

בסיעתא דשמיא

נא לא להציא
מבית המדרש
עד לאחר
השבת

אוצר גליונות

מבית מדרשם של מרגן ורבנן גדולי ומאורי הדור וראשי הישיבות שליט"א

פרשת כי תצא

ט' אלול תשפ"ו | גליון נ"ד

"דחמנא
פרתה שמיא
לצלזתיין"



ידיעה - בחירה חופשית - התמכרות
מדין הנאב"ד רבי שלמה י. זעפראני שליט"א
גליון "כתר תורה"

השיבנו אבינו לתורתך
מדין הגה"ג רבי אליהו ציון סופר זצוק"ל
גליון "תורת ציון"

יסוד העבודה בחודש אלול
מדין רה"י חכם משה צדקה שליט"א
גליון "עניינא דימא"

ספרי החודש

אלול תשפ"ו



חכמים / ה' כרכים

מעשיות מחכמי התלמוד תנאים ואמוראים מהתלמוד מדרשים והזוהר



סיכום מקראות גדולות השלם

פרשת בראשית - תלמודים, מדרשים, זוהר ומפרשים עם פירוש הליכות תורה
הרה"צ ר' ארי' אברהם סמדיה שליט"א רבה של שכונת רמת שלמה



חושן למעשה / כרך ד

שו"ת בדיני ממנות כולל קונטרס שאגת הארי נידונים הלכתיים
הרה"צ ר' יונתן שושן שליט"א אב"ד משפט כהלכה



האדרת והאמונה

ביאור מקיף מדברי הזוהר הקדוש כתבי האר"י והרש"ש
הרה"צ אברהם חיים כהן שליט"א / הרב שמעון שרבי שליט"א



סידור תיכון תפילתי

סידור לתשב"ר באותיות מאירות עיניים



אבקות רוסלים

דברים השווים לכל נפש מתוך ספרן של צדיקים גאונים וקדושים שרפי קודש מבית הבעש"ט והמגיד ממדינת הרה"ח רבי מתתיהו לוריא צוק"ל בעל נחלי אמונה



שערי הלכה

אוצר הלכה למעשה - דיני המועדים
הרה"צ ר' בניהו נדב שליט"א מו"צ בשכונת בית וגן



עלי דרך

שיחות ומיני מוסר עה"ת והמועדים
הרה"צ ר' דן בן משה שליט"א מרביני שכונת רמות



"אין הדין
יוכל להתישב היטב
בדעת האדם,
כל זמן שאין יודעו
בטעמו ונמוקו"
(גיש"ב בהקדמה)

סדרת שיעורי הכוונה
בדרך לימוד ההלכה

הנמסדים מפי הגאון הגדול
רבי גד יודי שליט"א
תלמידו של מרן זיע"א ומחבר
משנה ברורה המפואר "תפארת"

לפרטים ובדורים: 0548491535

זכות החיזוק בגליון לרפואת

הרב ניסים בן מוזל

אהובה אמה בת פדחה

מסעודה בת עישה

בתוש"א

להנצחות ולהקדשות

ניתן לפנות למערכת

"אוצר גליונות"

02-313-0536



פרשת כי תצא
זמני השבת



ר"ת	יציאת שבת	כניסת שבת	
08:31	07:52	06:40	ירושלים
08:33	07:54	06:56	בני ברק
08:31	07:53	06:39	בית שמש
08:31	07:53	06:49	מודיעין עילית
08:32	07:54	06:49	אופקים

הזמנים עפ"י לוח עיתים לבינה

בכל ערב שבת: מחייגים ותורמים לקופת רבתינו!

1800-202-200

ניתן לתרום גם בעמדות נדרים פלוס, ובמוקד חתומות: raboteinu.org.il



אוצר גליונות

מבית מדרשם של מרגן ורבגן גדולי ומאורי הדור וראשי הישיבות שליט"א

י"ל ע"י מערכת "אוצר גליונות"

טל': 02-313-0536 מייל: 7150791@gmail.com

לקבלת הקובץ במייל ולפרסום בגליון ניתן לשלוח מייל לכתובת:

7150791@gmail.com

ניתן להוריד את קבצי "אוצר גליונות" בכל עמדות "קול הלשון"

מופץ בלמעלה מ- 200 בתי מדרשות וישיבות ובכוללים
בערים: ירושלים | בני ברק | מודיעין עילית | בית שמש | אלעד | אופקים

ניתן לתרום בעמדות נדרים פלוס ע"ש: אוצר גליונות

או בנדרים פון: מס' קופה: 3515

או בהעברה בנקאית: מס' חשבון: 060364 מס' סניף: 172

בנק: פאג"י ע"ש: אוצר גליונות



*6881



עניינא דיומא

חידושי תורה לקחי מוסר והוראה מתורתו של
מרן ראש הישיבה רבן של ישראל
חכם משה צדקה שליט"א
ראש ישיבת פורת יוסף



יסוד העבודה בחודש אלול -
נשיאות חן על ידי שמוסיפים
בעבודת ה' - ועוד

לנצל את ימי חודש אלול

צריך לנצל את הימים האלה, אני זוכר שהיינו באים לביתו של הגה"צ רבי שלום שבדרון זצ"ל במוצאי שבתות, היה מוסר שיחה של מוסר וחיזוק בעבודת ה' ובפרט בימים אלו של חודש אלול, ואחרי השיחה היה מכריז בהתעוררות "אלול!"...

חודש המיוחד לתשובה

רבינו חיים בן עטר זצ"ל בספר אור החיים הקדוש (פרשת כי תצא כא, יא), ביאר בדרך רמז הפסוק "כי תצא למלחמה על אויבך", דהיינו למלחמה כנגד היצר הרע, "וראית בשביה אשת יפת תואר" היינו נשמת האדם הלקוחה בשבי ביד הסט"א שהחטיא אותה, וחפץ לשוב בתשובה, "והבאת אל תוך ביתך, וגילחתה את ראשה ועשתה את ציפורניה", שגילוח הראש והציפורניים מרמז על תיקון הנפש והסרתה מהטומאה, "והסירה את שמלת שביה מעליה", היינו שהסירה ממנה את הטומאה, וזה על ידי דרכי התשובה ומירוק החטאים, "וישבה בביתך ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים", היינו שהיא בוכה ומתוודה על עוונותיה, ועושה תשובה, במשך "ירח ימים" - "חודש המיוחד לתשובה שהוא חודש אלול".

בניה ויוריו ותשובה כל החודש

הרי שבעל תשובה בחודש אלול צריך לבכות ולהתוודות במשך כל החודש, כי החודש הזה הוא זמן מסוגל ומיועד לתשובה יותר מכל ימות השנה, ועל ידי זה יזכה למה שממשיך ומבאר האור החיים שם, "ואחר כן תבוא אליה ובעלתה והיתה לך לאשה", היינו בעלות עליה לעולם הבא.

אלול - להוסיף

יסוד ועיקר העבודה בחודש אלול, עניינו הוא "להוסיף". להוסיף חומרות והנהגות טובות, וזה הסיבה והטעם שמוסיפים "סליחות" וכו', ולכן נהגו לגרוס הרבה תהלים ותיקוני זהר, להרבות יותר בצדקה, וכן כל שאר עניינים ומנהגים של חודש אלול, שיסודם הוא "להוסיף". ובוה מקיים "אני לדודי" ועל ידי זה ממילא "אני לדודי".

דיוקא במה שחסר

וכל אחד יוסיף דייקא במה שהוא חסר. אפילו תקנה פעוטה וקטנה. היה עשיר אחד שרצה להתחזק, התחיל לקרוא תהלים, בא הרב מבריסק זצ"ל נתן לו סטירה, אמר לו, "אתה עשיר, התפקיד שלך לתת צדקות ולא להתחסד חסידויות אחרות!".

על ידי שמוסיפים זוכים לנשיאת פנים

בגמרא (ברכות כ:): אמרו חז"ל שאמר הקב"ה "וכי לא אשא פנים לישראל?! שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך, והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה". ומבואר כי על ידי שמוסיפים ומדקדקים דבר שלא מחוייבים בו, זוכים בזה להנהגה של נשיאת פנים.

ציצית לפני ראש השנה

ואם כן יש להוסיף לפני ראש השנה, יקנה טלית קטן או טלית גדול, ובוה הוא מראה שהוא מדקדק ומוסיף לחייב עוד בגד נוסף בציצית, וזוכה להנהגה של נשיאת פנים. וכל ענייני חודש אלול והתשובה סובבים ענין זה "להוסיף".

ביאור ענין התקיעה בשופר בחודש אלול

ובטור (או"ח סי' תקפא) מבואר על התקיעה שנהגו באשכנז בחודש אלול, שהתקינו תקיעה בר"ח אלול בשעה שעלה משה רבינו ע"ה למרום, והקב"ה נתעלה באותו שופר, ומשום כך נהגו לתקוע כל

חודש אלול. והקשה הב"ח, שהרי כל זה הוא טעם דווקא לתקיעה בראש חודש אלול, אבל מדוע תוקעים בכל החודש. והב"ח תירץ כדי להזהיר על התשובה.

להוסיף על החיוב

אבל יש לבאר המנהג לפי האמור, כדי "להוסיף", שאף שאין חיוב לתקוע, מוסיפים לתקוע כל חודש אלול תקיעה שלא חייבים בה.

רמז השופר - מוסיף והולך

וכתב בספר בן איש חי (ש"א בדרוש קודם ההלכות לפרשת נצבים ד"ה והנה תמונת): "תמונת השופר הרומו התעוררות התשובה, הוא צד אחד רחב וצד אחד קצר, והאדם צריך לתקוע בצד הקצר, ונמצא שמקום תפיסתו בשופר מתרחב והולך, לרמוז כי בעל תשובה צריך להיות מוסיף והולך בעבודת ה', על דרך שאמרו רז"ל (שבת קנב.) "ת"ח כל זמן שמזקינין דעתם מתוספת עליהם".

זמן תשובה

חודש אלול הוא זמן תשובה מיוחד, ימים מיוחדים של "אני לדודי ודודי לי", צריך לנצל את זה, כל אחד ואחד מתקרב בחודש אלול כפי יכולתו, "אני לדודי", ועל ידי זה זוכים כנגד זה "ודודי לי". ה' יזכנו לנצל הימים כראוי.

במה אתה מקיים "אני לדודי"?

בחודש אלול אנו אומרים "אני לדודי ודודי לי", וזה דבר באמת גדול, "דודי לי". וצריך כל אחד לשאול את עצמו, במה הוא מקיים "אני לדודי"? צריך שיהיה "אני לדודי" באיזה דבר, זה לא סתם "אמירה" שאומרים "אני לדודי", אלא צריך קבלה בעבודת ה', שבוה מקיים "אני לדודי". לא מספיק שהוא קם לסליחות, כי אם הוא לא מקיים "אני לדודי", הרי שהוא עושה להיפך. על כן צריך כל יום ויום לחשוב במה אני מקיים "אני לדודי"? סתם להגיד "אני לדודי", על מי אתה משקר?

אני לדודי - בהנהגתו בתוך ביתו

אם זה להיזהר מלהקפיד, או להתווכח בביתו, או להעיר הערות בביתו, יש אחד כל דבר מעיר הערות, זה לא גמרא... בבית אל תעשה פלפולים... אם רגיל להעיר מאה הערות, יעיר תשעים... כל אחד יודע בעיותיו ומה שצריך תיקון, ובעיקר בתוך ביתו, לכבד את אשתו יותר מגופו (יבמות סב.), שכל אלו דברים מצויים יום יום אצל בני אדם, ועל כן דווקא בזה יקבל על עצמו איזה קבלה כדי לקיים "אני לדודי". יקבל על עצמו אפילו "דיבור" אחד שלא לדבר, גם זה "אני לדודי". אפילו פעם אחת לא לכעוס, גם זה "אני לדודי".

אני לדודי - בין אדם לחבירו

וכן יקבל על עצמו איזה קבלה בעניינים של בין אדם לחבירו, להעביר על מידותיו, אפילו קצת להעביר על מידותיו, גם זה נחשב "אני לדודי", אפילו דיבור אחד שלא לדבר.

תלמוד תורה כנגד כולם

וכן יקבל על עצמו חיזוק בתלמוד תורה, תלמוד תורה כנגד כולם (פאה רפ"א), אם זה בשעה שהולך בדרך ילמד איזה לימוד בעל פה, ואם זה בשעה שמגיע לביתו, ילמד איזה הלכה, ירבה בתורה יותר.

חיזוק בתורה

אדם שרוצה להתחזק - יתחזק בתורה. וכמו שהאריך הפלא יועץ (=). "מרבה תורה מרבה חיים" (אבות פ"ב מ"ז), ולכן נהגו לגרוס הרבה תהלים ותיקוני זהר בחודש אלול. אין כמו עסק התורה. היה חכם אחד היה מתפלל שלא יפלו עליו צרכי ציבור, כי העיקר זה עסק התורה¹.

תפלה בזמנה

וכן לבוא לתפלה בזמן, וכל שכן להיות "ראשון" או מעשרה ראשונים, ובודאי שלא לאחר לתפלה, גם בזה מקיים "אני לדודי".

סייעתא דשמיא

ואם יקיים זאת האדם, זוכה לסייעתא דשמיא, כי כיון שהוא מקיים "אני לדודי" ממילא מתקיים בו "ודודי לי".

חדברים נרשמו מכתבי תלמידים ועל אחריותם בלבד [הערות והארות בנוגע לתוכן יתקבלו בברכה 8542164@gmail.com]
המעוניין ליטול חלק בהוצאות המרובות ניתן לתרום דרך עמדות נדרים פלוס - לאורו נלך [אפשרות להנצחה והקדשה]

¹ ראה בבא מציעא (פה סע"א) דרבי זירא יתיב מאה אחריתא דלא לשכוב רג אלעזר בשניה ונפלין עילויה מילי דצבורא, ע"ש.

דעת ואמונה

מתורתו של

הגאון רבי עמנואל טולידאנו שליט"א

גיליון מס' 228

למנצח מזמור לדוד בבא אליו נתן הנביא – בי תמכה ימינך !

תשפ"ז
כי תצא

מעשה דבת שבע

בספר שמואל ב (פרק יא) מסופר מעשה דבת שבע, שדוד קם לעת ערב מעל משכבו והלך על גג ביתו ואז ראה את בת שבע ורצה אותה, ושלח לברר מי היא, ואמרו לו שזה בת שבע אשת אוריה החיתי, ודוד שלח לקרא לה שתבא אליו, ומסופר שם שדוד בא עליה והיא נכנסה להריון מזוה.

