

עלים

עלון שבועי משולחן מערכת מכון עלה זית

publish@alehzayis.com | 732.513.3466
alehzayis.com

עלה פרישה ספירה על תנאי

מתוך ספר לקראת המועדים, מהג"ר משה מגדל ברוס שליט"א

וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמור התנופה שבע שבתות תמימת תהינה (ויקרא כג, טו)

כתב האבודרהם בשם מחזור ויטרי (הובא בב"י סימן תפט), שמי שסופר בבין השמשות, יספור על תנאי שאם יחזור ויספור אחר צאת הכוכבים לא תהא הספירה של עכשיו לכולם, עכ"ד.

הנה העונג יו"ט (סימן ב) וכן החתם סופר (אבה"ע ח"ב סימן צ, ע"ש) נסתפקו אם שייך תנאי בקיום מצוה, הואיל וקי"ל דכל דליתא בשליחות ליתא בתנאי. אבל הגרעק"א בהגהותיו (או"ח סימן מו) נקט בפשיטות לענין קריאת שמע, שיכול לקרות קודם זמנה בלא ברכותיה בתנאי שאם יקרא אח"כ בזמנה עם ברכות אינו רוצה לצאת בקריאה ראשונה, והוכיח ממה שכתב הב"י כאן לענין ספירה, ע"ש.

ועי' במג"א (סימן תפט סק"ז) שהביא את הב"י, וכתב וז"ל, ונ"ל דאזיל לשיטתו דפסק (בסימן ס סעיף ד) דמצוות צריכות כוונה, וא"כ יכוון בלבו אם אזכור בלילה אין אני מכוין לצאת בספירה זו, עכ"ל. ונראה מזה, דס"ל שבאמת לא שייכא ענין תנאי בעצם מעשה המצוה, שהיא המעשה תלוי במשפטי התנאים, ורק שמהני תנאי מצד מצוות צריכות כוונה, שהיא כוונתו על צד התנאי. והטעם בזה, משום שיסוד התנאים הוא רק בדבר הפועל איזה חלות ע"י מעשיו, אז אמרינן דאף שהמעשה קיים, מ"מ התנאי מגביל את החלות שיחול רק כשיתקיים התנאי, אבל בקריאת שמע הקריאה עצמה היא מעשה המצוה, ואין במה שיחול בה מעשה התנאים, היינו דליכא חלות שיתבטל ע"י ביטול התנאי.

ולפי"ז י"ל, שבמצות ספירה שפיר שייכא תנאים, לפי שמצות ספירה אינה רק מעשה אמירה בעלמא, וגם לא אמירה של חשבון הימים, אלא הוי חלות של קביעת היום. וביאור הענין, דהנה בעיקר חיוב הברכה על ספירת העומר הקשה האבודרהם (שער ברכת המצוות), הרי אין מברכין על מצוה שאין בה מעשה, ודיבור לא חשיב כמעשה כמו שאין מברכין על מצוות ברכת המזון. ונראה ליישב, שהמצוה דספירה אינה רק להוציא בפה מנין הימים, אלא ע"י הספירה חייל קביעות על היום שהוא כך וכך יום לעומר [והוא כעין גדר קידוש דשבת, שע"י דיבורו יש כאן מעשה של קדושת היום, וכלשון הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת ה"א)]. וא"כ כיון שיש בספירת העומר עשיית חלות, משו"ה שייך בה מילתא דתנאים ככל התורה כולה.



הג"ר משה מגדל ברוס שליט"א עם אביו זצ"ל

עלה תורה האבילות על מיתת תלמידי רבי עקיבא

ע"פ ועדים של ראש הישיבה מורנו הגר"צ שזסטאל שליט"א ונלקטו בקונטרס קול דודי ע"י הרב שמעון פערלמאן שליט"א

איתא ביבמות (סב, ב), שתלמידי רבי עקיבא מתו מפסח ועד עצרת. והטור (או"ח סי' תצג) הביא מהגאונים שלכן נהגו ישראל אבלות בתקופה זו. וכבר יסוד מרן ראש הישיבה זצ"ל (משנת רבי אהרן ח"א סוף עמ' טו) שעיקר הענין הוי ניהוגי אבילות על אבדת מדרגת התורה שנהיתה ע"י מיתתם.

