותר מדאי לד"ת והשיג יותר מן המושג.

ועפ"ז י"ל שגם תלמיד ר"ע טעו בזה, שהשיגו יותר מדאי וזה גרם שלא נהגו כבוד זה בזה. ודוגמה לזה, כמו שבעולם הבא לא יהא לפולחן חברים וכל אחד יהא במדור בפני עצמו, וגם תלמיד ר"ע היו בבחינה כעין זו, ולא היה ביניהם דיבוק חברים כראוי. ומאחר שהשיגו יותר מדאי, זו הסיבה שנתחייבו מיתה כמו נדב ואביהוא. וזה גם מחייב ש"אחיכם כל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף ה'", וממילא נוהגים אבילות בימים אלו.

ואשה אל אחתה לא תקח לצרר לגלות ערותה עליה בחייה (יח, יח).

לישא שתי דבר פלא מצינו בתרגום רות (ד, ו) על הפסוק "פן אשחית את נחלתי": **כי האי נשים גוונא לית אנא יכיל למיפרוק לי, על דאית לי אתתא לית לי רשו למסב אוחרנתא עלהא דלמא תהי למצו בביתי**. כלומר, כיון שאנכי נשוי אשה אחת, אין לי רשות לישא אחרת, שלא תהא מריבה בביתי. וכבר העיר ע"ז מהר"ץ חיות (אמרי בינה סימן ד בהערה עמ' תתקכז) שאין לזה מקור בדברי חז"ל, לאסור לישא שתי נשים.

אמנם כן דעת הנוצרים לאסור לישא שתי נשים, כמו שכתב הגר"י עמדין ברסן מתעה': **אפילו אומות העולם גדרו גדר בעצמן אחר המבול, אין צורך לומר אומות הנוצרים, שהוסיפה לה גדרים להרחיק עצמן אף מן המותר לישראל, אפילו מה שאין ערוה לנו, וגם מה שהתירה תורה, שהרי אף לקחת איש אחד שתי נשים כאחת אינן מתירים, ואחות אשה גם אחר מות אחותה וקרובות זולת זה להם אסורים וכו'.** דהיינו שהנוצרים גדרו עצמם שלא לישא כלל שתי נשים, וכן שלא לישא אחות אשה גם אחרי מות הראשונה.

ונראה שמכאן סמוכים לחששו של החתם סופר (הובא בלשכת הסופרים אבה"ע סימן יז סעיף לא, וצויין במאמרו של הרש"ז הבלין שליט"א בספרו "מסורת התורה שבע"פ") שפקפק על תרגום רות, שמה מחברו היה צדוקי.



קטע ממגילת דמשק

ונראה שהמתרגם הזה והנוצרים נטו מקבלת חז"ל ופירוש כפי דעתם את הפסוק "ואישה אל אחותה וגו'", שאסור לישא שתי נשים. והיינו שבעלי הכיתות פירשו 'אשה אל אחותה' במשמעות שתי נשים בעלמא, על דרך שכתבו בתוספות (ב"ק סג, א): **דבכל דבר שהוא לשון זכר, שייך לשון איש ואשה על לשון נקבה, כגון אשה אל אחותה בקרסים (שמות כו, ו).** וכן נמצא להדיא במגילות קומראן (מגילת דמשק) שגם משתייך לכת שנטתה מקבלת חז"ל.

ומאחר שפסוק זה מתפרש בשתי נשים דעלמא, אם כן ההיתר לישא השניה לאחר מות הראשונה ("בחייה") נאמר רק בשתי נשים דעלמא. אבל אחות אשה אסורה לעולם גם לאחר מות הראשונה, כשאר כל עריות, וכמו שהעיד הגר"י עמדין בדבריו הנ"ל.

ענין בגידה גם משמעות הפסוק מורה קצת שאינו ענין ערוה מצד קורבה, שהרי סוף הפסוק **באחות אשה** הוא 'לצרו', משמע שהאיסור הוא מצד שהן נעשות צרות זו לזו, וכלשון התרגום הנ"ל "דלמא תהי למצו בביתי", וטעם זה שייך גם שתי נשים דעלמא. וכבר עמד על כך הרמב"ן שם, וביאר קבלת חז"ל, שבשתי אחיות יש חיסרון מיוחד בכך שנעשות צרות זו לזו:

לצרו לגלות ערותה עליה בחייה - ובכאן יפרש הכתוב טעם האיסור, יאמר שאינו ראוי שתקח אשה אל אחותה לצרו אותן זו לזו, כי הן ראויות שתהיינה אוהבות זו את זו לא שתהיינה צרות. ולא אמר כן באשה ובתה ואשה ואמה, כי הנה שאר, ואסורות אפילו לאחר מיתה.