אנחנו לא יודעים מה היה שם, לא יכולים לדבר, אבל דבר אחד אנחנו יודעים מה שאמרו חז"ל בכתובות דף ט' ב' שדוד לא נכשל בזה באיסור אשת איש, כיון שהיה נהוג בצבא של אדוננו דוד (לדוד היה צבא גדול, ושר הצבא היה יואב, הוא היה גיבור גדול, ידוע מה שמספרים חז"ל שהוא היה אומר שזרקו אותו בבליסטראות לתוך העיר של האויבים, וכשהיה נזרק לעיר היה קם והורג את האויבים) שכל היוצא למלחמה היה כותב גט כריתות לאשתו, והיו כותבים את הגט כדי שאם ימות ולא יחזור מהמלחמה יחול הגט מייד ולא תפול ליבום, ולכן אחרי שבסוף אוריה מת במלחמה, ששלחו אותו לחזית המלחמה ונכנסו לשער בני עמון והם ירו עליהם מעל החומה והוא מת, ואיגלאי מילתא למפרע שבת שבע היתה מגורשת, ונימצא שדוד לא נכשל באיסור אשת איש, ולכן גם הולד שנולד לו מאותו ביאה לא היה ממזר.

והענין הזה שלא היה בזה מכשול של אשת איש, מוכח מזה שדוד המשיך לחיות איתה אחר כך וממנה נולד אחר כך שלמה ואם היה מכשול באשת איש היתה אסורה עליו כדון סוטה שאסורה גם לבועל, רק אינו מוכרח שכאן הרי היא נבעלה באונס שהרי לא יכלה לסרב למלך, ובאשת ישראל אין איסור סוטה באונס ומותרת גם לבועל, עיין בזה בגמ' בכתובות שם. [זה מעניין שהקב"ה בחר בבת שבע שממנה יקום מלכות בית דוד, זה סודות שאנחנו לא מבינים]

אמנם זה עדיין תמוה מאוד הרי בשעה שבא עליה היתה בספק אשת איש שהרי לא בטוח שאוריה ימות, ומה התיר לדוד להכנס לספק איסור אשת איש? וכי דוד תכנן מראש לגרום שאוריה ימות, והרש"ש שם בכתובות מדבר בזה וצ"ע. [א.ה. כבר עמדו ע"ז התוס' בכתובות דף ט' ב' איך הכניס עצמו לספק איסור אשת איש, וע"ש שהביאו שר"ת פירש שזה היה גט גמור]

כבשת הרש

אחרי זה מסופר בנביא שם שהקב"ה שלח את נתן הנביא להוכיח את דוד המלך, ובא נתן לדוד וסיפר לו סיפור: מעשה בשני אנשים שהיו בעיר אחת, ואחד היה עשיר ואחד היה רש, ולעשיר היה צאן ובקר הרבה מאוד, ולרש אין כל רק כבשה אחת והיא גדלה איתו ומפיתו אכלה ומכוסו שותה, והוא היה כזה עני מרוד שלא היה לו שמיכה והיה ישן עם הכיבשה כדי שכן יתחמם מהצמר שלה, ויום אחד בא אורח לעשיר, וכשבא אורח מכבדים אותו בצהריים בבשר, כמו אצל אברהם אבינו שהיה מכבד בשלוש לשונות של חרדל, רצה העשיר להכין לאורח צלי טוב, והעשיר היה צר עין ולא רצה לבזבז מכיסו, הלך וגנב את הכיבשה של העני וצלה אותה ועשה ממנה מטעמים והביא לאורח לאכול.

ואז שאל נתן הנביא את דוד: מה דינו של האיש הזה? ודוד כששמע את הסיפור הזה כעס מאוד, ואמר: **חי השם כי בן מוות האיש העושה זאת!** האיש הזה מגיע לו למות, והטעם שמגיע לו למות אמרו חז"ל: כל הגזול פרוטה מעני כאילו נוטל את נשמתו, כי יכול להיות שאין לאותו עני מה לאכול וזה הפרוטה האחרונה שלו, הפרוטה אמורה להציל אותו, וכשאתה לוקח את הפרוטה שלו אתה ממת אות. עוד אמר דוד שעל הכיבשה צריך העשיר לשלם לעני ארבעה, כדון הגונב שה וטבחיו או מכרו שמשלם ארבעה כנגד השה, ולכא"ו אינו מובן למה צריך לשלם על הכיבשה, הרי כיון שהוא בן מוות צריך שיהיה פטור מדיון קם ליה בדבריה מיניה, רק הפשט שכאן המיתה שהוא חייב

זה לא מיתה בידי אדם אלא מיתה בידי שמים, ועל מיתה בידי שמים אין פטור קלב"מ.

נתן לו שפכטל

על כל פנים זה מה שאמר דוד שהאיש העשיר הזה שגנב את כבשת הרש בן מוות הוא, ואז אמר נתן לדוד דברים חריפים מאוד: - **אתה הוא האיש!** אתה דוד, כן אתה הוא האיש העשיר שגנב את כבשת הרש, הרי אתה דוד יש לך כבר שש נשים ואם תרצה יוסיף לך השם עוד נשים כהנה וכהנה, [ומכאן לומדים חז"ל שמלך מותר בשמונה עשרה נשים והאיסור למלך להרבות נשים זה יותר מ"ח] ואילו אוריה יש לו רק אשה אחת (כבשה אחת) ומה אתה גזול ממנו את אשתו, נתן הנביא נתן לדוד שפכטל, מדוע בזית את דבר השם לעשות הרע בעיני, ועוד האשים אותו נתן שלא זו בלבד שגזולת את כבשת הרש אלא גם אחר כך הרגת את בעל הכיבשה - את אוריה החיתי הכית בחרב ואת אשתו לקחת ואותו הרגת בחרב בני עמון, נתן הנביא האשים את דוד בהריגת אוריה, ואע"פ שאוריה היה מורד במלכות (כדאיתא בקידושין מג א') אבל אתה סיבבת את מיתתו כדי להחיר לך את בת שבע.

ואז נתן הנביא המשיך בדבריו החריפים: ועתה לא תסור חרב מבינתך עד עולם עקב כי ביזיתי ותקח את אשת אוריה לך לאשה, כה אמר השם הנני מקים עליך רעה מבינתך, ולקחת את נשיך לעיניך ונתתי ליערך, ושכב עם נשיך לעיני השמש. וקללה זו נתקיימה בימי אבשלום שבא על פילגשי אביו, ומסופר שם בנביא שדוד מייד כששמע את דברי נתן הודה בחטאו, ויאמר דוד לא נתן חטאתי להשם.

למנצח מזמור לדוד

והנה משכבר התקשתי בענין זה מאוד, שהנה בספר תהילים (פרק נא) אומר דוד: למנצח מזמור לדוד, בבוא אליו נתן הנביא כאשר בא בת שבע, באותו יום כשבא נתן הנביא ואמר לו אתה בן מוות! האשים אותו בהאשמות חמורות שגנב את כבשת הרש והרג את בעלה אוריה, מייד באותו יום בא ואמר דוד: **"למנצח מזמור לדוד"** וזה מאוד לא מובן, מזמור? קינה מביע ליה, היה צריך דוד להגיד קינה, שהוא מאוד עצוב ומבויש מזה, ולא שייך לעשות עכשיו מזמורים שזה מראה שהוא שמח, איך שייך להיות שמח אחרי כאלה דברים חריפים?

ועוד אני מתפלא שהנה בא נראה מה ביקש דוד: חנני אלוקים כחסדך, תחונן אותי במתנת חנים אפילו שלא מגיע לי, כרב חסדיך מחה פשעי, הרב כבסני מעוני ומחטאתי טהרני. אני מתפלא ככה אתה בא? מייד בא ומבקש סליחה? בזה מצב הדבר הראשון שצריך לומר זה כמו שאמר עזרא הסופר: **אלוקי בושתי ונכלמתי להרים פני אליך**, אני מתבייש מאוד, מצטער מאוד שקרה לי כזה מכשול, אני מאוד מתחרט על זה, ואחרי שאומר כמה מצטער על זה וכמה מתבייש מזה, אז שייך לבא ולבקש תמחל לי על החטא, אבל איך שייך לבא מייד ולבקש תימחל לי, כאילו כלום לא קרה, לכא"ו זה נראה חוצפה לבקש ככה. ככה הייתי מתקשה כל יום כיפור שמנהגנו לומר מזמור זה ביום כיפור.

תמיכה שלא ידרדר

ולפני שבע שנים ביום כיפור התעורר לי ההסבר הזה, שכשנתן הנביא הגיע בשליחות של הקב"ה להוכיח את דוד, דוד הרגיש שזה לא היה שליחות של נזיפה, לנזוף בו ולצערק עליו, אלא דוד ראה בזה שליחות של עידוד, דוד הרגיש שהמטרה של הקב"ה בשליחות הזו היתה לעורר אותו לחזור בתשובה, לעצור אותו שלא ידרדר, וזה היה תמיכה מהקב"ה, שהקב"ה רואה אותו במצב לא טוב ותומך בו להצילו, וכמו שאמר דוד: צמאה נפשי אחרך **בי תמכה ימינך**, אני רואה ומרגיש איך שאתה הקב"ה תומך בי, ולמרות שנתן אמר לו שהקב"ה יעניש אותו, **דוד הרגיש שהמטרה בשליחות הזו היא לא הענישה, אלא תמיכה ועידוד, לעזור לו שלא ידרדר**, וכמו שיש פסוק: אני שכבתי ואישנה, הקיצותי כי השם יסמכני.

באמת זה פלא גדול אצלי הרי דוד המלך **חשם עימו שחלכה כמותו בכל מקום**, כך אמר עליו דואג האדומי כדאיתא בסנהדרין צג ב', והוא היה ראש הסנהדרין, ודוד המלך כתוב חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך, כל הלילה ישב ולמד, ואיך יכול להיות שאדם שעוסק בתורה, בקדושה של התורה יהיה לו עסק בעריות, אדם שחושב על עריות לא יכול ללמוד התורה, מי שיש לו מחשבות של עריות לא שייך אצלו קדושת התורה, אדם שלומד תורה הוא מתחבר למקור הקדושה, זה צריך לדעת שמי שהראש שלו קצת עסוק בעריות, אפילו בלי עבירה אבל הראש שלו נמשך קצת, זה כבר לא קדושה, קדושה זה רק מי שלא נמשך לזה כלל.

ועוד יותר פלא הרי דוד המלך היה לו מדרגת נביא, וידוע מה שכתב הרמב"ם בפ"ז מהלכות יסודי התורה שנביא אף פעם יצרו לא מתגבר עליו ותמיד הוא מתגבר על יצרו, ונביא בכלל כל המחשבות שלו רחוקים מהעניינים האלה לגמרי, ואם כן איך קרה הדבר הזה לדוד? [א.ה. עיין גמ' ע"ז דף ד' א' לא היה ראוי דוד לאותו חטא אלא ללמד תשובה ליחיד]

ולכן דוד אמר מזמור, שראה בשליחות הזו, חסד של השם, בי תמכה ימין, כדי שחש ושלום דוד עבדי לא ידרדר, שהרי מי שמדרדר בעריות אין לו תקנה אלא מיתה! שקשה לו מאוד לפרוש מזה, וזה הביא את דוד לשמחה, שרואה איך שהקב"ה תומך בו, דוד אמר במזמור הזה **תודה רבה לקב"ה**, שהרגיש שהקב"ה תומך בו, ומסייע לו שלא יפול, ועוצר אותו של ידרדר.

וזה מה שנתן לדוד את העוז והאומץ לגשת מייד ולבקש מהקב"ה שימחה את חטאתו, כיון שהרגיש **שהקב"ה נימצא איתו ודואג לו ואוהב אותו!**

יסוד גדול

באמת ענין זה הוא יסוד גדול בעבודת השם, שקורה לפעמים שיש לאדם נסיונות לעבור עבירות, ופתאום רואה עיכוב לא צפוי שמונע ממנו מלעבור את העבירה, ואפשר לראות בזה איך שהקב"ה תומך בו שלא יכשל. הקב"ה סומך נופלים ומעודד.

זה פלא גדול אצלי

צריך מאוד להתחזק בעניין שמירת העיניים

צריך מאוד להתחזק בעניין שמירת העיניים, הנה מה גרם לדוד מעשה דבת שבע כתוב מפורש בנביא שזה מחמת שראה אותה, תראה מה ראייה יכולה לגרום, דוד המלך אומר בתהילים קיט: פלגי מים ירדו עיני על שמרו תורתך, ורבינו יונה בשע"ת מדייק שלא אמר על לא שמרתי, אלא על לא שמרו, שהעיניים לא שמרו, **מוטל עלינו לחזור מן החטא הזה**, להגיד לעצמו שאני מצדי לא מתעניין בנשים כלל, לא ביופין ולא בצורתן, ולא בבגדיהן, ולא בתכשיטיהן, **לא מעניין אותי! להרחיק את הלב שלך מזה!** ויהי ציון שהשם יכפר על העבירות האלו. אבינו מלכנו חננו ועננו כי אין בנו מעשים עשה עמנו צדקה וחסד והושיענו.

מי שנשכח בעריות אין לו תקנה אלא מיתה! לפי שמאוד קשה לפרוש מזה, שנפשו של אדם מחמדתו, יש בחובת הלבבות שאדם שחטא לפעמים הוא בדרגא יותר גבוהה מלפני החטא שאין לו את הגאווה שיודע שהיה לו קופה של שרצים, וצריך להתחזק מהמכשירים הטמאים שמי שנקשר קשה לו לעזוב, וכמו שמוכר בגמ' בע"ז יח א' המעשה של ר' אלעזר בן דורדיא שבהתחלה לא קיבלו את תשובתו ורק אחרי שמת אז נתקבלה תשובתו, שלפני שמת קשה לו לפרוש מהעבירות, אבל אחרי שמת שכבר לא יעבור עבירות נתקבלה תשובתו.

עוף ספק טמא לגבי שילוח הקן

שחיטה שפיר קרינן בהו ואת הבנים תקח לך. ורק מין איסור שאין לו היתר אימעות.

גדר איסור דרבנן

והנה אם הבנים אסורים רק מדרבנן, או דהם עוף טהור ורק ממנהגא דלא אכלין בלא מסורת לא אכלין להו, יש מקום לומר, דאף אם בעינן ראויים לאכילה בפועל, מ"מ הני דמה"ת ראויים, ורק רבנן הפריעו באכילתם, שפיר חשובים ראויים לאכילה. דהא פשוט שאם גזר המלך שלא לא לאכול אפרוחי יונים, לא נוכל לומר, כיון דאין הבנים נאכלים בפועל לית בהו מצות שילוח הקן, דכיון דאין המניעה מאכילתן מלתא דהבנים עצמם, דהם בעצמותם שייכין להלכה ולמעשה באכילה, אלא המלך מפריע באכילתן, שפיר קרינן בהו ואת הבנים תקח לך. וה"ל לגבי איסור דרבנן, דלגבי דאורייתא אין כאן מניעה מצד הבנים עצמם. אלא אחרים הפריעו לאכילתם. אך יתכן שאיסור דרבנן חשיב מניעה מצד הבנים וכיון שבפועל לא נאכלים לית בהו מצות שילוח הקן.