וראש הישיבה מו"ח הגרי"ח זצ"ל ביאר, שהמונח 'אבילות' נתייחד משאר לשונות של צער, כגון יגון אנחה ועצבות, בזה שהוא מיוחד לפגיעה בחיות הנפש של האדם. ואילו שאר הלשונות אינם מתארים ההרגש של נטילת חיות. והיה אומר, שכיון שהתורה היא חיינו, על כן מיתת תלמידי רבי עקיבא מביאה לאבילות - הרגשת נטילת החיות, מפני שע"י מיתתם נתמעטה מדרגת התורה עד היום.

והנה בגמרא אין רמז לשום ניהוגי אבילות בתקופה זו, ומצאנו לראשונה את המנהג בשם הגאונים. ויש להתבונן, שאם בדור ההוא שעליו אמרו שהיה העולם שמם מאין תורה, לא הנהיגו אבלות, א"כ מה ראו על ככה לחדש מנהג אבלות לאחר שעברה תקופת התנאים והאמוראים שלא התאבלו עליהם.

עוד יש להעיר על לשון המחבר בכותרת לסיומן תצ"ג - "דינים הנוהגים בימי העומר", דהיינו שפ"ל מיתת תלמידי ר"ע עם דיני ספירת העומר, ולכאורה אין קשר ביניהם, ומה ענין האבילות אל ענין ספירת העומר. בפרט שאין דינים אלו נוהגים כל ימי העומר אלא לל"ג ימים. [גם הטור לא הזכיר בסיומן זה את 'ימי העומר', אלא 'בין פסח לשבועות'.]

ונראה לפרש בס"ד, שעיקר מה שהנהיגו את האבילות היתה במטרה לעשות חיזוק בעבודת הזמן של הכנה לקבלת התורה. שהנה לפי דברי ספר החינוך, שמשרשי המצוה להראות את חפץ נפשתינו אל היום הנכסף [בסמוך נביא בעז"ה את לשון ספר החינוך], נמצא שיש במצות ספירת העומר עבודה של הכנה לקבלת התורה. ואומר המחבר שדינים אלו נוהגים בימי העומר, ר"ל לחזק את עבודת הזמן של ספירת העומר. ולפי"ז א"ש מה שתיקנו האבילות בדור מאוחר, שהדורות הראשונים היו מקיימים את עבודת הזמן מעצמם, ומתוך מעשה הספירה היו מתעוררים לקראת היום הנכסף. אבל בירידת הדורות ראו חכמי הדור צעריכים לתחבולות לחזק את התעוררות ולקיים את עבודת הזמן, לכן חידשו ניהוגי אבילות [המורים על הרגשת העדר החיות] על מיתת תלמידי ר"ע ועל אבדת מדרגת התורה שאירע בפרק זה, במטרה לחזק את עבודת הזמן.



מורנו ראש הישיבה שליט"א

הזמנים לעיר לייקוואוד יצ"ו נערכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א

