גליון 6

גליון מוגדל - לרגל 'ירח האיתנים'



גיליון תורני מתורתם של
רבני וחברי כולל 'דורשי ציון'

דורשי ציון

ללמוד וללמד
לשמור ולעשות

אלול - תשרי תשפ"ז

שערי ציון

מאמר מערכת

"אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש,
שבתי בבית ה' כל ימי חיי"

האמנם?!

זוהי שאלתך? רק 'אותה אבקש'?!

יודע מה - תוכיח.

תוכיח שאכן אחת היא שאלתך, תוכיח כי בקשתך היא השאיפה העזה לשבת בבית ה' כל ימיך ולחזות בנועם ה'.

אין הדברים אמורים חלילה בנעים זמירות ישראל דוד המלך ע"ה, הדברים מוסבים עלינו ואלינו, אנו אשר משננים בוקר וערב מזמור זה, חוזרים שוב ושוב על המילים המוכרות, האם עצרנו פעם לשאול את עצמנו - האמנם?!

האם אכן זו שאיפתנו, בקשתנו ומשאלתנו, או שמא מתגנבות להן על הדרך משאלות ושאיפות שונות ומשונות המושפעות מרחוב הרחוק מרחק שנות אור מבית ה' ומהיכלו.

אברכי ורבני כולל 'דורשי ציון' – הוכיחו!

הם הוכיחו כי אכן משאלת ליבם היא קניית התורה הק' מתוך עמל יגיעה והתמדה, הם בעמלם הוכיחו קבל עם ועולם כי 'שבתי בבית ה' כל ימי חיי' איננה סיסמא בעלמא או שיר מתנגן, אדרבה דרך חיים היא, דרך העולה בית קל המורכבת מאינספור רגעים של לימוד רצוף ומעמיק בכל חלקי התורה.

הקונטרס שלפניכם הינו ההוכחה הברורה ביותר לכך.

אתם מוזמנים לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו...

בס"ד

דורשי ציון

ללמוד וללמד
לשמור ולעשות

גיליון מס' 6

אלול - תשרי תשפ"ז

יו"ל ע"י

'דורשי ציון' - ביתר עילית

(ע"ר)

ת.ד. 50054

טל' 02-538-8444

ניתן לשלוח חידושי תורה
ומאמרים
למייל המערכת

100@dorshei.org

לבירורים אודות גליון
'דורשי רשומות'
0527-113-096

תוכן העניינים

מבי מדרשא - חידו"ת מתוך הסוגיות הנלמדות ביני עמודי

הרה"ג רבי **אהרון ליפשיץ** שליט"א **ראש חבורת 'סוגיות בעיון'**

סוגיית שונא ואוהב וביאור לאו ד'לא תשנא' ..... עמ' ו

הרה"ג רבי **מרדכי עמנואל** שליט"א **מראשי חבורת 'ירושלמי'**

מיקומו האמיתי של בית המקדש ..... עמ' ט

הרה"ג רבי **משה רבינוביץ'** שליט"א **מראשי חבורת 'קנין ש"ס'**

בביאור מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה במקדש בהקדש ..... עמ' י"ג

הרב **דניאל כהן** שליט"א חבורת 'לבו חפץ'

כללי ברירה ביום טוב ..... עמ' ט"ו

הרב **ישראל מאיר משמרתי** שליט"א חבורת 'קניין ש"ס'

בנאמנות המוכר והלוה בהיתר דיש לו..... עמ' י"ז

הרב **שלמה אברהם סימונס** שליט"א חבורת 'ליבו חפץ'

כלה עורב ..... עמ' י"ט

הרב **אורי קניג** שליט"א חבורת 'סוגיות בעיון' ו'קניין ש"ס'

הערות והארות על סדר המשנה (ביאור פלוגתת ר' מאיר וחכמים) ..... עמ' כ"א

הרב **צבי מיכל רוטמן** שליט"א חבורת 'קניין ש"ס'

תיקוני בהמות למה? ..... עמ' כ"ה | יחזרו דמים למקומן - היתכן? ..... עמ' כ"ז

עניני דיומא - ימים נוראים ראש השנה עשי"ת ויוהכ"פ

ראש הכולל הרה"ג רבי **אברהם צוויג** שליט"א

'בתוך עמי אנוכי יושבת'..... עמ' כ"ז

הרה"ג רבי **ברוך מרלטקו** שליט"א **ראש חבורת 'ירושלמי'**

בקשות פרטיות בשבת ויום טוב ובימים נוראים ..... עמ' ל"א

הרה"ג רבי **נתנאל ניר** שליט"א **ראש חבורת 'הלכות טהרה'**

תקיעת שופר - לנפוח רוח חיים במעשה הטכני ..... עמ' ל"ו

הרב **חיים אורי אביטן** שליט"א חבורת 'סוגיות בעיון ו'קניין ש"ס'

ברכת המצוה דשופר על תקיעות דמעומד ..... עמ' מ'

הרב **שחר כהן** שליט"א חבורת 'קניין ש"ס'

ברכת בורא שמן ערב על שאר שמנים ..... עמ' מ"ו

הרב **דוד ינאי צבי כרפס** שליט"א חבורת 'ליבו חפץ'

תשובה מירא ותשובה מאהבה ודרך פעולתן ..... עמ' נ'

הרב **ישראל מאיר משמרתי** שליט"א חבורת 'קניין ש"ס'

תשובה קודמת לתורה או להיפך ..... עמ' נ"ד

הרב **אמר שרעבי** שליט"א חבורת 'קניין ש"ס'

כוחו של הרהור תשובה ..... עמ' נ"ח

עניני דיומא - חג הסוכות שמיני עצרת ושמחת תורה

ראש הכולל הרה"ג רבי **אברהם צוויג** שליט"א

זעקה של שמחה - מהותה האמיתית של קריאת "הושע נא" ועבודת חג הסוכות .....עמ' ס'

הרב **נתנאל לנדא** שליט"א חבורת 'קניין ש"ס'

סוכה ותורה כעיר מקלט לגלות ..... עמ' ס"ג

מערכת **'דורשי רשומות'** - נספח

מסע מרתק בשבילי 'ירח האיתנים' - צהר קטן לימים גדולים ... . עמ' ס"ד

ביני עמודי - מהנעשה ונשמע בין כותלי הכולל

ותלמודו בידו - 'דורשי מצוותיך'

קונטרס חדש מבית היוצר של כולל 'דורשי ציון'..... עמ' ס"ט

'דורשי ציון' מסכמים שנה

אלבום סיכום מצולם - פרויקט ייחודי ..... עמ' ע'

משמח ציון - עדכוני שמחות ..... עמ' ע"ה

מבי מדרשא

חידושי תורה מתוך הסוגיות הנלמדות ביני עמודי

הרה"ג רבי אהרון ליפשיץ שליט"א

ראש חבורת 'סוגיות בעיון'

סוגיית שונא ואוהב וביאור לאו ד'לא תשנא'

עדות בשונא

שנינו במשנה (כז:) בעניין פסולי עדות 'האוהב והשונא. אוהב - זה שושבינו, שונא - כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה. אמרו לו לא נחשדו ישראל על כך' עכ"ל המשנה, ופירש רש"י שלא נחשדו להעיד שקר משום שנאה ואהבה, ובגמרא ביארו שיטת ר' יהודה דיליף לה מן הפסוק 'והוא לא שונא לו' דקאי על העדים, שרק אם אינו שונא לו אז רשאי להעיד עליו, אבל אם הוא שונא אסור לו להעיד עליו.

ודין זה צ"ע לכאו' דהלא בדין רשע לעדות קיי"ל כאביי דאוכל נבלות להכעיס פסול לעדות ועל כן בעבירה דאורייתא פסול אף בלא חימוד ממון, אם כן בין לרבנן בין לר"י מדוע אינו פסול לעדות מחמת עבירת לאו דאורייתא של 'לא תשנא את אחיך בלבביך'? ואף דבלאו זה ליכא מלקות הלא הרמ"א פסק בסימן ל"ד בשם רבינו ירוחם דמדרבנן פסלינן אף בעובר בלאו שאין בו מלקות ואם כן לרבנן ליפסל בהכי עכ"פ מדרבנן, ובלאו הכי הלא לרבי יהודה לאו שאין בו מעשה לוקין עליו אם כן לדידיה ליפסל משום הכי ומפני מה בעי לילפותא ד"לא שונא לו" ?

חקירה בלאו ד'לא תשנא'

ויש שרצו ליישב לפי מה שביארו האחרונים בדעת הרמב"ם שאיסור לא תשנא הוא רק כשכובש שנאתו בלבו ולא כשיודע חברו משנאתו, ועל כן הכא שמראה שנאתו לחברו אינו עובר על הלאו ועל כן לדעת חכמים רשאי להעיד ואינו חשוב עבריין דאורייתא. אמנם הפירוש הזה ברמב"ם לכאו' צע"ג מלשונו ומסברא ואף הכס"מ ודאי פליג על זה.

דהנה מקור הלאו הזה בתורה "לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא" ובתורת כהנים דרשו מן הפסוק וז"ל 'לא תשנא את אחיך בלבבך יכול לא תכנו לא תקללנו ולא תסטרנו ת"ל בלבבך לא אמרתי כי אם שנאה שבלב" ועל פי זה כתב הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת ש"ב) 'ולשון ספרא לא אמרתי אלא שנאה שהיא בלב, אמנם כשהראה לו השנאה והודיע שהוא שונאו

אינו עובר על זה הלאו אבל הוא עובר על לא תקום ולא תיטור, ועובר על עשה גם כן והוא אמרו ואהבת לרעך כמוך, אבל שנאת הלב הוא חטא יותר חזק מן הכל', וכתב החינוך מצוה רלח) וז"ל: "שלא לשנוא שנאת הלב אחד מישראל שנאמר (ויקרא י"ט, י"ז) לא תשנא את אחיך בלבבך. ולשון ספרא, לא אמרתי אלא שנאה שהיא בלב". ומשמע מדבריו שכוונת הרמב"ם לאסור רק את שנאת הלב, אמנם כשיודיע שנאתו לשנואו אינו עובר בלאו הזה.

וכן כתב הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ו ה"ה) וז"ל "כל השונא אחד מישראל בלבו עובר בלא תעשה שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך, ואין לוקין על לאו זה לפי שאין בו מעשה, ולא הזהירה תורה אלא על שנאה שבלב, אבל המכה את חבירו והמחרפו אף על פי שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא" וביארו האחרונים שכוונתו שהואיל והכהו וחרפו הרי איירי בשנאה גלויה ועל כן פטור מן לאו דלא תשנא.

הקושיות בדעת הרמב"ם

אמנם מלבד שסברת הדבר הזה נפלאת היא עד מאד שהתורה לא תאסור השנאה הגלויה רק הנסתרת גם נסתרת היא מכמה מקומות בגמרא.

א- בגמרא פסחים קיג: הקשו ההא דכתיב כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו ומי שרי למיסנייא והא כתיב לא תשנא את אחיך בלבבך" והשתא לפי דעת האחרונים ברמב"ם מאי קו' הגמרא הלא איירי כאן בהודיע לו שנאתו?

ב - בגמרא נדרים ס"ה: איתא: "פותחין הנדר מן הכתוב בתורה ואמרים לו אילו היית יודע שאתה עובר על לא תשנא את אחיך היית נודר" ולכאורה אם גילה שנאתו ונדר ממנו הנאה אינו עובר על הלאו

ג - בגמרא בסוטה אמרינן בדעת ר"י שהקינוי רשות, הוצרכה תורה להתיר הקינוי דכלפי שאמרה תורה לא תשנא את אחיך בלבבך יכול כגון זה שרואה אשתו נסתרת יהא אסור עליו לקנא לה מפני שמביא עצמו לידי שנאה ותגר תלמוד לומר ועבר עליו רוח קנאה שרשאי לקנאות לה.

ואף תורף לשון הרמב"ם תמוה מאד לדבריהם דהלא אם כוונת הרמב"ם לחייב השונא להודיע לשנואו על שנאתו, העיקר חסר מן הספר דהיה לו לכתוב 'ואם הודיעו אינו עובר על לא תשנא'. ולמה השמיט דין זה העיקרי ורק הלך סחור סחור וכתב שאם הכהו אינו עובר על לא תשנא ומשום דעל ידי זה ידע השנוא מן שנאתו.

גם לשונו בספר המצוות צ"ע מה שכתב "אמנם כשהראה לו השנאה והודיע שהוא שונאו אינו עובר על זה הלאו אבל הוא עובר על לא תקום ולא תיטור" אם כוונתו שעל ידי ההודעה נפטר מן האיסור מה שייך לא תיקום לכאן וכי משום שהודיעו הוא עובר על לא תיקום?

שיטת הכס"מ בדעת הרמב"ם

ובכסף משנה כתב על דברי הרמב"ם וז"ל "מאחר שאינו מכהו ומחרפו משנאתו אותו אינו עובר משום לא תשנא" ומשמע שאם מכה מתוך שנאה עובר על לא תשנא וזה דלא כמו שביארו האחרונים בדעת הרמב"ם ובאמת נפלאו האחרונים בדבריו מאד, נשגבה לא יכלו לה, והשאירוהו בצ"ע.

אמנם הנראה בדברי הכס"מ שהבין בדברי הרמב"ם כי ההכאה יש לה שתי משמעויות יש הכאה שהיא מתוך שנאה והיא ביטוי לרוב השנאה שיוצאת לחוץ על ידי הכאה, ובהכאה זו ודאי עובר על לא תשנא באשר מראה עצמו ששנאת לבו מפעפעת בקרבו .

אמנם יש הכאה שהיא כדרך הניצים על עניין מה שאין כוונתם לשנא האחד את השני שנאת אמת שנאת קבע רק מתוך היאבקותם על עניין מה באים לידי הכאה, וברוב מתיישבים הדברים אחר כן, וימשיכו בדרכם, והו"א שגם תגרה כזו תקרא שנאה ויתחייב משום לא תשנא את אחיך, על כן הדגישה והוסיפה התורה לא תשנא בלבבך מה שלא כתבה כן בכל התורה כולה, להשמיענו שרק שנאה שהיא חזקה בלב היא האסורה אך שנאה קלה שהיא תגרת היד בהכאה קללה או סטירה אינה נכללת בלאו. וזה כוונת הרמב"ם: "אבל המכה את חבירו והמחרפו אף על פי שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא"

ומכיון שההכאה בפני עצמה אינה סיבה לאיסור רק מפני שנאת הלב שהתגברה בו באותה שעה על כן חילוק גדול יש בין הכאה לבין נקימה ונטירה שעניינם מניעת הטובה שאין במעשה זה התגברות השנאה ועל כן כתב הרמב"ם בספר המצוות "כשהראה לו השנאה והודיע שהוא שונאו אינו עובר על זה הלאו, אבל הוא עובר על לא תקום ולא תטור" כוונת דבריו שאם ביקש ממנו חברו דבר מה וסירב לו מתוך נקמה או שהביא לו אך נטר לו איבה אינו עובר במעשה הזה על הלאו אף שודאי לאו השנאה בפני עצמו בגופיה קיימא ולא פקע אף פעם.

ביאור המשנה לדעת הרמב"ם

כלל היוצא שלדעת הרמב"ם השונא את חברו אף אם הודיעו לו שנאתו עובר ודאי על הלאו דלא תשנא ולא פטר הרמב"ם רק כשהשנאה קלה ובאה לידי ביטוי במעשים בעלמא כגון הכאה קללה נקמה וכיוצא בזה אך אינה שנאה הקבועה בלב. לכאורה הדרן קושיין לדוכתא בביאור המשנה מפני מה אינו נאסר השונא מפני עבירת לאו ד"לא תשנא".

והנראה בזה שהמעשה של ניצים אינו בכלל השנאה כי לא כל שנאה קלה מתיחות או כעס ותרעומת שיש לאיש על רעהו הוא בכלל השנאה האמורה בתורה. ולפי דעתו שנאה האסורה היא רק אותה שיושבת בלב ומחייבת נקמה, כמו שמצינו בקרא גבי רוצח והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו נמצא אם כן שזה הוא גדר השנאה של מבקש רעתו, או על כל פנים מי ששמח לאיד חברו בקרות לו הרעה כאמור במשלי בנפול אויבך אל תשמח משמע שכן דרך האויבים ובגמרא נדרים מ. 'אמר רבא פוקו ואכריזו בשוקא, דכל דסני לי ליחדי לי, וכתיב בנפול אויבך אל תשמח וגו', ואם כן אף מי שלא דבר עם חברו שלשה ימים אינו בכלל שנאת הלב האסורה מחמת זה.

בביאור דעת השאילתות בלאו ד"לא תשנא את אחיך בלבבך"

בשאילתות דרב אחאי פליג על שיטת הרמב"ם לכאורה וז"ל "ת"ר לא תשנא את אחיך בלבבך יכול לא יכנו ולא יקללנו ולא ימרטטנו תלמוד לומר בלבבך בשנאה שבלב הכתוב מדבר למימרא דשנאה בעלמא קאסר רחמנא ואף על גב דלא קא עביד מידעם" ומפורש בדבריו שאע"פ שלא הכה חייב, אך כ"ש אם הכהו שעובר בלאו. וכן ביאר בנצי"ב שם, ולפי זה לדעת השאילתות בא הכתוב להחמיר עליו בשנאה שאין בה מעשה כלל שגם בה עובר בלאו. ולהרמב"ם בא הכתוב להקל על המכה והמקלל שלא מתוך שנאת הלב לפוטרו מן הלאו.

ובאמת מחלוקת הרמב"ם והשאילתות הוא מחלוקת הבבלי והתורת כהנים דבתורת כהנים שהביא הרמב"ם כתבו כלשון הזה "יכול לא יכנו..., ת"ל בלבבך, לא אמרתי כי אם שנאה שבלב" ושמעינן מזה שהפסוק להקל בא שרק שנאה שבלב אסורה ולא רק במעשה.

אמנם בגמרא בבלי (ערכין טז:) כתבו מאמר זה בסגנון אחר וז"ל: יכול לא יכנו, לא יסטרנו, ולא יקלקלנו, ת"ל בלבבך, בשנאה שבלב הכתוב מדבר " ומבואר ברור כוונת הבבלי להחמיר עליו שלא רק בשנאה שבאה לידי הכאה חייה אלא אפילו בלב בלבד חייב וכל שכן בהכאה וכו' וכן הביא הרי"ף בפרק אלו מציאות לשון הגמרא דילן, ושאר ראשונים.

וידוע דרכו של הרמב"ם לפסוק תמיד כדעת בעלי המדרש נגד הבבלי ועל כן פסק הרמב"ם כה'תורת כהנים' אמנם השאילתות פסק כגמרא דילן שכוונת התורה להחמיר שאף בשנאה שאין בה מעשה והיא רק בלב גם כן יהא אסור.

אם כן לדבריו יש מקום לומר שכל שנאה מועטה אסורה ואם כן הדרן קושיין לדוכתא.

ביאור המשנה לדעת ה'שאילתות'

וברי"פ כתב ליישב על פי מה שהקשו בגמרא על הפסוק "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו" היאך יתכן שאיש שישנא רעהו הלא עובר על מה שאמרה תורה לא תשנא את אחיך בלבבך ותירצו בגמרא דאיירי הכא שראהו עובר על דבר שבערוה דאז מותר לו לשנאותו, אם כן אף הכא איירי בזה.

אמנם גם בזה יש לדון האם באופן כזה יהא מותר לו להעיד על שנואו. ולכאורה חקירה זאת יש לתלותה במחלוקת ראשונים דבגמרא ב"מ דף ל: אמרי': "תא שמע: אוהב לפרוק ושונא לטעון - מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו". והקשה תוס' שם מהא דאמרינן בגמרא פסחים שהשונא האמור כאן מותר ומצוה לשנאותו אם כן היאך אמרינן הכא דמצוה לכוף את יצרו? ויישב תוס' (וכן שאר ראשונים בסוגיא שם, עיין ריטב"א) דהכא בגמרא לא מיירי בשונא דקרא אלא בשונא שעובר על איסור לא תשנא ועליו יש מצות הקדמה לכוף את יצרו ואין הכא נמי בשונא משום דבר ערוה אין שייך כפיית יצר.

אמנם בתוס' בפסחים שם ביאר שאפילו בשונא משום דבר ערוה שייך כפיית יצר כי כיון שהוא שונאו גם חבירו שונא אותו דכתיב (משלי כז) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יצר, עכ"ל.

ואם כן יש לומר כי הנידון אם מותר לשונא כזה להעיד תלוי במחלוקת הראשונים. דלדעת תוס' ב"מ ושאר ראשונים שם יהא מותר, ולדעת תוס' בפסחים שאף באופן כזה שייך כפיית יצר יהא אסור לו אף להעיד שמא בא לידי כפירה גמורה.

הרה"ג רבי מרדכי עמנואל שליט"א

מראשי חבורת 'ירושלמי'

מיקומו האמיתי של בית המקדש

הבהרה חשובה: העיסוק בהלכה זו ובהלכות השתחוויה בהר הבית אינו ח"ו להתיר עליה להר הבית, שהרי כידוע דעת גדולי התורה בעבר והווה היא שאין לעלות להר הבית.

~~~

הרחבת ההר

כידוע הורדוס מלבד שבנה מחדש את בית המקדש, גם הרחיב את הר הבית. בחומה המזרחית של הר הבית ההרחבה ניכרת בחומה עצמה. יש הרחבה של 33 מטר בקרן המזרחית דרומית, ועוד הרחבה בקרן הצפונית מזרחית. המרחק **בין** שתי ההרחבות כלומר מה שאמור להיות השטח המקורי של הר הבית הוא 260 מטר בערך. זה מתאים למידת אמה של 52 ס"מ כפול 500 אמה שהם גודל הר הבית המפורש במשנה מידות פרק ה משנה א'.

נשאלת השאלה: האם הרחבת שטח הר הבית קידשה את השטח שתופס להר הבית, ושאלה שניה היא כיצד התוספת נתקדשה.

שערי הר הבית

על השאלה הראשונה יש תשובה לכאורה ברורה במשנה מדות פרק א משנה ג. חמשה שערים היו להר הבית. שני שערי חולדה מן הדרום.

אותם שני שערי חולדה נמצאים לכאורה עד היום בסוף המעלות העולות להר הבית מצד דרום! אותו צד דרום נמנה על התוספת הדרומית שניכר בחומה שהיא תוספת של הורדוס. אם כן ברור מהמשנה ומהעובדות שבשטח, שהתוספת הדרומית של הורדוס נחשבת לחלק מהר הבית המקודש. מצד שני המרחק בין החומה המזרחית והחומה המערבית שהוא 277 מטר דהיינו לפי אמה של 53 ס"מ .

לפי ספר נויו של עולם בית המקדש לפני ימי הורדוס עמד ממש צמוד לחומה הדרומית. וזה קשה לפי מה שיובא בהמשך.

לגבי המצודה הקרויה החקרא שבנה הורדוס בדרום להר הבית, לפי ממצאי החפירות בחניון גבעתי שמחוץ לחומה שם עמדה החקרא היונית. ראה כתבה מסכמת בנידון: ושם יש הוכחות חד משמעיות לשהותן של חיילים גויים בחקרא [שצרכו יין שהובא מהאי רודוס למשל, סמל קילשון שהיה סימלו של אנטיוכוס שהוטבעו על חיצים]. החקרא שאוישה בחילים יונים מנעה כניסה חופשית של יהודים להר הבית, דרך הכניסה הראשית אליו מצד דרום. שמעון החשמונאי הוא שהצליח להכניעם לאחר מאבק עיקש.
~~~

אמנם לכיוון צפון הדברים מוקשים. כיון שרוחב הר הבית הוא חמש מאות אמה, אין זה מסתדר עם המיקום המקובל שקודש הקדשים היה בכיפת הסלע. גם אין זה מסתדר עם ההרחבה של הר הבית של המשנה שמגיעה הרבה פחות משטח הר הבית שהוא כיום 488 מטר מדרום לצפון.

שערי ירושלים

'עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים' [תהילים קכב, ב] בזכות מה עומדות היו רגלנו? בזכות שערי ירושלים שהיו עוסקים שם בתורה. [מכות י ע"א]

אם כן השערים גם של הר הבית היו המקום שבו עסקו חכמים בתורה, וכן מסופר על רבן גמליאל שהיה עומד על גבי מעלה [מדרגות] בהר הבית [סנהדרין יא ע"ב] ושולח אגרות לקצווי הארץ. וצ"ע אם הכוונה שהמעלה היה בתוך הר הבית או לפני שער בהר הבית. ובאופן פשוט הכוונה למעלה שהיה מעלה לפני השערים, שהרי לא ידוע על מעלות משמעותיות בהר הבית. והר הבית והמעלות לפני הר הבית ושערי הר הבית שמשו להפצת תורה והלכות.

בנין העזרות בהר

שנינו במשנה בסנהדרין ב, א אין מוסיפים על העיר ועל העזרות אלא בפני בית דין של ע"א, וקשה מדוע לא הוזכר גם שאין מוסיפין על הר הבית אלא בפני בית דין של ע"א. וכן קשה על המשנה בשבועות ריש פרק שני [יד ע"א] אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים ובי"ד של ע"א.

וכתב המאירי: והוא שאם רצו בעת דין להוסיף על העזרה מוספין, ובלבד בתחום שטחו של הר הבית. עכ"ל. וכן אומר הרמב"ם הל' בית הבחירה ו, י: 'שיכולים להמשך העזרה עד מקום שירצו מהר הבית'.

ומשמע שבזה עונים הרמב"ם והמאירי על השאלה, מדוע אין התייחסות במשנה להרחבה של הר הבית, כיון שהר הבית הוא מציאות של הר בו נמצא הבית, ולכן העזרות יכולות להיות רק בהר זה, ולא במקום אחר. אבל בתוך ההר כל מקום כשר להתקדש לעזרה.

הר הבית - מקורה (דעת הרמב"ם)

ומכאן יש לדחות מה שהבין בספר נוי של עולם, שבית המקדש צריך להיבנות רק במקום נמוך בהר הבית ולא במקום הגבוה. שהרי מפורש שכל הר הבית כשר שהעזרות יבנו בתוכו. וכן צריך לומר שכל ההר אסור לכניסת זבים. [וכן הביא במלאכת שלמה במדות פ"ב מ"א בשם רבנו שמריה והערוך ערך הר, שהר הבית הוא הר המוריה שעליו הבית בנוי]. ולפי זה ברור שלאחר שהורדוס הרחיב את תחומי הר הבית, הרי גם השטח המורחב הפך להר הבית. והרמב"ם כתב שהר הבית היה מקורה תק על תק. ויש לומר שכוונתו שמדובר בשטח של ת"ק על ת"ק שקירו אותו, אבל אין לזה משמעות הלכתית. אבל כל המפרשים [ראה תוי"ט שם] התפלאו על דברי הרמב"ם על התקרה שאין להם מקור. ואולי היה בידו תלמוד ירושלמי הנעלם על סדר קדשים משם שאב ידיעה זו.

אלא שיש להבין לעניין מה אומרת המשנה שגודל הר הבית הוא ת"ק על ת"ק אמה? ולדברינו הר הבית הרי הוא מציאותו של ההר של בית המקדש, ואם כן כל שטח הר הבית התקדש בקדושה שאסור לזבים להיכנס לתוכו. דהיינו שכל מה שהוא 'הפלטה' של ההר - הוא הר הבית. ועוד קשה שאם תאמר שמדובר דוקא בת"ק על ת"ק כיצד לא היה סימון בתוך ההר היכן מתחיל השטח של ת"ק על ת"ק? ואולי יש לומר שת"ק על ת"ק הכוונה למקום השראת שכינה, שהשכינה שורה בשטח של ת"ק על

ת"ק, אבל לגבי הלכות הר הבית שאין לנהוג בקלות ראש ואיסור זבים וכו' הם נוהגות בכל שטח **הר** הבית.

רובו מן הדרום [א]

הרע"ב והתוי"ט מסביר שיש שטח פנוי גדול מחומת הר הבית עד חומת העזרה. ומסביר התוי"ט הטעם כי שם היתה כניסת כל אדם מהעיר שהיא בדרום ככתוב ביחזקאל לפיכך ראוי שיהיה רוב התשמיש במקום שבו נכנסים. ובתפארת ישראל אות מביא שמדובר ברס"ה אמות. אבל בספר נוי של עולם חולק [!] על זה וכותב שהעזרה קרובה מאד לחומת הר הבית הדרומית המקורית. וצ"ע.

עוד כותב התוי"ט שהשטח הדרומי היו לשכות רבות שלא הוזכרו במשנה אלא בספר יחזקאל. ובספר נויו של עולם כותב שבדרום הוא מצא בצילומי אינפרא אדום הרבה מבנים שאותם הוא משייך לעזרה, אבל המפרשים סברו שבשטח זה היו לשכות ומבנים רבים שלא הוזכרו בכלל במשנה. לכן אין התגליות הללו מלמדים על העזרות.

[א] מידות פרק ב משנה א.

הרה"ג רבי משה רבינוביץ' שליט"א

מראשי חבורת 'קנין ש"ס'

בביאור מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה במקדש בהקדש

[קידושין דף נב ע"ב - נד ע"ב]

ביאור דעת ר"י

מבואר במשנה - המקדש בהקדש לר"מ במזיד קידש ובשוגג לא קידש, ולר' יהודה בשוגג קידש ובמזיד לא קידש.

בהסבר דעת ר"י דכתיב 'ונפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקודשי ה' והביא את אשמו', א"כ מפורש בקרא שקרבן אשם מביא בשוגג, וא"כ, ממה שמביא קרבן בשוגג מוכח שדווקא בכה"ג יוצא לחולין, וכדברי הגמ' דנ"ד: וכי מאחר דאין מתחלל קרבן במאי מחייב, וא"כ ממה שמפורש בתורה שבשוגג מביא קרבן ולא במזיד, מוכח שההקדש מתחלל בשוגג ולא במזיד, ולכן בשוגג קידש היות ומתחלל, אך במזיד שלא מתחלל - ע"כ לא קידש.

אך צריך להבין עדיין את שיטת ר"י דהרי ס"ל דמעשר שני אף דהוי ממון הדיוט בכ"ז בשוגג לא קידש משום קידושי טעות, וא"כ אמאי בהקדש בשוגג קידש והרי לכאורה הווי קידושי - טעות, דלא ניחא ליה דניתחיל הקדש על ידו?

ותירץ הפני יהושע, דבהקדש יש גזירת הכתוב דבשוגג מתחלל, א"כ אף אם לא יחולו הקידושין - המעות יצאו לחולין ובלאו הכי הוי מעילה, א"כ היות והמעות יצאו לחולין ניחא ליה שיחולו הקידושין.

ביאור דעת ר"מ

ובדעת ר"מ, דסבירא ליה דבמזיד קידש ובשוגג לא קידש, נחלקו בגמ' רבי יוחנן ורב (ורש"י ס"ל דכריו"ח ס"ל רב חיסדא ובר פדא), ריו"ח ס"ל בדעת ר"מ דהקדש מתחלל במזיד ולא בשוגג, דבשוגג לא יוצא לחולין היות וקנין בטעות לא הוי קנין, א"כ, לא יצא מרשות הקדש דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, ולכן בשוגג לא הוי קידושין, דהוי קידושי טעות, דאי הוי ידע לא הוי מפיק, ולכן בכה"ג בשוגג כגון קידושי שוגג או קנין בשוגג דהוי טעות לא יצאו המעות לחולין וע"כ אינו מתחייב בקרבן, וחיוב הקרבן הוא רק באופן שאכל את ההקדש או שכילה את הדבר, ולתוס' אף בנהנה מהדבר.

אך במזיד ס"ל דלר"מ הקדש במזיד מתחלל ולכן מקודשת וביארו בתוס' (נ"ג: ד"ה אף) דס"ל לר"מ דלשון מעילה משמע לו - מזיד, כמו בסוטה, דכתיב 'ומעלה בו מעל' והיינו שזינתה במזיד.

לכאו' לשיטתו הפס' מתחלק לשניים וכי תמעול מעל וחטאה - היינו מזיד, הוי חוטא ויוצא לחולין, אך המשך הפס' מיירי על שוגג שמביא קרבן והיינו דווקא בהנאה של אכילה כדברי הגמ' נ"ד: ולא אמרו בשוגג מתחלל אלא לענין אכילה בלבד - או הנאה של כילוי - רש"י, ולתוס' אף כל הנאה אפילו אינה של כילוי (וראייתם שמועלין בחדתין וכן לכאו' גם בכותנות שבלו) וההסבר הוא דקנין אפשר לבטל ולהחזיר, ולכן היות והוי קנין בטעות לא יצא לחולין, אך בהנאה א"א להחזיר ולכן יצא לחולין וחייב קרבן.