ויש להביא סמוכים מדמצינו דיון בגמרא (יבמות צד, ב - צה, א) אם שכיבת אחות אשתו אוסרתו על אשתו [ולפי צד זה, אחות אשה חמירה בזה משאר עריות]. ומשמע שאין כאן איסור עריות בלבד, כי אם גם חסרון בשלמות הבית, דוגמת אשה שמזנה על בעלה, ולכן חמירה משאר עריות. וע"ע לשון רש"י (בראשית ל, יא) על מה שאמרה לאה 'בגד' וז"ל, ד"א למה נקראת תיבה אחת בגד, כמו בגדת בי כשבאת אל שפחתי, כאיש שבגד באשת נעורים, עכ"ל. והרי זלפה היתה אחות לאה, הרי מצינו שביאת יעקב באחות אשתו היתה נחשבת בעיניה כבגידה.

משנה שאינה ולהנ"ל יש לבאר הא דתנן ביבמות (מט, א - נלמד בדף היומי בשבוע זה): **צריכה אשתו שמתה מותר באחותה.**

ובגמרא (נ, א), אמר רב יוסף כאן שנה רבי משנה שאינה צריכה. ופרש"י דזיל קרי בי רב הוא. אך התוספות הקשו מכמה מקומות, שמצאנו דין המפורש בפסוק המובא גם במשנה.

ונראה לבאר, שהנה רב יוסף היה המתרגם של חז"ל, כדמצינו בכמה דוכתי (ברכות כח, א; פסחים סח, א; ועוד הרבה) "כדמתרגם רב יוסף", ועיין תוספות בבבא קמא (ג, וז"ל, כדמתרגם רב יוסף - נקט רב יוסף לפי שהיה בקי בתרגום שיש כמה ענייני תרגום וכו', עכ"ל. וא"כ היה בקי בתרגום הנכון כפי הקבלה האמיתית, בניגוד לענייני תרגום שאין מקורם טהור. ואם כן גם בגמרא יבמות הנ"ל, בא רב יוסף לאפוקי מדברי הכותות הנ"ל, ולפיכך הדגיש "כאן שנה רבי משנה שאינה צריכה", כלומר שהדבר פשוט משמעות הפסוק אינה כדברי הכתות, ואין צריך לאמרו.

עלה קריאה

קריאת הפרשה כולה במנחה

ע"פ ספר אמרות משה - עניני קריאת התורה, מהג"ד משה שרייבער שליט"א

הנה בשנה זו, שיו"ט אחרון של פסח [של בני חו"ל] חל בשבת, יש חילוק בקריאת התורה בין בני ארץ ישראל לבני חוצה לארץ. שבארץ ישראל קראו בשבת הקודמת פרשת אחרי מות, ואילו בחו"ל קראו קריאת התורה של יום טוב, ומכאן ואילך ועד פרשיות מטות-מסעי יש הבדל בין קריאת בני ארץ ישראל לבני חוצה לארץ, ורק במטות-מסעי יחזרו להיות שוים, על ידי שבני א"י מחלקים את מטות ומסעי לשתי שבתות, ובני חו"ל קוראים שתיהן באותה שבת.

ויש לעיין כיצד ינהגו בני הישיבות הנמצאים עתה בחוצה לארץ ומגיעים שבוע הבא לארץ ישראל, כיצד ישלימו את קריאת התורה של הפרשה שהחסירו בחוץ לארץ.

ויש נוהגים טרם נסיעתם מחו"ל לארץ ישראל, שבשבת לפני נסיעתם מקבצים מנין מיוחד למנחה, ובקריאת התורה של מנחה גומרים כל אותה פרשה. ואין מוסיפין על הקרואים, רק קוראים תלתא גברי ככל קריאת התורה של שבת במנחה. [ראה ספר יום טוב שני כהלכתו (פרק ט הערה מג) בשם הגר"מ סולוביצ'יק מציריך צ"ל ושכן נהגו גם בבית מדרשו של מרן בעל האגרות משה].