ונראה דבזה פליגי ר"מ ור"י בסוכה כ"ג א' בהא דבעינן סוכה הראויה לשבעה, ואם עשאה על גבי אילן או על גבי גמל שאין עולין עליהן ביר"ט מדרבנן ר"מ סבר דחשיבא ראויה לשבעה (וטעמו כנ"ל, דיש כאן הפרעה מבחוש ולא מגוף הסוכה ע"ש בגמ') ורבי יהודה חשיב לה אינה ראויה לשבעה ע"ש, ופליגי קמאי אי קי"ל כר"מ דסתם תנא בסוכה כ"ב ב' כוותיה, וסתם במתני' ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם, וכ"ל דעת הר"ף ע"ש. שהשמיט דברי הגמ' דיש בזה פלוגתא בין ר"מ ור"י וכתב המשנה כצורתה.

אולם בספק אם הבנים מין טמא או לא לשיטת הרשב"א דספדא"ו לחומרא מה"ת. ואפשר, דגם זה הוי הפרעה חיצונית דאנן לא ידעינן, דשמא כלפי שמיא עליא דמין טהור הוא וחוסר ידיעתנו מונע מאכילה.

אם יש ספק על הבנים

אולם לגבי הבנים, מבואר בגמ' בחולין ק"מ א' שגם בבנים טריפה אין בהם מצות שילוח הקן, וילפינן לה מקרא, דאת הבנים תקח לך ולא לכלבך. ובזה יש להסתפק, אם יש ספק על הבנים אם הם מין טמא או טהור, אי בעינן ראויים לאכילה לחומרא (מה"ת עיין להלן), לכן אף דאפשר דכלפי שמיא גליא דהוא עוף טהור, מ"מ כלפי שמיא גליא נמי דאנן לא ידעינן אם עוף טהור הוא אם לאו, וידע מארי עלמא דעל פי תורתו הקדושה, יש לנו להחמיר מספק מה"ת ולא לאוכלו, א"כ לא קרינן ב' בפועל ואת הבנים תקח לך ולא לכלבך, ואין בו כלל מצות שילוח הקן. או ש"ל שהמיעוט של התורה זה לא משום שצריך ראוי לאכילה בפועל, אלא שיש מיעוט שאם הבנים ממין האסור באכילה, אין בהם מצות שילוח הקן. ואולם דוקא אם הם אסורים באיסור שאין לו היתר על ידינו, אבל אם יש לו תקנה, חייבים, דהא כל אפרוחים אסורים משום אבר מן החי, ומשום אינו זבוח, ובכ"ז חייבים בשילוח הקן, כיון שבידנו להתיר האיסור ע"י

מחזירות כפיים לטייס

כשמורינו הרב שליט"א שמע בעת נחיתת המטוס שמוחאים כפיים לטייס על הצלחת הטיסה, אמר שהמחזירות כפיים הללו זה כוחי ועוצם ידי, שמייחסים את הצלחת הטיסה לטייס.

מגיד דבריו ליעקב

שיחות מוסר על סדר הפרשיות

כולל דברי חיזוק והתעוררות בענייני עבודת ה'

שנאמר במקהלות על ידי

הגאון הגדול רבי יעקב חיים סופר שליט"א

ראש ישיבת "כף החיים"

פרשת כי תצא

היכי דמי אפיקורס - כגון הני דאמרי מאי אהנו לן רבנן

יש דבר שחשוב להתחזק בו, והוא ענין החשיבות של בני התורה. היום לדאבונו הרב הרבה מדברים ארס ושנאה כלפי בני התורה שיושבים ומפקידים את חייהם על לימוד התורה, והרבה פעמים כשאדם שומע דברים כאלו הם עולמים לחדור ללב, וזה אסון.

בפרשה שלנו על הפסוק (דברים כא, כב) 'כי יהיה באיש חטא.. לא תלין נבלתו' כתב האור החיים הקדוש דברים נוראים, וזה לשונו: **בא לצוות להמון עם, לנו כלנו, שלא יתרהו אחר החכם. כבר אמרו רבותינו (סנהדרין קי.) 'כל המהרהר אחרי רבו כמהרהר אחרי השכינה, ואסור לאדם להיות מהרהר אחרי הנהגת החכמים. על דרך אמרם ז"ל (ברכות יט.) אם ראתה תלמיד חכם שעבר עבירה ביום אל תהרהר אחריו בלילה שמא עשה תשובה, ואומרת הגמרא, שמא עשה תשובה? - ודאי עשה תשובה. והוא אמרו לא תלין נבלתו, כי החטא יקרא גם כן נבילה. החטא נחשב כנבילה, ועל זה בא הפסוק ואומר 'לא תלין נבלתו של החכם, אל תהרהר אחריו בלילה שהוא הזמן של לינה אחת. על העץ, הוא תלמיד חכם. כמו שדרשו בזה הקדוש (ח"ג דק"ס י"א) על הפסוק שאמר משה רבינו למרגלים ללכת ולבדוק את ארץ ישראל' אם יש בה עץ אם אין (סנהדרין יג, כ), תבדוק אם יש בה תלמיד חכם שמשול לעץ. למה תלמיד חכם משול לעץ? - כי כשם שהעץ נותן חיים לאנשים ומוציא פירות שאנשים נוזנים ממנו, כך גם התלמיד חכם הוא עץ שממנו נוזנים כולם.**

זו אזהרת התורה כאן 'לא תלין נבלתו על העץ', אל לך להגיד על התלמיד חכם שהוא לא בסדר אפילו לילה אחד. למה? - 'כי קבור תקברנו' את אותו החטא תוריד מהעץ ותקבור אותו בו ביום, והעץ 'כי קללת אלהים תלוי, שאם אינך עושה כן אתה מחלל שם שמים ואתה נוגע בכבודו יתברך. כשאדם בא ומהרהר אחרי החכם, ומלא טענות עליו למה הוא כך, למה הוא אמר כזאת וכזנה וכרנה, דע שאין זה נוגע בכבוד החכם אלא בכבודו של ה' יתברך, מפני שהתלמיד חכם הוא 'דפוסתקי דאורייתא', הוא מציאות של תורה וכלל ממצה ממנה.

בגמרא בסנהדרין יש סוגיא ארוכה (סנהדרין צ"ט.) 'היכי דמי אפיקורס' - מה ההגדרה של האפיקורסים. יש שם הרבה דעות ושיטות מהו האפיקורס, אבל אחת השיטות שם היא, 'זה האומר מאי אהני לן רבנן'. אותו אחד שבא ואומר: 'מה אנתנו מרדוויחם מהחכמים שיושבים ולומדים? אין מהם שום ברכה. אם היה איזה בנאי, עוד אפשר להבין שהוא עושה משהו, ובונה לנו בנינים. אבל מה הוא עושה? יושב ולומד כל היום בבית מדרשו? מה יוצא לנו ממנו? - אבל אותו אחד שכח שהבנאי האמיתי הוא זה התלמיד חכם, וכמו שאמרו רבותינו (ברכות טז.) 'אל תקרי בנין אלא בונין'. והרבה פעמים אותם אלו שמלעיזים על החכמים ואומרים 'מאי אהנו לן רבנן' הם כאלו שמתפללים את התפילות, והם עצמם אומרים כל יום את מאמר רבותינו הוזה שהבנאים האמיתיים הם התלמידי חכמים, אם לא שברחו לפני 'זבא לציון גואל'...

את מה התלמיד חכם בונה? - את החיים שלך הוא בונה. את החיים שלך הוא מחזיק, ואת העולם כולו הוא מעמיד בעסק תורתו. וכך אומרת הגמרא (סנהדרין ש"ג, א) 'אם מגיע משהו ואומר: 'מעולם לא התירו את העורב ומעולם לא אסרו את היונה, החכמים לא הועילו ולא חידשו לי כלום והכל כבר ידוע ומפורסם, אחד כזה נחשב אפיקורס ואין לו חלק לעולם הבא. זהו הלשון של אפיקורס - אפיק ריסנא, שהוא פקיד את עצמו ומוריד מעליו את הרסן, ולכן מאבד את חלקו לעולם הבא.

והוספי רבי ישראל מסלנט זצ"ל, הוספה נפלאה. אותו אחד שבא ואמר 'מאי אהנו לן רבנן' והפסיד את כל חלקו לעולם הבא. למה הפסיד? בפשטות, זה עונש. בגלל שבא חלול בתועלת החכמים, אשר כמו שכתב האור החיים הקדוש זהו זלזול בכבודו של הקב"ה בעצמו, לכן נענש בעונש חמור כל כך.

אבל, אמר רבי ישראל מסלנט, זה לא רק עונש, אלא הסיבה שהוא מפסיד את חלקו לעולם הבא היא גם בגלל שהוא סרת בעצמו את הענף שעליו הוא יושב. למה? - זה פשוט. הרי אם אדם היה באמת מתבונן על כל הפעולות שלו איך הם, ולא מדובר רק על העבירות שיש בידיו של אדם, אלא כמו שכבר אמר אחד הגדולים שהוא לא מפחד מועבירות שלו, מפני שעל זה הקב"ה יעזור לו והוא יעשה תשובה מאבהה או מיראה והקב"ה יסלח לו, אבל הוא מפחד יותר ומתבייש במצוות שלו. הרבה פעמים אדם עושה מצוות בלי מחשבה, ולמרות שהוא אומר 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו' הוא עושה את המצוה בלי שום דעת. כשאדם עושה מצוה בלי דעת - הוא בורא בשמים מלאך בלי דעת. כשהוא יבוא בשמים ויבוא המלאך הזה להללין עליו זכות, המלאך הזה יבוא כשהוא קשור באזיקים... הרי הוא בלי דעת, ומי יודע איזה חורבן עלול לעשות... וכך זה גם כשאדם מקיים מצוה לי שמחה אלא בעצבות, כשהוא יבוא לשמים הוא יפתח מלאך שנמצא במרה שחורה, שכל מי שפגש אותו נכנס גם כן למרה שחורה... אם כן, כשאדם בא ואומר, בטוח יהיה לי חלק לעולם הבא, הרי עשיתי כמה וכמה מצוות, זה לא כל כך בטוח. צריך לבדוק הדק היטב איך היו המצוות שלך.

חזן מזה, צריכים לבדוק אם לא היית בגדר של אחד שאוכל את כל חלקו לעתיד לבוא בעולם הזה. לפעמים אם רואים אדם שעושה מעשים מכוערים, שלפי מעשיו היה ראוי שיבואו עליו עשר מכות מצרים, ואומרים בשמים, לא נביא עליו יסורים, אלא להיפך. נשפיע לו שפע טובה וברכה, כדי שיאכל את שכר הזכויות שלו כאן. וכשהוא מגיע לעולם הבא, הוא מוצא שהוא ריק מכל דבר, ולא נשארו בידיו לא הקרן ולא הפירות של המעשים טובים שעשה.

אלא מה? אמר רבי ישראל מסלנט, יש דבר אחד שבשכרו אתה יכול בוודאות להגיע ולחלול עולם הבא. מה הוא? כשאתה מכבד תלמיד חכם ומכבד את התורה שלו, הרי אתה ניזון מכח תורתו, ואם כן נמצא שאת המצוות שאתה עשית, אתה שומר לך לחיי העולם הבא. אבל אם אתה בא ואומר 'מאי אהנו לן רבנן', 'מה הם מועילים לי, אני לא צריך לא אותם ולא את שכרם, אז נמצא אם כן שמהם אתה לא זן ומהם אתה לא מתפרנס, ואם כן מכת מי אתה מתפרנס? מאיפה יש לך את הברכה בעולם הזה? מכת התורה שלך ומכת המצוות שלך, ואם כן עליך לחוש ולדאוג אולי תגיע לעולם הבא ריק וריקני לגמרי, כי את כל חלקך לעולם הבא כבר אכלת כאן. לכן אמרו רבותינו שמי שאומר 'מאי אהנו לן רבנן' מאבד את חלקו לעולם הבא, לא רק תורתו עונש, אלא גם מפני שהפסיד את כל שכרו שאכל בזה העולם.

למי נושא עוון - למי שעובר על פשע

פשטות של מקרא של 'לא תלין נבלתו על העץ', שהוא ענין של בין אדם לחבירו, לחוס על כבודו. וזה גם כן ענין שצריך חיזוק גדול בימים אלו.

הגמ"א זצ"ל לימד אותנו לימוד גדול. אנתנו יודעים שבראש השנה הקב"ה יושב על כסא דין, וכל מה שאנתנו עושים ביום הזה, תוקעים בשופרות ומבקשים בקשות, הכל עולה למקום אחד, שאנתנו מבקשים מהקב"ה, 'רבונו של עולם, עמוד מכסא דין ושוב על כסא רחמים. היות ואנתנו עומדים במשפט, אנתנו מבקשים מהקב"ה שידון אותנו ברחמים, כי 'מי יצדק לפניך בדין, בכסא דין.

אמר הגמ"א, (ביאור הגמ"א מש"ל ט"ו, ה. ומובא באבן שלמה פ"ב אות ב ופ"י אות י"ט) יש שנים שלא נכנסים אתם לפנים משורת הדין ונכנסים אתם בעומק המשפט ודנים אתם על כל קצונו של יו"ד. מי הם אלו? האחד הוא בעל הגאווה, השחצן והיחיר, שלא מוותרים לו על דבר ודנים אותו במשפט ובדין. והשני הוא מי שלא נוזה בבין אדם לחבירו. מפני שאין אתה יכול לבקש שידחמו עליך אם אתה לא מרחם על אחרים? והרי זהו כלל גדול בדינו, שלפי המידה שאדם מודד, כך מודדים לו (סוטה ה"ג). וכך אמרו רבותינו (ראש השנה ה"ד), 'למי נושא

עוון? – למי שעובר על פסע. אחד כזה שמתייחס לכולם בתקיפות והולך אחם ביד חזקה ומדקדק אחריהם בכל דבר, גם אתו ילכו כך וידונו אותו במידת הדין בכל חומר הדין. ואבוי למי שהקב"ה דן אותו בחומר מידת הדין בשעת הדין.