דעת ר"מ אליבא דרב

ודעת רב - בדעת ר"מ, חזרנו על כל צדדים של ר"מ ולא מצאנו הקדש במזיד מתחלל בשוגג לא מתחלל, אלא ס"ל דלר"מ הקדש מתחלל בין בשוגג בין במזיד [ולכאו' שוגג מצד הפשטא דקרא ומזיד אולי מצד ק"ו, אך לגבי קרבן א"א לחייב בק"ו דיתכן שהתורה נתנה כפרה לשוגג ולא למזיד].

ומה דס"ל במתני' דהקדש רק במזיד קידש ולא בשוגג מעמיד רב את המשנה באוקימתא שקידש בכותנות כהונה שלא בלו דהיות ולא ניתנה תורה למלאכי השרת שיהיו הכהנים זריזים כמלאכים להפשיטם בגמר העבודה, ולא ישהו עליהם אחר העבודה כהרף עין, ולכן כשמקדישים אותם מתנים עליהם שלא ימעלו בהם שוגגין (אך על מזידין לא מתנים דהעליטהו לרשע).

ובזה נחלקו ר"מ ור"י, דר"מ ס"ל דכיוון שהתנו עליהם שלא ימעלו, א"כ גם הישראלים בכלל ולכן אם קידש בזה את האישה היות ויש תנאי שלא ימעלו אינו יוצא לחולין ולכן אינה מקודשת. אך במזיד שאין את התנאי - מקודשת.

ור"י ס"ל דדווקא בכהנים הלובשים אותם התנו שלא ימעלו אם לא יפשטו את כותנתם מיד ואף אם ימשיכו ללבוש אותם, אך אם אחר יוציא את הכותנות ויהנה בהם - בזה אין תנאי לכן בשוגג מקודשת שכיוון דמעל יצא לחולין, אך במזיד אינה מקודשת דס"ל דבמזיד אינו יוצא לחולין.

הרב דניאל כהן שליט"א

חבורת 'לבו חפץ'

כללי ברירה ביום טוב

תנאי בורר בשבת וביו"ט

בדין מלאכת בורר בשבת ידועים הכללים אצל כל בר בי רב, דכדי להתיר נצרכים ג' תנאים: א' שיברור ביד ולא בכלי, ב' דווקא לצורך אכילה לאלתר ולא לאחר זמן, ג' להוציא את האוכל מן הפסולת ולא להפך.

במה דברים אמורים בשבת, אבל ביום טוב הדברים שונים: א' מותר גם בקנון ותמחוי משום שאינם מיוחדים למלאכת ברירה, אומנם בנפה וכברה אסור.ב' לרוב הראשונים מותר לברור גם לצורך סעודה אחרת וכן הלכה. ג' יש למעט בטרחה, ולכן אם האוכל מרובה על הפסולת יש לברור את הפסולת שטרחתו מועטת. כל זה מתבאר מדברי השולחן ערוך ומשנה ברורה סימן תק"י סעיף ב'.

ואבוא לדון אודות הפרט האחרון.

הוצאת הפסולת - חובה או רשות

א. באופן שטרחת הוצאת האוכל מרובה, האם הוי חובה להוציא דווקא את הפסולת או אינו אלא רשות?

והנה בשולחן ערוך הרב (סי' תק"י סעיף ד')נקט דהוי חובה, וביאר בקונטרס אחרון דכן משמע בט"ז (ס"ק ב') דאסור בכהאי גוונא לברור את האוכל. והטעם לזה דטרחה שאינה צריכה לא הותרה ביום טוב, ואף שיוכל לחסוך על ידי זה עשיית מלאכה ביום טוב, דכל שבורר לפי תנאי ההיתר בשבת הוי דרך אכילה ולא חשוב כלל מלאכה, הלא מלאכת אוכל נפש היא בגדר הותרה ולא דחויה.

אומנם בדעת המשנה ברורה אין הדברים מוכרחים, שכן לשונו (שם ס"ק ו') אין צריך לשנות לברור האוכל מן הפסולת, דכיוון שהאוכל מרובה וכדלקמן טוב למעט בטרחה וכו', עד כאן לשונו. משמע לכאורה דאין בזה איסור אלא עדיפות בלבד. ועוד נראה להוכיח מדבריו בביאור הלכה שהביא מהט"ז (ס"ק ג') לפקפק בעצם קולת ברירה ביום טוב, דכל שהוא דבר שאפשר לעשות מערב יום טוב חיישינן לדעות הראשונים האוסרים מדרבנן אפי'מלאכת אוכל נפש כדי שלא יעבור עליו כל היום במלאכות, כמבואר ברמ"א (סימן תצ"ה סעיף א') ואין מתירים אלא בשינוי.

ודוחה הביאור הלכה את פקפוקו באופן שיכול לברור מערב יום טוב, ומכל מקום מסקנתו בביאור הלכה דבאופן שיכול לברור מערב יום טוב נכון לכתחילה לברור בשינוי, שיוציא את האוכל מן הפסולת, וסיים שכמדומה שכן נוהגים העולם. והשתא אם היה סובר דהוי איסור להוסיף טרחה, זו חומרא דאתי לידי קולא, שהרי מעיקר הדין הוכיח הביאור הלכה דלא כהט"ז, וכיצד יקל בטרחה שלא לצורך?

ומוכח כמו שנתבאר בדעת המשנה ברורה דאינו אלא עדיפות. שוב ראיתי בביאור הרח"ג צימבליסט לספר עבודת הקודש להרשב"א (שער א' סימן ה') שדייק מדברי הרשב"א וכן מפירוש רש"י (שבת קמ"ב:) דסברי דהרשות בידו, ואם ירצה לברור את האוכל המרובה רשאי, ולשיטתם אפילו מעלה ועדיפות ליכא. ומאידך מביא מפסקי הרי"ד (ביצה י"ד:) דהוא חובה.

האם הכל תלוי בריבוי הטורח

ב. השולחן ערוך (תק"י ב') כתב דלא סוף דבר שבוררים את המועט בשיעורו, דפעמים שהמועט בשיעור טרחתו מרובה, כגון שהפסולת המועטת היא דקה ויותר טרחה לבוררה מאשר לברור את האוכל הגס המרובה, ובכהאי גוונא צריך לברור את האוכל.

ועל פי זה כתב בספר שמירת שבת כהלכתה במהדורה הראשונה (פרק ד' סעיף ג') דהוא הדין להפך, אם הפסולת מרובה בשיעורה על האוכל אבל האוכל דק וטורחו מרובה, יברור את הפסולת המרובה דמיעוטא בטרחה עדיף, והיינו דלא אכפת לן בריבוי הכמות והכל תלוי בריבוי טורח.

ולאחר מכן הניף הגרש"ז אויערבך ידו לעבור על הספר והעיר בחלק תיקונים ומילואים דבפוסקים מבואר הפך זה, ובשולחן ערוך הרב וחיי אדם כתבו באופן זה לברור את האוכל, וכן מוכח בתוס' (שבת קמ"ב:) וכעין זה בר"ן על הרי"ף (ביצה יד:).ואכן תוקן הדבר במהדורת תש"ע.

ולכאורה הכלל שנוכל לתת בזה הוא שיום טוב שווה לשבת לעניין שצריך לברור אוכל מתוך פסולת, מלבד כשמצטרפים שני תנאים: שהאוכל מרובה בין בכמותו ובין בטרחתו על הפסולת, דאז יברור את הפסולת, כך הייתי סבור לפום ריהטא. וכן כתב בחידושי הר"מ קזיס שבת ע"ד עמוד א'. אומנם הקושי הוא שבאופן שהאוכל והפסולת שווים בכמותם ובטרחתם כתב הט"ז (ס"ק ב') שיכול לברור מה שירצה, והעתיקוהו לדינא השולחן ערוך הרב והמשנה ברורה ושמירת שבת כהלכתה.

טלטול מוקצה

והדברים מרפסן איגרא, איך ייתכן שבאופן שטרחת ברירת האוכל מרובה משום שהוא דק צריך לברור את האוכל שכמותו מועטת אף על פי שיש לו יותר טורח מאשר אם יברור את הפסולת הגסה, ובאופן ששניהם שווים לפניו בכמות ובטרחה בורר כרצונו ואף פסולת מתוך אוכל?

ומצאתי שעמד בזה בספר יום טוב כהלכתו (מילואים סימן כ"ט) וביאר על פי הסוגיה בשבת (שם) שהנושא הוא טלטול מוקצה, ולכן באופן שהפסולת מרובה על האוכל אסור ליטול את הפסולת גם אם טרחת הוצאת האוכל מרובה, ומשום שהפסולת לא בטלה לאוכל ואסור לטלטלה. אבל אם האוכל מרובה אין על הפסולת שם מוקצה ויעשה מה שטרחתו מועטת, שבאופן הפשוט טרחת הוצאת הפסולת מועטת וכן יעשה, ובאופן שהאוכל גס והפסולת דקה יוציא את האוכל.

ומה שנתקשיתי באופן ששניהם שווים בכמות ובטרחה למה הותר לברור את הפסולת אם רוצה, מתרץ דגם בשווים בכמותם יש לומר שהפסולת מתבטלת לאוכל כיוון שאין לה חשיבות לעומת האוכל, ורק אם תהיה מרובה בכמותה על האוכל לא נתבטל ממנה שם מוקצה ודפח"ח.

כמובן בשנה הבעל"ט תשפ"ז הדברים הנ"ל לא נוגעים ביום טוב ראשון של ראש השנה ובימים טובים של סוכות כיוון שחלים בשבת.

הרב ישראל מאיר משמרתי שליט"א

חבורת 'קניין ש"ס'

בנאמנות המוכר והלוה בהיתר דיש לו

טעם נאמנות הלווה

איתא בגמ' (סג.) תניא ר' אושעיא, הרי שהיה נושה בחבירו מנה והיה עומד על גרונו ואמר תן לי מעותי שאני רוצה ליקח בהן חיטין, ואמר לו חיטין יש לי שאני נותן לך צא ועשאן עלי כשער של עכשיו, הגיע זמן חיטין למכור אמר לו תן לי חיטין שאני רוצה למוכרן וליקח בהן יין, אמר לו יש לי יין שאני נותן לך צא ועשאן עלי כשער של עכשיו, הגיע זמן יין למכור ואמר לו תן לי ייני שאני רוצה למוכרו וליקח בו שמן, אמר לו שמן יש לי שאני נותן לך צא ועשאן עלי כשער של עכשיו, כולם אם יש לו מותר ואם אין לו אסור, ע"כ.

וכתב המרדכי בשם ר' חננאל, דאם אומר המוכר יש לי פירות נאמן ואין צריך להביא ראיה, וכתב הב"י (סי' קסב ס"ב) דממה שכתב ר"ח לענין מוכר יש ללמוד דה"ה לענין הלואת סאה בסאה שגם הותר כשיש לו, דנאמן הלוה לומר יש לי סאה שיהיה מותר להלוותו ואין צריך המלוה לבקש מהלוה ראיה שיש לו סאה. וכ"פ הרמ"א (שם) וז"ל, לוה שאמר שיש לו מעט מזה המין יוכל המלווה להלוות לו ואינו צריך ראיה לדבריו, עכ"ל.

וצ"ב בטעם דין זה דמה הסברא שיהיה נאמן הלווה שיש לו, דלכאו' יש לחשוש שמשקר כדי שילוו לו.

ובביאור הגר"א ביאר ע"פ הגמ' בגיטין (לז:) דנאמן המלוה לומר שעשה פרוזבול משום דלא שביק היתרא ואכיל איסורא, דהיינו כיון שיכול בקל לעשות פרוזבול אין חשש שיעשה בדרך איסור, וה"ה הכא שיכול הלווה ליקח מעט במתנה מהמלוה [או בהלואה בדרך היתר כמו שכתב בשו"ע שם] ואח"כ ללוות על זה כמה שירצה, א"כ אין חשש שישקר דלא שביק היתרא ואכיל איסורא, [ואף אם לא יסכים המלוה לתת לו מעט יכול להלוות לו מעט בדרך היתר כשיטת השו"ע ואח"כ להלוותו כמה שירצה].

אלא שדברי הגר"א לא מבארים את דברי הר"ח הנ"ל דאיירי במוכר שנאמן לומר שיש לו דהתם לא סגי במעט שיש לו אלא צריך שיהיה לו שיעור כדי הכמות שמוכר וכפסק השו"ע שם סי' קסג ס"א, וזה לא בקל להשגה א"כ לא שייך שביק היתרא ואכיל איסורא, והרגיש בזה הגאון בסי' קסג ס"ק ה וכתב, דבהכרח צ"ל דס"ל לר"ח כשיטת הראשונים דאף במוכר סגי שיהיה לו מעט ולא צריך שיהיה לו כשיעור מעותיו של מה שמוכר, ולכן יש עדיין סברת שביק היתרא ואכיל איסורא. אבל לשיטות הראשונים דס"ל דצריך כשיעור מעותיו במוכר אה"נ שלא יהיה נאמן המוכר שיש לו, ע"ש.

אולם מהרמ"א מבואר דלא כהגר"א שכתב בסי' קסג ס"א דנאמן המוכר לומר שיש לו ואי"צ ראיה, ומדשתק שם הרמ"א לשו"ע דכתב שצריך שיהיה למוכר כשיעור מעותיו משמע דס"ל כדבריו ובכל זאת כתב שהמוכר נאמן שיש לו הרי לנו להדיא דלא ס"ל כדברי הגר"א, וא"כ לדבריו הדרא קושיא לדוכתא מה היא הסברא שנאמן המוכר שיש לו הרי יש חשש שמשקר כדי שיוכל למכור, וצ"ב. ואפשר דבמידי דרבנן כדהכא נאמן ואפי' שיש כאן חשש נוגע בדבר דעכ"פ לא הוי אלא ספק וספק דרבנן לקולא ויש להתיישב בזה עוד.

ויש להעיר על דברי הגר"א מסימן קעג ס"ז דכתב שם השו"ע אם קונה דבר ששווה י"ב בי' בשביל שמקדים לו המעות, אם ישנם ברשות המוכר אלא שאינו מצוי לו עד שיבוא בנו או עד שימצא

המפתח מותר, ואם אינם ברשותו אסור וכתב על זה הרמ"א דנאמן המוכר לומר שיש לו. ובביאור הגר"א כתב על זה כנ"ל בסי' קסב ס"ב. ע"כ. ואתמהה דגם הכא לא שייך הסברא דלא שביק היתרא ואכיל איסורא שהרי צריך שיהיה למוכר כל מה שרוצה למכור ולא סגי במעט וא"כ אין את הסברא דלא שביק היתרא ואכיל איסורא ומדוע הגר"א מציין שדברי הרמ"א הם כדבריו שכתב בסי' קסב ולכאו' אינו דומה להתם אלא לסי' קסג' ששם כתב הגר"א שלא נאמן המוכר דבכה"ג לא שייך לומר לא שבקי התירא ואכיל איסורא משום דלא סגי במעט שיש לו, וצ"ע.

ביאור השמטת הב"י

והנה יש לעיין מדוע הב"י לא הביא דברי ר"ח בשו"ע, והיה מקום לומר דמצינו בהרבה מקומות דסמך על מה שכתב בב"י ואין ראיה מדהשמיט דלא ס"ל הכי, אולם לפי המתבאר בדברי הגר"א, יש לומר שהב"י אזיל לשיטתו דמשום דס"ל שבמוכר שצריך שיהיה לו כשיעור מעותיו א"כ אין סברת לא שביק היתרא ואכיל איסורא ולא נאמן המוכר ולכן בסי' קסג וקעג דאיירי במוכר השמיט את דברי הר"ח דלא ס"ל כוותיה בכה"ג דאין הנאמונות דלא שביק היתרא ואכיל איסורא.

אלא דאם כנים הדברים קשה למה בסי' קסב דאיירי בהלוואת סאה בסאה דנאמן הלווה שיש לו ולא צריך להביא ראיה לא הביא דין זה בשו"ע, דהרי בלווה סגי שיש לו מעט ושייך סברת הטעם שלא שביק התירא ואכיל איסורא. ואפשר דכיון שדין זה לא מפורש בראשונים אלא למדו הב"י מתוך דברי הר"ח דה"ה בלווה וגם לא ראה כן הב"י בשאר הראשונים שכתבו דין זה להדיא השמיטו מדברי השו"ע דאע"פ דאין הכרח דלא ס"ל לראשונים הכי מ"מ לא ברירה ליה להב"י ולכן השמיטו.

ועכ"פ ע"פ המתבאר יש ליישב מה שהעירו האחרונים על הב"י מדוע כתב הב"י 'דנראה' ממה שכתוב בהגהות מרדכי בשם ר"ח שאם אמר הלווה אם יש לי סאה מותר להלוותו ואי"צ ראיה, הרי זה כתוב להדיא בדברי ר"ח, ובכנה"ג כתב, דאין לומר דכיון דר"ח איירי במוכר ולא בלווה כ' הב"י 'נראה', שהרי אם במוכר שלרוב הפוסקים צריך שיהיה לו כשיעור מעותיו כ' ר"ח דנאמן ולא צריך להביא ראיה כ"ש בלווה דיהיה נאמן דהתם לכו"ע סגי במעט שיש לו, ע"ש.

ולדברינו קצת ניחא, דכיון שכתב הגר"א דר"ח ס"ל דסגי במעט ולכן נאמן המוכר, וא"כ לדעת השו"ע דס"ל כראשונים דצריך כשיעור מעותיו לא נאמן, א"כ אין כ"ש ואף אפשר דמסתימת הראשונים שלא באו לאשמועינן דעכ"פ בלווה שסגי במעט נאמן ס"ל דאף בלווה לא נאמן לכן כתב השו"ע 'נראה' דלדידן אפשר דנאמן עכ"פ בלווה אבל לא ברירה ליה הכי ויתכן דזהו טעם ההשמטה דדין זה מהשו"ע וכנ"ל. ויש להתיישב עוד בדבר.

הרב שלמה אברהם סימונס שליט"א

חבורת 'ליבו חפץ'

כלה עורב

תפקידו של ה'כלה עורב'

תנן (מידות פ"ד מ"ו) "וההיכל מאה על מאה על רות מאה...וג' אמות מעקה ואמה כלה עורב, ר' יהודה אומר לא היה כלה עורב עולה מן המדה, אלא ד' אמות היה מעקה", מבואר במשנתנו שחלק מגובה ההיכל הוא אמה כלה עורב.

אך מהו אותו כלה עורב, ומהי מטרתו?

כותב הרמב"ם בפירוש המשנה - "מאבד העורבין, לפי שהיה מקיף ההיכל למעלה מן המעקה מארבע רוחותיו בחשק של ברזל גובה אמה חד כמו הסייף, כדי שלא ישב עליו שום עוף " וכו', ומה הבעיה שישב עוף על הבית - כותב הר"ש "שלא יטנף" - עניין טכני ואסתטי גרידא, אך הרא"ש כתב שם "למנוע את העורבין לשכון שם שלא יביאו את הטומאה" - יש בכלה עורב גם היבט הלכתי, לשמור על טהרת הבית, וכן כותב בתוס' (מו"ק ט. ד"ה "איבעי ליה לשימרי) "כדי שלא יביאו הטומאה", וכן בערוך המובא בהמשך.

האם היה זה רק בבית שני

מסכת מידות היא תיאור של צורת בית שני - אך האם גם בבית ראשון היה צורך בכלה עורב?

כתב הערוך (ערך "כל") "לפי שבמקדש הראשון שהיתה קדושתו בכל הקהל והיתה השכינה שרויה בו לא היו עופות פורחות עליו, אבל במקדש שני פחדו שמא אין קדושתו כקדושת הראשון ושמא יפרחו העופות על המקדש וישליכו שם דבר טומאה ועשו צורה להפריח העופות וכו'", מבואר בערוך שבמקדש ראשון לא היה כלה עורב, משום שלא היה צורך בו.

אך הקשו עליו בתוס' (ערכין ו. ד"ה "כגון אמה", מנחות קז.) שהרי הגמ' במו"ק כותבת ששלמה המלך לא ש"ר בכלה עורב עד סוכות משום שזה צורך בניין שלא מעכבים - וא"כ מפורש בגמ' שגם בבית ראשון היה כלה עורב? ומיישבים תוס' שבתחילה חשש שלמה שלא תשרה שכינה על הבית, אך אחר שראה ששרתה שכינה, אכן הסיר את הכלה עורב, אך בהפלאה שבערכין פירש אחרת, שקדושת הבית מגרשת רק עופות טמאים, ולכן היה צורך בכלה עורב בשביל לגרש את הטהורים - ולפי"ז בבית ראשון לא נקרא "כלה עורב", שעורב הוא עוף טמא, והיה מכולה ועומד.

צורתו

הרמב"ם דלעיל כתב שהכלה עורב הוא סייף מחודד שהקיף את ההיכל - אך הר"ש כתב "מהמעקה ולמעלה שיפודים נעוצים בגג, אמה גובה", וכך אכן נבנו הדגמים הידועים (אבי - יונה המוכר יותר , וכן דגם מנהרות הכותל בשיטת הר' קורן) אך פירוש שלישי נמצא בערוך דלעיל "שיעשו צורה להפריח העופות וכו' כדרך שעושין עכשיו שומרי הזרעים" - דבר פלא, הכלה עורב הוא בעצם סוג של דחליל!

רש"י במרחבי הש"ס נע בין פירוש הרמב"ם לפירושו של הר"ש בערכין, רש"י כותב שמדובר בשיפודים ואכן במנחות ובמו"ק כך משמע, אך בשבת צ. כותב רש"י "והן חדין כסכין סביבותיהן

ומסמרין חדין בכולן" - שילוב של שני השיטות, ואכן התפא"י בבועז אות ד' תמה איך זה מסתדר, אם יש מסמרים - למה שהטבלאות יהיו חדים כסכינים, הרי כששוכבים זה לצד זה אין צורך שיהיו חדים בקצותיהם.

מיקומו

הגמ' במנחות קז. דנה באדם שנדר להביא ברזל לבדק הבית ולא פירש כמה, מה השיעור שהתחייב בו. אומרת הגמ', המינימום זה אמה על אמה לכלה עורב.

ומבאר התפא"י, שלדעת הערוך צריך לומר שהצורות היו חקוקים על טבלאות של אמה על אמה. אך להסבר הר"ש ורש"י, יש להקשות מה שייך אמה על אמה בשיפודים? ואכן רש"י במקום מבאר שכל הגג מכוסה בטבלאות של אמה על אמה שמהם יוצאים שיפודי ברזל, ורש"י במו"ק מוסיף פרט מעניין - "הגג כלה ומקצר למעלה עד כאמה ומחפין אותו שם בברזל ובמסמרים וכו'", וכן כתב רבינו גרשום במנחות - שגג ההיכל היה משופע "ואל אמה תכלנו מלמעלה"! ואכן כך בנה האמן ר' חנוך וינטראוב מפיטרקוב את הדגם שיועד לישיבת חכמי לובלין, עם גג משופע.

נמצא שייתכנו ג' אפשריות למיקום הכלה עורב - על המעקה בלבד, כמו שנקטו הרמב"ם בפירושו, הר"ש וכן הרע"ב, אפשרות שניה היא שכל הגג היה מכוסה - ולפירוש זה כתב התפא"י שצ"ל שהיו מעברים מסודרים בין השיפודים, או שהיה אפשר להוציא אותם מהטבלאות, כדי שיוכלו ללכת על הגג, ואפשרות שלישית אותה נקטו רבינו גרשום ולכאורה גם רש"י - שהגג היה משופע, ורק בראש הגג היו שיפודי הכלה עורב.

הערות התפא"י

המלאכת שלמה במידות שם, מביא את קושיות הר"ר יהוסף על השיטה שהכלה עורב מחודד כסיף, א: שהעורבין קלי משקל, והסייף לא מזיק להם, ב: הא תניח שסייף מקיף את המעקה, אך מה ימנע מהעורבים לשכון על הגג עצמו, ומוסיף התפא"י (בועז ד) שבאופן כזה זה גם מחליד מהר מאוד, ואת השאלה השניה של הרר"י ניסה ליישב שאכן הגג היה מכוסה כולו בכלה עורב, רק שכאן לא חש להזכירו משום דגובה כתלים ק אחשיב ולא התעסקו בגג עצמו.

אך התפא"י דוחה אפשרות זו וז"ל "הא כליא עורב שעל הגג לא אפשר למכלל בגובה, דהרי שטח הגג היה עמוק ג' אמות יותר מהמעקה סביב", ולא זכיתי להבין דבריו, מה זה משנה איזה עומק הגג, ייתכן שמסביב היה על המעקה, ובגג עצמו היה אמה גובה -ואכן היה נמוך מהכלה עורב שעל המעקה, וכן מעיר התפא"י למה בכלל צריך אמה גובה, וכ"ת להשלים לק' אמה משום יופי, מ"מ העוף שרבוטי משרביט נפשיה - דהיינו הוא קל משקל, ועוד, שהכלה עורב מחליד - ואולי מתכון שכשזה בגובה כזה החלודה בולטת יותר.

ועל דברי רש"י (ורבינו גרשום) שהיה משופע, יש להקשות איך השתמשו בגג - ועל כרחך שנסמכו במעקה, וא"כ גם העופות יכלו לעשות כך, ואין להקשות שהרי בשיפודי ברזל עובר על "לא תניף עליהם ברזל", משום שזה דין בכותלי הבית ולא בגגו.

כלה עורב במזבח - המלאכת שלמה מביא דבר פלא מילקוט פרשת תצוה סי' שפ"ה, דאזיל וקא מפרש התם עשר אמות של גובה המזבח, ואחד מהם כלה עורב, ויש לעיין בזה.

הרב אודי קניג שליט"א

חבורת 'סוגיות בעיון' ו'קניין ש"ס'

הערות והארות על סדר המשנה

(ביאור פלוגתת ר' מאיר וחכמים)

"משנה אמר לו נאמן עלי אבא נאמן עלי אביך נאמנים עלי שלשה רועי בקר רבי מאיר אומר יכול לחזור בו וחכמים אומרים אינו יכול לחזור בו היה חייב לחבירו שבועה ואמר לו דור לי בחיי ראשך רבי מאיר אומר יכול לחזור בו וחכמים אומרים אין יכול לחזור בו"

(סנהדרין כד ע"א)

מקומה של המשנה

כשנתבונן במשניות א-ד מפרק זה בורר (שהן ענין אחד בברירת בי"ד של ג') נראה לכאורה שמשנה ב' "אמר לו נאמן עלי אבא" הקדימה את מקומה, שתחילה אתה שונה צורת הדין שלכתחילה ולבסוף מקרים חורגים המסתעפים, והיה ראוי להשלים ענין קרובים ופסולים הנזכרים במשנה א' והנה דחאן למשניות ג' ד' והקדים משנת נאמן עלי אבא שהוא מקרה חורג.

ויש לך לתרץ שכאן הוא מקומה סניף של זה בורר, מקרה שאינה ברירת דיינים הרצויה אלא שקיבל עליו פסולים, אפשר, ולע"ד עיקר הטעם לרבינו הקדוש מסדר המשנה לשנות דברי ר' מאיר ברצף ושמא י"ל דשתיהן (משניות א' ב') חד טעמא או עכ"פ ענינים קרובים.

ראוי או אפשר

מגירסא ראשונה דזה בורר וכו' עולה הרושם שר' מאיר מחדש וכאילו הוא בעל המשנה (לשון דברי ר' מאיר) וחכמים עונים על דבריו, ר' מאיר נותן זכויות יתרות לבעלי הדין וחכמים ממעטים.

עוד יש להעיר דלשון זה בורר לישנא דלכתחילה (לעומת "אמר לו נאמן עלי אבא" לישנא דדיעבד) וכוונת התנא לומר הא דאמרן בריש מכילתין דיני ממונות בשלושה, עתה נבאר כיצד, שזה בורר לו אחד וכו'.

וצריך לברר האם כוונת התנא שהוא אפשר לעשות כן או דילמא יותר מזה שכך ראוי לעשות.

'שיצא הדין לאמיתו'

בגמרא (כג.) בתר דמסיק פירושא דמתנ' "דזה בורר לו אחד" היינו דיין אחד ולא בי"ד אחד, שאלו מאי שנא דעבדי הכי ר"ל מה יתרון בדרך זו (שכל אחד בורר לו דיין אחד) על פני שיתרצו שניהם על בי"ד אחד (כמו שהייתה ההצעה הראשונה בתחילת הגמרא) ונתנו טעם אמרי במערבא משמיה דר' זירא מתוך שזה בורר לו דיין אחד וזה בורר לו דיין אחד ושניהן בוררין להן עוד אחד יצא הדין לאמיתו.

פי' התוספות "לאמיתו בלא עוות שיהא העניין שקול וכו'", וכן העתיק הרמב"ם כלישנא דר' זירא, אבל רש"י פירש "דצייתי בעלי דינין וכו' עי"ש" וי"ל שפירש כך מפני שזה הוא כל עניין "זה בורר לו אחד" שיהיו הדיינים מרוצים לבעלי דין דאי כפשוטו שיצא דין לאמיתו מאי אולמיה דזה בורר מכל בי"ד של ג' והלא כל דיין חייב לדון דין אמת לאמיתו, ע"כ לאמיתו דהכא היינו לדעת בע"ד.

מהי הגירסה - "כשזה" או "זה"

ראה שאע"פ שכוונת רש"י בטעמא דצייתי דינא הוא גם אליבא דחכמים, מ"מ בהשקפה מלמעלה נראה שהוא מבליט טעמא דר' מאיר ואילו טעמא דהתוס' מבליט טעמא דחכמים, דר' מאיר שמצריך לברירת דיין ג' הסכמת בעלי דין מפני שמבקש למצות עד תום עניין צייתי דינא שאפילו החייב יפרע ברצון, וחכמים אומרים רב לך לאו כל כמיניהו, די שהוא בי"ד שקול כי היכא דצייתי דינא, וכבר ידעת שיש עיון בגירסת מסקנת הגמרא אלא ה"ק כשזה בורר לו דיין אחד האם לגרוס כשזה או לגרוס זה, והטעם שלגירסת "כשזה" מתני' מירי אם אירע כך , ולגירסת "זה" מתני' משמע דהכי דינא.

גם כאן יש לנו לומר דלשון "זה בורר" מובהקת לר' מאיר לומר שכך היא הדרך הראויה לדיני ממונות בשלושה ולחכמים אפשר לגרוס "כשזה בורר" שהיא אפשרות כאשר אין מסכימים שניהם לפני איזה ג' ידונו.

ביאור 'זה בורר'

וממשיכה מגמה זו שזה פוסל דיינו של זה וכו' דברי ר' מאיר שפשוטו שכשם שרשאי היה לומר מתחילה אין רצוני לדון בפני בי"ד שבירר חבירו [ואפילו בי"ד דרב הונא ושמא אפילו בי"ד קבוע] כך רשאי לעכב ברירת דיין שבירר חבירו השתא כשבאו לזה בורר, ועל זה מזדעקת הגמ' כל כמיניה דפסיל דייני ואפילו מומחה, ועוד שכל ענין זה בורר שמניח כל בע"ד מקום לחבירו לברור לו דיינו, ומכח זה מכריחה הגמרא כפי' דא"ר יוחנן בערכאות שבסוריה שנו כלומר דברי ר' מאיר דווקא כשברר לו דיין שאינו מומחה ובטענת בעינא בי דינא מעליא.

ולא רק זו אלא אף זו קתני זה פוסל עדיו של זה וכו' דברי ר' מאיר דהניחא גבי פוסל דיינו, איכא דייני אחריני אלא עדים דילמא תו ליכא (כד.) ועוד ששום עדים בעניינם לדיינים מומחים (כג.) ואעפ"כ יכול לפוסלן בטענת פסול או קרוב בלא ראיה, אלא שכ"כ כח לתת לבע"ד לא ס"ל לגמרא אף בדעת ר"מ וכי כל כמיניה נוגע בעדותו הוא (כג:) ואוקי לר"מ שמצטרף בע"ד לעד אחר להעיד על משפחתו של העד שהיא משפחת עבד שנפסל העד ממילא.

ואוקימתא ב' שהביא ב' כתי עדים יכול לטעון בע"ד שכנגדו פסולים הם ונקבל דבריו ואומרים למביא העדים ברר כשרות כת אחת מהן לפי שלא הבאת עדים אחר עדים אלא מפני שאתה יודע שמקצתם אינם ראויים להעיד, ובירושלמי דעת ר' יוחנן כפשוטה דמתני' שלר"מ יכול לפסול כל שלא נגמר הדין שעדיין יכול בע"ד שכנגדו להביא עדים אחרים, חזינן עד כמה מהדר ר"מ על זכות בעלי הדין כי היכי דצייתי דינא בלב שלם.