מוצאי שבת		יום השבת		ליל שבת		ערב שבת		
8:04	שקיעת החמה	8:29	סו"ז קרי"ש מג"א (לפי האופק)	7:45	הדלקת נרות	1:30	מנחה גדולה	
8:51	ג' כוכבים קטנים	9:17	סו"ז קרי"ש גר"א וגר"ז	8:00	איסור מלאכה (בשעה"ד)	4:28	ט' שעות (להתחלת סעודה)	
9:17	ע"ב דקות	10:29	סו"ז תפילה גר"א וגר"ז	8:03	שקיעת החמה	5:04	מנחה קטנה (לעשיית מלאכה)	
9:42	ר"ת ד' מילין לחשבון המעלות	12:53	חצות היום (סעודת שחרית להב"ח)	8:42	צאת ג' כוכבים לספירה (כ"ח לעומר)	6:34	פגל המנחה (גר"א - לתפילת מנחה)	
ברוב קהילות א"א תחנון בפסח שני		מוצאי ש"ק כ"ט לעומר	אומרים צדקות במנחה	פרקי אבות - פרק ג	8:47	צאת ג' כוכבים (לקרי"ש לפני סעודה)	6:59	פגל המנחה (מג"א לפי אופק - לחומרא)

קול עלה ספירת העומר עם הציבור בביה"ש

במדור 'עלה לתרופה' בגליון פרשת אחרי מות, הביא הרב משה ברוך קופמאן שליט"א מהשו"ע, שאם הציבור מונה בבין השמשות יש למנות עמהם, וכתב שהרוצה להחמיר ימנה אח"כ עוד פעם בלא ברכה. ובאמת השו"ע לא כתב כן, רק כתב שימנה עמהם בלא ברכה ואם יזכור בלילה יברך ויספור. ובאמת זו עצה פשוטה למי שרוצה להחמיר, שימנה בתנאי (כמב' במ"ב סקט"ז), ואם יזכור אח"כ ימנה שנית בברכה (ויש להוסיף שאף יכול לצאת הברכה מאחר בתנאי שמא ישכח, ואז אם ישכח נמצא שיש לו ספירה בברכה, ואם יזכור אח"כ ימנה בזמן ברור עם הברכה).

אבן/ספיק

תגובת הכותב: קבלתי הערתך לנכון. והנה לא בארתי דברי כל הצורך, אשר באמת נכונים דברי כת"ר שיש לספור בלא ברכה על תנאי. אבל פוק חזי מאי עמא דבר שאינם רוצים לספור על תנאי, ונראה לאינשי כמילתא דתמיהא או דלא פשיטא כ"כ שאפשר לעשות תנאי במצוות, וכ"ש לעשות כעצת כת"ר לשמוע הברכה מאחר, שנראה כדבר מוזר להם לברך שנית אחר הלילה. וע"כ ראיתי בעיני ולא זר הרבה מהמתחסדים שאין סופרים כלל עם הציבור קודם ר"ת.

אבל יותר מזה, כי כוונתי במיוחד לאינשי שמחמירים על ע"ב מינוט, אשר אף לדידהו אין זמן חמשים דקות אחר שקיעה כודאי יום, רק מטעם חומרא עושים כר"ת, אבל גם הם מודים דמעיקר הדין הוי לילה קודם לכן. אשר לפי"ז אין זה בכלל ביה"ש של השו"ע בפועל. כי בשלמא עשרים דקות או חצי שעה אחר שקיעה מובן שאינו רוצה למנות עמהם בברכה, אבל אחר חמשים וששים דקות בודאי ימנה עם הציבור בברכה. ולשון ביה"ש הוא לשון מושאל, אבל העיקר שהוא כבר אחר ודאי לילה כפי שורת הדין, ולכן הכרעתי שאז יספור בברכה. והבאתי דברי השו"ע דרך טענה, כי הם חושבים שעושים כהמדקדקין בשו"ע, ואילו השו"ע בעצמו כתב שיש לספור עמהם [אף אם בלי ברכה] והם אינם עושים כן.

ומה שכתבתי לרווחא דמילתא שלצאת ידי הכל יספרו אח"כ עוד פעם, אף בזה היתה כוונתי לומר, כי בשלמא שאר דברים שמחמירים כר"ת, זהו כי אי אפשר לעשותו פעמיים, כגון מגילה דלא אפשר לקרא עוד פעם בלילה. אבל כאן הוא דבר קל ביותר לספור אחר צה"כ, א"כ אף אם חוששים לר"ת מ"מ יספור פעם שנית דומה למה שמתפללים מבעו"י וחוזרים לקרות קר"ש אחר לילה. שוב ראיתי באמת ליעקב מהג"ר יעקב קמנצקי זצ"ל שכתב שהזמן המוקדם לספירת העומר הוא 38 דקות אחר השקיעה.