ביומו תתן שכרו

והנה לנו, דווקא בפרשה שלנו שחלה תמיד בתחילת חודש אלול, יש הרבה מצוות שנוגעות בזהירות בעניינים של בין אדם לחבירו. למשל, יש את המצווה הזו של 'ביומו תתן שכרו', ויש במצווה היקרה והשיכוחה הזו כמה פרטים שרבים לא יודעים, וכן פסידים את המצווה הזו בידים. מה היא המצווה הזו? – אחד ששכר איזה פועל, כגון שהתקלקלה לו המכונת, והוא הביא אותה למוסך. תקנו לו את המכונת, ועכשיו הוא צריך לשלם. הוא שואל את הפועל, כמה יצא התשלום, כך וכך? – קח שיק דחוי לעוד שבועיים. למה אתה נותן שיק דחוי? וכי אין לך עכשיו כסף בבנק? יש לו. בנק שלם יש לו בתוך הבנק. אבל כל כך הוא אוהב את הכסף שהוא לא יכול להתנתק ממנו עכשיו, ומעדיף שיצא ממנו בעוד שבועיים. וכשעשה כך נותן שיק דחוי – הפסיד בידים מצות עשה דאורייתא זו של 'ביומו תתן שכרו'.

כל כך המצווה הזו שכיחה. הנה עוד דוגמא. אחד הלך לאיזה חתונה בשעות הערב, לקיים מצווה גדולה של שמחת חתן וכלה, וגם אכל שם שני עופות, אחד כנגד החתן והשני כנגד הכלה... מי ישאר ביתנים לשמור בבית על הילדים? הוא הביא לשם משהו שתשמור עליהם, מה שקוראים 'בייביסיטר'. בחצות הלילה נגמרה החתונה, והאיש מגיע לבית כשהוא כולו שמח וטוב לב. בכל אופן, הרי אכל שני עופות... כשהוא מגיע לבית ויש שם את הילדה ששמרה, הוא מוציא לה שטר של מאה שקל מהכיס ושואל 'יש לך לפרוט?'. אין לך. אז תלכי עכשיו ותבואי ביום אחר ואתן לך את התשלום. הנה אם עשית כך, הפסדת עכשיו מצות עשה יקרה של 'ביומו תתן שכרו'. זה מלבד מה שאולי גרמת לה עגמת נפש, שכן היא יושבת ומחכה אתה תקבל הערב את שכרה ותוכל לקנות משהו שהיא צריכה, ולבסוף אתה שולח אותה ואומר לה, 'לא חשוב, אני כבר אעשה את החשבון עם אבא שלך ואעביר לו את הכסף בהזדמנות'.

וכל זה למה קורה? כי אין את שימת הלב ואת הרגישות לזולת. אדם יראה בעצמו, איך הוא מרגיש כשהוא הפועל וכשוכרים אותו לאיזה דבר. האם הוא לא מצפה ומחכה שייבאו לו את שכרו מיד, ואם לא מביאים לו מיד את הכסף ודוחים אותו ואומרים לו לא נורא, 'אם לא נתן לא עיכב'... תבוא פעם אחרת וכיוצא בזה, האם אין הלב שלו מתמרמר? אבל לאחרים הוא עושה את אותו הדבר ואומר להם, אני אתן לכם פעם אחרת. כך זה כשאדם לא מתבונן, ולא מנסה להרגיש את צער הזולת.

אנחנו לא מדברים באחד כזה שבאמת אין לו לשלם עכשיו, ואנחנו לא מבקשים ממנו כזה שילך וימכור את מטלטליו ויפרע לפועל מיד, כדרך שהיו עושים חסידים הראשונים. על אלו שיש להם ורק לא רוצים לתת מיד, עליהם אנו מדברים. למה להפסיד מצוות עשה דאורייתא, בידים? הרי ממילא אתה תשלם בסוף, אז לא כדאי לך לשלם כבר עכשיו ולקיים מצווה? אין זה אלא כי קשה לאנשים להפדר מהכסף שלהם, ובפרט כשצריכים לתת אותו לאחרים, אבל זהו מידה שמצווה לשרש אותה מן היסוד.

שכר המצווה של 'ביומו תתן שכרו'

החפץ חיים זצ"ל כתב חיבור מיוחד לבאר את פרטי המצווה הזו של 'ביומו תתן שכרו', וכך הוא כותב (אהבת חסד פתיחה לתשלומי שכר שכר): **ראיתי לחבר הלכות תשלומי שכר שכר, מפני שהוא דבר העומד ברובו של עולם, ויש על זה כמה וכמה לאוין מפורשים בתורה, ויש בני אדם בעוונותיהם הרבים מזלזלים בהם וקל להם לאחר תשלומים בשביל איזה סיבה קלה. כמו שהוכרז קודם, לא מדברים על אחד שאין לו לשלם עכשיו ולכן הוא דוחה את זה, אלא אחד שיש לו כסף, אבל בגלל סיבה קלה הוא מפסיד את המצווה הזו, כגון שהוא מתעצל לפרוט את הכסף וכיוצא בזה. ומהדין מחייב בכל זה אפילו אם הפועל עשיר, אחד אומר, הרי הפועל הזה עשיר יותר ממני, אז מה יש אם יחכה קצת? אבל לא. המצווה היא לתת לפועל את שכרו ואת פעולתו מיד, בו ביום, גם אם הוא עשיר. וכל שכן אם הפועל עני מחייב בעל הבית לראות לשלם לו בזמן כדי שיהיה לו במה להחיות את נפשו ואת אנשי ביתו, כמו שכתוב בפרשת כי תצא, הפרשה שלנו (דברים כד, טו), 'ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש, כי עני הוא ואילו הוא נושא את נפשו ולא יקרא עליך אל ה' והיה בך חטא'.**

אומר החפץ חיים, לך נא ראה מה דאיתא בזה על הפסוקים האלו, בחומר המצווה הזו. לא תלך פנותל שכר, אמאי, בזה לא להלך את שכר הפועל? משום דכתיב ביומו תתן שכרו ולא תעבור עליו השמש. מה הכוונה לא תעבור עליו השמש? על מי? דורש הוזהר, עליך לא תעבור השמש. איזה דלא

תתכנס בגינוי לעלמא עד לא ימטי זימן לאתכנשא בר מין. תוזהר שלא תשקע שמשך ותאסף לפני הזמן. אמנם הכתוב אומר ולא תעבור עליו, אבל דורש הוזהר שזה הולך עליך, על בעל הבית, אלא שהכתוב הוציא את זה בלשון נקיה, ואם אתה לא נזהר בדבר הזה, תחוש שחלילה שמשך תשקע קודם זמנה. מהכא אוליפנא, מכאן למדנו, מאן דאשלים לנפשא דמסכנא, מי שדואג ונותן צדקות לעניים ולנוקמים, אפילו דמטו יומיו לאיסתלק מעלמא, אפילו אם הגיע הזמן שלו שהוא צריך להסתלק מהעולם, קודשא בריך הוא אשלים לנפשיה ויהיב ליה חיים יתיר. הקב"ה מאריך את ימיו ונותן לו עוד שנות חיים.

וכך ראינו בגמרא מעשים שכאלו, כמו שספרו (בבא בתרא יא.) מעשה בבנימין הצדיק שהיה פרנס של צדקה, גבאי צדקה, והנה באה אצלו אלמנה אחת בשני בצורת ואמרה לו, רבינו, פרנסני. עכשיו זו תקופה קשה של בצורת, ואם אתה לא תתן לי מה לאכול, אני וכל בני נמות ברעב. אמר לה העבודה, אני נשבע לך שאין בקופה אפילו אגורה שחוקה אחת. אמרה לו אותה אלמנה, אם אין לך מה לתת לי, בסדר. אתה פטור. אבל דע לך שאין לי מה לתת לילדים שלי לאכול, ונמות כולנו.

כיון ששמע בבנימין הצדיק את דבריה וראה שניכרים דברי אמת, אמר לה חכי לי. הלך וטרח ונתן לה משלו, והחיה אותה. ומספרת הגמרא שלאחר זמן הגיע זמנו של בנימין הצדיק למות, והיה צריך מלאך המוות כבר ללכת ולטול את נשמתו ממנו. אמרו בשמים, רבונו של עולם, זה שהחיה אלמנה ובניה, ימות? והוסיפו לו עשרים ושנים שנה.

הוא מה שאומר כאן הוזהר הקדוש, אם אתה טורח ונותן משלך לעניים ולנצרכים, 'קודשא בריך הוא אשלים לנפשיה ויהיב ליה חיים יתיר'. אפילו אם כבר נגמר זמנו של האדם והוא צריך להסתלק מהעולם, יתן לו הקב"ה עוד שנות חיים ויארך את ימיו בטוב ובנעימים.

עצה נפלאה לימים נוראים

יש ספר שנקרא 'לקט יוסף', שנתחבר על ידי גאון קדמון מזמן רבותינו הראשונים, לפני כשש מאות שנה. הוא מביא שם (דף קכ"ב) עצה נפלאה מאד מהגאון בעל התרומות הדשן, שהיה אומר תמיד לפני כל ראש השנה איך אפשר לטכס עצה ותחבולה לצאת זכאי במשפט. הרי אנחנו יודעים מה שלמדנו אותנו רבותינו (פסיקתא דרב כהנא פכ"ה) שתפילה וצדקה ותשובה מעבירים את רוע הגזירה, ואילו הם הדרכים המקובלות בידינו לצאת זכאים בדין.

אבל, אמר התרומות הדשן, כשנתבונן בענין הזה של הצדקה שבכוחה להעביר את רוע הגזירה, נבין דבר נפלא למה היא כל כך מסוגלת להעביר את הגזירה ולבטל כל גזירה קשה. שהרי, יש לנו כלל (משלי יט, יז) 'מלווה ה' – חונן דל'. מי שנותן צדקה לעני, יש לו גדר של מלווה להקב"ה, וכאילו נתן הלוואה להקב"ה, וגאמן הקב"ה שיפרע לו את ההלוואה ויחזיר לו אותה בשלימות. ואם כן הוא שכביכול כשאדם הולך ונותן צדקה לעני יש להקב"ה גדר של לווה מאותו אחד, הלא יש לו הכל בהלכות דינים, כמו שכתוב בגמרא בסנהדרין (לא), שאם יש תובע ונתבע, והתובע רוצה ללכת לבית דין אחד והנתבע רוצה ללכת לבית דין אחר, אם התובע הוא שהלווה את הכסף – הוא זכאי בבחירה לאיזה בית דין ללכת. מדוע? – מפני ש'עבד לוה לאיש מלווה'. היות ואותו אחד קיבל מסך את ההלוואה, הרי יש לו גדר של עבד, ואתה יכול לדרוש ללכת לבית דין שאתה רוצה בו.

אומר התרומות הדשן, נמצאו למדים שמי שנתן הלוואה, זכותו ללכת לאיזה בית דין שהוא בחר. ובכן, אם אדם נותן צדקה, הרי כמו שאמרנו יש לו גדר שהוא הלווה להקב"ה, והוא המלווה, ואם כן הוא יכול לבוא להקב"ה ולומר לו, רבונו של עולם, אני מבקש ממך שתבוא איתי לבית דין מסוים. איזה בית דין? – עמוד מכסא דין ושב על כסא רחמים. בוא אתי לבית דין של רחמים. זה מה שאמרנו רבותינו שהצדקה מעבירה את רוע הגזירה, כי כאשר נתת צדקה יש לך את פתחון הפה הזה לבקש מהקב"ה שישב על כסא רחמים. ולכן כתב הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ה דף יד), שנתנו ישראל להרבות במצוות הצדקה בימים האלו של אלול ועשרת ימי תשובה, כי זה עיקר המגמה שלנו בימים אלו, לזכות להנחת רוחם ממת הקב"ה, ואין כמו הצדקה להביא לנו את מדת הרחמים.

וכך זה בכל הנושאים של בין אדם לחבירו, אם אדם מרחם על הבריות, מרחמים עליו מן השמים ואז באמת במדה כנגד מדה אדם זוכה שהקב"ה ידון אותו בחסד וברחמים. וזה נכון הן בנתינת צדקה, והן במצווה היקרה הזו של 'ביומו תתן שכרו', אשר אבותינו ורבותינו נזהרו בה עד הקצה האחרון, והן בכל עניני חסד ועזרה לזולת. וה' יהיה בעזרתו להתחזק במדת הצדקה והחסד ובכל עניני בין אדם לחבירו, ובזכות זה נזכה לכתיבה וחתימה טובה אנחנו וכל בית ישראל.

תורת ציון

פניני חיזוק וענייני עבודת ה'

ממרון ראש הישיבה הגאון הגדול רבי רפאל אליהו ציון סופר זצ"ל"ה
ראש ישיבת "קול אליהו" רכסים ובעל ה"באר ציון" ועוד.

פרשת כי תצא

השיבנו אבינו לתורתך – ב'

וזהו מה שאמרו (ברכות לב: ונוסח תפילת מוסף דראש השנה) "ואין שכחה לפני כסא כבודך", כי לא היה צריך לומר שאין שכחה לפני הקדוש ברוך הוא, שהוא מקרה רק לגוף, אלא רוצה לומר שההנהגה עשויה בדרך זה, שכשדנים את ההווה מחשבים ומביטים כל העבר. עד כאן תוכן דבריו שם.

ויתכן שמהלך זה הוא למעליותא, וזה שאמרו (ברכות לד:): "אמר רבי אבהו, מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין". וביאורו, שאף על פי ש"אין שכחה לפני כסא כבודך", שהעבר אינו נשכח, אף על פי כן הם במעלה גבוהה.

ומה שנאמר (ישעיה מד, כב) "מחיתי כעב פשעך וכענן חטאותיך, שובה אלי כי גאלתיך", דמשמע שהחטא נמחק, יש לפרש דהפשט הוא שאין המעשה נמחק לגמרי, אלא הטומאה והפגם של המעשה נמחקים.

וכן זהו פירוש הפסוק (שם מג, כה) "אנכי אנכי הוא מוחה פשעך למעני וחטאתיך לא אזכור", לא שאין זכרון למעשים ראשונים, אלא כנ"ל, ושרק ההתייחסות אל החטא היא אחרת.

והנה בירושלמי (ראש השנה ד, ח) אמרינן: "רב משרשיא בשם רב אידי, בכל הקרבנות כתיב חטא ובעצרת אין כתיב חטא, אמר להם הקדוש ברוך הוא, מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה, מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם".

וזה כתוב בתורה שבכתב, שלא כתוב חטא על מי שקיבל עליו עול תורה, כי פה החטא נמחק לגמרי למפרע. ולא כתוב דבר כזה בשום סוג של תשובה, אלא רק בתשובה לתורה "כאילו לא חטאתם מימכם".

דהיינו מי שמקבל עול תורה זוהי התשובה האמיתית ועומק התשובה הכי גדולה שיש, שלא נזכר בו חטא - כאילו לא חטא. זה החידוש בכח של התשובה שהוא כל כך חזק כשהוא עם תורה.

ברצוני לומר לכם דבר שהנני חושב שהוא חידוש, כיון שאין לי בזה ראיות ברורות, אך מסוגיין דשמעתא כך משמע.

מוכח מהגמרא [עיי' לקמן], שתשובה אינה מוחקת את החטא, אלא מוחקת את ההתייחסות לחטא, ומחדשת ענין חדש בהתייחסות של הבורא יתברך לחטאינו.