דהיינו שבשנה זו, בשבת הבעל"ט בקריאת התורה של מנחה קוראים את כל פרשת קדושים. וממילא בשבת הבאה כשהיו בארץ ישראל, יהיו יכולים לקרות פרשת אמור עם הציבור.

ולכאורה יש להעיר ג' הערות על מנהג זה: א) הקריאה של שחרית היא תקנה בפני עצמה והקריאה של מנחה היא תקנה בפני עצמה, ואיך אפשר לצאת ידי שתיהן בקריאה אחת. ב) הקריאה של פרשת השבוע נתקנה בשחרית של שבת ולא בזמן מנחה ואיך יכולים לקיימה בזמן מנחה. ג) הקריאה של פרשת השבוע נתקנה בז' גברי ואיך יכולים לקיימה בג' גברי.

ונראה לומר ביישוב מנהג הנ"ל, דהנה, מלבד עיקר חובת קריאת התורה שתיקנו חז"ל לקרות בזמנים קבועים, יש עוד ענין כללי שכל אחד ישמע כל התורה במשך השנה, וכמשמעות לשון הרמב"ם (פרק יג מהלכות תפילה הלכה ולפי (כה) "שאדם שומע כל התורה כולה בכל שבת בצבור". ולפי זה יש לומר, שאלו אנשים שנמצאים בחו"ל ורוצים לנסוע לארץ ישראל בשבוע הבא, הרי כבר יצאו ידי עיקר חובת קריאת התורה של שחרית בעת שהתפללו תפילת שחרית. ומה שרוצים לקרות בתפילת מנחה כל פרשה הבאה, כלל אינו כדי לקיים חובת תקנת הקריאה של שחרית, שיהיה אפשר לשאול כיצד יקיימו תקנת הקריאה של שחרית ושל מנחה בחדא מחתא, אלא כל קריאתם היא רק כדי שישמעו 'כל התורה כולה' ולא יחסר להם אפילו פרשה אחת. ודבר זה שפיר יכולים לקיים אף בקריאה דמנחה.

ולפי זה א"ש שאפשר לקיים תקנת הקריאה של שחרית לאחר זמנה, בזמן המנחה - שכן באמת אינם באים לקיים עיקר חובת קריאת התורה של שחרית, רק לקיים ענין זה של לשמוע כל התורה כולה. ומה שהקשינו דבעינן ז' גברי - מאחר שרק באים לקיים הענין לשמוע כל התורה כולה, פשוט שאי"צ לזה ז' גברי כיון שאינו מחובת הקריאה.



הגאון ר' משה הלוי סולוביצ'יק זצ"ל [ממשאל] בישיבה עם הגר"י ד קופלמן זצ"ל

Rabbi Moshe Boruch Kaufman, Machon Aleh Zayis

Sefirah Before Tzais Hakochavim The Rishonim debate if *sefirah* (counting the Omer) may take place before *tzais hakochavim*. Tosfos (Menachos 66a) and many other Rishonim are of the opinion that one may count before *tzais* and possibly even before *bein hashemashos* (i.e., while it is still day). Others hold that we wait until *tzais*.

The Poskim explain that this *machlokes* is based on the fundamental question of whether *sefirah ha'omer* today is a *mitzvah min haTorah* or not. If it is a *mitzvah min haTorah*, then it stands to reason that we must wait for actual *tzais*. If, however, it is only *mi'deRabbanan*, then Chazal could have instituted that we fulfill the obligation during *bein hashemashos* or possibly even after *Plag Haminchah*.

The *Shulchan Aruch* (489:2) rules that, strictly speaking, we may count before *tzais*, but "more exacting" wait until *tzais*. The *Mishnah Berurah* explains this to mean that the *Shulchan Aruch* follows the opinion that *sefirah ha'omer* is only *mi'deRabbanan* nowadays, and therefore even *me'ikar ha'din* we may count before *tzais*. However, he encourages following the stricter opinion, because many Rishonim say that *sefirah ha'omer* is *min haTorah*. It has therefore become accepted in most communities to wait to count until after *tzais*.

When is Tzais? Assuming that we are to wait for *tzais*, the question is: at what point can we consider it *tzais* regarding *sefirah ha'omer*? At times, being *machmir* will result in a *kula*, since some may forget to count at home. Additionally, there is a *hiddur* (see the *Shelah* quoted in *Be'er Hagolah* and *Chok Yaakov*) to count with a *tzibbur* because of רוב עם. On Friday night there is an issue of starting and continuing a meal before counting (Rema 589:4). Finally, according to some Poskim, the *mitzvah* of תמימות is to count specifically at the beginning of the night; the language of the *Shulchan Aruch* ואם שכח לספור... implies this as well. Therefore, the *zman* of *tzais hakochavim* used for *sefirah ha'omer* should be the *zman* that is *ikar ha'din*.