בהוקרה רבה,
אשר ביוק ד'תש"א

עלה לתרופה הקדמת תפילת ערבית לספירת העומר הרב משה ריינער שליט"א, מכון עלה זית

(א) כתב השו"ע (סי' תפט ס"א): 'בליל שני אחר תפילת ערבית מתחילין לספור ספירת העומר, ואם שכח לספור בתחילת הלילה הולך וסופר כל הלילה'. מבואר שעיקר הספירה היא דוקא בתחילת הלילה, ורק אם שכח הולך וסופר כל הלילה. וטעם הדין הוא, משום שאף שנקטינן דספירת העומר בזמן הזה דרבנן, מכל מקום כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ובזמן המקדש היו מוכרחים לספור בתחילת הלילה משום תמימות [כמו"ש בהרחבה בביאור הלכה ד"ה לספור].

אמנם למעשה, המנהג הפשוט הוא להקדים תפילת מעריב לספירת העומר, אף שמפסידים בזה ענין התמימות. וטעם הדבר הביא בביאור הלכה מהחך יעקב והמור וקציעה, שהיעב"ץ כתב שהוא מפני שבדורות הראשונים התפללו ערבית קודם הלילה ובזמן שהתחילו ערבית עדיין לא היו מחוייבים בספירה, והחך יעקב כתב שהוא משום תדיר ושאינו תדיר. אכן במשנה ברורה לא נזכר מאומה מטעמים אלו.

ודברי היעב"ץ כפי שהביאם הביאור הלכה צריכים ביאור, שכן נראה מדבריו שאין כאן דין תדיר, ובאמת מן הדין יש להקדים הספירה לערבית, ורק שבדורות הראשונים התפללו ערבית מבעוד יום ועדיין לא חלה עליהם חובת ספירה, ולפיכך תיקנו הספירה לאחר מעריב. ולדבריו, בזמנינו שמתחילים אנו להתפלל מעריב אחר שחלה חובת הספירה, לכאורה מדינא מוטל עלינו לספור קודם התפילה, ויש לתמוה מה טעם לא זזה תקנה ממקומה.

(ב) והנה המעיין בדברי היעב"ץ ימצא שני טעמים לכך שספירה קודמת לתפילה: א. כיון דספירה דאורייתא ועל כל פנים יש לה עיקר בדאורייתא, ואילו תפילה אינה אלא מדרבנן, ואף דאסמכוה אקרא דכתיב לעבדו בכל לבבכם, מיהו אינה אלא מדרבנן, ודאורייתא לגבי דרבנן נחשב מקודש ויש להקדימו. ב. ועוד כתב, שאם יאחר הספירה יפסיד ענין ה'תמימות' שבה למקצת פוסקים.

אמנם במה שהחליט היעב"ץ שתפילה היא דרבנן, הביאור הלכה בהלכות חנוכה (סי' תרעב ס"א ד"ה לא מאחרים) חולק בזה וסובר שמפני קריאת שמע שבה נחשבת התפילה דאורייתא, וכן הביא להלכה גם במשנה ברורה שם (סק"א) משערי תשובה (סק"א). ואם כן לדעת המשנה ברורה, אין זה טעם להקדים תפילה לספירה, ובפרט לפי מה שכתב המשנה ברורה (סק"ד) דנקטינן עיקר דספירה בזמן הזה דרבנן, הרי שתפילה מקודשת מספירה ויש להקדימה מלבד דין תדיר שבה.