משפט רצוי לשני בעלי דינין

ויש עמי הצעה בס"ד לבאר הדברים - הנה בפר' יתרו כשהוקשה לו על הנהגת משה מדוע אתה יושב לבדך וגו' ענה לו ע"ה "כי יבוא אלי העם לדרוש אלוקים כי יהיה להם דבר באו אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו וגו'" כתב האוה"ח השיבו כי לא ממני אלא מהעם כי יבוא מעצמו אלי ולא לזולתי חפץ ללכת, ולצד שיקשה לך למה יחפצו בטורח זה הטעם הוא כי יהיה להם דבר בא אלי ואמרו ז"ל בא אלי הדבר עצמו ויצטדק הדין לאמיתו ודבר זה לא ימצא בזולתי.

והשיבו יתרו "לא טוב הדבר וגו' נבל תבול גם אתה גם העם וגו' עתה שמע בקולי וגו' ואתה תחזה מכל העם וגו' ושפטו את העם בכל עת" פי' בכל דין שיהיה המשפט רצוי לשני בעלי דינים, ומן הסתם כשידונו להם משפט רצוי למה יבחרו בטורח הגדול.

והסוף ידוע "וישמע משה לקול חותנו" ובפרשת דברים ייחס מרע"ה ענין זה לעצמו "ואמר אליכם בעת ההיא לאמר לא אוכל לבדי שאת אתכם" ודקדק שם רש"י ע"פ ספרי "לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקב"ה", והמצווה המפורשת בפר' שופטים "שופטים ושוטרים תיתן לך בכל שעריך ושפטו את העם משפט צדק" ובספרי ושפטו את העם אפילו בעל כרחו.

נמצאו בעניין המשפט ב' שלבים - בתחילתו "כי יבוא אלי העם" (מעצמו) וסופו "ושפטו את העם" (בעל כורחו), והנה ודאי עיקר המצווה היא כפי הנאמר בפר' שופטים שסמכות בי"ד מאת הקב"ה עד כדי כך שנקראים אלהים (משפטים כב,ז) ומיהו ודאי הנרצה שיהיה המשפט רצוי לבעלי הדין.

סנהדרין ולא בי"ד

ויש מקום לטעון דהא דהספרי "אפילו בעל כרחו" נאמר דווקא גבי סנהדרין גדולה וסנהדרין קטנה כדכתיב "בכל שעריך"-מלמד שמושיבים דיינים לכל שבט ושבט ובכל עיר ועיר (ספרי שם) וסתם עיר י"ל מרובה ממאה ועשרים איש, עוד תראה שלא הזכירה המשנה מנוי בי"ד של שלשה רק סנהדרין גדולה וקטנה (פ"א, מ"ו ובגמ' ב.) ולהן אסמכתא מקראי.

נמצא חיובא דכלל ישראל למנות שופטים (לפי העולה מלשון המשנה) הוא רק לגבי סנהדרין, ואילו כשבאה המשנה לבאר דיני ממונות בג' כיצד, תלתה בבעלי הדין של אותו מקרה פרטי שזה בורר לו אחד וכו".

אבל דעת הרמב"ם (סנהדרין פ"א, ה"ד) שאף גבי עיר שאין בה מאה ועשרים יש חיוב להעמיד בה ג' דיינים, וכתב הכס"מ שהוא פשיטא שאין מניחים אותה בלא בי"ד ואסמכתא לג' מ"ונקרב בעל הבית אל האלהים" מדכתיב בפרשה אלהים ג' זימני (גמ' ג:) ומיהו עדיין יש להתעקש מלשון המשנה שאף אם היו שם ג' דיינים ממונים יש לבעלי הדין לברור להם דיינים שירצו, וקודם שנזדקק לדעות המפרשים בעניין זה אבקש לחזור לר' מאיר שמבקש לע"ד לשמר עד כמה שאפשר "כי יבוא אלי העם לדרוש אלוקים" שיהיה הדין מתבקש לבעלי הדין וגמר הדין מרוצה אף לחייב שיפרע ברצון (לשון ריב"ן לעיל) אחרי שהוא דבר אלוקים.

והנה גבי סנהדראות שהם הדיינים המבוררים ביותר בישראל (רמב"ם פ"ב ה"ח), ודאי סמכה דעתייהו דבעלי דין אכן גבי בי"ד דג' אפשר שיהיה גמגום בליבם ולכן הדרך הטובה ביותר כי היכי דצייתי דינא תהיה ע"י זה בורר וכפי' רש"י וריב"ן, וגם חכמים מודים לזה רק שאין להפריז כ"כ עד שיצטרכו ב' הדיינים שנבררו כבר להסכמת בעלי הדין גבי דיין הג' שיבררו להם ב' הדיינים, ואפשר שיש בזה זילותא בסמכות הדיינים, וממשיך ר' מאיר במגמה קיצונית זו לפסול דיינו ועדיו (כדלעיל ג.).

ומפני זה ניחא לכנות משנה זו משנת ר' מאיר, לא מפני שחולקים חכמים על לשונה אלא שהלשון מובהק יותר לר' מאיר, כי לחכמים לא היה זר לומר כשזה בורר לו וכו' (מפני שלא נתרצו שניהם בג' דיינים) אזי הדין שבוררים להם ב' הדיינים עוד אחד, וענין לפסול דיין ועדים לא היו שונים מעצמם כלל אם לא דברי ר"מ.

דיינים קבועים

ויש להקשות על דברים אלה (ועכ"פ למעט בחידושו דר' מאיר) מדברי הרמ"א (חו"מ ג, א') שכותב "אם דיינים קבועים בעיר לא יוכל לומר לא אדון בפניהם אלא בזה בורר" ויש לתרץ כדברי החזו"א (סנהדרין טו, ס"ק ז) שכתב נראה דדוקא בתיקנו בני העיר כן וכו' תקנה זו לגדר בפני עושי עוולה וכו', ונלע"ד לחזק סברא זו חדא דילמא ליתא להא דהרמב"ם דחיוב למנות בי"ד של שלושה בעיר קטנה אחרי שאין מקור מפורסם לדבריו, ואת"ל הא דהרמב"ם פשיטא כדברי הכס"מ א"כ תצטרך לומר

דמשנת זה בורר דווקא בזמן דליתא לסנהדרין והוא דחוק מצד סדר המשנה שדנה בסנהדראות ובדיני כה"ג ומלך ושבה לבאר דיני ממונות בג' כיצד, ולפי פי' זה היה לגמרא לעשות חילוק זה (בד"א דזה בורר וכו' האידנא אבל בדאיכא בי"ד ממונה דנין אותן על כרחן), ועוד קצת ראיה מהא דרב פפא דאין רצונו לדון בבי"ד דרב הונא אלא בבי דינא דרב חסדא, שאף שנדחה פירושו מלשון המשנה לא נדחה מהלכתא ומכאן שיכול לומר אין רצוני בבי"ד דרב חסדא אלא בזבל"א (ומ"מ אינה ראיה גמורה, די"ל שאני בי"ד קבוע מבי"ד דר"ח ועוד יש לך לטעון דיכול לומר זבל"א רק כנגד ג' שברר חבירו אבל לא כנגד בי"ד דר"ח).

והוסיף חזו"א שם ואפשר שאין דינו של הרמ"א משום תקנת הקהילות אלא מעיקר הדין וכו' שהרי כל בי"ד עושה כמשפט התורה וכו' ולמה לן ליתן לו רשות להשתמט אלא שמצאו חכמים להפיס דעתו שיתן אמון בדין שיכול לבחור בי"ד, אבל כל שבני העיר קובעין בי"ד כחובתן אין מן הנכון שבני העיר עצמן לא יהיו זקוקין להן וכו' וגם יש בזה משום כבוד הבי"ד.

על כך אומר שלענ"ד יותר מובן מה "שנראה" לחזו"א מאשר עם מה "שאפשר לומר" דחזו"א, ועוד שדבריו בסברא הב' שלו הולמים יותר דעת חכמים ולא דעת ר' מאיר שתראה דוחה ענין כבוד הבי"ד ענין צייתי דינא, ואחרי שהלכתא כחכמים אין כ"כ נפק"מ.

הרב צבי מיכל רוטמן שליט"א

חבורת 'קניין ש"ס'

תיקוני בהמות למה?

בעניין המוצא בהמה בין ירושלים למגדל עדר (קדושין דף נ"ה)

מהו העניין בתיקון הבהמה

בדף נ"ה למדנו "תנן התם בהמה שנמצאת מירושלים למגדל עדר וכמדתה לכל רוח, זכרים עולות" וכו', ובגמרא "אמר רב אושעיא הכא בבא לחוב בדמיהם עסקינן", וברש"י ד"ה אמר רב אושעיא וזה לשונו "כלומר איהי ודאי לא קרבה והכי קאמר אם בא אדם זה לעשות לה תקנה ובא לקבל על עצמו חוב כל דמיה שהוא בספק ולהוציאה לחולין".

וצריך עיון בזה מה עניין לתקן בהמות ולהוציאן לחולין? הרי הלכה ידועה היא שהבהמות סביבות ירושלים הם בחשש קרבן ואסורים בהנאה, אם כן איזה מצוה או עניין יש לאדם לתקן הבהמה ולהוציאה לחולין ולשלם תמורתה ג' בהמות [שלמים עולה ותודה], ויותר מכך בהמשך הגמ' אומרת "וכי אומרים לו לאדם עמוד וחטא בשביל שתזכה" איזה זכות יש לו על ידי תיקון הבהמה?

ואין לומר דאיירי במי שנתחייב כבר בקרבנות אלו בנדר, ורוצה להביא קרבנותיו ע"י שפודה בהמה זו ונשכר בבהמה אחת, שהיא יוצאת לחולין ולוקחה לעצמו, דהרי על הצד שבהמה זו הקדש היא של אדם אחר ואין יוצא בזה ידי חובתו.

השבת אבידה

והנראה לומר בזה ב' דרכים ונעיין בכל אחד מהם, האחד הוא משום השבת אבידה, והב' הוא משום תקלה.

ונבאר תחילה את הצד של השבת אבידה, דהנה אם בהמה זו הקדש ועתה אי אפשר להקריבה הרי זה הפסד מזבח וע"י שמתקנה הוא משיב אבידה להקדש, אמנם יש לדון האם יש מצוות השבת אבידה להקדש, דהנה בפסוק כתוב "אבידת אחיך" וממעטים מזה אבידת עכו"ם, אבל לא מוזכר בכל הש"ס מיעוט הקדש מהשבת אבידה.

ויש להוכיח מהגמרא בחולין דף קל"ח: במשנה ריש פרק שילוח הקן, דקתני שחיוב שילוח הקן הוא ב"חולין ולא במוקדשים" ובגמרא שם הטעם "דאמר קרא שלח תשלח יצא זה שאי אתה מצווה לשלחו אלא להביאו לידי גזבר"

ובתוס' שם בשם רש"י מבאר מדוע אי אתה מצווה לשלחו משום דלא אמרה תורה שלח לתקלה, [ויוצא מדבריו שאין מצוה בעצם להביאה לידי גזבר אלא שאסור לשלחה לתקלה] והתוס' שם מקשה על רש"י דמלשון הגמרא משמע שיש מצוה להביאו לידי גזבר ולא רק איסור שילוח מפני התקלה, ולכן מפרש התוס' דכוונת הגמרא הייתה שהמוצא הקדש מצווה להביאה לגזבר, ולכן אין יכול לשלחה,

כלומר לרש"י איסור השילוח גורם ההבאה לגזבר, ולתוס' מצוות הבאה לגזבר גורם איסור השילוח.

וה"חתם סופר" שם בחידושיו מקיים את דברי רש"י ואומר דהנכון כדבריו, דאין מצוות השבת אבידה להקדש ד"אבידת אחיך כתיב ולא אבידת הקדש" ולכן פירש רש"י רק את איסור השילוח מפני התקלה, ויוצא מזה דנחלקו רש"י ותוס' אם יש דין השבת אבידה להקדש דלתוס' יש דין השבת אבידה להקדש, ולדבריו מובן העניין לתקן הבהמה כדי להשיבה למזבח.

אמנם נראה לציין דחיוב השבה לכאורא לא שייך הכא, דאיתא בגמרא בבבא מציעא, "אפס כי לא יהיה בך אביון - שלך קודם לשל כל אדם, ואין חיוב להשיב ב' וג' בהמות משלך תמורת בהמה אחת של הקדש. אבל מצווה לפנים משורת הדין וודאי יש כאן, ויש לציין עוד שהחת"ס הוא המקור הראשון והיחידי למיעוט הקדש מדין השבת אבידה, וזה חידוש.

מפני התקלה

ועתה נבאר את הדרך הב', שעניין תיקון הבהמה הוא מפני התקלה, דהנה זה ברור שאין חשש שיבוא אדם וישתמש בבהמה כשהיא עדיין בין ירושלים למגדל עדר, דהלכה ידועה היא שהיא בחשש קדשים, והתקלה יכולה להיות כשהבהמה תצא מחוץ למגדל עדר, ואז המוצא אותה ישתמש בה לחולין, וכמו שרואים בצפורי מצורע דחשש התקלה הוא כשישלחנה וכן בשילוח הקן של מוקדשים אליבא דרש"י.

וא"כ יש לעיין אם במקרה כזה שהמוצא אינו משלח את הבהמה מחוץ למגדל עדר, ואינו עושה כלום, מהיכי תיתי שיש דין מניעת תקלה, הרי עד כאן לא מצאנו בגמרא אלא "שלא אמרה תורה שלח לתקלה" אבל לא מצאנו סברא של מניעת תקלה.

אמנם כד תעיין היטב תראה שבגמרא בחולין איתא בקן של מוקדשים "שאתה מצווה להביאה לידי גזבר" ובאמת דרש"י שם פירש רק את הסיבה של איסור השילוח כנזכר לעיל, ולא התייחס למצוות השבה לגזבר, אבל סו"ס מתחדש לדבריו דין נוסף בחשש תקלה, שיש מצוה של מניעת תקלה, וזה מדרגה נוספת חוץ מהאיסור של שילוח לתקלה, וזה חידוש, ועדיין יש לדון אם במניעת תקלה מחויב לשלם משלו, או שעניין יש כאן לפנים משורת הדין.

פלוגתת רש"י ותוס'

היוצא עד כאן: לתוס' בחולין יש מצוות השבת אבידה להקדש, ולדבריו מובן "מעמד תיקון הבהמה", [אמנם התוס' כאן דרך אחרת יש לו ועדיין נ"ל דצריך להגיע למש"כ], ולרש"י דאין מצוות השבת אבידה בהקדש, יש דין מניעת תקלה כדחזינן בשילוח הקן של מוקדשים לשיטתו. ועדיין אינו מחוור לגמרי דכאן זה ספק הקדש ומהיכי תיתי דחיישינן כולי האי.

מה שנשאר לעיין מדוע בכלל זה נחשב לתקלה, הרי מי שימצא את הבהמה מחוץ למגדל עדר, יהיה מותר לו על פי כל דין להשתמש בה מדין הליכה בתר רוב, ולא יעבור שום עבירה,

ובאמת שאלה זו נשאלה ע"י כמה מהאחרונים בדין צפורי מצורע דאמר רבא בדף נ"ז: לא אמרה תורה שלח לתקלה, הרי מי שימצא הציפור לא יעבור על איסור, דהרי אזלינן בתר רוב, ועפי"ז יש שרצו לומר דאסור לבטל איסור לכתחילה, אבל זה לא שייך במוצא בהמה, דאינו מבטל בידים וגם זה ספק ולא ודאי, ועדיין יש לומר דיש בזה טעם לפנים משורת הדין, והנלע"ד כתבתי והשם יאיר עיני תן לחכם ויחכם עוד.

~~~
~~~

יחזרו דמים למקומן - היתכן?

בעניין קידושי אשה שאינה חבירה במעות מעשר שני אליבא דרבי יהודה (קדושין דף נ"ו)

לאחר סיכום וחישוב הסוגיא בדף נ"ו, יוצא לנו כך: מי שמשתמש במעות מעשר שני לצורך דברים שאין להשתמש בהם, כגון קניית בהמה תמימה חוץ לירושלים, או קניית דברים שאינם מתחללים כגון בהמה טמאה ועבדים, או קידושי אשה, הדין כך - מעיקר הדין יחזרו דמים למקומם, דקנסינן למוכר דהיכא דאכא איסורא קנסינן, אבל אם ברח המוכר הדין הוא שיאכל בעל המעות, כנגדן, יוצא מן הכלל הוא - אישה חבירה שיודעת שמעות מעשר שני נאכלים רק בירושלים, דמקודשת במעות מעשר שני ואין בעלה מחויב לאכול כנגדן.

אפקוה רבנן לקידושין

ויש לעיין טובא, מה הדין אליבא דרבי יהודה במקדש אישה שאינה חבירה, דהרי מדאורייתא מעות מעשר שני הם ממון הדיוט, והאישה יודעת שהמעות הם מעשר שני, ונתרצית להתקדש במעות אלו, אבל מכיון דאינה חבירה אנו חוששין שלא תעלה את המעות לירושלים, ולכן אנו אומרים "יחזרו דמים למקומם".

וצריך ביאור מה יועיל שתחזיר את הכסף לבעלה? הרי מדאורייתא היא מקודשת, ובאישה לא שייך לומר שיכפו את בעלה להחליף לה את מעות הקידושין במעות אחרים, דא"כ אין זה קנס למוכר, דמה איכפת לה לאישה איזה מעות יש לה ולא נקנסה כלל, ומה שאפשר לומר, שאפקוה רבנן לקידושין מיניה כיון שעבר על הגזירה ואינה מקודשת, וכדמשמע פשטות הסוגיא.

מאי שנא מבהמה

אבל אם כן קשה מאי שנא מבהמה תמימה מחוץ לירושלים, שמבואר ברש"י ד"ה אמר ר' אלעזר שהמעות מתחללות על הבהמה, וכשאומרים יחזרו דמים הכוונה שכופין עליהם לחלל את הבהמה על הדמים [וכן מבאר התוס' את דעת רש"י], ומדוע שם לא אמרינן שלא נתחלל מכוח גזירת חז"ל, וכן קשה מבהמה טמאה דמבואר בגמרא שאם לא ברח המוכר, יחזרו דמים למקומם, ושם הרי משך את הבהמה, והיא נקנית במשיכה, ומשמע שכופין עליהן להחזיר המקח, ולא אומרים שלא קנתה המשיכה.

ואפילו אם נתעקש ונאמר שגם שם בטל המקח ולא קנתה לו משיכתו בבהמה, אם כן הבהמה אינה שלו, וכשברח המוכר, אנו אומרים לבעל המעות שיאכל כנגדן, וא"כ נפסד פעמיים גם שאין לו את המעות, וגם שאין לו את הבהמה, ומה שאפשר לומר, שאחר שיאכל כנגדן יכול לתפוס את הבהמה מדין תפיסת בעל חוב, אולי ויש לעיין.

עוד יש לעיין במקדש אישה שאינה חבירה במעות מעשר שני שיש דין "יחזרו דמים", אם ברחה האישה הרי יהיה הדין של "יאכל כנגדן", וכשהבעל יאכל כנגדן המעות יצאו לחולין ואז תתקדש, או שנאמר שבשעת אמירה היה מחוסר מעשה שנתן מעות שאי אפשר לקדש בהם, אבל על הצד שכשיאכל הבעל נגדם תתקדש [כגון באופן שהאישה ידעה בבירור שהיא הולכת לברוח, ואז בשעת מתן מעות הוו לכאורה כמו אישה חבירה שיודעת שעתידה להעלותם לירושלים] יצא דבר פלא! שאישה שבורחת מתקדשת, ואישה שנשארת עם בעלה אינה מקודשת, והוא פלאי! והדברים צריכים בירור וביאור ואודה מאוד לכל מי שיעזור בליבון הסוגיה.

עניני דיומא

ימים נוראים - ראש השנה עשי"ת ויום הכיפורים

ראש הכולל הרה"ג רבי אברהם צוויג שליט"א

'בתוך עמי אנוכי יושבת'

המלכה ודין בר"ה

"וַיֹּאמֶר לוֹ אֱמָר נָא אֵלֶיהָ... מֶה לַעֲשׂוֹת לָךְ הֵיֵשׁ לְדַבֵּר לָךְ אֶל הַמֶּלֶךְ אוֹ אֶל שַׂר הַצָּבָא, וַתֹּאמֶר בְּתוֹךְ עַמִּי אָנֹכִי יֹשָׁבֶת" (מל"ב ד, יג)

"רַבִּי אֶלְעָזָר אָמַר תָּא חֲזֵי, בְּשַׁעֲתָא דְּדִינָא שַׁרְיָא בְּעָלְמָא לָא לִיבָּעֵי לֵיהּ לְאֵינִישׁ דְּיִדְכַּר שְׁמֵיהּ לְעֵילָא. דְּהָא אִי אַדְכַּר שְׁמֵיהּ יִדְכְּרוּן חוֹבוֹי וְייתוּן לְאַשְׁגָּחָא בֵּיהּ... מְנָלָן? מִשּׁוּנַמִּית, דְּהַהוּא יוֹמָא יוֹם טוֹב דְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה הֲוָה וְקוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא דָּאִין עָלְמָא... וַתֹּאמֶר בְּתוֹךְ עַמִּי אָנֹכִי יוֹשָׁבֶת - לָא בָּעֵינָא דְּיִדְכְּרוּן לִי וְיִשְׁגְּחוּן בִּי אֶלָּא בְּתוֹךְ עַמִּי. מַאן דְּעָיֵיל רֵישֵׁיהּ בֵּין עַמָּא לָא יִשְׁגְּחוּן עֲלֵיהּ לְמֵידַן לֵיהּ לְבִישׁ. בְּגִינֵי כָךְ אָמְרָה: בְּתוֹךְ עַמִּי" (זוהר נח סט)

רבות נאמר על המתח שבין אימת הדין לשמחת המלכות בראש השנה, מצד אחד, "כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון", ספרי חיים ומתים פתוחים ועל כן אין אומרים הלל, מצד שני, אנו פוגשים את שמחת היום טוב, כפי שאמר נחמיה לעם "אִכְלוּ מַשְׁמַנִּים וּשְׁתוּ מַמְתַקִּים וְשִׁלְחוּ מָנוֹת לְאֵין נָכוֹן לוֹ, כִּי קָדוֹשׁ הַיּוֹם לַאֲדֹנֵינוּ וְאַל תֵּעָצֵבוּ, כִּי חֶדְוַת ה' הִיא מָעֻזְּכֶם" (נחמיה ח, י), מהו אותו עוז? המכילתא (בשלח, פרשה ג) דורשת: "אין עז אלא מלכות, שנאמר 'ה' בְּעָזְּךָ יִשְׂמַח מֶלֶךְ'... ואומר 'וְיִתֶּן עֹז לְמַלְכּוֹ'".

הפרט אל מול הכלל

מתח זה בין הפרט הנידון לבין הכלל הממליך, בא לידי ביטוי מובהק באופי התפילות ובעבודת היום, בהתבוננות על נוסח התפילה בראש השנה, אנו מוצאים התייחסות בלעדית למלכות ה' ולעם ישראל ככלל, אין וידויים, אין תחינות פרטיות ואין עיסוק בחטאי היחיד, התפילה מלאה בשמחה גדולה על המלכת ה' "תן פחדך... על כל מעשיך... ויראוך כל המעשים וישתחוו לפניך כל הברואים ויעשו כולם אגודה אחת... ותמלוך... על כל מעשיך... מלוך על כל העולם כולו בכבודך והנשא על כל הארץ ביקרך והופע בהדר גאון עוזך על כל יושבי תבל ארצך, וידע כל פעול... ויבין כל יצור... מלך על כל הארץ" ועוד.

גם הקריאות בתורה ובהפטרה מבטאות את ביטול המגמה האישית מול זו הכללית והאלוקית, קריאת עקידת יצחק מציגה את הקרבן הגדול ביותר - אברהם אבינו מוותר על שאיפותיו הפרטיות ביחס

לבנו יחידו, וכל רצונו מתבטל אל מול קיום הבטחת ה', בדומה לכך, הפטרת חנה מתחילה ממצוקה אישית של עקרות, אך מתוכה היא צומחת לתפילה לאומית וכללית על עם ישראל, על ייעודו ועל משיחו.

גם הסליחות שלפני ר"ה הינם רק על מצבו של כלל ישראל ורק החל מהסליחות בעשרת ימי תשובה ושיאם ביום הכיפורים הדגש הינו בעיקר על התשובה הפרטית ותיקון המעשים של היחידים. ומשולבים בהם סליחה וכפרה ותחנונים.

במישור ההלכתי, בראש השנה כמעט ולא נדרשת מהאדם עבודה פרטית, עיקר המצווה מהתורה היא שמיעת קול שופר - מצווה פסיבית של שמיעה, יתרה מזאת, בתפילת מוסף השליח ציבור מוציא ידי חובה גם את הבקיאים, בניגוד לשאר תפילות השנה. ישנה אף מחלוקת גאונים האם היחיד צריך כלל להתפלל תפילת לחש במוסף עם פסוקי מלכויות, זכרונות ושופרות, או שמא עליו לסמוך לכתחילה על תפילת שליח הציבור שמייצג את הכלל. הדבר מלמד עד כמה עבודת היחיד טפלה ביום זה לעבודת הכלל.

דין ליושבי הארץ

'הסבא מקלם', ר' שמחה זיסל זיו, מיישב את שתי ההנהגות הסותרות-לכאורה של ראש השנה: "אימת הדין מזה ושמחת הביטחון מזה. אין זה אלא שהאימה מצד היותו נדון כיחיד, והשמחה מצד היותו נדון כחלק מן הכלל. מכאן שככל שיהיה היחיד מחובר אל הכלל ומעורב עמו ועוסק בצורכי הכלל, כך מובטח לו שיזכה לדין 'כלל'."

הנצי"ב (מכילתא ריש פרשת בא) מדגיש שישנו חילוק מהותי בדין של ראש השנה בין ישראל שבחוץ לארץ לישראל שבארץ ישראל "... על צבאותם על תכלית האומה הישראלית, שיהיו רק עיניהם תלויות על הקב"ה בפרנסה. וביותר בשעה שהם בחו"ל ולא הגיעו לא"י, דשם עיקר הברכה ברגלים שהמה ראש השנה כידוע. מה שאין כן בהיות ישראל בגולה בארץ לא להם, תלויים בהשגחת ה' בכל יום מעין ברכותיו, וזה תלוי בתפילה בכל יום, והוא תכלית ישראל". לפי דבריו הדין השנתי שנקבעים בראשי השנה הינו רק בארץ ישראל אך למי שנמצא בחו"ל הרי הוא נידון בכל יום ואין כל יחודיות לענין הדין דוקא ביום זה, וכן זהו פשט הכתוב "ארץ אשר ה' אלהיך דרש אתה תמיד עיני ה' אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא, יב).

חילוק זה יתכן רק מכח כלליות הענין של ראש השנה לעם ישראל ולכן זה דוקא בארץ ישראל שבה הוא יכול להחשב חלק מכלל ישראל, שזהו מקומם.

כבוד המלכות אל מול התיקון האישי

כדי להמחיש מדוע בראש השנה אנו מבקשים להיבלע בתוך הכלל ולהעלים את הדין הפרטי, ניתן לחשוב על משל לאב בית דין שמתמנה לעמוד בראש המערכת. ביום הכתרתו נערך טקס מרשים וקבלת פנים חגיגית. כיצד ייראה הדבר לו יבואו בעלי הדינים מיד לאחר ההכתרה כדי לשטוח את טענותיהם ופשעיהם? הרי יהיה זה ביזוי וחוסר כבוד כלפי יום חגו, ביום ההכתרה שמחים עמו, משבחים ומחזקים את מעמדו, ורק למחרת נכנסים לפניו לדון בפרטים, כך גם בראש השנה: זהו יום גילוי כבוד המלכות, שעלול להיפגם לו יוזכרו חטאי הפרטים.

עם זאת, אי אפשר לעולם בלא הפרט, בעוד ראש השנה מוקדש למלכות ה' ולכלל, עשרת ימי תשובה ושיאם ביום הכיפורים מוקדשים לתשובת היחיד, כדברי הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ב) "במה דברים אמורים? ביחיד. אבל ציבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין", יום הכיפורים הוא

יום של עינוי, בקשת סליחה וכפרה פרטית, הדגש עובר לתיקון האישי -"לפני ה' תטהרו", כוחו של היחיד ביום זה הוא עצום, וכדברי חז"ל, כל יחיד המטהר את נפשו כאילו עומד ומקריב קרבן לפני ולפנים. אף עבודתו של הכהן הגדול ביום הכיפורים מתחילה קודם כל בווידוי על עצמו ועל משפחתו, כי על מנת לכפר על הכלל, על היחיד להיות נקי קודם כל בחלקתו הפרטית.

תיקון היחיד - השלמת המלכות

המסקנה העולה מכך היא שהתהליכים שזורים זה בזה. לא ניתן להפריד בין הפרט לכלל, הכלל מורכב מיחידים, וככל שהיחידים מתוקנים יותר - כך מלכות ה' שלמה ומתוקנת יותר; ולהיפך, המלכות המתוקנת מרוממת את היחידים.

תהליך התשובה חייב להתחיל בראש השנה מתוך ראייה כללית. עלינו להודיע שמגמתנו זהה למגמתו ולתכליתו של הקב"ה, מי שעיקר מגמתו היא העבודה הפרטית אינו יכול לעמוד ללא חרדה גדולה בראש השנה, שכן כיצד יכול הפרט להתמודד מול מלכות הדורשת שלמות? הפתרון הוא "בתוך עמי אנוכי יושבת", רק לאחר הצהרת המלכות הכללית של ראש השנה, ניתנים לנו עשרת ימי תשובה כדי לבצע את השינוי בפועל, ולרדת לפרטי המעשים שלנו ביום הכיפורים.

ראש השנה הוא היום המיועד לבצע את המהפך בדרך החשיבה, לא רק לחפש תיקון אישי, אלא לשוב לשורש, לשמוח בקרבת ה' ולחבר את עצמנו לכלל, משם נמשיך להתקדם עד שנזכה ל"וְעַמֵּךְ כֻּלָּם צַדִּיקִים לְעוֹלָם יִירְשׁוּ אָרֶץ נֵצֶר מַטָּעַי מַעֲשֵׂה יָדַי לְהִתְפָּאֵר: הַקָּטֹן יִהְיֶה לָאֶלֶף וְהַצָּעִיר לְגוֹי עָצוּם אֲנִי ה' בְּעִתָּהּ אֲחִישֶׁנָּה" (ישעיהו ס, כא-כב).

הרה"ג רבי ברוך מרלטקו שליט"א

ראש חבורת 'ירושלמי'

בקשות פרטיות בשבת ויום טוב ובימים נוראים

מקור הדין

כתוב בנביא ישעיה (נח, יג) "אם תשיב משבת רגלך עשות חפציך ביום קדשי, וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד, וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר".

ודרשו חז"ל "ממצוא חפצך מכאן אסור לאדם לתבוע צרכיו בשבת, ר' זעירא בעי קומיה דר' חייא בר אבא א"ל אלין דאמרין רועינו זוננו פרנסנו בשבת מהו אמר לו טופס ברכות כך היא", והיינו שאף שאינו מכבודה של שבת שיהיה האדם מעתיר בתפילה על צרכיו הפרטיים ויהיה טרוד בהם ביום זה, מכל מקום לא נאסרו אלא בקשות פרטיות שאדם מוסיף מעצמו בתפילתו, אבל מה שנכלל בטופס הברכות שתיקנו חכמים וכחלק מסדר התפילה, כמו בברכת המזון שמבקשים על הפרנסה, אינו בכלל דין זה, דכיון שהם מכלל נוסח התפילה לא נחשבת הזכרתם כעיסוק שאינו ראוי בצרכיו.

עפ"ז פסק בשו"ע דאין צועקין ומתחננין בשבת על שום צרה מלבד צרת מזונות, או בעיר שהקיפוה אנסין, או על חולה מסוכן, בכל אלו משום פיקוח נפש התירו לזעוק ולהתריע בשבת, אך בשאר צרות שאין בהן פיקוח נפש - אסור, וכמו כן התירו לומר מי שבירך לחולה מסוכן בו ביום, וכמובא שם בדברי הרמ"א, עפ"ד הר"ן (פ"ג מתענית, המובא בבית יוסף שם).

תפילות שאינם אלא מנהג בעלמא

באור זרוע כתב, שהטעם שאומרים נוסח אלוקי נצור בתפילת העמידה בשבת, משום שכך הוא טופס ונוסח התפילה, ומקורו מדברי המדרש שם, הרי שגם בתפילות שאינן טופס ברכה ממש הדין כך.