דהנה אמרינן בגמרא (יומא פו:): "אמר ריש לקיש, גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר (הושע יד, ב) 'שובה ישראל עד ה' א-להיך כי כשלת בעונך', הא עון מזיד הוא, וקא קרי ליה מכשול. איני והאמר ריש לקיש, גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות, שנאמר (יחזקאל לג, יט) 'ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה'. לא קשיא, כאן מאהבה כאן מיראה".

הרי מבואר בזה, שאין החטא נמחק לגמרי, אלא עדיין נשאר עצם מציאות החטא, ומה שמועילה תשובה הוא רק לענין כיצד לדון את מעשה החטא, דבתשובה מיראה דיינינן ליה כשגגות, ובתשובה מאהבה דיינינן ליה כזכויות, אבל אם יבוא אדם ויאמר לא מדובשך ולא מעוקצך, ואיני רוצה לא זכויות ולא שגגות רק למחוק החטא, לא יהני התשובה למחוק את החטא לגמרי כלא היה.

ורבנו הרמח"ל כתב בענין זה (קל"ח פתחי חכמה, פתח עח), וזה תוכן דבריו: שכל המעשים הנעשים תולדותם נשאת וקיימת, אף על פי שהמעשה חלף כבר.

דהיינו שכל מה שנעשה מוסיף או תיקון או קלקול בהנהגה, והמעשה הבא אחריו נידון על פי מה שקדם לו. שאינו דומה קלקול הבא אחר תיקון, או תיקון אחר קלקול, או קלקול אחר קלקול שניתקן, או תיקון אחר תיקון שנתקלקל, וכן על דרך זה עד אין תכלית. והיינו קלקול שניתקן, אין רושם הקלקול אבד, אלא נרשם כך: קלקול שהיה לו תיקון. וכן להיפך חס ושלום. והטעם בזה, דכל מה שנעשה למטה נרשם למעלה, כדי שהדין הנעשה אחר כך יעשה על פי מה שהיה כבר.

שם מאוד בענין הזה, וצריך לסבול עבור זה יסורים קשים ומרודים כמוות, ואין תקנה כי אם במיתה ממש, 'ועפר אחר יקח' כו' (ויקרא יד, מב).

"אבל בסוף המאמר נמצא דבר טוב למבין, שכתב בתיקון כ"א וכ"ב, אבל אורייתא 'אורך ימים בימינה' כו' (משלי ג, יז) – פירוש שמצלת מן המיתה, 'ובשמאלה עושר וכבוד' (שם) – שמצלת מן היסורים קשים כמיתה. והספרי מוסר לא הביאו סיום זה בספריהם" עכ"ל. ואם כן המקור לענין זה הוא רבי שמעון בר יוחאי].

ואם כן כח קדושת התורה הוא נובע משורשים גבוהים מאד, וזה מצד אחד יכול למחוק חטא לגמרי וגם יכול להועיל לכל החטאים, וזוהי תשובה אמיתית.

ועוד ראייה לזה, שהנה אמרו בבבא בתרא (יטז): "דרש רבי פנחס בר חמא, כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, שנאמר (משלי טז, יד) 'חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה'".

וכתב הנמוקי יוסף (שם), וז"ל: "וז הביא בגמרא אגב גררא, כתבתיה דמנהג בצרפת שכל מי שיש לו חולה מבקש פני הרב התופס ישיבה שיברך אותו" עכ"ל [ו'תופס ישיבה' רוצה לומר מרביץ תורה. משנה ברורה (סימן נג ס"ק ג)]. ובאור החיים כתוב באיזה מקום דמיירי בשכיב מרע שאין לו תקוה מצד הרפואה.

והסיבה לזה, שכיון שלפי דרכי הרפואה אין לו סיכוי להתרפאות, כאן צריך ללכת במהלך שנוגע בשורשי הבריאה כדי לשנות את מצבו, ויש יותר סיכוי שיתרפא אם ילך לראש ישיבה שיתפלל עליו, כיון שבישיבתו יש לימוד תורה וזה מועיל הרבה יותר.

ועתה נדון לנידון דידן, דמי שיש לו חולה בתוך נפשו, כלומר מי שיש לו יצר הרע, מה יעשה, ילך ללמוד תורה בעצמו וישבו לראשונותיו הזכה בדבקות בתורה לגמרי, והתורה תצילהו מחטא ומיצר הרע.

שאם תורה מועילה לחולים ולפגם ברית, ודאי שתועיל לאדם עצמו נגד יצרו הרע – כל מיני קשיים שיש ומידות רעות.

(דרכי דעת ח"א מאמר א)

"השיבנו אבינו לתורתך" זה נוגע למחיקת החטא, זה עוד יותר מ'נעשות לו זכויות', שאין זה שהחטא עומד בתורת זכות, אלא שאין חטא נומי שמקבל עליו עול תורה, שלא ידאג מזכויותיו... שהלא יש לו זכויות של תורה שלומד, שהם פי כמה וכמה אין לשער ממה שעוונות נעשות (זכויות).

והביאור בזה, שאדם שעושה תשובה שקשורה לתורה הוא נהיה בריה חדשה, כי תשובה זהו כח לשוב למצב נקי, והתורה היא שורש הבריאה, כמו שאמרו חז"ל (בראשית רבה א, א): "היה הקדוש ברוך הוא מביט בתורה ובורא את העולם".

ואם כן התורה היא הכי גבוהה שיכולה להיות, והשפעה והטהרה והקדושה שבא ממקום זה הוא גבוה מאוד, ששייך לשורשי הבריאה.

ואדם שעושה תשובה לתורה נעשה בריה חדשה, כי אין שום דבר שעומד ושוה מפני קדושת התורה, כי כח התורה הוא אדיר.

והנה בספרים הקדושים מובא דמי שפגם בברית לא מועילה לו תשובה. וכתב בזה האגלי טל (בהקדמה), וז"ל: "כי תיקון הברית תלוי ביותר בלימוד התורה, וביותר בלימוד התורה בעיון. על פי מה ששמעתי מאדמו"ר זצ"ל [רבי מנחם מנדל מקוצק] בפירוש הזוהר הקדוש (ח"א סב, ריט): שעל חטא שז"ל אינו מועיל תשובה, משום דתשובה הוא מלב, כדכתיב (ישעיה ו, י) 'ולבבו יבין ושב' וגו', ופגם שבזרע הוא במוח, והרי הקלקול למעלה ממקום התיקון. וכן מצאתי בספר זרע קדש [לרבי נפתלי צבי מרופשיץ (פרשת כי תצא)]. ועל כן עיון הלכה שהוא במוח, וכל שכן מי שמחדש חידושים, הרי התיקון גם כן במוח" עכ"ל.

וכן כתב מהר"צ הכהן מלובלין (צדקת הצדיק אות קח) [זוה לשונו: "הז"ל, איתא בזוהר נח (סב). דאין מועיל תשובה. והיינו כי טיפי זרע נמשך מהמוח ופגם בטיפי מוחו, והתשובה הוא בלב, כמו שכתוב 'ולבבו יבין ושב', ולכן אי אפשר לתקן על ידי החכמה שהוא למעלה ממנה. רק צריך תורה, שהוא נובלות חכמה שלמעלה כמו שאמרו בבראשית רבה (יז, ה), והיא גם כן במוח" עכ"ל], וכן הגאון מוילנא (ספר שאלות אות לה) וזה לשונו: "שאלו [להגר"א] אחד שנכשל בקרי כמעט בפשע רחמנא ליצלן, השיב: כשעוסק בתורה אין צריך לדאוג כלל.

ושאל רבנו חיים מוולאז'ין בענין הזה לרבו [הגר"א] זצ"ל, והראה לו מאמר בתיקונים וגם בספרי מוסר, שהחמירו

רבנו זצ"ל תמיד היה מעורר שאין כמו התורה הקדושה, שכל העוסק בה היא מטהרת ומזככת אותו מכל עוונותיו וממידותיו הרעות, והיה מצטט את לשון רבנו יונה (שערי תשובה שער ד אות טז) "כי התורה רפואה לכל מכה נחלה מאוד". ומאידך היה אומר שאין כמו התורה הקדושה שעל ידי הלימוד בה מגדלת ומרוממת את האדם ומביאה אותו למידות טובות והשגות גדולות.

והיה רבנו מעורר שגם אם האדם עשה תשובה שלימה על מעשיו הרעים, אין מעשה החטא נמחק לגמרי ונשאר בקיומו, ורק על ידי לימוד תורה נמחק הפגם לגמרי, ונחשב כאילו לא חטא מעולם [ועיין במה שהוכיח זאת רבנו זצ"ל בספרו מאמר ציון ראש השנה (מאמר ט)]. ובספר מוסר חכמה (ח"א אות שג) הביא רבנו את דברי הזוהר הקדוש (ח"ג כג). שיש כמה דרגות של תשובה, והדרגה היותר גבוהה היא זו שיתעסק בתורה

(באמת הוא מלאך" - פרק הוא היה אומר)

גיליון חיזוק זה יוצא לאור ע"י מערכת "באמת הוא מלאך" לעילוי נשמתו הטהורה של מרן ראש הישיבה זלה"ה
ניתן לקבל במייל תורת ציון toramezyon@gmail.com

כרת התורה

פניני דעת חכמה מוסר ודבר הלכה מבית מדרשו של עמוד ההוראה מרן הגאב"ד

רבינו שלמה ידידיה זעפראני שליט"א

גליון קטו' | פרשת כי תצא | יו"ל בס"ד על ידי מכון "כתר תורה"

דיעה - בחירה חופשית - התמכרות

מלך חוץ מזה, אם כי לראיה דבר זה לבדו הוא שואל ממך, לפי שהכל בידו זה בידך.

ואם ישאל השואל, היא גופא קשיא היאך אפשר לומר כלפי הקב"ה "חוץ" וכי יש דבר ח"ו חוץ מרשותו ורצונו יתברך. כבר כתב בזה הרמב"ם שם (המשך הלכה ד) - ואל תתמה ותאמר היאך יהיה האדם עושה כל מה שיחפון ויהיה מעשיו מסורים לו וכי עשה בעולם דבר שלא ברשות קונו ולא חפצו, והכתוב אומר "כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ" (תהלים קל"ה). דע שהכל כחפצו יעשה, ואף על פי שמעשינו מסורים לנו. כיצד, כשם שהיוצר חפץ להיות האש והרוח עולים למעלה, והמים והאין יורדים למטה והגלגל סובב בעיגול, וכן שאר בריות העולם להיות כמנהגן שחפץ בו ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסורים לו, ולא יהיה לו לא כופה ולא מושך אלא הוא מעצמו וברעתו שנתן לו האל - עושה כל שהאדם יכול לעשות. לפיכך דנין אותו לפי מעשיו, אם עשה טובה מטיבין לו, ואם עשה רעה מריעין לו. הוא שהנביא אומר "מידכם היתה דאת לכם" (מלאכי א, ט) "גם המה בחרו בדרכיהם" (ישעיה ס"א), ובפענן זה אמר שלמה "שמח בחור בילדותך ודע כי על כל אלה יביאך האלקים במשפט" (קהלת י"א, ט), כלומר דע שיש בידך כח לעשות, ועתיד אתה ליתן את הדין, ע"כ.

הרי שהנהגת - "חוץ מיראת שמים" היא למעשה חפצו ורצונו של ה"ת להיות ענין זה מסור בידי האדם. וטעם הדבר מבואר בזה"ק, והאריך בזה הרמ"ל בספרי הקדושים, והוא כדי שבני האדם יקבלו את ההטבה כבעלי ההטבה מתוך עבודת הבחירה, ולא כמנהגת חסד בנהמא דכיסופא. והנה דוד המלך אומר בתהלים (פ"ב) עולם חסד יבנה", ומאידך גיסא אמרו חז"ל (בב"ר י"ב, טז) הובא ברש"י (בראשית א, א) כי עלה במחשבה לבוראו בדין, ולכאורה נראים הדברים סותרים. אך לאמור אתי שפיר כי הצינור לקבלת החסד הוא הדין, כיון שבלא הדין אין כל תכלית לבריאת העולם והאדם, וכל מטרת בריאתו היא ש"פ הדין יקבל את החסד, כבעל החסד ולא בנהמא דכיסופא.

הנהגת ה"ת בדין "באשר הוא שם"

איתא בגמ' ר"ה (טז:) - אמר רבי יצחק אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, שנאמר "כי שמע אלקים אל קול הנער באשר הוא שם" (בראשית כא). ופרש"י של אותה שעה, ואפי' הוא עתיד להרשיע לאחר זמן. שנאמר "באשר הוא שם", ומצינו בבראשית רבה אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע מי שעתידין בניו להמית את בניך בצמא אתה מעלה לו באר, שנאמר (ישעיה כא) "משא בעיבר וגו' לקראת צמא אתיו מים", שהיו מוציין לקראת הגולים מיני מלוחים וגורדות נפוחים וכי' כדאיתא התם. אמר להם השעה צדיק הוא או רשע, אמרו לו צדיק. אמר להם "באשר הוא שם" איני דן את העולם אלא בשעתו, ע"כ.

מבואר מכאן כי קולא גדולה קיימת בהנהגת הקב"ה בדין ובמשפט, והיא שכאשר האדם מגיע ליום דין והוא באמת מתחרט על העבר, ומתיצב על דרך טובה, ומקבל על עצמו לבל ישוב לסלה עוד, כי אז הקב"ה דן אותו לפי מעשיו של אותה שעה, ולמרות שגלוי לפניו כי עתיד הוא להרשיע לאחר זמן. ואין זה סותר למאי דאיתא במתני' דיומא (פ"ה) האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה. ונפסק ברמב"ם (פ"ה מהל' תשובה ה"א) דזהו דבר המעכב את התשובה. דשאני התם שנכנס למסלול של התשובה משמשות על כסיבה וכמתן זכות לעבירה, כי יודע הוא שבכח התשובה לכפר והוא חוטא על מנת לשוב כך שגם בשעת התשובה אינו מתכוין לעקור את דרכו הרעה אלא להפך משתמש בכח התשובה כסיבה וכמתן זכות לעבירה, על כן נפל בזה כל יסוד התשובה שמטרתה כתיקון וכפורה ולא כסיבה לחטא. אבל המתחרט ועוזב את דרכו הרעה, ובשעת הדין הרי הוא צדיק, הגם שעתידי הוא להרשיע אין דנין אותו אלא לפי מעשיו של אותה שעה.