(ג) מאידך, מה שכתב החך יעקב שיש להקדים את התפילה לספירה מצד תדיר, יש לדון בזה. שהרי מבואר במשנ"ב (סקט"ו ובשעה"צ שם אות כ) דהיכא שאפשר חישינן לדברי הרמב"ם שסבר שמצות ספירה בזמן הזה דאורייתא, ומבואר בביאור"ל (ד"ה לספור) שלהרמב"ם אם אינו מקדים לספור בתחילת הלילה מפסיד ענין התמימות. ואם כן נמצא שבהקדמת התדיר אין זו רק הקדמה אלא אף דחייה וביטול מצוה בבחינה מסוימת, וא"כ יש לפקפק אם אמרינן 'תדיר קודם' באופן שיש בו ביטול מצוה (ויש בזה אריכות באחרונים, עי' קובץ שיעורים פסחים אות רד, שו"ע הרב סי' תלא קונטרס אחרון לסעיף ה, ושעה"צ שם אות יא). ויתכן שזהו הטעם שלא הביא במשנה ברורה את טעמו של החך יעקב, והעתיקו רק בביאור הלכה.

ואפשר שזו כוונת הביאור הלכה כאן בהבאת דברי היעב"ץ שאנו נמשכים אחר הדורות הראשונים, ותמהנו, שמאחר ובזמננו נשתנה זמן תפילת ערבית ומתפללים אחר צאת הכוכבים, מדוע אין להקדים את הספירה כעיקר הדין. ויש לבאר כוונתו, שאף שאנו מתפללים אחר צאת הכוכבים, עדיין יש ספק לדינא האם להקדים את התפילה או את הספירה, שמד גיטא יש להקדים התפילה משום תדיר כסברת החך יעקב [בפרט לדעת המשנ"ב שתפילה מקודשת מספירה, ועכ"פ שוה לה], ומאידך גיטא יש להקדים הספירה משום תמימות [ומפני כן יתכן דלא שייך תדיר וכנ"ל], ולפיכך אנו נמשכים אחר המנהג הקדום, דהעושה כדורות הראשונים שפיר עבד אף שאין טעמם שייך בזמננו, משום שמכלל ספק לא יצאנו וכנ"ל.

כִּי אֵת לַחֵם אֱלֹהֶיךָ הוּא מְקַרֵּיב קֹדֶשׁ יְהוָה לָךְ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' מְקַדְּשֶׁכֶם (כא, ח)

דרשו חז"ל (מועד קטן כח, ב; גיטין נט, ב; ועוד מקומות) מהפסוק 'וקדשתו', שיש מצות עשה לקדש את הכהנים ולכבדם "לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון". ויש להסתפק בכמה נידונים בזה.

שאלה: באופן שאחד ממתין בתור בחנות או בכל מקום שהוא, ויש שם כהן שממתין עמו. האם מוטל על הישראל לכבד אותו ולהקדימו לפניו באופן כזה שכרוך בהפסד זמן או לא.

תשובה: בשלחן ערוך הרב (אורח חיים סימן קסז סעיף יד) כתב שאין בכלל מצות 'וקדשתו' להאכיל את הכהן בחינם אין כסף. ומבואר מדבריו שמצות וקדשתו אינה מחייבת להפסיד ממון עבורה. וכן דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל (הערות גיטין, נט, ב) שבמקום הפסד ממון או זמן, אין חיוב 'וקדשתו'. ולפי"ז, אם נמצאים בבית הכנסת כמה חיובים שרוצים להיות ש"ץ, ואחד מהם כהן, אין חיוב לכבדו לירד לפני התיבה, לפי שיפסידו בזה כל החיובים האחרים, [שיצטרכו ללכת למקום אחר להתפלל לפני העמוד]. וע"ע בשו"ת חלקת יעקב (אורח חיים סימן כה) שהסיק כן, אך מטעם אחר.