כמו כן מבואר במשנה ברורה בהביאו דין זה, שהוסיף "גם כל הרחמן יכול לומר בשבת, אף על פי שאינן מטופס הברכה שתקנו חכמים, שכיון שנהגו הכל לאומרם בכל פעם שמברכין בהמ"ז, נעשה להם כטופס ברכה, ואין בזה משום שאלת צרכיו בשבת", והיינו, שלאו דוקא נוסח המחוייב ומעכב שמעיקר הברכה בכלל דין זה, אלא גם בקשות שאינם מכלל עיקר הברכה, מכיון שנהגו הכל לאומרן, אינן בכלל דין זה [וע"כ אומרים יהי רצון בברכות השחר, יקום פורקן, ויהי רצון של ברכת החודש ועוד].

אמירת אבינו מלכנו בשבת

ובאמת בעיקר מה שנקטו הפוסקים הנ"ל כדבר פשוט שכל תפילה שהיא מנוסח התפילה ניתן לאומרה בשבת, אף שאין בה טופס ברכה כלל וכמו באלוקי נצור וכו' צ"ע, שהרי ברמ"א הובא שאין אומרים אבינו מלכנו בראש השנה שחל בשבת ומקורו בר"ן ר"ה לב א, וכ"ה בס' ארחות חיים ראש השנה סי' ב. ובטעם הדבר כתב המגן אברהם בשם הר"ן, דהוא משום שאין שואלים צרכים בשבת, והו"ד במשנ"ב שם, והדברים צ"ב שהרי אמירת אבינו מלכנו היא חלק מנוסח התפילה בעשי"ת, ומדוע יאסר לאומרה.

ובשו"ת הריב"ש עמד על שאלה זו, ולאחר שהביא שמנהגים חלוקים הם בין הקהילות אם לומר אבינו מלכנו בשבת, ובכל מקום שיש מנהג קבוע יעשו כמנהגם, אף שהעיקר כמנהג ברצלונא שלא לומר בשבת מן הטעם הנ"ל, וביאר דלא התירו אלא במה שהוא טופס ברכה ולא בסתם בקשת צרכים, סיים - "ומפני טעם זה הנאמר בירושלמי, אומרים 'בספר חיים' אף בשבת, אף על פי שאסור לשאול בו אפי' צרכי רבים, משום דהוה ליה כטופס ברכה, כיון שנהגו לאמרו אף בחול באותן הימים, ומטעם זה אני אומר, שכל הבקשות והסליחות והפזמונים הנהוגות לומר באמצע התפלה בראש השנה וביום הכפורים ובשאר המועדים, אין צריך לשנותן כשחלו בשבת, אף על פי שיש בהן שאלת צרכים, משום דכיון שנהגו כן באותן ימים כשחלו בחול הוה להו כטופס ברכה. אבל אבינו מלכנו, שהוא שאלת צרכים לעצמו ואינו באמצע תפלה כדי שנאמר בו טופס ברכה כך הוא, אין ראוי לאמרו.

וצ"ב לדבריו, מדוע הפיוטים יחשבו חלק מטופס הברכה ואמירת אבינו מלכנו אינה מכללה, ואף שהפיוטים נאמרים בתוך חזרת הש"ץ פשיטא שאינם חלק מחזרת התפילה עצמה.

ומכל מקום למדנו מדבריו, שהכלל הקובע את היתר אמירת הבקשה, אינו עצם היותו תקנה קבועה לרבים, בזה לא די, אלא סגנון אמירתה, אם הוא כחלק מצורת התפילה או באופן של בקשת צרכים. ולכן, כיון שטעם התקנה לומר אבינו מלכנו בימים אלו הוא מחמת היותם ימי דין, בהם מוטל עלינו לעמוד לפני ה' ולהתחנן על נפשותינו, והיא בקשה מפורטת על כל צרכנו שלא כחלק מדברי שבח וסדר תפילה, לא נחשבת אמירתם כחלק מטופס התפילה, כמו הזכרת 'בספר חיים' שבתוך תפילת שמונה עשרה, אלא אמירה זו זו היא חלק מעבודת התשובה וההכנה לימי הדין. ואין לך שאילת צרכים גדולה מזו, שעומד לבקש על נפשו לשנה טובה ומבורכת. ואינו דומה לשאר תפילות שנהגו בהן כל ימות השנה.

והא גופא נחלקו הקדמונים המובאים בר"ן הריב"ש וארחות חיים שם בענין זה, אם אמירת אבינו מלכנו הנאמרת לאחר התפילה היא חלק מטופס התפילה, וכשאר פיוטים והזכרות, או מלתא בפני עצמה היא, תפילה מיוחדת שהנהיגו להתחנן להכתב ולהחתם לשנה טובה ומבורכת, דזה אין להתיר בשבת.

אמירת יקום פורקן בשבת

עוד יש לתמוה בזה ממש"כ בשולחן ערוך הרב "נוהגים לומר יקום פורקן, ואין בכל זה משום איסור תחנה בשבת, שאין זו תחנה אלא ברכה", ולפי המתבאר צ"ע - מפני מה הוצרך לטעם זה דאינה אלא ברכה, ולא אמר שכיון שהדבר נתקן כחלק מנוסח התפילה מותר.

ולפי הנ"ל יש ליישב, שכן בס' דעת תורה למהרש"ם הביא בשם ס' חסידים, דהטעם שאומרים יקום פורקן בשבת ולא ביום טוב, משום שעיקר אמירה זו היא לברך את הציבור בבריאות גופא, ומשום "דיש תחלואי רוחות בשבת". הרי שלא לחינם תיקנו אמירה זו בשבת, ואינה כתחינה כללית הנאמרת על ידי כלל הציבור וכמו אלוקי נצור, אלא היא נאמרת מחמת סכנה מסוימת הקיימת בשבת ובאנו לבטלה, ולכך יש לחוש בזה לאיסור אמירת תחינה בשבת, אילולי שתיקנו אמירתה לכתחילה בנוסח של ברכה ולא של תחינה. והוא כעין מש"כ לענין אמירת אבינו מלכנו, דכל אמירה שאינה כללית וקבועה, אלא היא נאמרת מחמת טעם וסיבה השייכים בזמן זה גופא, יותר יש לחוש בזה דהיא נחשבת כבקשת צרכים האסורה.

מנהג חלק מגדולי ליטא

אמנם רבים מגדולי ליטא נהגו להימנע מבקשת צרכים בשבת אף בדבר שהוא מנהג קבוע לרבים, וכנראה דס"ל שלא התירו בזה בירושלמי אלא במה שהוא טופס ברכה ממש, כמו 'רענו זוננו' שבברכת המזון, שכן ידוע שהגר"א היה נמנע מאמירת הרחמן בשבת, וראה שו"ת תשובות והנהגות שהביא שהגר"ח מבריסק היה תמה על נוסח היהי רצון שאומרים בברכת החודש, וכן הביא שהחזון איש היה אומר ב'יחדשהו' שבברכה זו את הנוסח הקצר כדי למעט.

וע"ע שערי תשובה שאין לומר ריבון העולמים בליל שבת, אלא החצי הראשון שהוא דברי שבח בלא בקשה, ונראה שהחמיר בזה אף שהוא נוסח הקבוע לרבים [אמנם יש לחלק, ולומר שכיון שאינו נוסח קבוע כעין חובה לכל אדם, כמו הרחמן, סבר שיש להחמיר בו טפי], ומ"מ מנהג העולם לומר הרחמן בשבת כבימי החול, וכ"ה לגבי ברכת החודש, וכרהיטת דברי המשנה ברורה הנ"ל.

בקשת צרכיו ביום טוב

במגן אברהם כתב "בקצת מקומות נוהגין, כשחל שבת ביו"ט שאין נשיאות כפים, ולא ידעתי טעם לדבר, ואפשר משום שאומרים רבש"ע וכו', ויש בו איסור תחנה בשבת, משא"כ ביו"ט דלא קפדי כולי האי, כמו שנתבאר באבינו מלכנו שאין אומרים בשבת".

ומבואר מדבריו, דיותר החמירו בדין בקשת צרכים בשבת מביום טוב, ועל כן בשבת אין אומרים היהי רצון שבברכת כהנים, ואף לא אבינו מלכנו בעשי"ת וכמו שנתבאר, ואילו ביום טוב הקלו לומר היהי רצון ואבינו מלכנו.

וצ"ע הגדר בזה, שכן בשו"ע כלל שבת ויום טוב לענין דין בחדא מחתא, וכתב "כל עיר שיש בה צרה מכל אלו, אותה העיר מתענה, וזועקין בתפלה ומתחננים ומתריעין בשופר עד שתעבור הצרה וכו', ובכל מקום אין מתענין ולא זועקים ולא מתריעים בשבת ויום טוב על שום צרה, חוץ מצרת המזונות שזועקים עליהם בשבת". וכיון שנוהג דין זה ביום טוב כבשבת, צ"ב באלו אופנים הקלו ביום טוב ובאלו החמירו כבשבת.

ולפי המתבאר לעיל בענין אמירת אבינו מלכנו, י"ל דג' חילוקי דינים יש בדבר: בקשות שהטפלות לעיקר הברכה או בתפילה, כמו פיוטים שבתוך חזרת הש"ץ, הרחמן שבתוך ברכת המזון, התירו לומר גם בשבת. בקשות בפני עצמן, כמו רבש"ע בנשיאת כפים או אבינו מלכנו וכיוצא באלו, התירו רק ביום טוב. ובקשות פרטיות שאינן תקנה לרבים כלל, גם ביום טוב אסור. ולכן, תפילה בעת צרה כנדונו של השו"ע בסי' תקע"ו, אסור גם ביום טוב, משום שאינה תקנה קבועה כאבינו מלכנו בראש השנה.

אמנם בס' מעשה רב הובא ממנהגו של הגר"א שלא היה אומר בעת הוצאת ספר תורה ביום טוב אלא בריך שמיה בלבד כבשאר ימים, וסבר שאין לומר את היהי רצון שנדפס בסידורים, כיון שאין אומרים תחינות ביום טוב. הרי דס"ל שאין חילוק לענין זה בין יו"ט לשבת.

ראש השנה ויום הכיפורים

בימי הדין ראש השנה ויום הכיפורים, כל איש ישראל נכסף לעמוד ולהתחנן לפני ה' יתברך על נפשו ועל נפשות ביתו, ויש לדון אם יש לחוש בזה משום איסור בקשת צרכיו ביום טוב ובשבת.

והנה במטה אפרים כתב "אם יש חולה, מברכין אחר מי שבירך לקהל, ונוסח מי שבירך לחולה הוא כדרך שאומר בחול, ואין צריך לומר יו"ט הוא מלזעוק, ואף אם חל בשבת אין צריך לומר שבת היא מלזעוק, כיון שהיום הוא יום דין", ובאלף למטה שם הוסיף לבאר דכיון שיום הדין הוא, ראוי להתפלל

בו על החולים, מכאן קצת מקור לומר, דשאני ראש השנה משאר ימים טובים, דכיון שהוא יום דין, זהו הזמן המיועד והמסוגל לתפילות ובקשות.

וכ"כ בס' ארחות רבינו (ח"ב עמ' רכד) מעדותו של הגר"ח קניבסקי בשם החזון איש, שמותר לבקש בקשות פרטיות בראש השנה, משום שזו מהות היום ותוכנו, וכל היום נקבע לתחינה ובקשה לשנה טובה ומבורכת. וכן הובא בס' דינים והנהגות מהחזון איש (פ"כ אות ה).

כמו כן כתב בס' כוכבי אור בשם רבי ישראל סלנטר זצ"ל שבראש השנה מותר לבקש בקשות פרטיות בתפילה, משום שמי שאינו מבקש בקשות כאלו בימי הדין, נראה שאינו מאמין במהות היום ח"ו. וכן הובא בס' הליכות שלמה שמותר לבקש בקשות פרטיות בראש השנה לפני יהיו לרצון שבתפילה, ואפילו בראש השנה שחל בשבת.

'כלבי חציפי'

אמנם בסידור אישי ישראל (לר"י מאלצן, פתיחה לתפילות ראש השנה) האריך בדברי התיקוני זוהר שהזהיר שלא יהיה אדם בתפילותיו ביום הגדול הזה כהני כלבי חציפי ויאמר הב הב, אלא יהיו כל תפילותיו אך ורק על גלות השכינה וחשקת הגאולה השלמה, וכתב: "ובזה יבטח כל איש ואיש אשר יבכה ויתמרמר ביום הדין הגדול והנורא הזה על הכוונה אשר אמרנו, וישליך בעת הזאת את נפשו מנגד, ויעבור עליו מה שיעבור, שבודאי חטאיו לא יזכרו עוד, ולא יעלו על לב לעולם, ויסכרו פי המשטינים והמקטרגים עליו לרעה. וזהו מה שאמרו דורשי רשומות אני לדודי ודודי לי, פי' כשלא יהיה בבקשתי כל מגמתי רק לדודי כמו שאמרנו, אז דודי לי, והוא כמו שאמרו חז"ל המתפלל בעד חברו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה". ומכל מקום גם בדבריו שם לא נקט לאיסור מחמת איסור בקשת צרכים ביום טוב, אלא משום שאין זו צורת העבודה הראויה ליום הגדול הזה.

ומעתה צ"ע טובא, שהרי כאמור לעיל בראש השנה שחל להיות בשבת נהגו שלא לומר תפילת אבינו מלכנו, ומחמת האיסור לבקש צרכיו בשבת, והיאך כה פשיטא לאותם פוסקים להקל בזה לבקש בקשות פרטיות אף בראש השנה שחל להיות בשבת.

וכן מצאתי להדיא בדברי המאירי במגן אבות שכתב - "הענין הכ"ד, הוא שאנו נוהגים לומר אבינו מלכנו בשבת של ראש השנה ושל עשרת ימי תשובה, והם אינם נוהגים כן, וצווחים עלינו, היאך אנו מתפללים בשבת תפלת שאלת צרכיו של אדם, ולא ניתן השבת אלא לתפלת שבח והודאה וקידוש היום. ונמתי להם, והלא אף ימים טובים לא ניתנו לתפלה של שאלת צרכיו, אלא לתפלת שבח והודאה וקידוש היום טוב כשבת, וא"כ בראש השנה וביום הכפורים עצמם היאך אתם נוהגים לאומרו. אלא שהדבר ידוע שעשרת ימים אילו ניתנו לתשובה ולריבוי כל מיני תפלות, מה שלא הותר בשאר שבת ויום טוב, וכן הותרו בהם דברים שלא הותרו בשאר ימות השנה אף בחול, שהרי אמרו אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות, ובכאן נהגו רוב הגאונים להוסיף בכולם חוץ מברכת רצה, והרי יש בהם צורך על החיים ועל הפרנסה, והטעם מפני שאותם ימים נתייחדו לתשובה ולריבוי כל מיני תפלות. והרי התענית אסורה בכל יום טוב, והרבה מן הגאונים נהגו להתענות בראש השנה ואפילו חל בשבת, וכן בשבת שובה, ולהרבות בסליחות וכל מיני הכנעות וכו', וקצת גאונים התירו לקום בליל שבת באשמורת להתפלל סליחות כשאר לילות, וידוע שיש בהם כמה דברים של שאילת צרכיו של אדם. ואף על פי שיש קצת גאונים שכתבו שלא יאמרו בסליחות דברים של שאלת צרכיו, מ"מ רוב הגאונים התירו, וכן הדין, שאם התירו ביטול העונג וסבל הצער בשבת זו, כל שכן שיתירו ריבוי תפלות בכל מין שבהם וכו', ומה שכתב הרב אלברצלוני בספר העתים שאין לומר אבינו מלכנו בשבת, הרב נמשך אחרי האוסרים, ואנו כבר ביארנו שאין דמיון לימים אלו עם שאר הימים, ואף לא

לשבת ויום טוב שבהם, שימים אלו נתיחדו לתשובה, וכל ריבוי התפלות הם הערה לתשובה והכנעת היצר", וסיים "והמנהג נאה ומתקבל בעינינו, ואין אנו רואים בו שום סרך איסור ורחמנא לבא בעי".

הרי להדיא בדבריו דהטעם שאומרים אבינו מלכנו בראש השנה הוא משום שימים אלו מיוחדים לתפילות ותחנונים, ולא דמי לשאר ימים טובים, ועל כן התיר בזה אפילו בראש השנה שחל להיות בשבת, ומ"מ לדידן שאין אומרים אבינו מלכנו בשבת, צ"ע מפני מה התירו בזה לומר בקשות פרטיות בתפילת העמידה.

תפילת יחיד על עצמו

וצריך לומר, דכיון שעיקר טעמם של הפוסקים להתיר הזכרת בקשות פרטיות ביום זה, הוא משום שיום דין הוא, ומי שאינו מבקש על נפשו מראה בעצמו שאינו מאמין בחומר הדין ותוקפו ביום זה, אין בסברא זו כדי להתיר תפילת ציבור בפרהסיה ובנוסח קבוע כאמירת אבינו מלכנו, דזה אינו מכבוד השבת, אלא רק כל יחיד יתפלל בצינעה לעצמו כפי הרגשת ליבו.

ומכאן תשובה למה שהובא בשו"ת אבני ישפה בשם הגר"ש דבליצקי שהקשה, איך אומרים יה"ר על הסימנים בליל ראש השנה שחל להיות בשבת, הרי קיי"ל דאין אומרים תחינה בשבת ואפילו בראש השנה, ולפמש"נ י"ל דחלוק דין אמירת אבינו מלכנו בקהל רב בבית הכנסת מאמירת יהי רצון כל אחד בביתו על שולחנו.

לעומת זאת מנהג רבים מקהילות הספרדים שאומרים תשליך ביום ראשון של ראש השנה אף כשחל בשבת, ואומרים היהי רצון שלאחריו, ונראה שלא חששו לזה אף שאומרים בקהל רב, ושלא כמנהג קהילות אשכנז שנמנעים מכך.

הרה"ג רבי נתנאל ניר שליט"א

ראש חבורת 'הלכות טהרה'

תקיעת שופר - לנפוח רוח חיים במעשה הטכני

בהתקדש היום שבו נברא העולם, העולם מחדש את פניו ומכין את עצמו לקראת קבלת שפע השנה החדשה, היות והשפע שנועד עבור השנה הקודמת מסתיים ונשלם עם דמדומי השנה השוקעת.

ולכן אנו מבחינים בארבעה שלבים במהלך ראש השנה, ונבארם אחד לאחד:

הגבלה ראשונית

המצב הראשון: בכניסת החג העולם עובר למצב 'המתנה' שבו המציאות אינה יכולה לתפקד בצורה מיטבית כדוגמת שני אנשים שנדרשים לבצע משימה יחד אך שניהם קשורים וכבולים האחד לידי השני וממילא אינם יכולים לבצע את תפקידם בצורה טובה וכל המלאכה מתבצעת מעט מדי ומאוחר מדי, ודומה הדבר למצב האדם ביום יום שנתקל בבעיה מגבילה שדורשת פתרון ומיקוד, אך בני האדם נוטים בצורה טבעית לדחות את ההתמודדות עם פתרון הבעיה ולנסות לחיות עם המצב הסביל, אך הקב"ה מלך 'חפץ בחיים' מעונין שנבחר בחיים ולכן יוצר לנו מצב המאלץ אותנו להתעורר ולפעול ולא לקבל את המצב כמות שהוא אלא להתמודד ולגייס את כל כוחות הגוף והנפש ע"מ להגיע לפתרון מושלם.

תרדמה - 'דורמיטא'

המצב השני: ולכן מה עושה המאציל, משתק בצורה כמעט מוחלטת את כל מערכות העולם כדי לייצר מצב של 'אין ברירה' וזה נקרא בלשון המקובלים בלשון 'דורמיטא' [ולכן אנו נמנעים מלישון ביום ראש השנה] ואז - ורק אז, אנו מבינים שאם לא נגייס את כל כוחות הגוף והנפש, תכלה אלינו הרעה ולא נוכל להמשיך ולהתגלגל עם המצב, ודומה הדבר לאותו אדם שעתה מבין כי אין לו יכולת להמשיך להתנהל כפי שהתנהל עד עתה והוא מפנים כי עליו לבצע שינוי מהותי בחייו, מצב זה קורה באותו רגע שאנו אומרים את המילים הקדושות 'זכרנו לחיים מלך חפץ בחיים...' ונשמת כל בר ישראל חשה בתוכה את התהליך העובר על העולם המלא בפחד וחשש אך זהו כוח המיועד להנעה וקידום ולא ח"ו לשיתוק ונסיגה.

עליה ותיקון ע"י השופר

המצב השלישי: ועתה, האדם מבין כי חובה עליו להתעורר ולהתמקד בגיבוש פתרון שיביא אותו לפתרון והכרעה, ואינו מתיר לעצמו להמשיך ולזרום כהרגלו ולזה קמה ונצבה תקיעת השופר, מהות התקיעה היא פעולה שהאדם מרכז את כל כוחותיו ע"מ להגיע להצלחה במשימה, השופר הוא מעין

צינור שדרכו עוברים כל כוחות הנפש של האדם ודרכו - ורק דרכו עוברים בצורה ממוקדת מתוך פנימיות האדם אל היעד.

השופר והתקיעה

ידוע שישנם ארבע יסודות שמהם עשוי העולם והאדם, וראשי תיבותיהם ארמ"ע - אש רוח מים עפר.

אש רוח ומים - מייצגים את חלקי הרוחניות שבאדם, והם מיוצגים בתקיעת השופר ע"י ההבל העולה בנשיפת האדם שהרי בהבל של התוקע יש חום - שהרי הוא בוקע מתוך פנימיות גופו של האדם, הרוח היא עצם פעולת הנשיפה והמים מתראים בלחלוחית ההבל, העפר בכל מקום מייצג את חלקי הגופניות שבעולם ובאדם והשופר הקשה והנוקשה נעמד למלא את מקום העפר.

אנו עומדים כדלים וכרשים דהא אין בנו מעשה אחד שלם וממילא היאך נצליח לייצג את עצמנו בתוך מערכת הדין הגדול והנורא, ואפילו המקטרג כבר 'בונה' טענות לרעתנו מכל אוסף מעשינו הטובים שנעשו בצורה שאינה מושלמת.

שופר מלשון שיפור

ולצורך זאת מגיע השופר שענינו מלשון 'שיפור' ושיפור פירושו לקחת דבר שאינו שלם אלא מלא בחסרונות ולקדמו ולהפכו לדבר שלם, כאותו אדם שרכש קרקע זיבורית ומשביח אותה ע"י זיבול עידור וטיוב, עד שהאדמה הגרועה משתפרת ומשתבחת.

ואף בתוכנו יש מעשי מצוות שטעונים שיפור, ויש חלקים בהנהגותינו הדורשים תיקון ע"מ שיחשבו כהנהגות טובות, אבל כאשר נתבונן בכל מעשים אלו נבחין כי המשותף לכולם שהם נעשו ללא חשק והתלהבות וממש כמצוות אנשים מלומדה, והרי הם כגוף ללא נשמה ואינם נחשבים כמעשים בעלי משמעות היכולים לגרום לנו להצליח במשימה החיונית של 'שינוי העולם', כי רק לאנשים בעלי מעשים משמעותיים יש את הזכות והכוח לחולל שינוי חיובי בעולם.

תקיעת שופר - 'הצהרת כוונות'

ולחלק זה נכנס השופר שמטרתו לסייע לנו בצורה רוחנית בשיפור ושדרוג כל המעשים שנעשו ללא רוח חיים, ועתה ברגע תקיעת השופר אנו אוספים ומכנסים את כל מצוות ומעשי השנה שעברה לרגע תקיעת השופר וכביכול נופחים לתוך חלל השופר את כל המעשים וממקדים אותם לתוך שפופרת השופר שאינה מניחה לכוח העצום של הרצון והחשק העצום של הקדושה ללכת ולהתפזר לכיוונים שונים ועי"ז 'לאבד כוח'.

א"כ השופר מייצג אותנו דהיינו את גופנו החומרי ולעומת זאת ההבל העולה בשופר מייצג את מעשינו הטובים שנעשו בחסרון כקרבן בעל מום אך עתה אנו מכנסים אותם ומביטים בהם ומצהירים אילו היה כוח בידי לחזור בזמן לרגע עשיית המעשה הזה שעשיתיו ללא חשק בודאי שהייתי עושהו בחשק עצום והתלהבות.

פעולה זו בעצם מעידה על כל מעשה ומעשה שכולו לשמים אלא מאי, שבשעת המעשה נעשה ללא כוח הכוונה והשמחה במצוה, הרי עתה בשעת תקיעת השופר ניתנה הזדמנות 'להרכיב' את חלקי התעוררות השמחה והאהבה החסרים ע"ג מעשה המצוה שנעשו במהלך השנה, ולכן עולה השופר כמנין 'תוקף' שהרי כל ענינו ליתן כוח ותוקף בכל המעשים.

וא"כ הרי אנו אוחזים בידנו את השופר שהוא מסמל את כל חלקי המעשה - שהוא כגוף ללא נשמה ונופחים בו מחדש את ההבל הכלול מאש רוח ומים ועי"ז מתעורר מעשה המצוה החסר לחיים חדשים.

ואפשר לחדש שזהו מאי דתיקנו חז"ל 'וייראוך כל המעשים' דהיינו כל מעשי השנה שעברה שנעשו ללא יראה והתעוררות חלקי הנשמה עתה מקבלים ע"י חשקנו וחפצנו את 'כוח היראה', ובזה אנו ממליכים את הקב"ה על כל המעשים, דהיינו כל החלקים שהיו חסרים ממלכות ה' שבכל משלה ולכאורה היו עד עתה כמקום פנוי וריק ח"ו מכבודו הממלא כל עלמין, עתה זוכים שתתוסף אליהם היראה והאהבה והיא גופא ביאור מילות התפילה 'וישתחוו לפניך כל הברואים ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם'.

וביאורו שכל מעשינו יתאגדו לרגע נתון אחד שהוא זמן התקיעה ובו אנו נוסיף את המלכת ה' על כל המעשים כאחד, ועי"ז יובן 'ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' מלך' דהיינו החסרון היה בהא דלא היתה נשמה באפו אבל ברגע נפיחת הנשמה בכל מעשה ומעשה ממילא 'המעשה עצמו' מודיע ה' הוא האלקים, ומאי גרמא ליה - נפיחת הנשמה.

מלכויות זכרונות ושופרות

ועפ"ז נבין את עומק הענין של אמירת 'מלכיות זכרונות ושופרות':

זכרונות - שבאו 'הזכרונות' לסמל את המעשים הישנים שעשינו ללא יראה ואהבה, כמצוות אנשים מלומדה, שעתה נזכרים ונידונין ואף אנו נזכרים בהם כדי לשפרם.

שופרות - אך בכוח השופר שהוא שיפור והשבחת אותם הזכרונות, דהיינו מגלים דעתנו בצורה ברורה ושלימה שאם הדבר היה תלוי בנו כעת, והיינו משיבים את הגלגל היינו עושים את אותם המעשים עכשיו ברגע זה בצורה מושלמת, ואין זו 'תשובה' שענינה חרטה על העבר אלא גילוי דעת שמה שבשעת קיום המעשה נעשה שלא בשלמות אינו ח"ו מחסרון בקבלת עול מלכות שמים אלא מכורח נסיבות והא ראיה שעתה אנו מוכנים ומזומנים בחשק גדול להמליך את הקב"ה על כל מעשינו.

מלכיות - זו בעצם החתירה להגיע וזו גם התוצאה למי שמכוין לשפר מעשיו וענינה להודיע כי אנו מחילים למפרע על כל המעשים 'מלכיות' שהיא המלכת רצון ה' על כל מעשה שנעשה בשעתו בלא כוח וברפיון.

ונמצא שהמקטרג חשב לקטרג על אותם המעשים החלשים שבנו ועל אותם רגעי הרפיון שהיו בכל מעשה ומעשה, ולפתע הפלא ופלא, הוציא השופר בלעו מפיו ואת אותם המעשים הרפויים חיזק ואיזן, ומעשה ידינו כוננה עלינו.

השופר, ההבל, וקול התקיעה

לסיכום - השופר מייצג את האדם ואת מעשיו נטולי הכוונה וחסרי המשמעות אך בשעת תקיעת שופר ניתנת לאדם 'הזדמנות פז' חד פעמית להחיל למפרע כוונה וחשק עצום על כל מעשה ומעשה שנעשה בכל ימות השנה ללא כוונה.

את הכוונה והרוחניות מייצג ההבל הננשף בכוח מפי האדם לתוך השופר, והתקיעה מעידה על התוצאה שהנה השופר בפנ"ע הינו גוף משותק ואף ההבל לבדו הוא חרישי ואינו משפיע לסביבתו אך בהצטרף ההבל עם השופר נשמעת קול תרועה גדולה ועצומה בעלת נוכחות במרחב.

הלכות שופר הם 'הלכות אדם'

וכיון שכן, מצינו כמה הלכות בהלכות שופר שבאו ללמד עקרונות אלו:

א. **שופר של איל:** יש ליטול שופר 'של איל' דהיינו חוזק ותוקף, ובא לסמל שהאדם יתחזק בכל כוחו להכשיר את מעשיו.

ב. **הרחיק שופר:** ועפ"ז נבין את הדין של סעיף י"ט: הרחיק את השופר ונפח בו ותקע בו, פסול, עכ"ל. ובא לרמוז שלא 'נאבד' או 'נבזבז' כוח על נשיפה מרוחקת מפיית השופר אלא נעביר כל מעשה ומעשה ישירות לתוך השופר ממש.

ג. **הוסיף על השופר:** וכתב השו"ע בסעיף י"א 'הוסיף עליו כל שהוא, בין במינו בין שלא במינו, פסול אפילו היה בו מתחילה שיעור שופר' ובא לומר שלא ינסה האדם להשתפר ע"י חיקוי של אדם אחר אלא הדרישה של הקב"ה היא דוקא להיות אנו עצמנו.

ד. **לצייר על השופר:** ובסעיף י"ז הורה השו"ע בזה"ל: 'המציירים בשופר צורות במיני צבעונים כדי לנאותו, לא יפה הם עושים' דהיינו אפילו תוספת צבע שאינה מגוף השופר אלא רק שכבה דקה גם היא אינה ראויה, אלא צריך להיות אמיתי ופשוט ממש ללא כחל ושרק.

ה. **להפוך ולתקוע:** ובסעיף י"ב הורה השולחן ערוך: 'הפכו ותקע בו, לא יצא. בין הפכו כדרך שהופכים החלוק שהחזיר פנימי לחיצון, בין שהניחו כמו שהיה אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב' ולפי דרכנו נבאר שבא לומר לאדם שלא רק שלא תנסה להיות אדם אחר אלא אפילו בתוכך אל תנסה להפוך את מידותיך ולשנות את תכונות הנפש הטבעיות שבך אלא תהיה מודע ליכולותיך ואף למה שאינך יכול ותכוון את כוחותיך לדרך הקדושה.

ו. **כל הקולות כשרים בשופר:** ונראה דהוא גופא מאי דהורה בסעיף ו': 'היה קולו עב מאד או דק מאד, כשר, שכל הקולות כשרים בשופר' ובא לרמז שיש אדם שפועל בדרך כזו ויש אדם שפועל בצורה שונה, ואין אדם שידמה לחבירו בסגנון עבודתו ולכן 'כל הקולות כשרים בשופר' כי כאיש גבורתו.

סיום העבודה - לעמוד בדין

המצב הרביעי: ואחר שהאדם שיפר מעשיו ע"י השופר יש בו כוח ועוז וחיל לעמוד בדין שהרי מביא עמו את כל מטען השנה שחלפה, נוצץ ומבהיק - כל מעשה כיהלום מלוטש ע"י חשקו ורצונו להחיל על כל מעשה ומעשה רוח קדושה וטהרה רוח גדלות ורוממות רוח יראה ואהבה, ועל ידי זה הרי הוא משפיע בכל מערכות העולם און ועוצמה להשפיע בשלימות שפע גדול ומחודש לפרנס את כל השנה החדשה.

הרב חיים אורי אביטן שליט"א

חבורת 'סוגיות בעיון ו'קניין ש"ס'

ברכת המצוה דשופר על תקיעות דמעומד

לא שמע הברכות - מה דינו

א] אדם שבא לביהכ"נ כשהחלו התקיעות דמיושב ולא שמע הברכות אימתי צריך לברך הברכות, ואימתי רשאי עוד לברך.

הנה דבר פשוט הוא דמשך זמן ברכת המצוה הוא כל משך המצוה, וע"כ אם שמע התקיעות מתחילתן, אזי אם יש שהות מספקת לברך בין הסדרים של תשר"ת תש"ת תר"ת, ואפילו בין תקיעה לתרועה יברך מיד ולא ימתין (ראה פר"ח סי' תקפה, וכה"ח שם ס"ק לו).