בן סורר - ימות זכאי ואל ימות חייב

התקשו הראשונים על הגמ' הנ"ל בריה, מדין בן סורר ומורה, דמבואר בגמ' סנהדרין (ע"ב) - תניא רבי יוסי הגלילי אומר וכי מפני שזאל זה תרטימר בשר ושחה חצי לוג יין האשטקל אמרה תורה יצא לדין אתי לסיקל, אלא הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה שסוף ממנו נכסי אביו, ומבקש למדור ואינו מצא, ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות. אמרה תורה - ימות זכאי ואל ימות חייב. שמתין של רשעים הנאה להם והנאה לעולם, ולצדיקים הנאה להם והנאה לעולם. ע"כ.

בחירה חופשית - עיקר גדול ועמוד התורה

כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' תשובה הלכה א-א) רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו. הוא שכתוב בתורה "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע" (בראשית ג, כז) כלומר בן מין זה של האדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין שיהא הוא מעצמו בדתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע, ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע, וכיון שכן הוא "פן ישלח ידו" (שם).

אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם ורוב גולמי בני" שהקב"ה גזור על האדם מתחילת ברייתו להיות צדיק או רשע, אין הדבר כן, אלא כל אדם ראו לו להיות צדיק כמה שרבו או רשע כירבעם, או חכם או סכל, או רחמן או אכזרי, או כלי או שוע, וכן שאר כל הדעות. ואין לו מי שיכפהו ולא גזור עליו ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים, אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאי זו דרך שירצה וכו'. ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה, שנאמר "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המוות ואת הרע" (דברים י, טז) וכתוב "ראה אנכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה" (דברים י"א, כז). כלומר שהרשות בידכם וכל שיחפון האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה בין טובים בין רעים. ומפני זה הענין נאמר "מי יתן והיה לבכם זה להם" (דברים ה, כז) כלומר שאין הבורא כופה בני האדם ולא גזור עליהם לעשות טובה או רעה אלא הכל מסור להם, ע"כ.

מבואר ברמב"ם כי ענין הבחירה החופשית מיוחדת למין האנושי בלבד, ואין שני לו בכל הנבראים לא ברוחניים העליונים ולא אצל בע"ח. ובחירתו החופשית של האדם יכולה לשמש לו סכולם עליה עד למדרגות העליונות ביותר כמשה רבינו, או להפך כסולם ירידה עד לדיוטא התחתונה כירבעם בן נבט. ויסוד זה הוא עיקר גדול ועמוד התורה שאנו מצווים בו ע"פ תורה"ק "ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך" (דברים י, טז).

בחירה חופשית - יסוד הנהגת שכר ועונש

עוד כתב שם הרמב"ם (הלכה ד) אילו האל היה גזור על האדם להיות צדיק או רשע, או אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים או למדע מן המדעות או לדעה מן הדעות או למעשה מן המעשים כמו שבדרכים מלבם הטפשים הוברי שמים, היאך היה מצוה לנו ע"י הנביאים עשה כך ואל תעשה כך, הטיבו דרכים ואל תלכו אחרי רשעכם, והוא מתחילת ברייתו כבר נגזר עליו, או תולדתו תמשוך אותו לרבר שא"א לזוז ממנו. ומה מקום היה לכל התורה כולה, ובאיה דין ואיה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק, השופט כל הארץ לא יעשה משפט ע"כ.

כלומר הבחירה החופשית היא היסוד להנהגת שכר ועונש של הקב"ה, ואילו לא היתה בחירה חופשית לאדם לא היה שייך לגמול טוב לצדיק ולעונש את הרשע, כיון שהכל גזור מראש על מעשיו. וזהו שאומרים חז"ל (גמ' בב"ב טז) בקש איוב לפטור את כל העולם כולו מן הדין אמר לפניו רבונו של עולם בראת שור פרסותיו סדוקות, בראת חמור פרסותיו קלוטות, בראת מן ערן בראת דגנים, בראת צדיקים בראת רשעים, מי מעכב על ידך. והיינו אם הצדיק והרשע הם כבריאת השור והחמור החלוקים זה מזה בטבע בריאתם בטלה הנהגת שכר ועונש ונפטרים הכל מן הדין, ולפי ש"פ תפיסה זו לא קיימת בחירה חופשית לאדם אלא הכל מוטבע בו בטבע בריאתו. וע"כ ממשיכה שם הגמ' ואומרת ומאי אהדרו ליה חבירה דאיוב "אף אתה חפר יראה ותגרע שיחה לפני א-ל" (איוב טז), ברא הקב"ה יצא"ר ברא לו תורה תבלין.

הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, והכל כחפצו יתברך

כן מבואר בגמ' נדה (טז:) - דרש רבי חנינא בר פפא אותו מלאך הממונה על ההריון לילה שמו ונוטל טפה ומעמידה לפני הקב"ה ואומר לפניו רבש"ע טפה זו מה תהא עליה, גבור או חלש, חכם או טיפש (ומש"כ הרמב"ם לעיל דהחכמה והסכלות נתונים לבחירתו החפשיית של האדם, ותיצו המפרשים דהכונה היא להדבק בחכמה או בסכלות, אבל הכלים לחכמה נתנים בדין הקב"ה), עשיר או עני, ואילו רשע או צדיק לא אקמה, כד"ל תנינא דאמר רבי חנינא הכל בידי שמים מוצ' מיראת שמים שנאמר "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו'" (דברים י, י) ופרש"י שם כי מידותיו וקורותיו של אדם באין לו בגזרת

בתחילת ההתפתחות. ואולם קביעת הרופאים הינה חד משמעית כי גידול זה הינו חסוך מרפא בלתי הפיך מחמת התנאים המאפיינים אותו.

ועתה נשאל א"ע מה מצבו "הקליני" של שמעון, והתשובה תהיה נכונה לאמת - כי שמעון הינו חולה סופני. ולמרות שעתה התפקוד שלו הינו מלא ומושלם כאחד האדם, מ"מ זרע הפורענות כבר קיים בו, והוא חסר רק התפתחות והתפרצות שתהא מאלה.

אלה הם המשלים המבארים את שתי הסוגיות ושתי ההנהגות. הנהגת באשר הוא שם מקבילה לראובן שהינו בריא לחלוטין ורק במצמלת העתידות עתיד להיות חולה, וע"כ נידון הוא לפי מצבו שלא אותה שעה שהוא צדיק.

לעומת זאת הנהגת בן סורר ימות זכאי ואל ימות חייב מקבילה לשמעון שכבר כיום נתגלה בו הנגע הממאיר שהוא בלתי הפיך אלא שעדיין הנגע לא התפרץ, ועליו אומרת התורה ימות זכאי ואל ימות חייב, כי רשעים מיתתן הנאה להם והנאה לעולם.

בן סורר - התמכרות סופנית

רק לתורה יש את מצלמת "הסיטי" היכולה לצלם נתונים של בן סורר ומורה הגונב את אביו ואת אמו, ומבקש את תאורו באכילת בשר ושתיית יין, ועוד אין ספור פרטים הקיימים והנצרכים לאותו בן סורר שבגיל ההתבגרות בן שלוש עשרה עד שלוש עשרה ושלשה חודשים אינו שומע בקול אביו ובקול אמו, ובקיום כל פסטי התנאים קבל מצב הנראה "במצלמת הסיטי" כגידול חסוך מרפא. סופו שמגמר את נפשו אביו **ומבקש לימודו ואינו מוצא** ומלסטם את הבריות. זהו מצב של התמכרות בלתי נשלט אשר במצב זה יעבור על כל התורה כולה ויעשה כל תועבות שבועלם ואף ישפוך דמים. וכל זה כבר קיים כיום בזרע הפורענות של בן סורר, אלא שהיום הוא קטן ועונותיו לא הגיעו למעשה שקילה, אך גם היום הוא רשע, ולא עוד אלא שנכנס למסלול של רשעות סופנית, לפי שבהתקיים בו כל הנאי בן סורר גלוי וידוע לתורתנו הקדושה שכבר נכנס למסלול של התמכרות משולל גמילה, ועל כן אע"פ שהוא כיום זכאי מחיוב שקילה לפי מעשיו הקטנים מ"מ כיון שנכנס למסלול סופני לפי מצבו העכשיו עדיף שימות זכאי ואל ימות חייב.

התמכרות - טבע שני באדם

בן סורר ומורה אחד מאן דאמר לא היה ולא נברא, ומ"מ נכתבה פרשה שלמה בתורה שבכתב, וכן נקבע פרק שלם בש"ס (גמ' סנהדרין) הנקרא בן סורר, וזאת על מנת ללמדנו מה כח מידת ההתמכרות שקיימת באדם סופו מקדם לימודו ואינו מוצא.

כי מההתמכרות הגדולה נלמד להתמכרות הקטנה. אדם שנוטל סמים (רחמ"ל) נכנס למסלול של התמכרות אשר נאמר עליו כל באיה לא ישובון. וישנם מצבים חמורים שהוא משולל גמילה. ואולם גם המעשן סיגריות נכנס להתמכרות, וכפי שאומרים העולם - ראשיתו בגאווה, המשכנו בתאווה, וסופו בדאווה, והרופאים יודעים כיום לומר שכבר בסיגריה הראשונה מקשר השפעה במוח, השפעה היוצרת את ראשית ההתמכרות.

אמר רב הונא אמר רב כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו. הותרה לו סלקא דעתך? אלא נעשית לו כחיתר. ומאמר זה מופיע בכמה מקומות בש"ס (עין גמ' יומא פו, ושם מציין בגליון).

הקשה הגר"ש שברדון זצ"ל בשם הגר"א לאפיאן זצ"ל, מדוע הוצרכה הגמ' לומר "הותרה לו", ואח"כ להקשות וכי יתכן שהותרה לו והלא התורה אסרה, ומתרתה אלא נעשית לו כחיתר. מיד תאמר הגמ' עבר אדם עבירה ושנה בו נעשית לו כחיתר.

והשיב הרב כי באמת מצד האדם שעבר את העבירה ושנה בה ה"ז הותרה לו ממש, ומאכן ואילו לא חלי לא מרגיש כלל שנושע מעשה עבירה. והטעם הוא כאמור לפי שבעשית העבירה והשנונה כבר ההתמכרות פועלה מאלה. וע"כ נכון לומר "הותרה לו" כי כך הוא הדין באמת ביחס לאדם שעבר את העבירה. אלא שמצד התורה האיסור במקומו עומד וע"כ יש לדייק ולומר נעשית לו כחיתר.

ישנם טבעים שאדם נולד בהם כחם מולד, וכפי שאומרים החז"ל (גמ' שבת קנא). כי הנולד במזל מאדים יהיה שופך דמים, זהו טבעו וזוהי תכונתו. ואולם קיימת אצלו הבחירה החופשית להיות צדיק או להיות רשע, צדיק - שוחט או מוהל, רשע - לסטים. לעומת זאת ישנם טבעים שאדם רוכש מכם ההרגל, וזהו **טבע שני** באדם, טבע הנולד בו מכח ההרגל וההתמכרות כי על כל דבר ההרגל שלטון.

מי שיתחיל להדפיס בשיטה עזרת התרצאה תהא "שחור בעיניים". ואולם ע"פ כח ההרגל יכול אדם לקנות טבע שני אשר יכשיח אותו להדפיס בשיטה עזרת בצורה נאה ומתוקנת. זהו כח ההרגל שקיים באדם. חסיד גור עמד בתור להתקבל אצל האדמו"ר באר"ל "בית ישראל" באחד מימות השבוע, והיה מסלסל בפיואיתו, כששיגע אצל האדמו"ר גער לעברו - "שבת". בתחילה לא הבין החסיד, והלא היום יום שלשני ולא שבת, אך אח"כ התעשת וקלט, הרגל הסלסול בצורה של התמכרות תביא אותו לסלסל גם בשבת ואז יעבור על "גזוז" בחלישת השערות.

עיר פרא אדם יודל

עקירת ההרגלים הינה מהמלאכות הקשות במקדש. כשילד הורגל למצוץ אצבעו הינו ככן שש וככן שבע והוריו גוערים בו לבל ימשיך בהרגלו המגונה, ואף מנסים לפתות אותו בכל מיני פיתויים של מתקנים וכדו' ע"מ שיגמל מהרגלו הלה. ועוד מסבירים לו בטוב טעם ודעת שאין זה ראוי ולא יפה לילד גדול כמוהו שיהנה כמנהג התינוקות. ואולם כל הניסיונות עולים בתוהו. אבל אם ימשחו את אצבעו בתמיסה מרה. והוא ינסה פעם ופעמים וישרש לתחומו את אצבעו בפה ויעטם את טעם המרידות וימשוך את ידו מספר פעמים, ע"כ כך יוכל להגמל מההרגל הנ"ל.

חרי שהנהגה בבן סורר אינה לפי מעשיו של אותה שעה, שהרי באותו זמן היה בבחינת זכאי, אלא שדנים אותו על שם סופו לפי מה שיהיה בעתיד חייב. ואע"ג שגם באותה שעה אינו צדיק וכפי שמסיימת הגמ' הנ"ל שמיתתן של רשעים הנאה להם והנאה לעולם, ופרש"י במשנה דהטעם הוא שע"כ אין מוסיפין לחטוא, אך מ"מ לפי רשעותו של אותו שעה עדיין הוא זכאי ממיית שקילה, ורק מחמת שדנים אותו על שם סופו נידון בסקילה. וצ"ע שאין זה תואם את מה שנאמר בגמ' ר"ה שהקב"ה דן את האדם באשר הוא שם לפי אותה שעה.

ידיעה ובחירה

אחת מן החקירות הגדולות שנתחבטו בה הקדמונים ובראשם הרמב"ם (פ"ה מהלכות תשובה ה"ה), היא הסתירה הנראית לכאורה בין ידיעת ה"ת לבין הבחירה החופשית של האדם. כי הנה ידיעת הקב"ה היא ידיעה הצופה את העתידות. "צופה ויודע סתריו" מבטיח לסוף דבר בקדמותו" (מתוך גידל). ואמרין בפרקי אבות "הכל צפוי", ומאידך גיסא "והרשות נתונה", וישנה רשות לכל אדם בלבוש בטוב או למאוס ברע, ועל כן "גומל לאיש חסיד כמפעלו ונותן לרשע רע כרשעתו". והקושי הנראה הוא דאם הקב"ה יודע את עתידו של האדם ושהוא עתיד להרשיע א"כ מה מקום לבחירתו החופשית. **וכלשון** הרמב"ם שם - שמא תאמר והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע, או לא ידע. אם ידע שהוא יהיה צדיק אי אפשר שלא יהיה צדיק, ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע, הרי לא ידע הדבר על ברור.

ונתב על זה הרמב"ם, דע שתשובת שאלה זו ארוכה מאד ורחבה מני ים, וכמה עקרים גדולים והוריים רמים תלויים בה. ובהמשך שם כתב הרמב"ם כי ידיעת ה"ת שונה מידיעת האדם ואין בנן בנן כל לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים, אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גורו עליו לעשות כך. ומפני זה דנים האדם על מעשיו כפי מעשיו אם טוב ואם רע, וזה הוא העיקר שכל דברי הנבואה תלויין בו עכ"ת.