ולפי זה הוא הדין בנידון שלפנינו אין צריך להקדים את הכהן בתור, כיון שגם זה כרוך בהפסד זמן, ולפעמים גם הפסד ממון. [אמנם לענין קריאת התורה שיש חיוב לכבד כהן ראשון משום תקנת חז"ל, לא שייך להקדים אחרים לפניו משום סברות כיוצא באלו, שכיון שכך תקנו חכמים משום תיקון העולם ודרכי שלום, לכן אין בידינו ולא ביד הכהן לדחות התקנה].

שאלה: יש להסתפק באופן שמחויב לכבד את הכהן, אך עומדים לפניו כמה כהנים, האם צריך לכבד את כולם ולהקדימם לפניו, או שמא די בכך שכיבד אחד מהכהנים.

תשובה: נראה שאינו חייב להקדים את כולם. וראיה לזה מהדין של 'לפתוח ראשון' המבואר בגמרא, ואחד מהפרטים בזה הוא להקדימו לעלות ראשון לתורה [כמבואר ברש"י במועד קטן ובגיטין שם], והרי לא חייבו חז"ל להקדים את כל הכהנים לפני שאר העם, ועל כרחק שהעיקר הוא לכבד את שבת הכהנים, וכל שכיבד אחד מהם, הרי נתכבד בזה כל השבט ואין צריך לכבד כל אחד ואחד בפרטות.

שאלה: האם יש מצות 'וקדשתו' בכהן קטן או בעל מום.

תשובה: דעת השלחן ערוך (אורח חיים סימן רפב סעיף ג), שאפילו קטן שיודע למי מברכין עולה לאחד משבעת העליות בקריאת התורה. והביא המגן אברהם (ס"ק ו) בשם שו"ת מהרי"ט (חלק א סוף סימן קמה) ושו"ת הרדב"ז (חלק א סימן תקסו), שאף לענין עליית כהן אם אין שם אלא כהן קטן, עולה למנין שבעה. אך המגן אברהם עצמו חולק עליהם, משום שמצות 'וקדשתו' הוא מחמת שהכהן עובד עבודה ומקריב קרבנות וכמו שכתוב בפסוק שם 'וקדשתו כי את לחם אלוקיך הוא מקריב', וכהן קטן לא בר עבודה הוא. [וסיים המגן אברהם שבזמנינו אין נוהגים לקרות לקטן אלא למפטיר, וכן פסק המשנה ברורה (ס"ק יב), שאם אין כהן גדול קורין לישראל במקום כהן. וכן המנהג].

וכתבו הפרי מגדים (סימן קלה משבצות זהב ס"ק ח) והמנחת חינוך (מצוה רסט), שלדעת המג"א הוא הדין שאין מצות וקדשתו בכהן בעל מום, שאף הוא אינו עובד עבודה.

אך בהגהות הגרעק"א (בגליון השו"ע שם אות ג) הקשה על המגן אברהם, שבספרא (פרשת אמור פרק א הלכה ו) מבואר שיש מצות עשה של 'וקדשתו' בכהן בעל מום, ואם כן הוא הדין כהן קטן. והשער הציון (ס"ק טו) הביא את דבריו.

אמנם כמה אחרונים כתבו ליישב, מפני שיש מקום לחלק בין כהן בעל מום לבין כהן קטן. הכתב סופר (גיטין נט, ב) כתב שבכהן בעל מום יש כמה דיני כהונה כמו נשיאות כפים ופדיון הבן, ואילו כהן קטן אינו בדברים אלו. ב', ובשו"ת תורת רפאל (חלק א סימן יא) חילק עוד, שבעל מום חולק בקדשים ומוזהר שלא לטמא עצמו, וקטן אינו בדינים אלו. ולדבריהם לא קשה על המגן אברהם מהספרא, שדבריו הם רק לגבי קטן, ולא לגבי בעל מום.



בפסח שני נוהגים כמה אנשים שלא לומר תחנן, אבל אין להם מקום רק על יום אחד שהוא י"ד אייר ולא על יום שני ט"ו אייר. ומכל שכן מה שאומרים קצת שלא לומר כל שבעה ימים מחמת תשלומין כל שבעה, זהו הבל, דהרי לא הביאו חגיגה כלל רק פסח ראשון, ואילו בפסח שני אין לו דין תשלומין כל שבעה.