We can easily observe that the interval between *shekiah* and *tzais hakochavim* fluctuates about 10 minutes over the year. In the early spring (March), three stars are visible between 35-40 minutes after *shekiah*, whereas by early summer (June) this occurs 45-50 minutes after *shekiah*. Therefore, regarding *sefirah ha'omer* which spans seven weeks, the time of *tzais hakochavim* will vary; generally, each week of *sefirah*, it will be an additional minute after *shekiah*. For example, if in the first week of *sefirah*, *tzais* is 38 minutes after *shekiah*, in the second week it will be 39 minutes after *shekiah*, and so on.

Rabbeinu Tam Zman for Sefiras Ha'Omer Based on the opinion that *sefirah* today is *mi'd'Oraysa*, some are *machmir* to wait until *tzais hakochavim* of Rabbeinu Tam to count. As mentioned earlier, sometimes this *chumra* can lead to a *kula* where one will

not count with the *tzibbur*, and perhaps forget to count at all. Furthermore, the *Shulchan Aruch* (589:2) *paskens* that if the *tzibbur* is counting during *bein hashemashos* one should count with them. Sometimes it may already be *bein hashemashos* even according to Rabbeinu Tam, and therefore one should count even if it isn't 72 minutes. Someone who wishes to follow Rabbeinu Tam's opinion should count again later without a *brachah*. (Ideally, he should daven Maariv with a *minyan* that will reach *sefirah ha'omer* when it is already Rabbeinu Tam's *zman*.)

Additionally, someone who follows Rabbeinu Tam's *zman* in all areas of halachah should be consistent and do so when counting as well. If, however, he uses an earlier for *zman* for Krias Shema (which is *min haTorah* according to all opinions), he can certainly use that *zman* for *sefirah*. See *Shu"t Minchas Yitzchok*, Vol. 6 #45.



The Minchas Yitzchok with Rav Moshe Aryeh Freund

Earliest Time to Count Many people will daven before *tzais* (especially on Friday night), and the question arises as to the earliest permitted time for *sefirah*. As mentioned earlier, there is a range of opinion as to when *tzais hakochavim* takes place. Perhaps an earlier *zman* for *tzais hakochavim* may be used based on the principle of *sfeika*: 1) *Sefirah* may be *mi'deRabbanan*, so counting at *bein hashemashos* is permitted. 2) Even for someone who generally waits until *tzais*, according to the Geonim it is

already *tzais*. The sefer *Shiurei Halachah* (p. 139) says that even someone who follows Rabbeinu Tam may count with a *tzibbur* once the *tzais* of the Geonim, 40 minutes after *shekiah*, has arrived. Certainly, someone who relies on *shittas haGeonim* may rely on this *zman* to count. Some permit counting even earlier than this time, but in those cases, someone should repeat *sefirah* after *tzais*. Obviously, those making early Shabbos and davening Maariv before *bein hashemashos* should not count at that time.

Contradictory Act In some cases, by the time one comes home from shul (Friday night) it will be the *zman* for *sefirah*. According to Rema (589:4), not only should he not start his meal until he counts, but he must stop his meal to count. This stringency is partially based on the opinion that *sefirah* is *min haTorah*. Someone who doesn't count in shul because he is concerned that *sefirah* is *min haTorah*, and then doesn't interrupt his meal to count because he relies on the opinion that *sefirah* is *mid'Rabbanan*, is in effect contradicting himself.

Maariv Without Sefirah As mentioned above, there is a *hiddur* to count at the beginning of the night. Based on this, why shouldn't a person who davens Maariv very late count before Maariv? See *Igros Moshe* (O.C. Vol. 4:99) and *Minchas Yitzchok* (ibid.) regarding this question. One explanation given is that since *sefirah ha'omer* was instituted together with Maariv in order to count *b'tzibbur*, we need not count before Maariv. It seems that the universal minhag was to consider *sefirah* as a part of Maariv. Therefore, if a *tzibbur* wishes to wait until a certain *zman* to count, then they should delay Maariv.