חרי שלא השיב הרמב"ם תשובה ישירה על הסתירה בין ידיעה לבחירה, עד שהשיגו הראב"ד שהתחיל הרמב"ם בקושיא וסיים באמונה. והראב"ד עצמו כתב לישב קצת כי ידיעת הקב"ה אינה סותרת לבחירה החופשית כיון שיידיעתו אינה גזירה אלא ראייה כהבטת העתידות כבוכבים, ע"ש.

מצלמת העתידות

על מנת לקרב אל הלב ביאור הדברים נמחיש לנו את הדבר במשל. הנה מצלמה הינה מכשיר המצלם את הנתונים שבטח. וכל אחד מבין ויודע מדעתו שאין למצלמה כל השפעה על הנתונים, אלא להפך הנתונים שבשטח הם המתקבלים במצלמה. יכולים אנו לפגושם בתמונות מתצלומי העבר. וכמו"כ יכולים אנו לפגוש בתמונות בתצלומי ההווה. ועתה נדמיין בדעתנו שיומצא מכשיר שימצא נכשכחו לצלם את הנתונים העתידיים. בודאי זו תהיה מצלמה חדשה ומשוכללת, אולם העיקרון הבסיסי נשאר אותו עקרון שזוהי מצלמה המצלמת נתונים. ועל כן אין המצלמה סיבת העתידות, אלא הנתונים העתידיים הם שייצטלמו ויתקבלו כבר בהווה במצלמה.

וא"כ הנמשל הוא שיידיעתו יתברך הרי היא ככיוול כמצלמת העתידות. שאין הידיעה סיבת הבחירה החופשית של האדם, אלא להפך הבחירה החופשית המסורה והנתונה בידי האדם היא סיבת ידיעתו יתברך. ולפי שהקב"ה הוא מעבר לזמן והמקום ולכן ידיעתו היא שהוא צופה ומביט לסוף דבר בקדמותו. ועכ"ז הכל צפוי והרשות נתונה, כיון שידע ידיעתו יתברך גוררת על פעולותיו של האדם בחבירתו החופשית, אלא להפך בחירתו החופשית של האדם יוצרת נתונים בשטח המתגלים כבר עתה בידיעתו של הקב"ה. וכיון שכן קיימת הנהגת שכר ועונש - גומל לאיש חסיד כמפעלו, ונותן לרשע רע כרשעתו. כל הקושיא נולדה רק מחמת זה שבידיעת האדם שהיא מוגבלת לנתוני המקום והזמן, נראה שאם קיימת ידיעה על עתיד מעשה האדם א"כ ככיוול לעתיד כבר נגזר וגמור, ומה מקום לבחירה. אלא הרמב"ם הניח את יסוד היתרון כי ידיעתו יתברך אינו כידיעתנו וכלפיו יתברך אין התחלת קושיא. זו הינה כוונת הרמב"ם בהביאור דבר זה, וכמאמר החכם דתכלית הידיעה שנדע שלא נדע. ועכ"פ לפי עידן ההתפתחות הטכנולוגית יש לנו משל שיוכל לקרב לנו את ההבנה בדבר, וכאמור ע"פ משל מצלמת העתידות.

ועתה נבין את מאמרו של רבי יצחק בגמ' ר"ה, האומר שאין דנים את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה. לאמר - כיון שעתה הוא צדיק, אע"ג שעל פי הידיעה של הקב"ה גלוי וידוע לפניו שעתיד הוא להרשיע, מ"מ אין לידיעה זו השפעה והתערבות בבחירתו החופשית, ועל כן דנים אותו "באשר הוא שם" צדיק, ועל אף שעל פי "מצלמת העתידות" עתידו להרשיע.

בן סורר - במצלמת "הסיטי" נתגלה עתה זרע הפורענות

אם נרצה לעמוד על החילוק בין דין בן סורר הנדון על שם סופו, לבין דברי רבי יצחק בנהגת הדין של באשר הוא שם, נמשך להחמיש את הדבר במשל המצלמה.

נקח לדוגמא כי במצלמת העתידות צלמנו את ראובן שהינו כיום בריא לחלוטין אך רואים אנו אותו במצלמת העתידות מאושפז בבי"ח (י"ט) כתוצאה מתאונת דרכים שיעבור בעוד שבוע. ונשאל את עצמנו האם ראובן היום בריא או חולה? התשובה תהיה כמובן שהוא בריא לחלוטין וכל עניין אישפוזו בבי"ח אינו אלא עניין של התחדשות עתידית.

לעומת זאת נקח לדוגמא את שמעון שהינו כיום מתהלך כאחד האדם, אוכל כמו כולם, קופץ כמו כולם וכן עוד"ה. ואולם בבדיקת "סיטי" נתגלה אצלו (י"ט) גידול ממאיר

לאדם ישנה נפש שכלית, ונפש בהמית. נפשו הבהמית היא בבחינת "עיר פרא אדם יולד" (איוב יא, יב). ואילו נפשו השכלית היא מדרגת אדם אשר נאמר בה "ויפח באפיו נשמת חיים" (בראשית ב, 7). מאן דנפח מדיליה נפח. והנה כידוע אומרים העולם עם חמור לא מדברים, לחמור נותנים מכות או דקירות בדרכן, ואולם אל הנפש השכלית שייך לדבר ועל כך אומר שלמה המלך "תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה" (משלי י, י).

על כן אדם שמשליט את נפשו השכלית על נפשו הבהמית שייך לדבר עמו, ואף דברי המוסר יוכלו לעוררו בבחינת "ודרך חיים תוכחות מוסר" (משלי י, כג) "החזק

♦ דבר הלכה ♦



זמן אמירת סליחות

א. מנהג בני ספרד לומר סליחות מתחילת חודש אלול ועד יום הכיפורים, ומנהג בני אשכנז לומר סליחות מיום א' שלפני ראש השנה, ואם חל ר"ה ביום שני או שליש מתחילים לומר מיום א' של השבוע שלפני.
ב. לכתחילה זמן אמירת סליחות הוא באשמורת הבוקר שהם השעות האחרונות של הלילה שאז הקדוש ברוך הוא שט ב"ח אלף עולמות ובסוף הלילה שט בעולם הזה והוא עת רצון.¹

ג. אפשרות השניה היא לומר סליחות אחר הצות הלילה, שזהו גם כן עת רצון, אפשרות שלישית היא לומר סליחות בבוקר אחר שיאור היום, (ובערב ראש השנה ראוי להקפיד שלא יאמר סליחות בזמן זה), האפשרות הרביעית היא לומר אחרי צהרים קודם תפילת המנחה, ובדיעבד אחר תפילת מנחה.²

ד. האומרים סליחות ביום, רשאים לומר הסליחות אף קודם התפילה, (וא"צ לחוש משום תדיר קודם).³

ה. אין לומר י"ג מדות קודם הצות כלל, ואף במקום שהציבור אומר לא יאמר עמהם, אמנם וידוי יכול לומר עמהם, מלבד מוצאי שבת שאין אומרים וידוי עד הצות הלילה של מוצאי שבת.⁴

ו. כמו כן לא יתחילו אמירת הסליחות כלל קודם הצות, גם באופן שאמירת י"ג מדות יהא לאחר הצות, ומכל

מקום אם הציבור מתחיל קודם הצות באופן ש"ג מדות אומרים רק לאחר הצות יכול לומר עמהם, וחכם עיניו בראשו שלא יגיע למצב כזה.⁵

ז. מי שקם באשמורת ואין לו פנאי לומר תיקון הצות וסליחות טוב שיאמר תיקון הצות שהוא עיקר גדול יותר מהסליחות,⁶ ומכל מקום ישתדל לאחוז בשניהם, ויאמר תיקון הצות, וסליחות יאמר בזמן אחר ביום.⁷

דיני סליחות

ח. יותר טוב להרבות בימים אלו באמירת סליחות ותחנונים מללמוד.⁸

ט. כמו כן גם תלמידי חכמים מחויבים לומר סליחות, ואולם אם משער שעל ידי זה יפגע לימודו, כיון שיחלש ויתגמגם בלימודו (ואינו יכול לומר בעצדיקים⁹), יוכל להקל ולא לומר הסליחות, וישתדל לאומרו בשני וחמישי ובעשרת ימי תשובה, שנאמר בהם "דרשו ה' בהמצאו קראוהו בחיותו קרוב"¹⁰.

י. יש לבדוק ברכות התורה קודם סליחות.¹¹

יא. הסליחות צריך לאומרם בנחת ובמתן ובכוונה,¹² ובהכנעה יתירה, ובפרט הי"ג מדות,¹³ ויש לו להבין מה שמוציא מפיו, ויאמרם בלב נשבר ונרכה,¹⁴ וטוב מעט בכוונה מהרבה שלא בכוונה.¹⁵



¹¹ כה"ח תקפ"א ד.

¹² קונטרס התשובות סימן תקפ"א ז.

¹³ וכן ראיתי למקצת רבנים שתמיד היו עסוקים בגופי הלכות ובחיבורים ובחודש אלול היו מניחים קצת מסדרם ללמוד גירסא ותחנונים, שע"ת תקפא ס"א וכה"ח שם אות ז בשם ברכ"י ו.

¹⁴ וכמו שהובא לעיל שיכול לומר סליחות גם בצרהיים, ולכתחילה יאמרו קודם תפילת מנחה ובדיעבד לאחר תפילת מנחה.

¹⁵ קונטרס התשובות סימן תקפ"א ד.

¹⁶ שו"ע סימן מו ס"ט, ובמשנ"ב שם ס"ק כז, קונטרס התשובות סימן תקפ"א ה.

¹⁷ כה"ח תקפ"א ה, והוסיף דמה שנהגו קצת לומר ענינו אבינו וכו' עשה למען שמך וכו' במהירות גדול יש לבטל מנהגם, שם אות ו.

¹⁸ מ"ש תחנונים ידבר רש, (משלי יח, יג), חזו"ע עמ' כ.

¹⁹ חזו"ע עמ' כ.

²⁰ קונטרס התשובות סימן תקפ"א ד.

²¹ קונטרס התשובות סימן תקפ"א ב..

²² קונטרס התשובות סימן תקס"ה ב, ותקפ"א ח.

²³ קונטרס התשובות סימן תקפ"א ח.

²⁴ כה"ח תקפא יג, לקיים מה שיש נהגו לתקוע כל יום בחודש אלול.

²⁵ רמ"א תקפא ס"ג.

²⁶ מכת"ר רבינו.

²⁷ מעין מה שאמרו חז"ל בראש השנה (יז:) ויעבור ה' על פניו ויקרא א"ר יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה אמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם, חזו"ע עמ' ו, ומנהג בני אשכנז שהש"ץ מתעטף בטלית אף בלילה ואינו מברך עליה, אף בטלית של קהל [שהיא כשלון ואפי' בטלית שלו [וכשיאור היום] ימשמש בציציתו ויברך], ומ"ש טוב שיקח טלית של חבירו ויכון שנוטלה רק לכבוד ולא לקנותה שבזה לכו"ע פטור מציצית, משנ"ב תקפא ס"ק ו, ובשעה"צ שם ס"ק ה.

²⁸ קונטרס התשובות סימן תקפ"א ט.

²⁹ קונטרס התשובות סימן תקפ"א ו.



טראי תורה

משיעורי וכתבי הגאון רבי טל דאָר שליט"א

פרשת כי תצא | גליין ל"ג | תשפ"ו

דיני לולב

ג) הידור מצוה - כתבו התוספות וברא"ש [בפירוש השני שלא נפסק להלכה] שאפילו נקטם עלה אחד משני עלים עליונים הלולב פסול. וכן הבין הבית יוסף בתחילה בכוונת המגיד משנה, וכדי ליישב דבריו עם דברי הרא"ש כתב שמדובר בעלה האמצעי בלבד. ואע"פ שלא קי"ל כפירוש שני בתוספות, מכל מקום ודאי שיש הידור מצוה ליטול לולב שלא נקטם כלל.

ד) לולב של שלשה עלים, העלה האמצעי העליון הוא ראש הלולב, וגם לדעת התוספות והרא"ש אם נקטם עלה זה, הלולב פסול. ונחלקו הראשונים בשיעור הקטימה, לדעת הטור אינו פסול אלא אם כן נקטם ברובו, ואילו לדעת הר"ן והמגיד משנה אפילו נקטם במקצת פסול.

ה) לולב של שלשה עלים עליונים, אם העלה האמצעי לא נקטם אבל שני העלים שמשני צידי העלה האמצעי נקטמו, לפי הפירוש הראשון והעיקרי של הבית יוסף בטור, הלולב כשר, ואילו לפירוש השני הלולב פסול. וודאי שנכון לבדוק כל לולב גם בשני העלים שמשני צידי העלה האמצעי שלא יהיו קטומים. כיון שבקל אפשר למצוא לולב שכשר לכל השיטות.

והנה בשו"ע העתיק לשון הטור, ונמצא שאפילו נקטם עלה אמצעי, אין הלולב פסול אלא אם כן נקטם ברובו. אבל האחרונים כתבו שצריך להחמיר כדעת הר"ן והמגיד משנה, וגם חששו לספק ברכות.

פירוש המשנה בשו"ע - והנה המשנה ברורה פירש את השולחן ערוך על פי הב"ח וביאור הגר"א, שחלקו על הבית יוסף בדעת הטור, ופירשו את הטור והשו"ע שראש הלולב הוא העלים העליונים שעולים מעל השדרה, ושרק בקטימת רובם הלולב פסול. אבל אין זו דעת הבית יוסף, שהרי כלל לא הביא פירוש זה של התוספות ולא עלה על דעתו כלל לפרש כן בדעת הרא"ש והטור. וכן הוא מפורש בכל פוסקי ספרד, אלא שנחלקו בפירוש לשון השו"ע, אם פסק כפירוש הראשון בבית יוסף או כפירוש השני. ואע"פ שבבית יוסף מפורש שנקט כפירוש הראשון, מכל מקום כיון שבשו"ע שינה קצת מלשון הטור, יש מהאחרונים שכתבו שבשו"ע חזר בו ונקט כפירוש השני. ועל כל פנים כולם מודים שלא פסק כמו שכתבו הב"ח והגר"א, וכן כתב בבאה"ל בשם המאמר מרדכי ונהר שלום שהבית יוסף עצמו פסק כפירוש הראשון.

נקטם ראשו

אמרו במשנה שאם נקטם ראשו של לולב הרי הוא פסול. וכתב הטור בשם ספר העיטור, שמדובר שנקטמו כל השלשה העלים העליונים עד השידרה. וכתב הטור שהרא"ש פירש שנקטם ראשו פירושו ברוב קטימת העלים העליונים נפסל.