אך יש אומרים לפי שנמצא ברעיא מהימנא (פרשת בהעלותך קנב, ב) ז"ל, כל מאן דלא יכיל למחמי מטרוניתא ייתי ויחמי עד לא ינעלון תרעיה, אימתי כרוזא כריז בארבעה עשר לירחא תניינא דהא מתמן עד שבעה יומין תרעין פתיחן, מכאן ולהלאה ינעלון תרעי, ועל דא פסח שני עכ"ל. ולכן אין לומר בהם תחנן.

ואני אומר, דאפשר לומר להיפך, כיון שהם ימי רצון יש לומר תחנן, דהרי להכי אומרים בשני וחמישי 'והוא רחום'. וראיה ברורה, מדכתבו השו"ע שלא לומר תחינה בל"ג בעומר. ועיין בבאר היטב (סימן תצ"ג ס"ק ד) בשם הכוונות שהאר"י הקפיד על מי שאמר תחנונים בל"ג בעומר, ואם כדברי הזוהר, הלא בלאו הכי הוא בתוך ז' של פסח שני, אלא ודאי האר"י היה אומר תחנונים עד ל"ג בעומר. וכן בשער אפרים ז"ל בסוף ספר פתחי שערים (שער י ס"ק כו) כתב להדיא דכן נוהגים בארץ ישראל ובמצרים, דבט"ו באייר מוחין מי שאין אומר תחנן.

עלה יחוד continued from page 4

and Rav Nosson Adler never mentioned the Zohar in public. (See also the *Shach Y"D* 246:6).

Rav Yaakov Emden (introduction to the *Siddur*, p. 24) writes that although his father, the Chacham Tzvi, recited kabbalistic formulas such as *L'shem yichud*, he did so only in private, and even then not out loud. Rav Baruch Brandes writes (*Leshon Chachamim, siman* 21) that his *rebbe*, the Noda B'Yehudah, complained that "simpletons" were publicly reciting *L'shem yichud* when the honor of Hashem requires that His Name be concealed.

Considering the above, we can understand the Sanzer Rav's issue with saying *L'shem yichud* loudly (see introduction). Concerned about the public display of *kabbalah*, the Sanzer Rav was telling the people that if they wished to recite *L'shem yichud*, it should be done quietly. (It is also possible that he was following the tradition of his ancestor, the Chacham Tzvi, who as mentioned recited *L'shem yichud* only privately.)

In Summary

For a variety of reasons, the Noda B'Yehudah fiercely opposed saying *L'shem yichud*. But as we said above, his view, while shared by other Acharonim, was not accepted by the recipient of the *teshuvah* in which the Noda B'Yehudah expressed it. In this article, the focus has been on the first objection of the Noda B'Yehudah to saying *L'shem yichud*: his position that the study of *kabbalah* should not be popularized among the masses. This position was shared by other Acharonim as well, and even a Chassidic master like the Sanzer Rav may very well have shared it.

The Noda B'Yehuda's Opposition to Saying L'sheim Yichud

Adapted from Hagadah Aleh Zayis by Rabbi Shimon Szimonowitz

The Sanzer Rav was once in Cracow during Sefirah, and was invited by the dignitary Rav Moshel Shmelkish to a seudah with Rav Shimon Sofer, rov of Cracow, and many other choshuve rabbanim as well as lay leaders. After the seudah a group of chassidim gathered in the next room to daven Maariv, and the Sanzer Rov heard them loudly saying the L'shem yichud before Sefirah. "The Noda B'Yehudah writes so strongly against L'shem yichud and you scream it out loud?!" he rebuked them sharply (Divrei Dovid).

Introduction

Although saying L'shem yichud before performing a mitzvah is relevant to every mitzvah, it is closely associated with mitzvas sefiras ha'Omer.