ואם חושש שלא יספיק לגמור הברכה וכבר ימשיכו התקיעות יש לדון אם מה שיברך תוכ"ד שמיעת השופר מקלקל השמיעה, והנה מי שמפסיק בדיבור בשעה שיוצא בברכת חבירו כתב המשנ"ב בהל' בציעת הפת (סי' קסז בשעה"צ אות מג) דמסתבר דאפילו אומר כיונתי בליבי לברכת המברך לא יצא כיון דכל מה שיוצא היינו מדין שוכ"ע וזה שייך דווקא כששותק.

ואמנם הכא בתקיעת שופר כיון דמצותו בשמיעה ואינו מדין שוכ"ע העיקר במה שמכוין ליבו, וכיון דמפסיק בברכת השופר עצמו אינו מסיח דעתו, ובאמת כן מצאתי בשלמי מועד (עמוד לט) ממכתב מרן הגרש"ז אויערבך זצ"ל בעובדא שהתחיל הבעל תוקע לתקוע קודם שגמר המקרא להקרות, ופסק דיצא, ושאינו דומה למדבר תוכ"ד שיוצא בברכה, ומהטעם הנ"ל.

אכן אם לא בירך עד שסיימו התקיעות דמיושב יש לדון אם רשאי עוד לברך ואם רשאי אמתי יברך, הנה בשו"ת בשו"ת פרי הארץ (סי' ט), נשאל באחד שבירך על התקיעות דמיושב אחר שנסתיימו האם היתה ברכתו לבטלה, והשיב בקצרה דלפי דעת תוס' בפסחים ז: וסוכה לט. והרא"ש שם לפי תי' אחד דמברכין על נטי' לולב אחר הנטילה מפני שיירי מצוה דנענועים ומרן בכס"מ חייש לתי' זה, א"כ ה"ה הכא דהא רשאי לברך קודם תקיעות דמעומד, וכ"ש לפי תי' הנוסף ברא"ש שם דאפי' איכא חיבוב מצוה גרידא כאנשי ירושלים שהיו נוטלים הלולב כל היום רשאי עוד לברך.

ולהיות שהיה אז שד"ר בנכר ומחוסר ספרים, שלח השאלה ירושלימה אל אחיו הגדול בעל שו"ת אדמת קודש , שהיה אז אב"ד בירושלים, ואחר שהאריך בשקו"ט בענין ברכה על הידור מצוה וברכה אחר המצוה הסכים על ידו דליכא חשש ברכה לבטלה כלל, לא מיבעיא לדעת הג' אשרי ריש חולין בשם האו"ז דבדיעבד רשאי לברך תיכף אחר גמר המצוה (ואף שהש"ך השיג עליו ביו"ד סי' יט סק"ג והכריע כהרמב"ם דאי אפשר לברך אחר גמר המצוה, הנה הפר"ח יצא לעומתו ודחה ראיותיו, ואף כי גם על דבריו יש להשיב), הכא שלא נגמרה מצות התקיעות מפני תקיעות דמעומד ק"ו הוא מברכת לולב מפני הנענועים לתוס' והרא"ש שהם שיירי מצוה בלבד,עכ"ד, והובא פסקם בעיקרי הד"ט (או"ח ל,א) ומשם ציינוהו האחרונים.

ביאור הדימוי ללולב

אמנם יש לעיין בטעמם לדמותו לברכת הלולב מפני הנענועים דהתם י"ל לפי שנוהגים לנענע תיכף לברכה כמש"כ ברא"ש פרק לולב הגזול (סי' כו) ובטוש"ע (סי' תרנא ס"ח) משא"כ הכא דיש שהות גדולה עד תקיעות דמעומד, ועוד דאפילו נאמר דרשאי לברך על הלולב אפילו ינענע לאחר זמן מ"מ שאני לולב שהחפצא דמצוה לקוח בידו כעת ומזומן לו לנענע בו ע"כ יכול לברך מקודם [ובאמת כתב הריטב"א בפסחים ז: שאם הניח הלולב מידו מקודם שנענע בו שוב לא מצי ליטלו ולברך עליו קודם נענועים] משא"כ ברכה על קול שופר דעתיד לשמוע לאחר זמן, שו"מ שהעיר ע"ד כן בספר פת"ת על שו"ע או"ח (להגר"י איסרלן זצ"ל, מו"צ דוילנא רבתי) בסי' תקפה.

ואפשר דדימוהו לפסק השו"ע בברכות התורה (או"ח מז,ט) דתפס עיקר כשיטת הראשונים דאם הפסיק בין ברכה"ת ללימודו אין בכך כלום, ובמשנ"ב שם (ס"ק יט) הוסיף ע"פ המרדכי ואפילו לא למד אחר תפי' שחרית עד חצי היום, ועוד הוסיף (ע"פ תוס' והמג"א) דלא דמי לכל הברכות שאסור להפסיק בין הברכה למצוה, דשאני הכא דמצוה להגות יומם ולילה, וא"כ לעולם ליכא היסח הדעת, וא"כ ה"ה הכא כיון שלא שלא נסתיימו התקיעות ותקיעות דמעומד לפניו, ע"כ אינו מסיח דעתו מן התקיעות.

אלא דהמשנ"ב כתב דרוב האחרונים חולקים על השו"ע לדינא והכריעו דאסור להפסיק בין ברכה"ת ללימודו, ואף השו"ע עצמו כתב דהנכון שלא להפסיק ביניהם.

וי"ל דאף הם לא אמרו דבריהם לעשות כן לכתחילה ורק היכא שהקדים לברך מפני תקיעות דמעומד כבעובדא שנשאלו, ס"ל דכיון דדעתו על תקיעות דמעומד שלפניו ע"כ לא היתה ברכתו לבטלה.

מנהג בני ספרד

שוב בינותי דבאמת לפי מנהג הספרדים לתקוע תקיעות דמעומד כבר בתפילת לחש הנה גם כך אי אפשר לברך תיכף לתקיעה, וכיון שכבר צריך להקדים ברכתו קודם תפילתו ודאי מן הראוי להקדימה עוד ולהסמיכה לתקי' דמיושב כדי להרוויח שיטת האו"ז שהביא הג"א הנ"ל שבדיעבד ניתן לברך על המצוה לאחריה.

וא"כ פסקם הוא ההנהגה הראויה לכתחילה למנהג בני ספרד והחסידים הנוהגים לשמוע תקיעות דמעומד בתפילת לחש, היכא שלא בירכו עד אחר תקיעות דמיושב, אמנם למנהג אשכנז שתוקעים רק בחזרת הש"ץ, יש לדון דמודו דלכתחילה טפי עדיף שיברכו תיכף לתקיעות דמעומד.

תקיעות דמיושב עיקר

ב] אכן הכה"ח בסי' תקפה ס"ק ט"ל הביא פסק פרי הארץ ונימוקיו ודחהם, דעל שיטת הג"א לברך אחר המצוה אין להסתמך להלכה שכבר דחהו הש"ך, ועל דימויו לברכת הלולב קודם נענועים דחה דשאני התם שלא נגמרה מצותו עד אחר הנענועים שהם שיירי מצוה משא"כ היכא דשמע כל תקיעות דמיושב נגמרה מצותו, ואין לתקיעות דמעומד גדר שיירי מצוה כלפי תקי' דמיושב.

אכן חזר ונתקשה לפי מה שהביא שם מקודם (סק"ב) מהרדב"ז והאחרונים דהטעם שהקלו לישב בתקי' דמיושב לפי שתקי' דמעומד עיקר, ותחילה נדחק ליישב כוונתם דתקי' דמעומד עיקר מצד מעלתו שהוא על סדר הברכות ומעומד [ודבריו אלה צע"ר דהרדב"ז פי' דבריו יפה דהטעם משום דתקי' דמיושב אינם אלא לערבב השטן ואזיל בשיטת הראשו' דעיקר מצ' תקי' מדאורי' מקיימין בתקי' דמעומד , וגם טעמו שכתב דנקראו עיקר מצד מעלתם, גם זה קשה לשומעו אטו מפני טעם

זה יקרא עיקר כלפי תקיעות דמיושב דאורי'] והוסיף דאפי' דברים כפשוטן, הלא שיטת רבי' ישעיה דתקיעות דמיושב עיקר ובהן יי"ח, וכיון לא נפקי' מפלוג', סב"ל, ולא יברך כי אם יהרהר הברכה בליבו די"א דברכה בהרהור מהני.

הנה לגוף טענתו דסב"ל דיש לחוש לרבי' ישעיה (בפסקי הרי"ד ר"ה לד. והובא ג"כ בריא"ז על הרי"ף בסוף ר"ה) דתקיעות דמיושב עיקר יש להעיר דמאידך כיון דמברך תיכף אחר תקי' דמיושב יש לצרף שיטת האו"ז שהביא הג"א והפר"ח דבדיעבד אפשר לברך אחר המצוה, וכמש"כ ה'פרי הארץ', אלא די"ל דהכה"ח לשיטתו דפסק בסי' ז (סק"ה) כמרן החיד"א ע"ה במחזיק ברכה שם דלא אמרי ס"ס להצריך ברכה, (ודלא כהמאמ"ר שחלק עליו).

אכן לשיטת ה'פרי הארץ' הך פלוג' ראשונים אי תקי' דיושב עיקר או תקי' דמעומד עיקר אינו נפ"מ לטעמו, כיון דס"ל דאפי' למ"ד תקי' דמיושב עיקר מ"מ תקי' דמעומד לא גרע מנענועים דלולב דהוו שיירי מצוה ומברכין עלייהו וכנ"ל.

שח בין התקיעות - פלוגתת הראשונים

ג] אמנם באמת יש מקום עוד לעיין במה שדימה ה'פרי הארץ' תקיעות דמעומד לנענועים דלולב דהא גדר תקי' דמעומד משמע בגמ' דהוא מצ' תקיעה דרבים ואינו מצוה על היחיד כדאי' בגמ' ר"ה (לד:) ר"פ בר שמואל קם לצלוייה, א"ל לשמעיה כי נהירנא לך תקע לי, א"ל רבא לא אמרו אלא בחבר עיר ע"כ, וכן הוא בטוש"ע תקצב,ב 'יחיד אינו מפסיק לתקוע בברכות ואפילו יש מי שיתקע לו' ע"כ.

ובחזו"א (או"ח קלד,ז) דיחיד שאיננו שומע התקי' דמעומד עם הציבור איננו חשוב עבריין בכך, אלא שהפסיד מצות תקי' דציבור [וכן מטו משמיה דמרן הגרי"ז זצ"ל], וא"כ הוא כגדר מצוה בפני עצמה כלפי תקי' דמיושב, ולא דמי לנענועים דלולב שהם המשך מצ' נטילה דיחיד.

ולכאורה נראה דהדבר תלוי במחלוקת ראשונים הנה הרי"ף בר"ה (יא. מדפי הרי"ף) הביא מתשובת הגאון ריש מתיבתא, דהמברך על התקיעה ששח בין תקי' דמעומד לתקי' דמיושב, דגוערין בו על ששח אבל אינו חוזר ומברך כהא דשח בין תפילין של יד לתפילין של ראש, דהתם שאני דב' מצוות הן משא"כ הכא דמצוה אחת היא, ע"כ.

והרא"ש (ד,יב) הוסיף על דברי הרי"ף 'והרי"צ גיאת ז"ל כתב ולא עוד אלא אפילו הקהל צריכין ליזהר שלא להסיח, שאין זה מברך לתקוע אלא לשמוע קול שופר ע"כ, אמנם המגיד משנה (פ"ג מהל' שופר הי"א) דייק מלשון הרמב"ם דדוקא הבעל תוקע לא יפסיק, ומפרשי הרמב"ם העירו דלכאורה אין טעם לחלק בין התוקע לקהל דהא כולם מקיימים המצוה בשמיעה, וצ"ב טעם הרב המגיד.

ולכאורה נראה דבהא פליגי, להרמב"ם תקי' דמעומד הוי מצ' דרבים וע"כ אין איסור לשוח כי אם לבעל תוקע כדי שתימשך הברכה לכתחילה אף על תקי' דמעומד, אמנם להרי"צ גיאות נראה דאף התקי' דמעומד מצות כל יחיד ויחיד, אכן החזו"א הנ"ל התקשה בשיטתו דהא מצ' דרבים היא וכנ"ל, ותי' דהאמנם דמצ' דרבים היא, מ"מ משבא מהתפלל מוסף עם הציבור נעש' מצות כל יחיד ויחיד מהציבור.

והנה לדברי הרי"ץ גיאת דאף תקי' דמעומד הוי חובת יחיד המתפלל עם הציבור, יש ליישב שייכות התקי' דמעומד עם התקי' דמיושב כמצוה חדא אף כלפי היחיד, ומעתה כיון שהשו"ע (תקצב,ג) הביא להלכה דעת הרי"ץ גיאות דאף הציבור לא ישיחו בין תקי' דמיושב לתקי' דמעומד א"ש שיטת ה'פרי הארץ' להלכה.

וביותר דכמה ממפרשי הרמב"ם ס"ל דאף הרמב"ם מודה בהא, ותוקע לא"ד [ומ"מ מהני לעשות ס"ס דשמא תקי' דמעומד עיקר, ואפ"ת דמיושב עיקר י"ל המשך מצות תקי' דיחיד הוא, נוסף על ספיקא שמא הלכה כשיטת הג"א בשם או"ז דמברכיו אחר המצוה וכנ"ל].

תקיעות דמעומד - ליכא ברכה

ד] אכן באמת מצאנו להדיא שיטת כמה ראשונים דליכא ברכה על כלל על תקיעות דמעומד בין אם תקי' דמיושב עיקר ובין אם תקי' דמעומד עיקר, ראשית שיטת בעהמ"א (יא. מדפי הרי"ף) והמאירי בסוף ר"ה שם, דתקיעות שעל סדר התפילה (שאנו קורין תקיעות דמעומד) הם הנזכרים בגמ' כתקי' דמיושב, והם ששמעו העם תחילה על סדר הברכות ויצאו בהן, ומ"מ לא תיקנו עליהן ברכה, דברכות התפילה מלכויות וז"ש שעליהן נאמרו הם ברכות שלהן [ובמאירי ועוד ראשונים בריש מס' ברכות, מאותו הטעם לא נתקן ברכה קודם ק"ש, דברכותיה הם הם כברכת המצוה שלה] אלא שלימים, אחר חתימת התלמוד, נהגו לבוא לביכנ"ס החולים והאנוסים כשעמדו העם מתפילתן ועבורן תיקנו התקיעות שלא על סדר התפילה בברכה תחילה, והם הנקראים לשיטתו תקי' דמעומד.

עוד מצאנו לשיטת הרמב"ן (בדרשתו לר"ה, ובמלחמות שם ד"ה ועוד ומה שנהגו לתקוע, וד"ה ועוד כתב ונשתנו המנהגות) והריטב"א בר"ה (לד.) ס"ל דאמנם מדינא דמתני' סגי בתקי' שעל סדר הברכות בלבד ויוצאין בהן מדאורי', אלא דאז היו מפסיקיו ומברכין עליהן מקודם ברכת התקיעה כדרך שמברכין על נשי"כ בתוך התפילה (ודלא כבעהמ"א דברכות התפילה הן הברכות שלה) אלא דעוד בימי התלמוד הוסיפו ותיקנו תקי' דמיושב קודם תקי' שעל סדר התפילה כדי לבלבל השטן, והדר הוו נפקי' בהו מדאורי' וע"כ היו מברכין עליהן מקודם.

ומ"מ בתקי' שעל סדר הברכות יש טעם בפ"ע (שמחמתו נתקנו התקי' מתחילה עליהם) והוא מחובת הברכות דמלכויות וז"ש להעלותן בתרועה כענין שעושין בתפילה דתעניות אלא דמטעם זה כבר א"צ לתקוע כל הסדר דתשר"ת תש"ת תר"ת, ובזה יישב מנהג הראשונים שהיו תוקעין למלכויות תשר"ת בלבד ולזכרונות תש"ת ולשופרות תר"ת.

ומטעם זה כתב הריטב"א בהמשך דבריו דאין מקום לדברי הגאון ריש מתיב' שהביא הרי"ף דיש לגעור במי ששח בין תקי' דמיושב לתקי' דמעומד, דהא גמר כל מצותו ועוד דאין ספק דאף בזמן התלמוד שהיו תוקע' על סדר הברכות בלבד לא היו מפסיקין לברך ברכת התקיעה ושוב כתב 'אבל זה סיים כל מצות השופר ותקיעה שעל סדר הברכות ענין אחר הוא ולא למצות היום כמש"כ לעיל'.

תשלום ראשונות

אכן בדעת הרי"ף שהביא דברי הגאון יישב הריטב"א דס"ל דבאמת האמנם דתקי' דמיושב ותקי' דמעומד הוו כב' מצוות דהראשונות חובת היום והאחרונות חובת ברכות (דמלכויות וז"ש), ותרוויהו בעו ברכת התקיעה, וע"כ נתקשה מ"ש משח בין תש"י לתש"ר.

ותי' דלא דמי דבאמת תפילין כלחד וחד מצ' גמורה באפי נפשיה, אבל תקי' דמיושב ודמעומד 'אע"פ שאינם באים על ענין אחד מ"מ אין האחרונות דמעומד כדאי לקבוע ברכה לעצמן, שאינן אלא כתשלום הראשונות וכשיירי מצוה ונוייה וכדאי הם להפטר בברכות התפילה שעל התקיעות' ע"כ.

ולכאורה נראה דמ"מ לפי' הריטב"א אליבא דהרי"ף אכן היכא דלא בירך תחילה על תקי' דמיושב רשאי לברך על תקי' דמעומד דהוי 'כתשלום ראשונות וכשיירי מצוה ונוייה' וא"כ הוי ממש כנענועים דלולב (ולא אמר להפטר בברכות שעל התפילה כי אם היכא שכבר בירך על תקי' דמיושב ואינו עומד במקום שצריך ברכה גמורה).

יהרהר ברכה בלבו

סוף דבר אחר כל מה שטרחנו ליישב שיטת 'פרי הארץ', הנה לא מצאנו כי אם סמך וייישוב להמברך תיכף אחר תקי' דמיושב שלא תהיה ברכתו לבטלה, מטעם ס"ס שמא הלכה כהג"א בשם או"ז דשייך ברכה אחר המצוה.

ושמא יש לדמותו לנענועים דלולב שלזה מצאנו סמך מהריטב"א בפי' הרי"ף, ולשיטת הרי"ץ גיאות שהביא הרא"ש דאף תקי' דמעומד הויא מצ' כל יחיד ויחיד, אמנם באמת כפי שנתבאר מלבד שיטות כל הראשונים דליכא ברכה על תקי' דמעומד (בעהמ"א רמב"ן ריטב"א מאירי והעומדים בשיטתם), עוד לכאורה לשיטת המגיד משנה בדעת הרמב"ם תקי' דמעומד היא תקיעה דרבים ואינה כשיירי תקי' דמיושב.

וכן חילוקו של הפסקי תשובה דלא דמי לנענועים דלקוח הוא בידו, והן דאם מברך מיד לאחר תקי' דמיושב ישנה שהות מרובה עד המצוה ואם כי מצאנו סמך לזה מהשו"ע גבי ברכה"ת מ"מ רוב האחרו' פליגי עליה כנז' במ"ב ואף השו"ע הסתייג מזה לכתחילה, ואפילו ס"ס הוא דעת רוב האחרו' דלא אמרי' ס"ס להצריך ברכה וכפי שהבאנו מהכה"ח הנ"ל, וכן כתב המשנ"ב סי' רטו (ס"ק כ) [ואמנם צ"ע מסי' תפט ס"ק לח].

אשר על כן נראה עיקר להלכה שאם נסתיימו תקי' דמיושב שלא יברך עוד וכשיטת הכה"ח אלא יהרהר ברכה בליבו.

ומצאתי בשו"ת אבני ישפה (ח"ג סי סב) שחקר בשאלה זו להלכה, ושמע מפי גדולי הפוסקי דורינו מרן הגריש"א זצ"ל (אשר מכנהו בספרו 'גאון אחד') ובעל שבה"ל, שהורוהו דניתן לברך מקודם תקי' דמעומד, אך המחבר שם חשש למעשה לחילוקו של בעל פסקי תשובה הנ"ל דלא דמי לנענועים דלולב, והכה"ח, שלא לברך ומשום סב"ל.

נמצא כי הרוצה לברך אפילו קודם תקי' דמעומד יש לו עמודי הוראה להישען עליהם, ואם כי פסקם של עמודי ההוראה צע"ר מכל הטעמים הנ"ל.

תקיעות בתפילת לחש

ה] וכל הנ"ל במי ששמע כל תקי' דמיושב אמנם מי שלא שמע כל תקי' דמיושב ודאי מברך קודם תקי' דמעומד לכו"ע דהא בהם יי"ח תקי' שלו.

אכן יש להסתפק במי שמתפלל עם בני ספרד והחסידים השומעים התקיעות כבר בתפילת לחש ובהן יוצא, אם רשאי לברך בתוך תפילתו.

הנה מדברי הרמב"ן במלחמות הנ"ל מבואר דהיכא שהציבור תקע על סדר התפילה בלבד מברכין ברכת התקיעה בתוך תפילתן וכדרך שנוהגין בנשי"כ, ובאמת שכן מצאנו להלכה במשנ"ב בהל' נשי"כ (קכח,עט) שהביא דברי הלבוש דש"ץ כהן המברך ברכת כהנים תוך תפילתו (היכא דליכא שם כהן אחר) מברך מקודם ברכת אקב"ו וכו'.

אכן מצאתי בשו"ת שבה"ל (ח"י סי' כח) שנשאל אי רשאי לברך כששומע לראשונה תקי' בתפילת לחש והביא מהמשנ"ב הנ"ל, אלא שנסתייג מזה למעשה דלכתחילה עדיף טפי לכוין שלא לצאת בשמיעת תקי' דלחש כך שלא יצטרך להפסיק [ונראה טעמו דהא כל דינו של הלבוש נאמר בדיעבד היכא דליכא כהו אחר ולכתחילה אין להפסיק].

יכוין שלא לצאת

אכן לענ"ד עצה זו לכוין שלא לצאת אינה פשוטה, דהא מאידך איכא דינא ד'מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה', ובדומה לזה מצאתי להמטה אפרים (תקפה,ט) שכתב דמי שתוקע לציבור יש לו לכוין לצאת בעצמו משום מצוה הבאה וכו'.

אמנם באמת נראה לחזק טעמו שיכוין שלא לצאת מתרתי, האחת דהנה כתב הריא"ז (דף י: מדפי הרי"ף) דאין תקי' דלחש בכלל תקי' דמעומד דלא אמרוה אלא בחבר עיר וציבור המתפללים בלחש כיחידים דמו, וא"כ לא דמו להא דמפסיקין לברכה שעל נשי"כ כיון שהיא במקום שתיקנו חז"ל מצ' נשי"כ.

והטעם השני לפי שמצאתי להגאון הנצי"ב זצ"ל בהעמק שאלה (שאיל' קכה) שדחה דברי הלבוש דחלילה להפסיק בעומדו לפני השכינה, וי"ח ברכות אמרו ולא י"ט, והעמיד דברי הרמב"ן במלחמות דמפסיקין לברכת התקי' כדרך שמפסיקין לנשי"כ דאיירי בש"ץ שכבר התפלל מקודם בלחש להסדיר תפילתו, וע"כ אין זו עיקר תפילתו עי"ש, וא"כ יש לחוש לכתחילה לדבריו.

והנה ראיתי להגר"נ קרליץ זצ"ל ב'חוט שני', שפסק באשה שבאה לביהכ"נ והתפללה עם הש"ץ ושומעת בתוך תפילתה תקי' דמעומד רשאית לברך 'לשמוע קול שופר', ותמך דבריו על הרמב"ן והלבוש שהביא המשנ"ב הנ"ל, ולענ"ד צ"ע בזה כיון דאינה חייבת בשמיעת שופר ורק מקבלת שכר כאינו מצווה ועושה י"ל דאסור לה להפסיק, ואינו ענין לדברי הרמב"ן והלבוש.

הרב שחר כהן שליט"א

חבורת 'קניין ש"ס'

ברכת בורא שמן ערב על שאר שמנים

נהגו ישראל ביום הכפורים להשלים למנין מאה ברכות ע"י ברכות שונות על בשמים ושמנים,
לאור זאת התעוררתי לברר טיבה של ברכת בורא שמן ערב בשאר שמנים
לדעת את המעשה אשר יעשון.

המקור לברכת בורא שמן ערב וברכת שאר שמנים

איתא בגמ' (ברכות מג.) 'אמר ליה רב חסדא לרב יצחק האי משחא דאפרסמון מאי מברכין עלויה? א"ל: הכי אמר רב יהודה בורא שמן ארצנו (שהיה גדל ביריחו-רש"י), אמר ליה: בר מיניה דרב יהודה דחביבא ליה ארץ ישראל, לכו"ע מאי? אמר ליה: הכי א"ר יוחנן בורא שמן ערב. אמר רב אדא בר אהבה האי כשרתא מברכין עלויה בורא עצי בשמים אבל משחא כבישא לא, ורב כהנא אמר אפילו משחא כבישא אבל משחא טחינא לא, נהרדעי אמרי אפילו משחא טחינא, עכ"ל הגמ'.

ונפסקה הלכה כר' יוחנן שמברכין על שמן אפרסמון 'בורא שמן ערב' (שו"ע ס' רטז סע' ד), וכן נפסקה הלכה כנהרדעי שמברכין גם על כשרתא וגם על משחא כבישא ומשחא טחינא 'בורא עצי בשמים', וכפירושו של הרמב"ם שכשרתא עיקרו שמן שהכשירו אותו (על ידי שרייה ובישול), ובישמו אותו במיני בשמים שנתנו בו, כשמן המשחה . ומשחא כבישא וטחינא -היינו שמן זית שחזר ריחו נודף מחמת כבישתו או טחינתו (שם סע' ה-ו) .

טעם תר"י לברכת בורא שמן ערב

וכתבו תר"י (בד"ה 'ומשחא דאפרסמא') שהטעם לברכה זו בשמן אפרסמון 'מפני שנמצא בארץ ישראל והוא חשוב קבעו לו ברכה בפנ"ע, ומברכים עליו בורא שמן ערב' עכ"ל (ובמשנ"ב הביא טעם זה). וכן משמע קצת בגמ' דלעיל מדסבר רב יהודה לברך על שמן זה 'בורא שמן ארצנו' אלא שר' יוחנן חלק עליו ונקט שיש לברך עליו 'בורא שמן ערב' ואין צורך לייחד בנוסח הברכה 'שמן ארצנו', ולפי"ז משמע שברכת 'בורא שמן ערב' שייכא דוקא בשמן אפרסמון ולא בשאר שמנים (והויא דומיא דיין שחשוב שתיקנו לו חכמים את ברכת 'בורא פרי הגפן' מחמת חשיבותו).

דעת הגאונים ועוד ראשונים

אמנם הבה"ג (ציין אליו בשעה"צ ס"ק כ"א), ביאר את החילוק בין משחא כבישא וטחינא שברכתם לפי מין הבושם שנתנו לתוכן (אם עצי בשמים או עשבי בשמים וכו') לבין שמן אפרסמון שברכתו 'בורא שמן ערב', וז"ל: ומאי שנא מכל משחי בשמי, הנך (משחא כבישא וטחינא) מעצר עצרי להו, וריחא דהאי (שמן אפרסמון) מאילנא נפיק, עכ"ל. כלומר שמשחא כבישא ומשחא טחינא סוחטים ונותנים את ריח הבושם לתוך השמנים, מה שאין כן בשמן אפרסמון ששמנו היוצא מן העץ ריחני

בעצמותו, ולא נקט בה"ג הטעם שהוא חשוב. ולפי חילוק הבה"ג כל שמן המופק מן העץ ושמנו ריחני מצד עצמו, יש לברך עליו ברכת 'בורא שמן ערב' (וכ"כ הרשב"ץ בפירושיו למס' ברכות בדעת בה"ג), ובהדיא כתב רס"ג בסידורו (עמ' צג) שמנים נוספים שברכתם 'בורא שמן ערב', וז"ל (מתורגם) 'וכל השמנים החמים והקרים כשמן היסמין והסיגל ושמן שושנה - בורא שמן ערב', עכ"ל, וכן דעת הרמב"ם שברכת 'שמן ערב' אינה דווקא על שמן אפרסמון, שכן כתב (בהל' בר' פ"ט ה"ג) 'שמן של אפרסמון וכיוצא בו - מברך עליו בורא שמן ערב' עכ"ל . וכן כתב הריטב"א בהלכותיו (הל' בר' פ"ד ה"י) ש'יש מיני עצים כגון עץ אפרסמון וכיוצא בו שיוצא ממנו שמן ואם הריח אותו בפנ"ע או בתערובת מים או שמן מברך עליו בורא שמן ערב, שהרי יש שם מגוף הדבר וריח שיש לו עיקר הוא', עכ"ל . ודבריו עולים בקנה אחד עם ביאור הבה"ג לשמן אפרסמון ששמנו היוצא מן העץ ריחני בעצמו, וכן כתב תלמידו של הרא"ש, רבינו ישראל מטוליטולה בספרו 'מצוות זמניות' שברכת 'בורא שמן ערב' היא גם בשאר שמנים הדומים לשמן אפרסמון, וכן הפמ"ג (ס' ריז א"א או' ה') לומד כן בדעת התוס'.

דעת מרן השו"ע

ומוכח כן בדעת מרן השו"ע וממילא דעת רבינו הרמ"א (מדלא חלק עליו בזה) שיש לברך 'בורא שמן ערב' גם על שאר שמנים שריחניים מצד עצמם, שהרי בס' רטז סע' ו' גבי שמן (שאינו ריחני) שנתנו לתוכו מיני בשמים (כדי שיהיה ריחני) ולאחר שנקלט הריח בשמן סיננו אותו מהבשמים שנתנו לתוכו, וכתב על כך מרן ש'י"א שמברך ברכת בורא שמן ערב וי"א שאין מברך עליו כלל כיון שהוא ריח שאין לו עיקר' עכ"ל. מוכח מדבריו שברכת 'שמן ערב' היא לאו דוקא על שמן אפרסמון, דאל"ה איזו הו"א יש לברך על שמן מסונן ברכת 'שמן ערב' אם אינו שמן אפרסמון (עיין בב"ח ובביאור הגר"א ובפמ"ג ובשעה"צ ס"ק כה). וכן למדו בדעת השו"ע כמה אחרונים ביניהם פתח הדביר, הברכת ה', הלכה ברורה, והגר"י רצאבי בשיעוריו בפ' כי תבוא.

וכן ממש"כ מרן השו"ע להלן (בס' רטז) סע' יא שיש להקדים ברכת עץ הדס לברכת שמן ריחני, ואפילו הוא שמן אפרסמון (כדכתב הטור וכדביאר המשנ"ב שם), מוכח שאין הטעם לברכת 'שמן ערב' מפני מעלתו כדכתבו תר"י, שא"כ הוה לן להקדים שמן אפרסמון שברכתו 'בורא שמן ערב' לברכת 'עצי בשמים' על ההדס שברכה מבוררת עדיפא טפי. ובפרט אם היא מפני חשיבות א"י (כבדיני קדימה בס' ריא סע' ג' וסע' ו' שיש לברך על מאפה ממיני דגן שברכתו 'מזונות' קודם לבשר שברכתו 'שהכל', ואע"פ שהבשר בעין והקמח חיטה אינו ניכר. והטעם שכתב שם במשנ"ב בשם בה"ג ודעימיה דהדס הוא גוף העץ לעומת השמן שאינו גוף העץ, מחזק הדבר כפי שיבואר להלן בשם הרא"ה והריטב"א).

טעמם של שאר הראשונים לברכת 'שמן ערב'

אתה הראת לדעת מכל אלו גאונים ראשונים ואחרונים, שברכת 'בורא שמן ערב' שייכת גם על שאר שמנים שריחניים בעצמותם, ושאין הטעם לברכת 'שמן ערב' מפני חשיבותו שהיא ייחודית לאפרסמון אלא הטעם לברכת 'שמן ערב' הוא כדכתבו הרא"ה בחידושיו והר"א אלשבילי והריטב"א (על בר' מג.) שברכת 'שמן ערב' הוא כדאמרן לעיל בגמ' (בבר' לח.) גבי דובשא דתמרי שמשקין היוצאים מן הפירות אינן כמותן ויורדת ברכתן לשהכל, וכש"כ משקין היוצאים מן העץ (כשמנים ריחניים) שאין לברך עליהם 'עצי בשמים' אלא 'בורא שמן ערב' עכת"ד . ונראה להעמיס טעמם בדעת רס"ג והרמב"ם . מ"מ מבואר מדבריהם שברכת 'שמן ערב' היא לגריעותא ונחתא דרגא מעצי בשמים (וכ"כ בהלכה ברורה בבירור הלכה ס"ק לא ובהליכות ברכות שם) וניחא שפיר אמאי לא מקדימינן להדס . וכן מוכח מרש"י (בר' נג.) גבי שמן העשוי להעביר את הזוהמה שברכת שמן ערב נחתא דרגא.