When the Noda B'Yehudah (Y"D I:93) was asked in 5536/1776 about saying L'shem yichud before doing a mitzvah, his short teshuvah contains a sharp-worded rejection of the practice. But it is important to understand that he poses more than one challenge to saying L'shem yichud, and each point needs to be assessed separately. It is also important to realize that L'shem yichud actually has a few distinct components, and a close reading of the teshuvah will reveal that the Noda B'Yehudah may not have opposed all of them.

This tripartite essay will undertake a closer reading and an analysis of his teshuvah and include some comparisons to the opinions of other Torah authorities, such as Rav Yaakov Emden, the Gra, the Chasam Sofer, etc. This study was aided by a never-before published drashah of the Noda B'Yehudah (delivered in 5530/1770 and excluded from Derashos Tzelach), with glosses by M. Kahana that shed light on many of the terse points made there.

Part I – Public Display of Kabbalah Immediate Reception

שלום וישע רב לכבוד אהובי הרב המופלא האלוף בתורה, מדבר בשפה ברורה, כבוד מוהר"ר בער נר"ו אב"ד דק"ק גויטיין יע"א.

The teshuvah – not to say L'shem yichud – was addressed to Rav Yissochor Ber Bloch, a disciple of Harav Yonason Eibschutz,

and at the time rov of Kojetin, Moravia. It is possible that the questioner's background and location caused the Noda B'Yehudah extra reason for concern; as Rav Yaakov Emden testifies (Sefer Hisavkus 75b), in Moravia the Sabbateans were the majority, and he comments elsewhere (in Toras HaKena'os 60b) that there the people [Jews] are "all bad."

Rav Bloch did not accept the response of the Noda B'Yehudah; when he subsequently published sefer Binas Yissochor, he included the recital of L'shem yichud (p. 83 in the original printing).

Remarkably, this sefer was endorsed by the Noda B'Yehudah himself in a letter dated 1779. Although it is possible that the Noda B'Yehudah did not read through all 300 pages of the sefer, in another letter dated 1785 he reiterated his endorsement and actually referred to that section of the sefer.

Lisheim Yichud – New or Not So New?

אשר שאל בנוסח לשם יחוד אשר חדשים מקרוב נתפשט ונדפס בסידורים הנה בזה אני משיב עד שאתה שואלני נוסח אמירתו יותר ראוי לשאול אם נאמר כי טוב באמירתו.

A superficial reading of the Noda B'Yehudah's opening remarks would imply that he was decrying the recital

of L'shem yichud as a recent innovation, but that would be inaccurate. Rav Zorach Eidelitz (a contemporary of the Noda B'Yehudah and a dayan in Prague at the time) cites mentions of the recital of L'shem yichud by the mekubalim centuries earlier: Rav Chaim Vital mentions this in the name of the Arizal (Shaar Ruach Hakodesh p. 38), as well as of the Reishis Chochmah (Shaar Haahavah ch. 9 and Shaar Hakedushah ch. 16, quoting Ramak). In fact, in this same teshuvah the Noda B'Yehudah himself testifies that in his youth he knew many mekubalim who said it.

A closer look at the wording of the teshuvah of the Noda B'Yehudah reveals that what he opposed was making L'shem yichud available to the masses by including it in the then-recent re-printing of the Shaarei Tzion siddur. (Although this siddur had first been printed in Prague a century earlier (in 5422/1662), it had not been disseminated widely until ten years or so before the teshuvah was written.) It's also possible that publication of the Siddur Ha'Ari in Konigsberg is what aroused the Noda B'Yehudah's wrath, because it resulted in the popularization of a kabbalistic text. This point of view is echoed by the Chasam Sofer (Shu"t O"C Siman 197), who testifies that his teachers Rav Zalman Chassid, the Haflaah,

continued on page 3



The Noda B'Yehudah



The Sanzer Rov