ומשמע נמי מנוסח הברכה שירדה בחשיבותה, שהרי אין מזכירין בה ענין ריח כבשאר ברכות הריח. ולפי חילוקו של בה"ג ששמן אפרסמון ריחו בעצמותו ניחא שפיר נוסח הברכה 'בורא שמן ערב' שעריבותו של השמן היא מבריאתו של הקב"ה מה שאין כן שמנים לא ריחניים שהחדירו בהם ריח בשמים לא שייכא ברכת 'בורא שמן ערב' שריחם נכנס בהם ממעשה בנ"א .

נ"מ גבי דיעבד

כמו"כ מבואר מדברי הרא"ה והריטב"א שמאחר שהוא משקה היוצא מן העץ שעל כן אין לברך עליו 'עצי בשמים' אלא 'בורא שמן ערב', איכא נ"מ לענין דיעבד, שאם בירך 'עצי בשמים' על שמן ערב לא יצא י"ח, (וכן כתב הב"ח מדנפשיה בד"ה 'וכתב הראב"ד', וכיון לדעתם של הרא"ה ודעימיה). וכמו בשתיית משקין היוצאין מן הפרי, שהמברך עליהם 'בורא פרי האדמה' או 'העץ' לא יצא י"ח (עיין שעה"צ ס"ק נד בס' רב) מה שאין כן אם נאמר שברכת 'שמן ערב' היא מחמת חשיבותו, אזי המברך על שמן אפרסמון 'בורא עצי בשמים' יצא בדיעבד יד"ח, בדומה למי שבירך על היין 'בורא פרי העץ' שיוצא בזה י"ח (כמבואר בבה"ל בריש ס' רכח). ודע עוד שאף ברכת 'מיני בשמים' אינה פוטרת שמן ערב שכן מוכח מהרמב"ם מהטור ומהשו"ע שלא כללו ברכה זו בברכות שנפטרות בברכת 'מיני בשמים'.

נ"מ גבי שמן זית ומשקין ריחניים משאר פירות

ולפי טעם זה שאין השמן היוצא מן העץ כמותו, ויורדת ברכתו לברכת 'שמן ערב' בדומה למשקין היוצאין מן הפרי, יבואר כמין חומר אמאי מברכינן 'בורא עצי בשמים' על ריח טוב של שמן זית שנודף בעת כתישתו וטחינתו (שו"ע ס' רטז סע' ה ומקורו מהרמב"ם) ולא מברכינן עליו 'בורא שמן ערב' על אף שהוא גם משקה שומני היוצא מן העץ , ונאמר שבעוד שבשאר משקין היוצאים מן הפירות ברכתם בשתייתם יורדת ל'שהכל', בשמן זית אין הדבר כן ונשארת ברכתו 'בורא פרי העץ' (כששתייתו נעשית עם אניגרון לרפואה כדאמר בברכות ריש פ"ו ובשו"ע סי' רב ס"ד), ומאחר ומשקה היוצא מן הזית כמותו ואין יורדת ברכתו ל'שהכל', אתי שפיר מה שמוכח ברמב"ם ובשו"ע שברכת 'עצי בשמים' במשקה ריחני היוצא מן הפרי שייכת דוקא בשמן זית ולא בשאר פירות , וכמו שכתב בהדיא המג"א ועוד (ועיין בשעה"צ ס"ק כה שכתב בקצירת האומר כדברינו כאן).

וכל זה מיירי בכהאי גוונא שהפרי אינו ריחני מצד עצמו ורק משקה היוצא ממנו ריחני (וכגון שמן קוקוס), שהרי זית אינו פרי ריחני ורק שמנו היוצא ממנו בעת כתישתו מעלה ריח טוב , וכדכתב הכה"ח בס"ק מט שהטעם שמברכין על שמן זית ריחני 'בורא עצי בשמים' ולא 'ריח טוב בפירות' כיון שאין הריח בפרי אלא במה שיוצא ממנו (ובמשנ"ב כתב בשם הלבוש טעם דומה, עיי"ש).

העולה מן האמור

א. ברכת 'בורא שמן ערב' שייכת לא רק בשמן אפרסמון אלא גם בשאר שמנים היוצאים מן הצומח, ובלבד שיהיו ריחניים בפני עצמם , ואפילו אם נתנום לשמן בסיס , שכן הוא הדרך (וכגון שמנים אתריים או שמני אבסולוט שנועדו לסיכה או להרחה, בין אם הם בבקבוקונים ובין אם הם ספוגים בספוג ונתונים בקפסולה וכד'). וכן פסקו מהרי"ץ בע"ח (קעג א) והגינת ורדים ופתח הדביר, וכן פסקו ברכת ה' והלכה ברורה (בס' רטז), וכן נוטה דעת הגר"י רצאבי (שערי יצחק פר' כי תבא). ואף לסב"ל אין לחשוש, כדכתבו הברכת ה' והלכה ברורה שם, שמאחר שי"ל שגם לדעת תר"י ודעימיה יצא י"ח

בדיעבד, כיון שלא שיקר בברכתו אזי אין כאן חשש סב"ל, ועיין עוד בפמ"ג (בס' ריז א"א אות ה) שאף לטעמם של תר"י לומד שברכת שמן ערב הוא לשתי פנים.

ב. המברך על שמן ממיני השמנים שהם ריחניים בעצמותם 'בורא עצי בשמים' אפילו בדיעבד לא יצא, אלא שמספק לא יחזור לברך (כיון שלפי פשט טעמם של תר"י יצא י"ח).

ג. יש להקדים שאר ברכות הריח לברכת 'שמן ערב' (ואף את ברכת 'מיני בשמים' שהיא ברכה כוללת כברכת 'שהכל' יש להקדימה לברכת 'שמן ערב', אלא שהמקדים ברכת 'שמן ערב' ל'במ"ב' לא הפסיד שכן דעת חלק מהפוסקים).

ד. ברכת 'עצי בשמים' על משקה ריחני היוצא מפרי שאינו ריחני יש לברך רק על שמן זית בעת כתישתו וטחינתו (כדכתב המג"א ועוד וכמו שכתב בשעה"צ הנ"ל), ובשאר פירות שהמשקה היוצא מהם ריחני ואין הפרי ריחני בטבעו, אם הוא שומני, וכגון שמן קוקוס - ברכתו 'בורא שמן ערב', ואם אינו שומני נראה לברך עליו 'בורא מיני בשמים' .

ה. ברכת 'שמן ערב' אינה נפטרת בברכת 'מיני בשמים', וכל שכן שאינה נפטרת בברכת 'עצי' או 'עשבי', ולכן אין לברך 'בורא מיני בשמים' (או 'עצי' או 'עשבי') על שמן ריחני בפנ"ע (כשמנים אתריים המצויים בימינו). אלא שבדיעבד אם בירך בורא מיני בשמים על שמן ערב - לא יחזור לברך, הן מצד שלא שיקר בברכתו והן מצד שיש פוסקים שסוברים שיצא בכך.

וה' יאיר עינינו בתורתו, הנלע"ד כתבתי הצב"י שחר כהן.

הרב דוד ינאי צבי כרפס שליט"א

חבורת 'ליבו חפץ'

תשובה מיראה ותשובה מאהבה ודרך פעולתן

זדונות נעשות לו כזכיות

"אמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות ... גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות ... לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה" (יומא פו ע"ב).

המהרש"א בחידושי אגדות מעורר קושי מוסרי - התפיסה הפשוטה היא שאדם צריך לקבל שכר על מעשים טובים ועונש על מעשים רעים, הקביעה כי "זדונות נעשות לו כזכויות" משמעה, לכאורה, שהחוטא יוצא נשכר מחטאיו - דבר הנוגד את השכל הישר, מטרת מאמר זה לבאר שאין הכוונה שלחוטא משתלם מחטאו, אלא שדברי ריש לקיש מגלים את עומק הצדק והיושר האלוקיים.

מנגנון התשובה - החרטה מתקנת את הרצון

כל מצווה וכל עבירה בנויים משני יסודות: מעשה, ורצון או כוונה. בהיעדר כוונה, אין המעשה מיוחס לאדם במלואו - כפי שההלכה מבחינה בין זדון לשגגה, ובין אונס ומתעסק לעושה מדעת. מנגד, כוונה ללא מעשה בפועל אינה נחשבת כמעשה שנעשה.

בסיס התשובה הוא החרטה, המתקנת את הרצון למפרע - כדרך התרת נדרים. כותב המסילת ישרים (פרק ד') שהחרטה הגמורה, שבה מתנחם החוטא לגמרי ומצטער בלבו על שכבר נעשה הדבר, "תחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה... שהעון סר ממש מהמציאות". החרטה מסלקת אפוא את מרכיב הרצון ממעשה החטא, וממילא נותר רק מעשה ללא רצון - וכיוון שאין כאן רצון, נעלם משקלו הרוחני של המעשה.

תשובה מיראה - הפיכת זדונות לשגגות

ניתן להבין "יראה" בשתי דרכים. האפשרות הראשונה - יראת העונש - קשה, שכן משמעה שאלמלא העונש לא היה החוטא מתחרט כלל, וקשה לכנות זאת חרטה על עצם המעשה. האפשרות השנייה, והראויה יותר, היא יראה מן המלך עצמו: הכרה שמרד ברצון הבורא ופגע בכבודו. אולם, ניתן לבאר כי גם תשובה מיראת החטא (כדברי רבנו יונה, ובשם החפץ חיים בביאורי אגדות לר' אלחנן ווסרמן) נכללת בכך: על פי דרכו של הרמב"ם בביאור דין הכפייה בגיטין וקרבנות, די בכפייה עד שיאמר "רוצה אני", שכן רצונו הפנימי האמיתי הוא לעשות רצון קונו ורק יצרו מעכבו. כך גם ביראה: יראת העונש מחייבת את האדם לפנות אל רצונו הפנימי האמיתי, וממילא נחשבת חרטה של ממש.

מכאן מתבארת ההשפעה על העבירות עצמן: "שגגה" היא מעשה שנעשה ללא כוונה אמיתית של בגידה. יש להבחין בין "רצון אקטיבי" - כוונה מפורשת לחטוא, לבין "רצון פסיבי" - היעדר השתדלות למנוע את החטא, כדוגמת החוטב עצים ביער שאינו נוקט אמצעי זהירות ראויים, שנחשב רוצח בשגגה, לעומת הנוקט אמצעים ופטור לגמרי. תשובה מיראה עוקרת למפרע את הרצון האקטיבי

שעמד מאחורי החטא: לא שהמעשה, מבחינה היסטורית, נעשה ללא כוונה - שהרי בפועל הייתה כוונה בשעת המעשה - אלא שהחרטה עוקרת את מעמדו הרוחני של אותו רצון כרצון מזיד ומורד, וממילא נחשב המעשה, במשמעותו הרוחנית, כרשלנות ולא כמרד מכוון.

תשובה מאהבה - הפיכת זדונות לזכויות

יסוד תשובה מאהבה הוא אהבת האדם לבוראו - התשוקה לעשות רצונו מתוך הכרת גדולתו וטובו, כמצוות "ואהבת את ה' אלוקיך", וכפי שהאריך הרמח"ל במסילת ישרים (פרק י"ט) ובדרך ה' (ח"ד פ"ג) בתיאור האהבה כחשק וכתשוקה ממשית לקרבת הבורא.

תשובה מאהבה שונה מתשובה מיראה במניע: תשובה מיראה מביטה אחורה בלבד, ומבקשת להעלים את מעשה המרד ותוקפו; תשובה מאהבה מביטה גם קדימה וגם פנימה - ההכרה היא שהחטא יצר ריחוק והסתר פנים, והאדם מבקש לא רק שהחטא יימחק אלא שהקִרבה תשוב להיות כשהייתה, ואף מעבר לכך. הירא מבקש להסיר את הפגיעה בכבוד המלך; האוהב מבקש להחזיר את קרבת ה' והיחס החיובי עמו. על כן, כשמתקן זאת בתשובתו ואהבתו, זוכה שנעשות לו כזכויות - שחוזר וזוכה בקרבת ה' שהפסיד, וכאילו עשה זכויות.

הנהגת המשפט והנהגת הייחוד

להבנת עומק דברי ריש לקיש יש לפנות לדברי הרמח"ל (דעת תבונות, סי' מח-נו; דרך ה' ח"ד פ"ג-ד'), המתאר הנהגה כפולה של העולם. הנהגת המשפט היא ההנהגה הגלויה - הנהגת שכר ועונש במידה כנגד מידה, השורש שמכוחו יכולים בני האדם לקלקל מעשיהם ולתקנם, וממנו ניתנת הרשות לחטוא ומתאפשרת התשובה. הנהגת הייחוד היא הנהגה נסתרת ופנימית יותר, הפועלת מכוח תכלית הבריאה ומובילה את המציאות כולה - אף את הרע שבה - אל השלמות וגילוי ייחודו של הבורא. בשונה מהנהגת המשפט, התלויה במעשי האדם, הנהגת הייחוד פועלת ממילא ואינה כפופה לזכאותו.

מכוח הנהגת המשפט בלבד יכול השב מיראה להפוך זדון לשוגג - וזהו המקסימום האפשרי במסגרת שכר ועונש: הוא מתחרט על המרד ופגיעת הכבוד, וזדונו נהפך לשוגג, כאילו נעשה בבלי דעת.

העומק שבתשובה מאהבה - שותפות בתיקון

תשובה מאהבה מוסיפה ממד נוסף. מתוך ההכרה בהנהגת הייחוד מגלה השב שגם תוצאות מעשהו - לא רק כוונתו - לא יצאו מגדר הנהגת ה'; הריחוק שנגרם ממשי הוא, אך אינו גזירה סופית. יש להבחין כאן בין שני מישורים: המעשה עצמו, מצד בחירתו החופשית של האדם, היה רע, ואחריותו עליו נותרת במקומה במלואה - הנהגת המשפט אינה מתבטלת. אולם תוצאותיו של אותו מעשה, במישור העמוק יותר, מסובבות בידי הנהגת הייחוד להיכלל במהלך תיקון המציאות. נמצא שהשב מתוך הכרה זו אינו רואה עוד את חטאו כנקודה מבודדת שיש למחוק, אלא כחוליה - אף אם פגומה מצדו - שהאלוקות מסובבת אותה לשמש בסוף לגילוי טובו.

וזהו העומק שבמאמר "זדונות נעשות לו כזכיות": אין הכוונה רק שהחטא נמחק, אלא שהחוטא מגלה שבמעשיו-הוא נעשה, בדיעבד, שותף להנהגת הבורא בתיקון העולם. שותפות זו לא הייתה כלל בכוונתו בשעת החטא, אולם ברגע ששב בתשובה מאהבה, הוא לא רק תיקן את כוונתו הרעה, אלא

העלה את כוונתו לכדי שותפות מודעת בתיקון העולם ובגילוי ייחוד ה' הפועל מתחת לפני השטח, בתוך הנהגת המשפט עצמה.

אזהרה וסייג - בין לכתחילה לבדיעבד

כל האמור לעיל נאמר אך ורק במבט לאחור, בבחינת בדיעבד גמור, ולעולם אין לגזור ממנו היתר לכתחילה. לכתחילה, בחירתו החופשית של האדם מלאה ושלמה, והחטא רע מוחלט שאסור לעשותו בשום אופן; אף מחשבה על גילוי הייחוד העתידי אינה יכולה לשמש היתר כלשהו לחטא. מי שמתכנן מראש לחטוא על דעת שישוב, אינו יכול לחוש כאב וחרטה אמיתיים על מעשה שיזם בקור רוח, וממילא נחסמת בפניו האפשרות לתשובה מאהבה מיסודה. רק לאחר חרטה גמורה ואמיתית, וזעקת לב על הריחוק שנוצר, נפתחת בפני השב ההשגה שתוארה - והיא לעולם אינה יכולה לשמש תמריץ מוקדם למעשה החטא.

שלושת שלבי תשובה מאהבה

מכל האמור עולה כי תשובה מאהבה בנויה משלושה שלבים, ההולכים ומעמיקים זה מתוך זה:

1. הכרה ברעת המעשה - חרטה גמורה על עצם החטא והמרד, ובעיקר על הריחוק והסתר הפנים שנגרמו בעקבותיו.

2. הבנת המעשה כבעל משמעות החורגת ממנו - גילוי שתוצאות המעשה אינן נותרות מבודדות, אלא נכללות במהלך הנהגת הייחוד המכוונת את המציאות לתיקונה.

3. הכרה שגם בתוך בחירתו החופשית של האדם פעלה הנהגת הייחוד עצמה - שגם המעשה שנעשה בבחירה נכלל במהלך האלוקי, מבלי שהדבר יגרע מאמיתות הרע או מאחריות הבוחר בו.

מפגש יוסף ואחיו

שלושת השלבים הללו מתגלים באופן מופתי במפגש שבו נחשף יוסף בפני אחיו - שאינו פתיחת תהליך התשובה שלהם, אלא שיאו וגילויו. תשובתם כבר נעשתה בפועל, בשני שלבים, ויוסף עצמו היה עד לשניהם: השלב הראשון - ההודאה ברעת המעשה, עוד בעומדם לפני יוסף (שטרם נודע להם) תחת מצוקת האשמה: "וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו אֲבָל אֲשֵׁמִים אֲנַחְנוּ עַל אָחִינוּ אֲשֶׁר רָאִינוּ צָרַת נַפְשׁוֹ... וְלֹא שָׁמָעְנוּ" (בראשית מב, כא). השלב השני - התשובה המעשית: עמידתו של יהודה למען בנימין (שם מד, יח-לד), המציע עצמו כעבד תחתיו ואינו נוטשו כדרך שנטשו את יוסף - הדוגמה המובהקת לבעל תשובה בלשון חז"ל (יומא פו ע"ב): "כגון שבאת לידו דבר עבירה... וניצל הימנה". דווקא משום שיוסף היה עד ישיר לשני מופעי התשובה הללו, יכול היה להרימם מן המדרגה שכבר השיגו (תשובה שראשיתה ביראה) אל המדרגה העמוקה יותר.

שלושת השלבים בדברי יוסף עצמו:

א. "אֲנִי יוֹסֵף אֲחִיכֶם **אֲשֶׁר מְכַרְתֶּם אֹתִי מִצְרָיְמָה**" (מה, ד) - הצגת עצם המעשה כמכירה, ללא טשטוש - ביסוס הכרחי לכל הבא אחריו (הנהגת המשפט).

ב. "**כִּי לְמִחְיָה שְׁלָחַנִי אֱ-לֹהִים לִפְנֵיכֶם... וּלְהַחֲיוֹת לָכֶם לְפְלֵיטָה גְּדֹלָה**" (שם, ה-ז) - גילוי שתוצאות מעשיהם נכללו במהלך רחב יותר; יוסף מציג את שני הרבדים זה לצד זה - מכירתכם, ושליחת ה' שפעלה דרכה (תחילת גילוי הנהגת הייחוד).

ג. "**לֹא אַתֶּם שְׁלַחְתֶּם אֹתִי הֵנָּה כִּי הָאֱ-לֹהִים**" (שם, ח) - השיא: הנהגת הייחוד פעלה מלכתחילה דרך בחירתם החופשית עצמה, ולא רק תיקנה אותה בדיעבד מבחוץ.

מעניין להוסיף כי הביטוי "**אַל תֵּעָצְבוּ**" (מה, ה) הוא ביטוי נדיר במקרא, המופיע במקום נוסף יחיד: בנחמיה (ח, י-יא), בסיפור התעוררות תשובת שבי ציון, כשעזרא קורא באוזניהם את התורה - ביום הראשון לחודש השביעי, ראש השנה עצמו, יום הדין. דווקא ביום זה פורץ העם בבכי מתוך הכרת חטאיו, ואז אומרים להם נחמיה ועזרא והלווים, פעמיים ברצף: "**וְאַל תֵּעָצְבוּ** כִּי חֶדְוַת ה' הִיא מָעֻזְּכֶם"; "הַסּוּ כִּי הַיּוֹם קָדֹשׁ **וְאַל תֵּעָצֵבוּ**". הכפילות מבטאת את הצורך לעקור לחלוטין את עמדת האבל והיראה. השמחה כאן אינה תגמול חיצוני על התשובה, אלא מקור כוח (מעוז) בפני עצמו - כשם שתשובה מאהבה אינה רק "תיקון" נוסף על תשובה מיראה, אלא מדרגה שיש בה תוספת ממשית: שותפות מודעת בהנהגת הבורא. בשני המקומות היחידים בתנ"ך שבהם מופיע ביטוי זה, עומד קהל במדרגת תשובה שראשיתה ביראה ובבכי, ומנהיג רוחני (יוסף; עזרא ונחמיה) מרימו למדרגה נעלה יותר. אין זה מקרה, יש כאן חיזוק לכך שהמעבר מתשובה מיראה למאהבה מתבטא גם בחוויה הרגשית הממשית - במעבר מדמעה לשמחה, ומעמידה תחת הדין בלבד לעמידה מתוכו ומעבר לו.

סיכום

תשובה מיראה מתקנת את יחסו של האדם למעשה שעשה: היא עוקרת את הרצון להרע ומותירה את החטא כשוגג, פועלת במישור הנהגת המשפט בלבד ומכפרת מצד עצם המעשה. תשובה מאהבה חורגת מכך: היא מתקנת את יחסו של האדם לקשר עם ה', ומגלה לו את מקומה של הנפילה בתוך הנהגת הייחוד. היא אינה מסתפקת בעקירת הרצון, אלא פותחת בפני השב את ההשגה שגם תוצאות מעשהו, ולא רק כוונתו, נכללו במהלך האלוקי ושימשו לתיקון. משום כך דווקא זדונותיו, לא רק שגגותיו, נהפכים לזכויות: הזדון עצמו מתגלה כחוליה בדרך אל הטוב.

כך מלמדנו יוסף הלכה למעשה, שהמודל שהוצג אינו רק מבנה תיאורטי אלא דרך הסתכלות של ממש - אך רק בדיעבד, מתוך תשובה גמורה שכבר נעשתה. יוסף עצמו, שהיה עד לתשובת אחיו על שני שלביה, הוא שמעניק לגיטימציה למהלך: לא זר המספר להם על תוצאות מעשיהם, אלא הניזוק עצמו, המכיר בכאבם ובתשובתם, ומתוך כך בלבד מרים אותם אל ההשגה העמוקה. וכשם שהאחים לא היו יכולים לשמוע דברים אלו לפני שהתחרטו ושבו, כך כל שב בתשובה אינו זוכה להשגת הנהגת הייחוד אלא לאחר חרטתו וכאבו האמיתיים - לא כתחליף להם, אלא כפרי הבשל שלהם בלבד.

הרב ישראל מאיר משמרתי שליט"א

חבורת 'קניין ש"ס'

תשובה קודמת לתורה או להיפך

תשובה לפני תורה

איתא בתנא דבי אליהו רבא (פרק יג) וז"ל "אומרים לו לאדם עד שאתה מבקש רחמים שיכנסו דברי תורה בתוך מעיך, תבקש רחמים על עבירות שעברת שימחל לך עליהם, ויזהר אח"כ מלעשות שלא כהוגן, מתוך כך יהיה האדם שומע וזוכרה" עכ"ל, וכן הוא בילקו"ש (כי תשא סי' שצא).

ובספר ראשית חכמה (הקדמה לשער התשובה) נתן טעם לדברי חז"ל הנזכרים דהתורה לא תשרה מפני רוחניותה אלא בנשמה טהורה מכל סיג ופגם, ולכן הכל צריכים אל התשובה, עכ"ל.

והמבואר מזה דקודם שיעסוק אדם בתורה צריך לחזור בתשובה כדי שהתורה תיכנס בתוך מעיו, דאין התורה יכולה להידבק בנשמה לא טהורה מפני קדושתה ורוחניותה.

ושו"ר למו"ח בספרו יפה נוף (עמ' תתה) שהביא בשם הגר"ח פלאג'י בספרו תורה וחיים (מע"ת אות רצז) שכתב בזה"ל, קודם שיעסוק בתורה צריך שיקדים לו החרטה והתשובה, וקודם החרטה והתשובה אין תורתו רצויה ומקובלת, והטעם כי בעסק התורה האדם מושך השכינה עליו, ובהיותו נקי מחטא מצאה השכינה כיסא ומושב שבו תשב ותנוח, כאדם היושב על הכסא מתוקן כראוי שהכיסא ההוא נחת רוח הוא לו, כן צריכה התורה נקיה כיסא מתוקן למשוך השכינה שתשרה בו, אבל בהיות האדם מלוכלך בכתמי עוונות אין התורה שורה בו, כי כל חטא יהיה קוץ מכאיב וסילון ממאיר ליושב על הכיסא, ולכן צריך שירחץ צואת עוונותיו בתשובה שלמה כראוי ואח"כ יעסוק בתורה, עכ"ל הגר"ח פלאג'י בשם הרב מנחת יוסף, ע"ש. ועיין לקמן ד"ה והשני שהבאתי דכבר קדמו הראשית חכמה.

ובנפש החיים (ש"ד) כתב, דקודם הלימוד יחשוב זמן מועט ביראת השם, ויהרהר בתשובה מאוד על עוונותיו, ויתודה על חטאיו מעומקא דליבא, ע"ש. וע"ע בספר עולת תמיד (פל"א) להגר"ש הומינר בעל עבד המלך עה"ת, מש"כ עוד בענין זה בשם השל"ה (פר' יתרו).

והוסיף הגר"ח פלאג'י שם בזה"ל, וזהו מרגלא בפינו בתפילת י"ח השבינו אבינו לתורתך וקרבנו מלכנו לעבודתך והחזירנו בתשובה שלמה לפניך וכמש"כ חכמי המוסר, עכ"ל.

תורה לפני תשובה

ודבריו צ"ב דאדרבה בתפילת י"ח משמע להיפך מדברי הרב מנחת יוסף, דהרי קודם מבקשים על התורה ואח"כ על התשובה ומשמע דהתורה קודמת לתשובה, ומזה יש גם להעיר האם אנשי כנה"ג והתנא דבי אליהו והמדרש הנ"ל פליגי אהדדי, דמדבריהם מבואר דהתשובה קודמת ללימוד תורה.

ובפלא יועץ (ערך תשובה) ראיתי שכתב, דעל כן תיקנו לנו רבותינו ז"ל בתפילת שמו"ע קודם השבינו אבינו לתורתך ואח"כ החזירנו בתשובה שלמה לפניך, כי אי אפשר לתשובה שתתקיים בלי קדימת עסק התורה, עכ"ד. הרי לנו שצריך להקדים עסק התורה לתשובה. וכן ראיתי להח"ח בספרו אהבת

חסד (ח"ג ריש פ"ד) שכתב, דע"י עסק התורה בא אדם אח"כ ממילא לתשובה ומעשים טובים ותדע דהרי בברכת התשובה שבשמו"ע תיקנו לנו מתחילה לבקש על התורה ואח"כ קרבנו מלכנו לעבודתך והחזירינו, כי הרחוק מהתורה ממילא רחוק מעבודת השם, עכ"ד. וע"ע בספר דברי הגדה מהגרי"ש אלישיב זצ"ל (עה"ת פר' כי תצא) בביאור דברי הירושלמי בדין בן סורר ומורה. ולכאו' דבריהם נסתרים ממה שנתבאר מהתנא דבי אליהו והמדרש הנ"ל, וצ"ב האם באמת יש כאן מחלוקת בדברי חז"ל.

תשובה ע"י עסק התורה

והאמת שיש מקום ליישב בפשיטות ולחלק, דהן אמת דהחוזר בתשובה ולא עוסק בתורה אין תשובתו יכולה להתקיים כלל דלא יוכל לדעת איך להתנהג אם לא ילמד תורה ולכן עסק התורה קודם לעשיית התשובה וכמו שכתבו האחרונים הנ"ל להוכיח מאנשי כנה"ג בברכת התשובה, ומה שמוכח מחז"ל דיקדים התשובה לתורה, הכוונה לתחילת התשובה דהוא החרטה והקבלה לעתיד דכבר בזה מטהר את עצמו ומוכן שיכנס קדושת התורה במעיו.

שו"ר שכ"כ בראשית חכמה (שער התשובה סוף פ"ב), דכתב ללמוד מדברי הזוהר שתי דברים האחד, שהתשובה העיקרית היא עסק התורה בדחילו ורחימו שעל ידה זוכה לתשובה עילאה, ועל זה אנו אומרים בתפילה השיבנו אבינו לתורתך, כי הרחוק מהתורה רחוק מהקב"ה, ואין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד, ולכך עיקר התשובה בעסק התורה, כי התורה תלמדינו האיך ישוב לרצות לקונו, ושלא יכשל עוד.

והשני, כי קודם שיעסוק בתורה צריך שיקדים לו החרטה והתשובה, וזהו שאמר רשב"י דלבתר דמתחרט מחובוי ויעביד תשובה יתעסק באורייתא, הא קודם החרטה והתשובה אין תורתו רצויה ומקובלת, עכ"ד. וע"ש הטעם דאין התורה רצויה ומקובלת קודם התשובה, וזכה לכוון לדבריו הגר"ח פלאג'י הנ"ל.

תורה מגנא ומצלא

ומ"מ אמרתי להעמיק בדבר ולעלות בעניננו מרגניתא חדתא בסייעתא דשמיא, והוא בהקדים להבין עוד בדברי התנא דבי אליהו במה שכתב בפרק כו' וז"ל, ואם לא זכה אדם לבקש רחמים על דברי תורה שיכנסו לתוך מעיו, יבקש רחמים על אכילה ושתיה יתירה שלא יכנסו למעיו, עכ"ל.

וצ"ב מה צריך זכות שיוכל אדם לבקש תורה דלכאו' כל אדם יכול לבקש על התורה. ועוד יש לדקדק בדבריו מהו שיכנסו דברי תורה בתוך 'מעיו'. וכדי לעמוד ולהבין עומק דבריו יש להקדים עוד הקדמה ובזה יתיישבו כל דבריו כמין חומר.

דהנה ראה ראיתי חידוש גדול לגאונים ר' יוסף ור' בצלאל מוילנא זצ"ל בהסכמתם לספר הח"ח, דהקשו סתירה בדברי חז"ל, דבגמ' סוטה (כא.) עלתה הגמ' למסקנא דהתורה מגנא מיסורים ומצלא מיצה"ר בעידנא דעסיק בה דווקא, ובעידנא דלא עסיק בה מצלא מיסורים ולא מצלא מיצה"ר, ואילו בגמ' בערכין (טו:) איתא מהו תקנתם של מספרי לשה"ר שיעסקו בתורה, ובהכרח הוא גם בעידנא דלא עסיק בה, דאל"כ פשיטא הוא דאיך ידבר לשה"ר כשמדבר דברי תורה וא"כ נמצא שאפי' בעידנא דלא מסיק בה התורה מצלא מיצה"ר.

ויישבו הגאונים הנ"ל, דהא דאמרו בערכין אינו אלא בהך תורה עצמה דדיני לשה"ר ורכילות שאם יעסוק אדם ללמוד היטב בכל פרטי הלכות לידע ולהבין איך לשמור עצמו בכל עת מבלי להיכשל ח"ו, אז יהיה לו תקנה שלא יבוא לידי לשה"ר לעולם גם בעידנא דלא עסיק בה, ומה שהתקשתה הגמ'

בסוטה מדואג דאמאי לא הצילה תורתו שלא יכשל בעון לשה"ר, כתבו הגאונים הנ"ל, דאולי באמת לא היה דואג עוסק בתורה זו עצמה בדיני לשה"ר עד שתועיל להצילו גם בעידנא דלא עסיק בה ולכן נכשל בעון חמור זה בזמן שלא עסק בתורה, דשאר כל התורה אינו מועיל להציל מיצה"ר רק בעידנא דעסיק בה כמו שנתבאר, עכת"ד.

תורה תבלין - ב' בחינות

ולכאו' דבריהם קשים להאמר דדואג לא עסק בהלכות לשה"ר וכמו שנראה שהרגישו בזה הגאונים הנ"ל וכתבו כן בלשון אולי, ועוד צ"ב בסברת החילוק הנ"ל, דלכאו' אם יש כוח סגולי בתורה להציל מיצה"ר אף בעידנא דלא עסיק בה מאי נפק"מ באיזה תורה לומד.

ועלה במחשבה להסביר סברת החילוק ע"פ מש"כ הג"ר ישראל סלנטר זצ"ל באגרת המוסר, דהנה אמרו חז"ל (ב"ב טז.) ברא הקב"ה יצה"ר ברא לו תורה תבלין, דהיינו שיש כוח לאדם להתגבר על היצה"ר ע"י לימוד התורה, וכתב הגרי"ס זצ"ל, דיש שתי בחינות בתורת תבלין האחד, בחינה רוחנית והוא מאמר חז"ל בסוטה (כא.) תורה בעידנא דעסיק בה מצלא, ואין חילוק באיזה תורה שיהיה תצילנו מחטא, שאפי' יעסוק בענין שור שנגח את הפרה וכיוצ"ב, תצילנו גם מלשה"ר וכיוצ"ב, הגם שאינם שייכים זה לזה, שרוחניות התורה תשמרנו.

והשני, בחינה גשמית וטבעית והוא התבונות ביראת השם, וגם בזה יש שני חלקים האחד, לידע ולהבין ע"י לימוד התורה שיש לכל עבירה עונש עצום ונורא ולכל מצווה יש שכר נעלה מאוד. והשני, והוא העיקר, ללמוד תורה כל עבירה ועבירה לבדה, לגאווה תורת הגאווה למשא ומתן באמונה חלקי התורה הקשורים לעניני בין אדם לחבירו בעסקי העולם וכדו', וכן לכל מצווה ולכל עבירה את תורתה.

והנשגב והעיקר בבחינה זו היא ללמוד בעוז ועיון עמוק היטב דהנה אותה עבירה עצמה ההלכה עם כל סעיפיה, "כי הלימוד עושה קנין חזק בנפש להיות העבירה מרוחקת ממנו בטבע", דהשתנות הטבע תיולד רק מלימוד רב והרגל רב בתורה של אותה עבירה או אותה מצווה, עכת"ד.

ונמצאנו למדים מדברי הגרי"ס זצ"ל דלימוד תורה של מצווה פלונית או עבריה פלונית קונה בנפשו טבע והרגל טוב לא לעשות אותה עבירה או לעשות המצווה, והוא דווקא כלומד בעוז ועיון עמוק דיני אותה עבירה עצמה ההלכה עם כל סעיפיה.

התורה הופכת ההרגל

והשתא אתי שפיר סברת החילוק מדוע העוסק בעיון היטב בהלכות לשה"ר אפי' בעידנא דלא עסיק בה ניצול מעון חמור זה, דהוא משום דנהפך הרגלו וטבעו להתרחק מעון זה וממילא גם כשלא עוסק בתורה ניצול מעון חמור זה.

משא"כ כשעוסק סתם בתורה מצלא בעידנא דעסיק בה דווקא, משום דבכה"ג שלא עוסק בתורת אותה עבירה, התורה שהיא רוחניות שומרת עליו כשעוסק בה דווקא, אבל כשלא עוסק בה לא, דאין טבעו והרגלו נהפך להיות מורגל שלא לעשות עבירות, וההרגל גורם שיכשל באותה עבירה.

והשתא דאתינן להכי אפשר גם להסביר מה שכתבו הגאונים הנ"ל דדואג לא עסק בתורת לשה"ר ורכילות ואפשר דכוונתם שלא עסק בה כדבעי, דהיינו עד כדי שתועיל להפוך טבעו והרגלו שלא לדבר לשה"ר ורכילות, שהרי נתבאר דהעיקר מה שמועלת התורה לשומרו אפי' בעידנא דלא עסיק בה הוא ע"י העיון העמוק בתורת אותה עבירה דאז דווקא הופך הרגלו וטבעו למוטב וכמ"ש הגרי"ס

באיגרתו הנ"ל, והוסיף שם דכפי רוב חולי הנפש כך צריך להוסיף ללמוד בלימוד בעיון עמוק בהלכה של אותה עבירה. ועדיין הוא חידוש גדול לומר דואג לא למד בעיון היטב הלכות לשה"ר.

דברי תורה בתוך מעיו - לימוד בעיון

ואחרי הודיענו ה' כל זאת יתבארו לנו דברי התנא דבי אליהו במש"כ שיכנסו דברי תורה בתוך 'מעיו', דאפשר דכוונתו ללימוד תורה בעיון עמוק בעוז ותעצומות בדיני כל מצווה ומצווה ההלכה עם כל סעיפיה דרק ע"י תורה כזאת נהפך טבעו והרגלו לעשות תמיד רצון הקב"ה.

וזהו כוונת דבריו בתוך מעיו כלומר שתיכנס התורה בתוך גופו עד כדי שתהיה חלק ממנו וממילא יהיה מורגל לעשות רצון הקב"ה. ולפי"ז ממילא אפשר להבין דלא כל אדם זוכה ללמוד תורה בצורה שכזאת ולכן אמר התנא דבי אליהו דאם לא זכה אדם לבקש רחמים על דברי תורה שיכנסו לתוך מעיו דמשמע דאין כל אדם זוכה לבקש על כך, דהוא משום דלא כל אדם בר הכי ללמוד דיני כל מצווה בעיון עמוק בעוז ותעצמות עד שיתהפך טבעו והרגלו למוטב.

ומעתה יתיישבו לנו דברי התנא דבי אליהו עם דברי אנשי כנה"ג בברכת התשובה, דלעולם כדי שתתקיים התשובה צריך אדם להקדים ולעסוק בתורה כדי שידע דרך התשובה, וזו מה שתיקנו לנו אנשי כנה"ג בברכת התשובה שבשמו"ע השיבנו אבינו לתורתך ואח"כ החזירנו בתשובה שלימה לפניך, ולזה סגי בעסק התורה בלא עיון עמוק בעוז ותעצמות.

אבל כדי שטבעו והרגלו של האדם יהפך לעשות תמיד רצון הקב"ה לא סגי בלימוד תורה בעלמא אלא בעיון עמוק בדיני כל מצווה ומצווה ההלכה עם כל סעיפיה היטב היטב וכמו שגילה לנו הגרי"ס זצ"ל כנ"ל, וכדי לזכות להתקרב לדרגה זו בלימוד התורה אי אפשר בלא להקדים דרך התשובה דרק שאדם טהור מכל סיג ופגם יכול לעסוק בתורה בעיון עמוק בעוז ותעצמות עד כדי שיהפך טבעו לעשות תמיד רצון הקב"ה.

ואפשר דזהו מש"כ הגר"ח פלאג'י דבהיות האדם נקי מחטא מצאה השכינה כיסא ומושב שבו תשב ותנוח כי בעסק התורה אדם מושך השכינה עליו, דהיינו שרק תורה בקדושה וטהרה תיכנס ותתיישב בתוך גופו של האדם עד שתהפוך את טבעו והרגלו לעשות תמיד רצון הקב"ה.

כלל העולה, דכדי להתקרב ולדעת דרך התשובה ושתתקיים התשובה צריך האדם להקדים לעסוק בתורה, אבל כדי שיהפך טבעו והרגלו לעשות תמיד רצון הקב"ה, זה אינו אלא רק אחרי עשיית התשובה, דאז גופו טהור מכל סיג ופגם ויכול לעסוק בתורה בעיון עמוק בעוז ותעצמות שרק תורה כזאת הופכת טבעו והרגלו של האדם לעשות תמיד רצון הקב"ה.

הרב אֹמר שרעבי שליט"א

חבורת 'קניין ש"ס'

כוחו של הרהור תשובה

מה ענין הגעלת כלים לימי אלול

היה זה לפני מספר שנים, בעיצומו של אלול, הנחתי עצמי בקרן זווית לחזר אחר התורה שהונחה גם היא שם, סדר לימודי היה אז הלכות הגעלת כלים, לכאורה לא הנושא הכי רלוונטי לרוח הימים שלפני ראש השנה, כיפור וסוכות, והנה חולף על פניי יהודי חייכן ובר אוריין, צהלתו תמיד נסוכה על פניו ומבואות בית המדרש עטורים בהגיגיו ורעיונותיו, כשנתקל בי נעצר, הביט בספר הפתוח,חשב קצת ואמר - לרגע תמהתי מדוע אתה לומד הלכות הגעלת כלים לפסח בחודש זה של הרחמים והסליחות.

אך מיד הבנתי שיסודם של ימי התשובה נמצא בהלכות אלו, ההלכה היא שכלי שבלע חמץ על ידי האש, צריך להכשירו בליבון חמור עד שיהיו ניצוצות ניתזים ממנו, הנמשל בזה, שאם השטן שהוא מאש הצליח להבליע חמץ באדם, דהיינו להכניס בו את היצר הרע המשול לחמץ, שאור שבעיסה, נדרש האדם להכשיר עצמו בליבון, ללבן עצמו מעוונותיו ולהלבין חטאיו כשלג, כיצד יעשה?

ימלא עצמו חוכמה ומוסר, מצוות ומעשים טובים עד שיהיו ניצוצות של קדושה ניתזים ממנו.

ועוד כלל גדול בידינו, כלי שנשתמשו בו בחמין, בולע, נשתמשו בו בצונן, אינו בולע. ובשטיפה בעלמא סגי ליה, כך הוא בקיום המצוות אם מקיימם האדם בחמימות, בהתלהטות, נבלעות הן בגופו ונספגות באיבריו, אז נעשה אדם אחר ואפילו יעבור עליו מה שיעבור, יישאר דבוק בהשם ובמצוותיו.

אבל אם מקיימן בקרירות, בצונן, אין המצוות נבלעות בו ולא נחרטות במוחו, ובשטיפה קלה שיעשו לו לא יישאר ממצוותיו שום רושם כלל, רמזו לזה חבריי בפסוק שבפרשת כי תבוא - 'תחת אשר לא עבדת את השם אלוקיך בשמחה ובטוב לבב, הפוך המקרא ודרשהו, כלומר, אם לא קיימת המצוות בשמחה ובטוב לבב, בהתלהבות ובשמחה, הרי שלא עבדת את השם אלוקיך.

הרהור תשובה ברגע אחד

ידועה הגמרא בקידושין 'התקדשי לי על מנת שאני צדיק גמור, אפילו רשע גמור מקודשת מספק שמא הרהר תשובה בליבו', יש כמה אבחנות שאפשר ללמוד מגמרא זו, אך דבר ראשון ישנה שאלה הזועקת עד לב השמיים, האומנם מצוות התשובה קלה היא כל כך ונעשית ברגע כמימרא? הלוא בספר שערי תשובה, רבנו יונה, עשרים עיקרים למצוות התשובה, מהם החרטה, עזיבת החטא, היגון, הדאגה, שבירת התאווה ועוד.

ובספר אורחות צדיקים הביא סדר התיקון על מיני עבירות שעבר האדם, והקורא שם תיסמרנה שערותיו מגודל העינויים שכתב לעשות על כמה עבירות חמורות, שיתענה תעניות רבות, שישכב בפתח בית הכנסת ויהא למדרס רגליהם של העוברים ושבים, שישב בגפו בימות החמה לפני הדבורים ועוד כהנה וכהנה, א"כ כיצד רשע זה קנה עולמו בשעה אחת והרהור אחד נעשה צדיק גמור?

שמעתי בזה לבאר כך.

שני חלקים בתשובה

יש שני חלקים בתשובה - האחד, החלטה אחת אמיתית וברורה שמקבל עליו להיות עבד למלכו של עולם וסר למשמעתו, לא יכעיסנו יותר ולא ישוב לחטא הזה לעולם, וזה נעשה ברגע אחד, לאחר מכן ישנו שלב שני של תיקון המעשים המכפר על העבר בתעניות וסיגופים, וכיום שנחלשו הדורות יפדה בממון או יתאמץ ביותר בעסק התורה, ושב מכאן ולהבא על ידי שיתקן גדרים וסייגים, וזוהי עבודה ארוכה וקשה.

ומשלו בזה משל - לאדם החפץ לנסוע לצפונה של ארץ ישראל, טעה ועלה על רכבת הנוסעת לדרום, תוך כדי נסיעה שם לב לטעותו, מה עליו לעשות? דבר ראשון עליו לרדת מן הרכבת הנוסעת דרומה, ירידה זו עדיין לא תביאנו ליעדו, אך ממנה הוא מתחיל את המפנה שיתקן את דרכו צפונה, עתה צריך הוא לכתת רגליו ולחזר אחר נסיעה מתאימה, להמתין לה, לשלם עליה ולסבול אורך הדרך, אלא שעכשיו הוא בדרך הנכונה שתביאנו למחוז חפצו.

הבחנה נוספת שיש ללמוד מן הגמרא הנ"ל, נניח שאותו רשע באמת הרהר תשובה בליבו, אם היינו שואלים אותו מה חשבת בעת שקידשת את האישה היה עונה "אכן עלתה בי הרגשת חרטה וגמלתי בליבי לעזוב את מעשיי הרעים ומעלליי המכוערים", מהי ערכה של אותה מחשבה בעיניך? נו, נו, יאמר קצת ייסורי מצפון ורצון טוב של יהודי, כמה בכוחם באמת להועיל לנפשי? הוא מאוד יופתע לשמוע שברגעים שחשב כך הפך לצדיק גמור, הוא איננו יודע שבאותה מחשבה פשוטה שעלתה בו, שהייתה אמיתית וכנה, הצליח לדייק ולקלוע למרכז המטרה, לכוון לרצונו של הקדוש ברוך הוא ולזכות למדרגה רמה.

מחשבה טובה שפגעה במטרה

נחדד את הנקודה הזאת במעשה שהיה לפני כשנתיים, נסעתי בכביש בין עירוני במרכז הארץ, לפניי במרחק מה נסע אדם אחד על קטנוע, בנסיעה זהירה ושקולה. הכביש היה בנתיב אחד עם אפשרות לעקיפה בנתיב הנגדי, ברגע הראשון עלה בדעתי להאיץ קדימה, לעוקפו בדהרה וללמדו נסיעה הגונה מהי, אלא אז נזכרתי באחי הגדול, גם הוא רוכב על קטנוע, ושבועות מספר קודם לכן החליק על שמן והתגלגל לתוך הכביש.

נס שלא דהרה לכיוונו מכונית או משאית שחלילה יכולה הייתה לפגוע בו, והנה הרוכב הזה שלפניי אם חלילה יחליק או ייפול בכביש שכזה השורץ משאיות, עלול להסתכן על ידי נהג פראי שלא ישים לב אליו, אשאר מאחוריו ואשמור שלא יאונה לו כל רע, ואולי בשכר מעשה זה מידה כנגד מידה יזמין הקדוש ברוך הוא נהגים הגונים שישמרו על אחי בכל מקום שהוא.

נסעתי בזהירות, אך המרחק בינינו הצטמצם, לפתע הבחנתי שהמעיל שעל גבו מוכר לי מעט. לא יאומן, זה היה הוא, אחי ולא אחר, רציתי שישמרו עליו ושמרתי עליו בעצמי.

ומה עשיתי בסך הכול? - מחשבה טובה אחת שאולי תעמוד לזכותו ותישמרנו, והנה אני חשבתי מחשבה טובה וראיתי בחוש שהועילה מחשבתי הטובה ונתקבלה ברצון מלפני אבינו שבשמיים, אכן אין אנחנו יודעים כוח מעשינו.

פעמים שאנו ממלמלים סליחות מנומנמים למחצה, ומה תועלת יש בזה לכאורה? איננו יכולים לדעת, אולי יעלה בלבנו הרהור אחד טוב שיהיה זך וטהור ויקלע בדיוק לרצונו של השם יתברך, בקשה אחת שתעלה מעומק לבנו שתביא את הישועה הנזקקת לנו, אין לזלזל בשום מעשה קטן כגדול, אולי יועיל לנו לתקן איזה תיקון בנפשנו, אולי בזכותו נזכה להיכתב בספרן של צדיקים לחיים טובים ולשלום.

עניני דיומא

חג הסוכות ושמיני עצרת שמחת התורה

ראש הכולל הרה"ג רבי אברהם צוויג שליט"א

זעקה של שמחה - מהותה האמיתית של קריאת "הושע נא" ועבודת חג הסוכות

הקדמה - בין תחינה לקילוס

חג הסוכות מוגדר בתורתנו כ"זמן שמחתנו", והציווי "ושמחתם לפני ה' אלקיכם" מלווה את כל ימי החג, עם זאת, בשיאו של ההלל ובעת הקפות ההושענות, אנו קוראים שוב ושוב "אנא ה' הושיעא נא", במבט ראשון, קריאה זו עשויה להישמע כזעקת שבר וכבקשת הצלה מתוך צרה, דבר שלכאורה אינו עולה בקנה אחד עם אווירת השמחה, אולם, ההבנה הנכונה היא שאמירת "אנא ה' הושיעא נא" באמצע ההלל איננה תחנונים חס ושלום; מי שחושב כך, ייתכן שאינו מקיים את מצוות ההלל כראוי, קריאה זו היא למעשה שבח וקילוס לה' יתברך, הנעשה בלבוש של דברי בקשה.

בדיוק כפי שאנו מבינים שמי שקורא "יחי המלך לעולם!" איננו עוסק כעת בבקשה או בתפילה רגילה על חיי המלך, אלא מטרתו לקלס ולרומם את המלך, כך היא גם קריאת "הושע נא".

הוכחה מובהקת לכך ניתן לראות בהקפות של שמחת תורה (שאינן אלא מנהג של "המשך" להקפות ההושענות של סוכות); איש אינו חושב לבכות כשהוא אומר "אנא ה' הושיעא נא... אלקי הרוחות הושע נא", אדרבה, כולם אומרים זאת בהתרוממות רוח, בשמחה אדירה ובהרגשת אהבה וקירבה לה', זהו קילוס ושבח, לא זעקות שבר.

ה"הושע" כביטוי של גילה ורינון

את החיבור שבין בקשת הישועה לבין השמחה אנו מוצאים כבר בפסוקי הנביאים, בהפטרת ראש השנה (ירמיהו לא, ו) פגשנו את הקריאה "הושע" במובן של הילול ורינון לפני ה': "כִּי כֹה אָמַר ה' רָנּוּ לְיַעֲקֹב שִׂמְחָה וְצַהֲלוּ בְּרֹאשׁ הַגּוֹיִם, הַשְׁמִיעוּ הַלֵּלוּ וְאִמְרוּ: הוֹשַׁע ה' אֶת עַמְּךָ אֵת שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל". הפסוק עמוס בביטויים של רינון, שמחה, צהלה והילול, ובשום אופן לא מתאר תחינה קודרת.

כך גם מפרש האבן עזרא על ספר תהלים, המסביר כי הקריאה "אנא ה' הושיעה נא... הצליחה נא" היא למעשה הקיום המעשי של הפסוק הקודם "נגילה ונשמחה בו", בלשונו: "זה משפט הכהנים לאמר ככה, וזאת היא השמחה והגילה שהזכיר למעלה", כלומר, שיא השמחה מתפרץ דווקא מתוך קריאת ה"הושיעא נא", מסיבה זו, כל אגודת הלולב (שמטרתה "ושמחתם לפני ה'") קרויה על שם קריאה זו - "הושענא".

"שמחה יתירה" - האווירה השמחה של ההקפות

עד כמה האווירה בהקפות ההושענות היא של שמחה מתפרצת ועליזה, ניתן ללמוד מדברי הפוסקים לגבי הלכות אבלות, פוסקי ההלכה קובעים כי אבל בשנתו הראשונה אינו מקיף את הבימה בהושענות.

יש לשים לב - האבל רשאי ומחויב לומר הלל, לאכול בשר ולשתות יין, ולקיים את כל ענייני השמחה של החג (שהרי ישנו חיוב של "והיית אך שמח", שמחה טהורה ללא הגבלה שמותרת ואף חובה על האבל בימים טובים), אך דבר אחד נאסר עליו - להקיף את הבימה, משום שזוהי "שמחה יתירה", אין הכוונה לשמחת הלב בלבד, אלא לשמחה חיצונית של עליצות יתירה שאינה מתאימה למצבו.

עדות היסטורית מרתקת לאותה אווירה מופיעה בשו"ת "תרומת הדשן" (פסקים רי"א), מסופר שם על נידון משפטי בין שני אנשים (ר' אליעזר ור' גרשום), כאשר האחד תבע את חברו על כך שדחף אותו בעוצמה במהלך סיבוב ההושענות בחג הסוכות, עד שעצם כתפו נשברה והוא נזקק לרופא, הנתבע טען ש"סבב כמנהג העולם שרגילין בדחיפות בעת הזאת", וללא כוונת זדון.

תרומת הדשן מדמה מקרה זה לפטור מנזק הקיים ב"שמחה של מצווה" - כמו חטיפת הלולבים מידי הקטנים ביום האחרון של סוכות, או נזק שנגרם בשוגג מתוך שמחת פורים או בהצגות משמחות לכבוד חתן וכלה, פסק זה מלמדנו אילו קריאת ההושענא הייתה לשון תחנונים של צרה, לא היה כל מקום לאווירה עולצת וסוערת שכזו בשעת ההקפות.

אגב, צורת ההקפה עצמה היא בעצם ריקוד (כפי שכתב הרמ"א, שבשמחת תורה אנו ממשיכים את מנהג סוכות ונוטלים ספר תורה במקום הלולב), עמידה זו כלפי הבימה מסבירה מדוע אנו פונים תמיד שמאלה בהקפות (דרום-מזרח-צפון-מערב), הצורה הנכונה היא להקיף עם הפנים כלפי הבימה, כמו בריקוד, וכאשר מקיפים מדרום לצפון פונים תמיד לימין.

סוד התלות וההשתוקקות - מדוע מבקשים בשיא ההודאה

אם ה"הושע נא" אינו זעקה, מהו הקילוס שבו? התשובה טמונה בהכרה "אנו תלויים בך, אנו צמאים אליך" כאשר בקשה זו נאמרת בהקשר הנכון, היא השבח הגדול מכל.

כדי להבין זאת, בואו נקצין את האפשרות ההפוכה, אילו באמירת ההלל היינו אומרים לקב"ה: "היטבת לנו כל כך, עשית אותנו שלמים ומאושרים, מעתה לא חסר לנו כלום - תודה רבה על הכל!", הייתה זו בעצם "ברכת פרידה", קשר אמיתי ואוהב מחייב היזקקות הדדית.

תארו לכם חתן האומר לכלתו בחדר הייחוד "לי לא חסר כלום, אינני זקוק ממך לדבר, אני רק מבקש למלא את צרכייך", הכלה ודאי תשיב "אינני מוכנה לקשר של צדקה, אני רוצה קשר מזין, שבו אתה זקוק לי ואני זקוקה לך".

לכן, בכל פעם שאנו מודים לה' על משהו, אנו מיד מוסיפים בקשה: הושע נא! אנו מכריזים שנהנינו להיות זקוקים ולקבל, ומכיוון שאתה והטוב שלך הם אינסופיים, אנו רוצים להמשיך להזדקק לך לעוד ועוד, עמדת הצימאון וההשתוקקות היא זו שיוצרת את החיבור הנצחי.

הודיה ללא בקשה - הפסקת השפע

רעיון זה בא לידי ביטוי בהסברו של האבן עזרא, שהסביר מדוע הפסיקה לאה אמנו ללדת לאחר הולדת יהודה ("ותעמד מלדת"), ביהודה, לאה רק אמרה תודה ("הפעם אודה את ה'"), אך לא ביקשה עוד ולכן פסק השפע - "אחר שיש לי ארבעה בנים, אודה השם כי לא אחמוד להיות לי עוד, כמאמר, אודה את ה' שנתן לי כל זה ויספיק לי, על כן עמדה מלדת" (בראשית כט, לה).

ועל מאמר זה אומר ר' שמחה בונים מפשיסחא (לקוטי קול שמחה תולדות) "שאם נותן הודיה על העבר, צריך לבקש תיכף על העתיד, ואם לא אזי ח"ו פוסק הטובה" - אף פעם אל יודה האדם בלי לבקש הלאה.

בספר "הליכות שלמה" מובא בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שפירש את הבקשה "הושע נא" כך - הושע אותנו עוד ועוד, כדי שנוכל להמשיך ולהלל אותך, פירוש זה מתאים לדברי התוספות במסכת סוכה, שהסבירו את נענועי הלולב על פי הפסוק (דברי הימים א טז) "אָז יְרַנְּנוּ עֲצֵי הַיָּעַר... וְאִמְרוּ הוֹשִׁיעֵנוּ", הפסוק מסיים שם במילים "לְהוֹדוֹת לְשֵׁם קָדְשֶׁךָ לְהִשְׁתַּבֵּחַ בִּתְהִלָּתֶךָ". הרי מפורש שבקשת הישועה באה כדי לזכות להמשיך ולהודות!

גם בתפילת "נשמת כל חי" אנו מחברים את ההודאה עם הבקשה לעתיד "עד הנה עזרונו רחמיך ולא עזבונו חסדיך... ואל תטשנו ה' אלקינו לנצח".

מסיבה זו מופיעות ההושענות בסוף ההלל - זהו השלב שבו, מתוך אווירת ההודאה העצומה, ובשיאה אנו מבקשים את המשכת השפע והטובה ("מים נוקבים" בלשון חז"ל), אנו נוטלים את אותם ארבעת המינים שבעזרתם אנו מודים על המים שקיבלנו, ובהם אנו מבקשים עוד מים.

וכמו שרגע אחד לפני סיום ההלל מופיעה בקשת ההושע נא, כך היום שמוקדש להושענות הוא יום אחד לפני סיום שמונת ימי החג, ולאחריו השמחה הגדולה ביותר של הדבקות של ישראל בשכינה.

שבעת ימי החג הם הימים בהם מעוררים את האהבה מתוך ההתעוררות שלנו (אתערותא דלתתא) ובשיאם ביום השביעי מבקשים את האהבה ש"תחפץ" ואז מגיע היום השמיני, ביום זה הפעילות היא כולה של הקב"ה, אנו מפנים את המקום, וכמשל המדרש, נשארים לסעודה אחת קטנה עם פר אחד של ישראל אצל הקב"ה.

הרב נתנאל לנדא שליט"א

חבורת 'קניין ש"ס'

סוכה ותורה כעיר מקלט לגלות

סוכה כגלות לאחר הדין

איתא במדרש "למה עושים סוכות אחרי ראש השנה ויום הכיפורים? משום שבראש השנה ויום הכיפורים הקדוש ברוך הוא דן את האדם, ושמא נתחייב גלות כדין רוצח בשוגג, אמר הקדוש ברוך הוא שיגלו לסוכה".

בחידושי ערוך לנר כתב שרוב בני אדם שבים מיראה, וקיימא לן שבתשובה מאהבה נעשים לו הזדונות כזכויות, ובתשובה מיראה נעשים לו הזדונות כשגגות, וידוע כי האדם יש בו צלם אלוקים כנאמר "כי בצלם אלוקים עשה את האדם", וכשאדם חוטא מסתלק הימנו ה'צלם אלוקים'.

אם כן, כשחטא בשוגג הווה ליה כרוצח בשוגג, וכל השב מיראה, כיוון שהזדונות נעשו כשגגות, הווה ליה כרוצח בשוגג, וסוכה כעיר מקלט, שמשנה דירתו מבית לסוכה, וצריך לקבוע שם מקום אכילתו, שינתו וטיולו, והרי זה מכפר לשוגג כמקלט, הרוצח במזיד שרצח בשלמות, יאבדו חייו בשלמות. והרוצח בשוגג, שיש חיסרון במעשה הרציחה, יאבד חייו אך לא ממש, אלא ששינוי ההרגלים המצויים ביותר, כאכילה ושינה, הרי הם בחינה מסוימת של הפסקת החיים. ו

הנה מצאנו בגמרא במכות שדברי תורה קולטים, שנאמר את בצר במדבר, וכתיב בתריה וזאת התורה, ולאיבעית אימא שם - קולטין ממלאך המוות. אך למהלך הראשון קולטין כפשוטם, ויש לבאר כיצד דברי תורה יכולים להועיל כמקלט.

תורה כעיר מקלט

הכתוב אומר 'זאת התורה אדם כי ימות באוהל' ודרשו חז"ל 'אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה', וכתב החזון איש באיגרותיו (איגרת ג) שמה שאמרו מי שממית עצמו עליה אין הכוונה כפשוטו, אלא הכוונה היא לנטישת מנעמי החיים, עזיבת כל ההרגלים הדרושה למי שרוצה להידבק בתורה הרי היא כהמתה, שהרי הרגליו של האדם הם חייו, והפורש מהם כפורש מן החיים, ולפי זה נמצא שהדבק בתורה ועוזב הרגליו הרי הוא ממש כגולה לעיר מקלט, ששניהם עוזבים חייהם שהורגלו בהם, ומה לי הכא ומה לי התם.

ולפי זה יומתק הקשר בין חג הסוכות לחג שמיני עצרת, שבו אנו שמחים עם התורה ודבקים בה, גם לאחר שנכנסים מן הסוכה אל הבית וחוזרים לחיים הרגילים, יש לנו אפשרות, הנשארת איתנו לכל השנה, לעזוב את החיים הפשוטים והרגילים, ולהיכנס לתוך חיים אחרים, חיים שיש בהם לשוב ולחיות חיי צלם אלוקים, שבמשוגתנו מסתלק מאיתנו.

יהי רצון שנזכה לעזוב את הרגלי הקבע, לדבוק בתורת אלוקים חיים, ולהמית עצמנו באוהלה של תורה מקור חיותנו וקיומנו.

מסע מרתק בשבילי 'ירח האיתנים'[ב]

צהר קטן לימים גדולים...

אלול.

ימי רצון.

ימים אותם הגדירו בעלי המוסר כ"דאצ'ה" לנשמה, ימים בהם מוצאת לה הנשמה מרגוע, במהלך ימות השנה המלחמה חזקה פנים ואחור, גליו של אותו מלך זקן וכסיל מאיימים להטביעה ביוון מצולה, הניסיונות מתחדשים ללא הרף, לובשים פנים חדשות מידי יום והגוף מנסה את כוחו, אולי הפעם הוא יכריע, אולי המושכות יעברו לידיו.

מלחמה מתישה.

אין ספק.

כן יש כמה חיסולים ממוקדים, אולי גם כיבוש מסוים של חלקות אדמה יקרות בהן הנשמה כבר אומרת דברה ולא מאפשרת לשלטון הגוף לערער על כך, אך עדיין העבודה היום יומית דורשת תעצומות נפש וכוחות בלתי רגילים, החומר על כל גרורותיו לא אומר נואש, מנסה בכה ובכה, כבר אמר מי שאמר כי הייאוש איננו נחלתו של ה'בעל דבר', הוא לעולם לא מתייאש.

והאדם, האדם הקטן המורכב מנשמה מאירה העוטה על עצמה גוף חומרי, נמצא שם בין כל המלחמות הקטנות והגדולות, פעמים מרגיש לבד, אולי בודד קמעה וחלש אל מול נחשולי ים התאווה, הנשמה נלחמת על שלה, לא מוותרת בקלות, בלילה נסוגה לאחור, אך כשהבוקר מפציע למחרת קמה משברי הריסות יום האתמול וממשיכה להאיר ולפזר את החשיכה הגדולה.

המאבק הזה הינו מאבק עיקש, אף אחד מהצדדים אינו מוכן לוותר, הגוף והחומר אל מול הנשמה והרוח, מאבק זה מורכב מאלפי רגעים קטנים, אלפי יהלומי זהב המעטרים בתפארה את כתרו של המלך, יהלומים אשר נכרו מעמקי האדמה וממצולות ים.

מאידך יודע אותו מלך זקן וכסיל להפנות זרקור רב עוצמה אל אותם רגעים שפלים בהם שלטה יד זרים בנשמתו של האדם, יודע הוא להחשיך באמצעות זרקורו את קומתו של האדם אשר נבנתה בעמל וביזע, אינו שת ליבו לכל אותם רגעי גדלות בהם נשמתו של האדם אמרה את דברה, אדרבה מנסה לצייר לו את דמותו כאחד הריקים והפוחזים, בה בשעה שאין זה אלא דמיון תעתועים ומיצג שווא, אך הוא ינסה בכל כוחו להעמיד את האדם בקרן חשיכה, תוך הבלטת עברו הפלילי שחור על גבי שחור.

כמה כוח, כמה עוצמה, צריכה הנשמה על מנת לעמוד איתנה אל מול הקולות המערערים, לכמה עוז ותעצומות זקוקה היא על מנת להתייצב על דרך טובה, מבלי לשית עיניה לכל תיאוריו המפלילים של היצר האורב לה במפתן הלב.

~~~

[ב] מתוך ספר צהר למועד 'ירח האיתנים', מאמר פתיחה.
~~~

הנה עולים ובאים הימים הנחמדים, ימים בהם המלך נודד מארמונו אל העם בשדות, קל יותר לגשת אליו, קל יותר להתנער מאבק הדרכים והבוץ אשר דבק בנו לאורך ימי המסע הארוך והמפותל, קל יותר לנשמה להוציא עצמה אל האור ולאפשר לה את הדרור והחופש לו ייחלה כל הימים.

יש לה לנשמה את הזכות לשהות ב"דאצ'ה", ימי הרצון מעניקים לה רגעי חסד בהם מקבלים החיים בהירות ונועם המעמידים את התמודדויות הדרך באור אחר, ימים בהם משאלת לב "שבתי בבית ה' כל ימי חיי" פורצת במלוא עוזה, ה"אני" מוצא את ביטויו בהתרפקות וגעגוע "לדודי", תוך ההרגשה הברורה כי"דודי" עם כל חמלתו ואהבתו, כולו "לי".

~~~

איה העט ואיה הסופר, אשר יתאר את אותם רגעי הוד בהם נכנס האדם הקטן אל היכלו של המלך ובקול רם מכריז "ה' מלך", ימי הרצון צחצחו את גופו הדואב והכואב מעמל מלחמת הנשמה והחומר, תקיעת השופר אשר נשמעה מידי יום העירה מנבכי נשמתו רגעים נעלים של קירבה ואמת,.

היום הרת עולם היום יעמיד במשפט, המלך הגדול יחלק ביום זה תפקיד חדש, ביום זה יישא האדם הקטן את עיניו אל עתידו המצפה לו בשנה הבאה, יאזור חיל ויכריז אכן כל חיי למענך אלוקים חיים, הנני כאן לכל אשר תצווני.

רגשות גיל ורעדה ילווהו בשבילי ה"ונתנה תוקף", מחד פחד ואימה חיל ורעדה יאחזון, כי הרי מי יצדק לפניך בדין, מאידך שמחה עצומה על עצם הזכות לעמוד ולהמליך את מלכו של עולם, לחוש את ה"יסודו מעפר" להבין אל נכון כי אף "סופו לעפר" והריהו כעת כחרס הנשבר וכחלום יעוף, אך למרות כל זאת לו ניתנה הזכות לעמוד להכריז ולהמליך "ואתה הוא מלך קל חי וקיים".

~~~

יעלו ויבואו עשרה ימים בהם ינהג הגוף בהנהגות ייחודיות בהם לא הורגל עד עתה, עשרת ימי תשובה וחזרה אל המקום הטבעי ממנו חוצבה הנשמה, עשרת ימי המלכה בהם יתברר ויתאמת לאדם מה חובתו בעולמו, סולם הערכים יסודר מחדש כשערכי אמת יעמדו על שליבותיו העליונות, ואילו ערכי שקר וכזב ימצאו מקומם בירכתי האשפה.

ומי יוכל לתאר ולשער שמחתה של הנשמה בהגיעה ליום הנרצה והנכסף, יום בו מתירין אנו להתפלל אף עם העבריינים, שכן אלו האחרונים כבר מזמן עזבו תארים מפוקפקים אלו, אף הם קמו והתנערו ממדמנת החטאים בהם היו שרויים, נשמתם אף היא טבלה במי הטהרה והמחילה, ליבם ברשותם נסמך על הקבלות בשעת תפילת הנעילה, וגופם מעתה ישרת את הנשמה, יעמוד הכן לכל קריאה ומשימה.

טהרת הלב הנסוכה על פניו של האדם, תעיד כאלף עדים כי מסעו לא היה לשווא, כעת לאחר ימי הרצון הנפלאים, לאחר הימים הקדושים והגבוהים ראש השנה ויום הכיפורים, כעת הגיע הזמן להמשיך את המסע אל תוך תוכם של החיים.

~~~

על מנת לחבר את אותן השגות גבוהות ונעלות, להן זכה האדם במהלך ימי האלול והימים הנוראים, נדרש הוא לצאת מביתו, להניח לרגע את דירתו דירת הקבע ולקבוע משכנו בדירת העראי אשר תקרתה מפסולת גורן ויקב עשויה, דירת הקבע הרגילה בה שוכן האדם במהלך ימות השנה, עומדת בסתירה גמורה לערכי הרוח והנשמה, הנשמה אין מקומה כאן בינות לקירות הדר ופאר, אין לה טעם וחפץ במאכלי כפריים, חצובה היא מתחת כיסא הכבוד ומושגיה מושגי מלכים.
~~~

אם זכתה היא לבהירות ושלווה, אם היו לה רגעים של אור וקירבה במהלך ימי ה"דאצ'ה" הגבוהה, לא בקלות תשליך מאחורי גווה תקופה נפלאה זו, היא אינה יכולה לעמוד מיד לאחר יום הכפרה אל מול מציאות חיים הסותרת את תפקידה, זקוקה היא הנשמה לסוכה.

כן, דירת עראי המסמלת יותר מכל כי החיים פרוזדור הם, אין טעם להשקיע בחיי מעבר, זוהי בסך הכל תחנה אחת מני רבים בדרך לעולמות של נצח, האמירה הזו משיבה לנשמה את הבהירות לה זכתה במהלך ימי אלול והימים הנוראים, כאן חשה היא מוגנת מכל גלי הים וסערותיו.

כאן יעמדו לעזרתה אבות האומה אושפיזין עילאין על מנת לתקן עולם במלכות ש-ד-י, יעלו ויבואו מידי יום יכנסו בצילא דמיהמנותא, וישפיעו מאורם אף על הגוף הישן ואוכל מטייל ושותה בסוכה הקטנה, פתאום יקבלו פעולות פשוטות אלו משמעות רחבה וגבוהה.

פתאום אכילת כזית פת בליל ט"ו תאיר באור יקרות ותוכיח קבל עם ועולם כי בניו של מקום אינם דיירי האי עלמא, אדרבה מקומם גבוה מעל גבוה הוא, ופעולותיהם אף הגשמיות ביותר מכוונות אל ציוויו האלוקי של בורא העולם.

מלבד עטיפת הסוכה בה יתעטף הגוף, יעמדו הידיים וינענעו ברגש פרי עץ הדר, כפות תמרים ענף עץ עבות וערבי נחל, הנענועים הנרגשים יקראו לכל ד' רוחות העולם להמליך עליהם מלכותו של המלך אשר לית אתר פנוי מיניה ומלוא כל הארץ כבודו.

בנוסף יאחדו הם לתוכם את כל אותם זמנים בהם לא היה טעם ולא ריח, כל אותם רגעים בהם שלטה הערבוביא, לרגע נדמה היה כי הטעם בשיאו אך במשנהו גילה האדם כי הריח איננו, לחילופין היו זמנים בהם הריח נישא למרחוק אך הטעם תפל היה.

והיום, היום יבא הטעם והריח עם שאר המינים נטולי אחד מאלו או שניהם גם יחד, יתאחדו הם לנענוע אחד שכל כולו הכרזה קבל עם - כולנו בני איש אחד נחנו, שווים הזמנים ושווים האנשים נטולי הריח ו\או הטעם לפני מלכו של עולם, אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון לבו לשמיים.

שבעה ימים בצל הסוכה, מסוגלים הם לשרש מהאדם את אחיזתו הבלתי פוסקת בקביעותו של העולם הזה, שבעה ימים בהם תחוש הנשמה כי מקום שמור לה כאן בעולם, אמנם אין זה מקומה הטבעי, חצובה היא מתחת כיסא הכבוד, ואין לה שיג ושיח עם הבלי העולם ושגיונותיו, אך דווקא שם בסוכה תרגיש בטוחה לתת דרור לשאיפותיה, שם בסוכה תאפשר לעצמה לשמוח באמת, שמחה הנובעת מערך חיי הנצח, שמחה אשר איננה תלויה בתנאי הגשם והחומר.

ביום השביעי כטוב לב הנשמה בקרבת האלוקים לה זכתה, תבקש על נפשה הושע נא הושע נא, הגוף יקיף את הבימה והאור את הנשמה, מנהג נביאים חביטת ערבה, גם אם אנו מנמוכי אמנה וחסרי הבנה נבין כי בידנו כח רב עוצמה, לבטל טללים רעים ורוח סערה, שכן רצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה.

~~~

ימי חג הסוכות העניקו לאדם צהר לעולמה של השמחה באספקלריית התורה, אין שמחה זו כשמחת האומות ההופכת בין רגע להוללות וקלות ראש, אדרבה ב'זמן שמחתנו' ניתן לראות בחוש כי באמצעות מצוות הסוכה וד' מינים מתחבר היהודי לאלוקיו, כך על אף או שמא בגלל העדר התנאים הגשמיים המיטביים - שמחתו מרקיעה שחקים, שמחת הקירבה והקשר מתגלית במלוא עוזה, עדי הגיעו ליום הפרידה - שמיני עצרת שמחת תורה.

לאחר שבעה ימים אלו אתא ובא היום הגדול - יום בו יפלו המחיצות והמסכים המבדילים בין ישראל לאביהם שבשמיים, יום בו השמחה תרקיע שחקים, ותמצא את ביטויה בריקודים סוערים.
~~~

אחר ימי הרצון הנעלים עשרת ימי תשובה והימים הנוראים, ההסתופפות בצל סוכה למען ידעו הדורות הבאים, יעלה ויבוא ויגיע שמיני עצרת שמחת תורה יום בו ישמחו צדיקים ויעלזו ישרים.

הלולב והערבה יפנו מקומם ליום של פרידה, יום בו אין צורך במצוות מיוחדות על מנת להתחבר לקל חי, יום בו "נגילה ונשמחה בך", קודשא בריך הוא אורייתא וישראל חד הוא, השמחה היום לא תלויה במעשה כזה או אחר, ספר התורה ניצב במרכזו של ההיכל, סביבו מפזזים ומכרכרים בניו של מקום - "בך בתורתך".

והנשמה, אותה נשמה אשר צעדה בלילות ובימים, בזמנים בהם איימו גלי ים התאווה להטביעה, תעמוד כעת מאירה וזוהרת, השמחה תפרוץ מאליה, והיא תהיה שם, היא תחיה שם, את הרגש העצום כי אין לנו שיור רק התורה הזאת, את ההבנה הבהירה כי לולא תורתך שעשועי אז אבדנו כבר מזמן בתוקף הגלות ועוצם ההתמודדויות.

פתאום תכה בה ההכרה כי הגוף על כל מגבלותיו - בעצם כלי הוא, כלי להגדלת והאדרת שמו יתברך בעולם, לפתע אותו גוף חומרי אשר החשיך בעבר באמצעות פיתויי היצר וחילותיו את זוהר הנשמה, פתאום אף הוא יצטרף בגיל ושׂשון למעגלי הרוקדים, אף הוא יזיע וישיר במלוא גרונו, יפזז ויכרכר בעז למלכו של עולם ולתורתו, ביום זה יגלה צפונות ליבו כי עז חשקו וחפצו להעמיד את כל חייו על אדני התורה לימודה וקיום מצוותיה.

חתן תורה.

לא, לא מדובר כאן על רב הקהילה דווקא או על תלמידי החכמים המופלגים, מדובר על האדם הפשוט, הנלחם וקם, המנסה ומתנסה, השואף והכוסף, ואבית תהילה מקרוצי חומר וגלומי גוש, האדם השפל שכעת מתרומם טפח או טפחיים מעל הקרקע ומצהיר קבל עם ועולם היכן היא שמחתו האמיתית, היכן ימצא הוא מרגוע לנפשו הכוספת, דפי הגמרא הראשונים והאחרונים יצאו במחול משחקים, ישירו אף יריעו וכבוד התורה יתגדל ויתהדר.

לקשר האישי הזה אין תחליף, אם היו בני אדם מרגישים במתיקות וטוב התורה, נשמתו כבר אינה אוחזת ב"אם", כי אם ב"מרגישים" וב"משתגעין" וה"מתלהטין אחריה", שם אחוזה היא בפסגות עליונות של שמחה, ולא יחשב בעיניה מלוא העולם על כל הבליו רעיוניו פיתוייו וסינווריו למאומה!

מדוע - עכשיו גם הגוף יודע לומר ולהרגיש - "כי התורה כל הטובות שבעולם", ההיגיון בזה פשוט "קוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא" התורה היא המתכון של העולם, עוגה הנאפית על פי המתכון לא יתכן שיהיה בעוגה מרכיב אשר איננו מוזכר במתכון, אם התורה שמשה כמתכון לעולם אות הוא כי כל טובה או הנאה אשר תמצא בעולם הגדול, מקורה הוא בתורה הקדושה, מקורה בבורות המים החיים הרחוקים שנות אור מאותן בורות נשברים אשר לא יכילו המים, המציעים הבל וריק לכל הולכי הדרכים.

היא הכוללת את <u>כל</u> הטובות שבעולם.

כל הטובות.

בלי יוצא מן הכלל.

אם הגוף הבין זאת, אם ברי לו כי מקור כל הטוב בעולם נמצא אך ורק בעשיית רצונו יתברך ובד' אמות של הלכה, אם ההכרה בהירה וברורה כי בין דפי הגמרא המשנה התוספתא והמכילתא שם גנוזים להם כל הטובות שבעולם.

כעת אפשר לבקש - צווה, צווה, צווה ישועות יעקב...

כעת הישועות מקיפות ומגיעות מכל עבר, אדם קלט במוחו בשכלו ובליבו כי ספר התורה שבידו, הוא מקור השפע והטוב לכל עניין וכל דאגה, האוצר הגדול התגלה אחוז בידיו, שוכן כאן בארונות הספרים, בין בתרי הרמב"ם והראשונים, בין סברות ה'קצות', ה'נתיבות' ה'שמעתתא' וה'קובץ שיעורים'.

אנא ממך המלמד תורה לעמו ישראל - צווה עלינו ישועות, צווה ישועות יעקב...

~~~

'ירח האיתנים'.

ירח שלם בו יצאה הנשמה ממלחמות היצר אל ה"דאצ'ה" הרוחנית, ירח בו היטיבה לראות נכונה את החיים ואת השלכות ניצחון הרוח על החומר, ירח בו המליכה על עצמה את מלך העולם מתוך תפילה לקבלת תפקיד משמעותי.

תפילה השוזרת בקרבה מחד רגשות פחד מאימת הדין אשר מי יוכל לעמוד בו ומי יאמר זיכיתי לבי, ומאידך רגשות שמחה על הזכות להמליך מלך גדול רם ונישא, כי על אף העובדה שאדון עולם מלך עוד בטרם כל יציר נברא, אך לעת נעשה בחפצו כל - כשיצהירו ברואיו בריותיך אנחנו וחפצים לעשות רצונך - אזי 'מלך' שמו נקרא, ואין מלך בלא עם החפץ במלכותו.

בירח האיתנים זוכה הנשמה להתנקות ולהיטהר מזוהמת הדרך, לאחמ"כ להסתופף בצל האמונה ולחוש את ידו הפתוחה והרחבה הפשוטה לקבל שבים, עדי הגיע הרגע הגדול של "חבוקה ודבוקה בך", ביום זה מסתיים לו אותו ירח בו הוענקה לנשמה המתנה הגדולה ביותר - 'קרבת אלוקים'.

"ואני" - יצהירו הגוף והנשמה יחדיו - "קירבת אלוקים לי טוב"...

דא קני מה חסר.

ואולי, אולי "ירח האיתנים" מכוון לא רק אל אותם מועדים איתנים אשר מהם ישאב אדם כח ועוצמה לכל השנה כולה, אולי ירח האיתנים יכוון גם לאותן הנשמות הצועדות בשביל מסע החיים, כשקולו של ה'בעל דבר' רועם מעליהם במטרה להחלישם ולבלבלם.

אותם אנשים יקרים הצועדים צעד אחר צעד ונשארים "איתנים" למרות ערעוריו של היצר האורב להם, לכם אנשים איתנים מגיע ירח בו תגלו עד כמה הייתם איתנים לאורך כל השנה, ירח זה יטעין אתכם במידות גדושות של עמידה איתנה ויציבות על הר ה', בשלבי ה"מי יעלה בהר ה' " זכרו כי אחריו יגיע ה"מי יקום במקום קדשו".

עוד תעמדו איתנים וחזקים, עוד תביטו ממרומי ההר על המסע אותו עברתם, אז תשכילו ותבינו כי לכל פסיעה ערך בל יתואר, אז תיווכחו לדעת כי צעדיכם אשר נשקלו בפלס הם הם אשר הביאו אתכם לאויר הפסגות אותו אתם נושמים כעת.

הירח הזה שלכם.

איתנים.
~~~

אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו

ברכת מזל טוב שלוחה בזה לחברי חבורת 'סוגיות בעיון' בראשות הרה"ג רבי אהרון ליפשיץ שליט"א על הוצאת הקונטרס המורחב 'דורשי מצוותיך', בני החבורה עמלו על כתיבת חידו"ת מתוך הסוגיות הנלמדות וזכו להעלותם על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן, כה יתן ה' וכה יוסיף להרבות חילים לתורה, ומהם יראו וילמדו שאר בני החבורות, להעלות על הכתב ולשמר את דברי תורתם למען יעמדו ימים רבים, התודה והברכה לאברכים היקרים הרב ש.י. גולדמן הרב י.מ. פישר והרב מ. פרוש על היוזמה הברוכה ועל עמלם הרב בליקוט והקלדת החבורות, עריכת הדברים, הסידור והעימוד.



נצטט קטע מתוך ברכת ראש הכולל במכתב הברכה המופיע בראש הקונטרס "יהי רצון שמתוך הכתב יעלו הדברים אל הלבבות, והקונטרס המפואר הזה יופץ בבתי מדרש ויוסיף חשקת התורה ושלום בין איש לרעהו לכל קוראיו, תודתנו העמוקה נתונה לראש החבורה שליט"א המוסר את נפשו בהדרכת הלומדים, ולכל אחד ואחד מהאברכים היקרים, בזכות עמלכם ודרישת התורה המשותפת שלכם, נזכה להמשיך להרחיב את גבולות בית המדרש, לגדל דור של תלמידי חכמים ולראות עין בעין בשוב ה' לציון". נציין כי חלק מן המאמרים המופיעים בקונטרס התפרסמו בגליון "דורשי רשומות' הנוכחי.

מכירת ד' מינים

אי"ה ביום חמישי ו' תשרי בין השעות 12:00-17:00 תתקיים מכירת ארבעת המינים מהודרים ברמה גבוהה לאברכי הכולל, המחיר המסובסד בד בבד עם ההידור הגדול מהווים בשורה של ממש, שימו לב - מכירה זו לא מחמיצים!

'דורשי ציון' מסכמים שנה - פרויקט מיוחד

בסיומה של שנה פוריה של עמל התמדה והתרחבות גבולות התורה במוסדות 'דורשי ציון', ומתוך הודיה על העבר הגדוש בעשיה ברוכה ופעילות מגוונת,

מגישה מערכת 'דורשי רשומות' מסע מרתק של סיכום שנת תשפ"ו ב'דורשי ציון', התוצאה לפניכם.

אלול תשפ"ה

קמפיין 'יששכר וזבולון'

במהלך חודש אלול תשפ"ה נערך קמפיין ייחודי 'שותפות יששכר וזבולון', באמצעותו נטלו נדיבי עם חלק בקיומו של הכולל ע"י שותפות מלאה במלגות האברכים, אשרי העם שככה לו, אשרי העם היודעים להשקיע ממונם בשותפות הגדולה והחשובה ביותר, למען העמדת התורה בכלל ישראל.

כנס נשים

כידוע מוסדות 'דורשי ציון' מהווים עבור כל בני הבית משפחה של ממש, במסגרת זו נערך כנס ייחודי לנשות אברכי הכולל, במהלך הכנס נשא דברים ראש החבורה הרב יעקב בוצ'קובסקי שליט"א ונערכה תוכנית אלול ייחודית ומושקעת.

תשרי תשפ"ו

חלוקת מוצרי החג



על מנת לאפשר לאברכי הכולל לקבל את צרכי החג בהרחבה ומתוך ישוב הדעת, התקיימה מכירה מוזלת במיוחד אשר כללה עופות דגים בשר ועוד, צוות העמותה עמל במסירות לאפשר לכל אברך לקבל חבילה מסודרת ומאורגנת של כלל המצרכים, כמו"כ חולקו כרטיסי טובה וברכה אשר מוטענים בסכום נאה לכל אברך למען הרבות שמחת החג לו ולבני ביתו.



מכירת ארבעת המינים

כחלק מההכנות לחג הסוכות התקיימה אף מכירת ארבעת המינים מהודרים ברמה גבוהה לכלל האברכים, המחיר המסובסד מאד בד בבד עם ההידור הגדול הביאו לשמחת חג אצל אברכי הכולל אשר רכשו במכירה זו להם ולבני ביתם סטים מהודרים לקיום מצוות ד' מינים.



שמחת חג

במהלך חג הסוכות נערכה שמחת חג ייחודית בסוכתו של ראש הכולל רבי אברהם צוויג שליט"א, את השמחה ליווה אמן הרגש ובעל התפילה ר' איצי אקרמן הי"ו בשירי רגש והתעלות ושמחה.

תפילות המועד - סיבוב שערים



בימי חול המועד כמיטב מסורת הכולל התקיים מניין שחרית ברב עם בשירה והלל, בנוסף זכו האברכים ומשפחותיהם להצטרף באחד מימי חול המועד לתפילת שחרית בשער הכותנה ולסיבוב שערים סביב שערי הר הבית, רבני הכולל השתתפו בסיור ואף נושאים דברים בענייני היום השעה והמקום.

חשון תשפ"ו

קמפיין 'מתייצבים'



תחת הסלוגן "מתייצבים" יצא לדרך הקמפיין הגדול להתייצבות לימין הכולל, האברכים יחד עם ראשי החבורות התייצבו והתגייסו כאיש אחד בלב אחד להתרים את נדיבי העם ואת כלל תושבי העיר למען העמדת התורה, ההיענות היתה עצומה, אשרי עין ראתה כל אלו, אשרי עין ראתה את השותפות וההתייצבות הגדולה לעמוד לימין אברכי הכולל.

כסלו תשפ"ו

תפילות וסדרי החג

חנוכה בכולל 'דורשי ציון' – רוממות הלל והודיה.

במהלך ימי החנוכה נערכה תפילת שחרית ברב עם מתוך שירה והלל בזמרה, לאחר התפילה מתקיימת ארוחת בוקר לכלל האברכים כמיטב המסורת בשפע מגוון ופינוקים ייחודיים, סדר ב' לבני חבורת 'קנין ש"ס' התקיים במתכונת בחירת שעות, שעתיים בשעות הצהריים טרם ההדלקה, או בשעות הערב לאחר ההדלקה, בני החבורה אף נהנים מכיבוד עשיר במהלך הסדר.

מיזם 'רצופות'

בחודש זה מיזם מבורך יוצא לדרך – 'רצופות', אברכי הכולל מצטרפים לתוכנית 'רצופות' אשר כללה לימוד רצוף של שעות מצטברות במהלך השבוע והגרלות על תשורות ייחודיות לעמלי התורה משתתפי המיזם, המיזם מאז גדל מתפתח ומתרחב, כיום אברכים רבים נמנים על שקדני הרצופות, המראה הנהדר של עמל התורה ברציפות הפך לתמונת קבע בהיכל הכולל.

גליון 'דורשי רשומות'



בשורה נוספת מפציעה לאור עולם בימי החנוכה – 'גליון דורשי רשומות', גליון מאסף לתורתם של רבני ואברכי הכולל, הגליון יוצא לאור כחוברת מודפסת עשירה באוצרות דעת וחכמה מכלל ראשי החבורות והאברכים, הן בענייני דיומא והן בסוגיות הנלמדות ביני עמודי, החוברת התקבלה באהדה רבה אצל יושבי בית המדרש, ומאז

מופיע הגיליון מידי תקופה כשתורתם של אברכי ורבני הכולל מקבלת במה של כבוד ותפוצה רחבה.

טבת תשפ"ו

שמחת הכולל



בחודש טבת התקיימה חתונת בנו של ראש הכולל, ובמשפחה כמו במשפחה השמחה גדולה וההשתתפות ברורה, אברכי ורבני הכולל הגיעו בהמוניהם לשמוח בשמחת ראש הכולל, מהדורה מיוחדת של 'דורשי רשומות' הודפסה וחולקה במהלך האירוע למשתתפים הרבים.

בעקבות הסנהדרין – סיור וסיום מסכת



האברכים יצאו לסיור מרתק בעקבות ההיסטוריה של נדודי הסנהדרין, במהלך הסיור זכו אברכי הכולל לסיים מסכת סנהדרין ולהתחיל מסכת קידושין.

עוד זכו האברכים להשתתף בסיום לימוד הנביאים במסגרת 'יסודי התורה' והתחלת הכתובים, כה יתן ה' וכה יוסיף להקיף ולדעת את כל חלקי התורה שבכתב ושבע"פ.

שבט תשפ"ו

אש התורה

שטייגען.

מה צריך יותר מזה?



קול התורה מהדהד בהיכל הכולל, מסכת קידושין נלמדת ע"י בני חבורת 'קנין ש"ס' מתוך עמל התמדה וידיעה, שורה אחר שורה, דף אחר דף, כמו"כ בחבורות הבוקר הלימוד בשיאו, אברכי הכולל עמלים על תורתם וקונים את עולמם.

דורשי רשומות 2

גיליון דורשי רשומות 2 יוצא לאור עולם.

הגיליון הראשון היה בבחינת להעמיד יש מאין, בגיליון השני תורגמו ההערות הבונות והתגובות החשובות הלכה למעשה בשדרוג ועימוד מחודש, בחירת גופן תואם, סידור העמודים, תוכן עניינים ועוד.

אדר תשפ"ו

ימי הפורים בכולל

פורים בכולל דורשי ציון - תפילת שחרית כמנהג ותיקין התקיימה ברב עם, קריאת המגילה בהידור, והענקת מתנות לאביונים מתוך עמלי התורה שבכולל, ולאחריהם סעודת פורים משותפת, משתה ושמחה והרבות משלוחי מנות בין איש לרעהו ובין אברך לחברו.

סיום הזמן

גיליון דורשי רשומות 3 לחודשי אדר ניסן יוצא לאור עולם, הזמן מסתיים עם תחושת סיפוק עצומה, אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו.

ניסן תשפ"ו

המצות הייחודיות מבית 'דורשי ציון'

חלוקת המצות הנדירות והייחודיות של 'דורשי ציון' אשר כבר קנו להם שם בטיבם הבריאותי ובטעמם הייחודי, מצות שנאפו בחבורת הכולל מזני החיטה הקדומה וכל שלבי הגידול מהזריעה ועד האפיה נעשו בפיקוח וניהול רבני הכולל. המצות חולקו לאברכי ורבני הכולל בסבסוד משמעותי, כמו"כ תורמי ושותפי הכולל קבלו מתנת חג מושקעת הכוללת בין היתר את המצות המיוחדות בצירוף שי מושקע לחג הפסח.



עמותת דורשי ציון בשיתוף עם קרן החסד 'טובה וברכה' סייעה למשפחות האברכים הנזקקות בתשלומי הוצאות החג הרבות בסכומים משמעותיים.

אייר תשפ"ו

'קנין תורה'

פרוייקט קניין תורה יוצא לדרך, מידי יום במהלך ימי הספירה מסר אחד מרבני ואברכי הכולל שיעור קצר על שניים מתוך מ"ח קנייני התורה, הפרויקט תועד והוקלט ועלה להאזנה \ צפיה באתר הכולל ובקול הלשון, אברכי הכולל זכו להגיע לחג השבועות לאחר סקירה מקיפה של כלל קניני התורה והרחבת הידע בכל אחד מהקנינים.

'קציר חיטים'



במהלך חודש אייר יצאו אברכי הכולל עם מגל בידם לקציר יד למצות תשפ"ז בראשות ראש הכולל וראשי החבורות, שיעור מיוחד נמסר במקום מפי ראש החבורה הרב מרדכי עמנואל שליט"א בהלכות לקט שכחה ופאה הלכה למעשה, לאחמ"כ השיעור הודפס והופץ לתועלת הרבים.

סיון תשפ"ו

תשורה נאה

לקראת חג מתן תורה מתוך הערכה רבה לאברכי הכולל עמלי התורה חולקה ערכת שי ייחודית לאברכים ובני ביתם - "אם היו בני אדם מרגישין במתיקות ועריבות טוב התורה"...

דורשי רשומות 4 גליון מוגדל

גליון דורשי רשומות 4 יוצא לאור עולם, מלא וגדוש בחידושי תורתם של אברכי ורבני הכולל בדגש על מ"ח הקנינים מתוך שיעורי פרויקט 'קנין תורה'.

תמוז תשפ"ו

סיור מקוואות



רבני חבורת הלכות טהרה זכו לסיים את הלכות נדה ומקוואות, ויוצאים לסיור מעמיק במקוואות עתיקים בעיה"ק חברון - המקוה העתיק ברובע היהודי, 'שיעור כללי' מקיף ומעמיק נמסר במהלך הסיור ע"י ראש החבורה הרה"ג רבי נתנאל ניר שליט"א בענין 'עשרת המקוואות המחוממים' שנזכרו בדברי הפוסקים.

אב תשפ"ו

דורשי רשומות 5 – סיום הזמן

זמן קיץ מסתיים בסיפוק אדיר, לקראת סוף הזמן רואה אור גיליון דורשי רשומות 5, אברכי הכולל יוצאים לימי בין הזמנים עם הספקים לכלל החבורות, להמשיך להתמיד לעמול ולקנות את כל חלקי התורה גם ביומי דפגרא.

אשריכם תלמידי חכמים שדברי תורה חביבין עליכם ביותר!

אלול תשפ"ו - ערב שנת תשפ"ז

חבורת 'יסודי התורה' חדשה

זמן אלול תשפ"ו נפתח עם ריבוי ספסלי בית המדרש, מתוך התמדה מופלאה ושקיעות בסוגיות הנלמדות בכלל החבורות.

בבשורה משמחת נתבשרו אברכי הכולל בסדר א' על פתיחת חבורת יסודי התורה בראשותו של הגאון רבי אהרון שדמי שליט"א משגיח ישיבת תורת רפאל, אשר מוסר שיעור מידי יום בספר היד החזקה לרמב"ם, בני החבורה עוסקים בדברי הרמב"ם בעיון בהספק יומי ושבועי.

צאתכם לשלום

מעל במה זו נודה למורנו הרב יעקב בוצ'קובסקי שליט"א אשר שימש כראש חבורת 'קנין ש"ס' במשך קרוב ל-4 שנים, על השיעורים הנפלאים המעמידים את הסוגיות בקרן אורה, על הועדים והשיחות הייחודיות המעניקות תוכן ומשמעות לכל שלב בחיים, ועל ההכוונה האישית והיחס לכל אברך באשר הוא, נאחל כעת עם קבלת התפקיד החדש יפוצו מעיינותיך חוצה, יאותו רבים לאורך וישתו התלמידים בצמא את דברי תורתך.

שמחת חג

אי"ה בימי חג הסוכות הבעל"ט כמידי שנה תתקיים שמחת חג ייחודית בסוכתו של ראש הכולל, נא עקבו אחר העדכונים לבירור המועד המדויק.
מועדים לשמחה!

הגיליון הבא יצא לאור

אי"ה במהלך זמן חורף הבעל"ט

לקראת ימי החנוכה

ניתן לשלוח חידושי תורה ומאמרים

הן בסוגיות הנלמדות בהיכל הכולל

והן בענייני מוסר עבודת ה' והמועדים

כתובת המייל לשליחת המאמרים

ELI.113096@GMAIL.COM

משמח ציון

עדכוני שמחות

ברכת מזל טוב
שלוחה בזאת לאברכים היקרים

הרב **משה פרוש** 'סוגיות בעיון' ו'קניין ש"ס' - לרגל הולדת הבת

הרב **יהושע פרחים** 'סוגיות בעיון' - לרגל הולדת הבן

הרב **יאיר חווי** 'הלכה בעיון' ו'קניין ש"ס' - לרגל הולדת הנכד

הרב **אברהם רחמן** 'מידה שלמה' ו'קניין ש"ס' לרגל הולדת הבן

הרב **משה אריה יודלביץ'** 'לבו חפץ' - לרגל הולדת הבת

הרב **אלעזר הירשלר** 'מידה שלימה' קניין ש"ס' לרגל הולדת הבן

הרב **ישראל סוכות** 'קניין ש"ס' - לרגל ארוסי הבת

הרב **נתנאל סיאני** 'מידה שלמה' ו'קניין ש"ס' - לרגל ארוסי הבן

הרב **מרדכי פרלין** 'קניין ש"ס' - לרגל הולדת הבת

הרב **יעקב בלויא** 'קניין ש"ס' לרגל ארוסי הבן

מתוך הכרת הטוב על שירות נפלא,
ועל מסירות מיוחדת למען יראה גליון
'דורשי רשומות' אור ויודפס באופן הנאה ביותר,

מערכת 'דורשי רשומות'
עם כלל אברכי הכולל שולחים בזאת

ברכת מזל טוב

מעומקא דליבא
להאי גברא יקירא
הרב **אריאל ועקנין** שליט"א

בעל בית הדפוס 'גרפיקס'

לרגל הולדת הנכד

בן לחתנו הרב יהושע פרחים

ישר כח על הדאגה והאכפתיות למען תורתם
של אברכי ורבני הכולל