פירוש הבית יוסף בטור - ובפירוש דברי הטור בשם הרא"ש כתב הבית יוסף שני פירושים, פירוש ראשון כתב הבית יוסף בסתם, ופירוש שני כתב בלשון אפשר. דהנה בפירוש ראשון כתב הבית יוסף שהרא"ש דיבר בלולב שמסתיים בשני עלים [ושלא כסתם לולב שמסתיים בשלשה עלים], ורוב קטימת העלים העליונים פירושו רוב אורך העלים. ולפי זה אם נקטמו העלים העליונים במקצת, כשר. ובפירוש שני כתב הבית יוסף בדרך אפשר שמדובר בלולב של שלשה עלים, ובא הרא"ש לחלוק על ספר העיטור וסובר שאפילו אם נקטמו שנים מתוך השלשה עלים העליונים, הלולב פסול.

דעת הר"ן והמגיד משנה - והביא הבית יוסף שהר"ן והמגיד משנה סוברים שאפילו נקטם העלה העליון במקצת פסול. וכדי ליישב את הרא"ש עם הר"ן והמגיד משנה כתב הבית יוסף, שהרא"ש דיבר בלולב שראשו מסתיים בשני עלים, כפירוש הראשון שכתב הבית יוסף בדעת הטור בשם הרא"ש, ואילו הר"ן והמגיד משנה דיברו בלולב שמסתיים בשלשה עלים, שבו העלה האמצעי הוא ראש הלולב.

הכרעת הבית יוסף - והנה מדסתם הבית יוסף כפירוש הראשון ואילו הפירוש השני כתב בדרך אפשר, מבואר שפירוש ראשון הוא העיקר, וכן כתב הנהר שלום. ובפרט שדבריו ביישוב דברי הרא"ש עם דברי הר"ן, הם רק לפירוש הראשון. וכן כתב המאמר מרדכי. ובשו"ע הביא דברי הטור, והרמ"א הוסיף דברי הר"ן, וכתבו הפוסקים שאין כאן מחלוקת, וכמבואר בבית יוסף.

נמצינו למדים לדעת הבית יוסף:

א) לולב של שני עלים אינו נפסל אלא בנקטמו שני העלים העליונים, אבל נקטם עלה אחד, הלולב כשר.

ב) כל זה הוא רק אם נקטמו ברוב אורך העלה, אבל אם נקטמו במקצת, לדעת הטור כשר, ולדעת הר"ן והמגיד משנה פסול.

למעשה - כתבו הפוסקים שלא לברך על לולב שנקטם אפילו מעט מהעלה האמצעי.א. ובימינו שמצויים לולבים לרוב, וודאי שיש להדר אחר לולב כשר לכל הדעות. וכתב המאמר מרדכי שאין לקחת ארבעת המינים בלא שום ספק וספק ספיקא. וכתב הבאה"ל שבכלל הידור מצוה להדר לקחת ארבעת המינים שיוצאים בהם כל השיטות.

נחלקה התיומת

אמרו במשנה, נחלקה התיומת פסול. ובדין זה רבו הפירושים, ונביא חלק מהם.

פירוש הרי"ף והרמב"ם - כתבו הרי"ף והרמב"ם והראב"ד והרמב"ן שבריית עלי הלולב כך היא, שהם גדלים שניים שניים ודבוקים מגב העלה, וכמו שענינו הרואות בעלי הלולב. וסוברים הרי"ף וסיעתו שגב של שני עלים שדבוקים, הוא הנקרא תיומת. ונחלקה התיומת שפסול, הוא אם נחלקה התיומת ברוב עלי הלולב, דהיינו שרוב עלי הלולב נחלקו לשניים. וכן פסק השו"ע. ולפי זה אם נחלק העלה אמצעי אפילו ברובו, הלולב כשר. אלא שזהו רק אם לא נתרחקו שני חלקי עלה זה מזה, אבל אם נראה אויר ביניהם, הלולב פסול מדין "המניק".

והנה לפי פירוש זה, נחלקה תיומת הוא פסול הדר. ופסול הדר לדעת השו"ע הוא כשר בשאר ימים, ולדעת הרמ"א הוא פסול. אבל למעשה פסקו הגר"ח פאלאג'י והבית השואבה כדעת הרמ"א שפסולי הדר פסולים כל שבעה. וכן הוא המנהג הפשוט, שהרי כשחל יום טוב ראשון של חג בשבת, כל שאר הימים החיוב לנטילת לולב הוא רק מדרבנן, ולדעת השו"ע כל האתרוגים וכל הלולבים כשרים, ואעפ"כ אפילו פשוטי העם קונים אתרוגים כשרים ומהודרים כדעת הרמ"א.

פירוש רש"י - פירוש נוסף בנחלקה התיומת הוא פירוש רש"י [בב"ק צו, א] והסמ"ק [קצז] והתה"ד [צו] והמגיד משנה בשם יש מי שפירש והריטב"א והר"ן שכתבו שאם נחלקה התיומת הנזכרת בעלה האמצעי, זהו נחלקה התיומת ופסול, וכן פסק הרמ"א. וכן מנהג הפשוט גם בין הספרדים.

והנה פסול זה הוא פסול לקיחה תמה, דהיינו פסול חסר [משנ"ב (תרמה, יז) בשם רבנו ירוחם], ולכן אינו פסול אלא ביום הראשון, אבל בשאר ימי החג הוא כשר לכל הדעות.

שיעור הפסולת - והנה בשיעור הפוסל כתב הט"ז שאין להחמיר אלא אם כן נחלק טפח, ואילו החי"א דם כתב לפסול אפילו אם נחלק משהו, וכדבריו מפורש בריטב"א, על כן טוב להחמיר בזה אם יש לו לולב אחר, אבל אם אין לו לולב אחר, אין לחוש כל עוד לא נחלק העלה האמצעי ברובו, אבל בנחלק רבו המנהג גם של בני ספרד להחמיר.

פירוש הגאונים - פירוש נוסף הוא דעת הגאונים שנחלקה התיומת מדובר בלולב שיש לו כמין דבר אדום, שנקרא בימינו "קורא", והוא מחבר את שני העלים העליונים, ונראה על ידי זה ראש הלולב כאילו הוא עץ אחד בלי שום פירוד. ואם נפלה "הקורא" פסול לדעה זו משום נחלקה תיומת, כיון ששני העלים העליונים הללו אינם כגוף אחד בלא פירוד. ומכל מקום אין הלולב פסול אלא אם כן גדל הלולב מתחילה עם קורא ואחר כך נפלה הקורא.

מחלוקת הבית יוסף והט"ז בדעת הגאונים - נחלקו הבית יוסף והט"ז בפירוש דברי הגאונים, הבית יוסף פירש שמדובר רק בלולב שמסתיים בשני עלים עליונים, ואילו הט"ז פירש שמדובר בלולב שמסתיים בשלושה עלים. והסכימו האחרונים עם הבית יוסף [פמ"ג ביכורי יעקב מאמר מרדכי נהר שלום, ודחו פירוש הט"ז].

דעת הביכורי יעקב - כתב ביכורי יעקב שכיון שמנהג אשכנז לקסקס בלולב, וכשיש קורא על הלולב אי אפשר לקסקס, לכן נכון להסיר את הקורא, מלבד שנים או שלשה עלים עליונים שלדעת הגאונים אם נפלה הקורא נחשב כנחלקה התיומת.

מנהג ספרד ודברי הגר"ח פאלאג'י - הנה מנהג הספרדים לחוש לכל השיטות ולוקחים לולב עם קורא כדי לחוש לשיטת הגאונים. כדכתב הגר"ח פאלאג'י ברוח חיים. והביא הרוח חיים דברי הביכורי יעקב וכתב עליו שמה שכתב הוא כמו זר נחשב בעיני בני ספרד והוא ענין מן הקצה אל הקצה, ועיין בערך לחם וביד אהרן ובמאמר מרדכי, עכ"ד. ומבואר שכוונתו לומר שבני ספרד מקפידים לקחת לולב עם קורא ואילו הביכורי יעקב אמר להסירו. ויש להעיר שגם הביכורי יעקב נוהר וכתב שלא להסיר את הקורא משנים או שלשה עלים אמצעיים. ובני ספרד שמקפידים שלא להסיר, היינו את הקורא מהעלים העליונים, אבל למשאר עלים, אף שלא מקפידים להסיר, מכל מקום גם אין מקפידים שלא להסיר.

יש מסירים את הקורא - כתב המאמר מרדכי שיש מחמירים להסיר את הקורא כדי לבדוק אם נקטם ראשו, ודחה מנהג זה, שנמצא חושש נקטם ראשו במקצת שהוא דעה יחידאה, ומפסיד דעת הגאונים שלולב פסול משום נחלקה התיומת.

חסרת הקורא בלולב של שלשה עלים - והנה בלולבים שבימינו פעמים רבות שהעלה האמצעי נחלק ויש בתוכו קורא, ואע"פ שהגרי"ש אלישיב זצ"ל פסק שלא נחשב בכלל הימניק, מכל מקום טוב לקחת לולב בלא "שאלה" שצריכה פסק להתיר. וכיון שהבית יוסף כתב בדעת הגאונים שנפלה הקורא פוסל רק בלולב שמסתיים בשני עלים, וכן מבואר בתוספות וברא"ש, וכן הסכימו האחרונים, לכן יש לומר שעדיף לקחת לולב שמסתיים בשלושה עלים בלא קורא, שאז רואים בעיניים שהעלה האמצעי סגור לגמרי בלא חשש. וכיון שזהו לולב של שלשה עלים, אין חשש של שיטת הגאונים, ואין שום חשש כלל.

אשמורה שבת

מפקדיו ושיעוריו של הגאון רבי מרדכי אשכנזי שליט"א
ראש כולל "שערים המצודנים" ומהח"ס 'אשמורה שבת'
'אשמורה לפי' 'אשמורה הוקד' ועוד

פרשת כי תצא | גליון ג' | תשפ"ו

דין חזרת כונן, רופא או מיילדת למקומן בשבת לאחר מילוי תפקידן

ההיתר לחזור בכלי זיין הוא אף דרך רה"ר

מסתימת דברי הגמ' שלא הגבילה את ההיתר דוקא לכרמלית משמע דמייירי גם בהולכה ד"א ברה"ר וכן בהוצאה מרה"ר לרה"ר, וכן מבואר להדיא בדברי רבנו יהונתן מלוגיל על הרי"ף (בעירובין דף יב עמוד א מדפי הרי"ף) וז"ל "... חוזרין בכלי זיין למקומן ולא חיישינן להעביר ד' אמות ברה"ר ולא להכנסה וכו'". עכ"ל. וכן יש לדייק גם מסתימת לשון הרמב"ם בפ"ב הכ"ג שלא חילק בהיתר זה של החזרת כלי הזיין למקומם בין רה"ר לבין כרמלית אלא סתם להתיר, וכן משמע מלשון מרן השו"ע בסימן שכת סעיף ט שכתב וז"ל "כל היוצאים חוזרים בכלי זיין למקומם ולא חילק בין כרמלית לבין רה"ר".

ההיתר לחזור בכלי זיין דרך רה"ר הוא מטעם "סופן משום תחילתן"

ברמב"ם פ"ב הכ"ג כתב וז"ל "גוים שצרו על עיריות ישראל אם באו על עסקי ממון אין מחללין עליהן את השבת ואין עושין עמהן מלחמה וכו', ובכל מקום אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה או שצרו סתם יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת, ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד הגוים בשבת, ואסור להן להתמחמה למוצאי שבת, וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא". עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו דהא דהתירו חכמים לחזור בכלי זיין למקומם אינו משום חשש סכנה ממשית שחששו חכמים להשנות אותו המעשה שוב שידחקו זה את זה וכו', לפי שזה חשש רחוק שאיננו כאן ואינו בגדר פיקו"נ, וכפי שנתבאר במג"א בסימן שטו ס"ק י שאסר להרוג את השממית משום דאחת מאלף אינה ממיתה, אלא ההיתר הוא מטעם "סופן משום תחילתן", שחששו חכמים שאם לא נתיר להם לחזור בכלי זיין יש חשש שאנשים ימנעו בעתיד מלצאת ולהציל, שכן דרכו של אדם למנוע עצמו מהתנדבות במקום שההתנדבות עלולה להסב לו נזק אפילו על צד רחוק. וכן מבואר גם בתוס' בעירובין מד: בד"ה "כל היוצאים" שטעם ההיתר הוא משום "סופן משום תחילתן" ולא מחמת חשש נפשות להשנות אותו המעשה שנית.

יש להוסיף חידוד עמוק, הרי בגמ' מבואר שגם לפני שאירע אותו המעשה היה דרכם להניח את כלי הזיין בבית הסמוך לחומה, משום שבודאי יש סכנה להשאיר את כלי הזיין בלא השגחה, ולכאורה למה לא חייבו אותם לשמור אותם במקומם והתירו להם לטלטלן ד"א ברה"ר ולהכניסם מרה"ר לרה"ר לבית הסמוך לחומה אלא על כרחך חזונו שכבר בשלב זה של הגמ' מוכח ההיתר הזה של "סופן משום תחילתן", וזהו המקור לדברי הרמב"ם והתוס' שנקטו שההיתר האמור בגמ' הוא מטעם "סופן

שאלה: רופא או כונן או מיילדת וכדו' שהוזעקו להציל נפש בשבת, האם מותרים בסיום תפקידם לחזור לביתם ברכב ע"י גוי, או שמא אפילו ע"י עצמם כשאי אפשר ע"י גוי?

תשובה: האחרונים האריכו למענית בשאלה חמורה זו, יעוין באג"מ או"ח ח"ד סימן פ שצייד להיתר, ובמנחת שלמה קמא סימן ח שחלק עליו, ובחזו"ע ח"ג עמוד רנב הסכים לדברי הגרשז"א, ואציעה נא כתלמיד בפני החכמים אשר עמדי בנידון זה.

מקור הדין הוא בגמ' עירובין (מד:): וז"ל "מי שיצא ברשות ואמר לו כבר נעשה מעשה יש לו אלפים אמה לכל רוח וכו' כל היוצאים להציל חוזרין למקומן". ובגמ' שם מה. "...אלא אי קשיא הא קשיא, דתנן (במסכת ראש השנה) בראשונה לא היו זיין משם כל היום כולו התקין רבן גמליאל הזקן שיש להן אלפים אמה לכל רוח, ולא אלו בלבד אמרו אלא אפילו חכמה הבאה לילד והבא להציל מן הגייס ומן הנהר ומן המפולת ומן הדליקה הרי הן כאנשי העיר ויש להן אלפים אמה לכל רוח, ותו לא, והא אמרת כל היוצאין להציל חוזרין למקומן אפילו טובא, אמר רב יהודה אמר רב שחוזרין בכלי זיין למקומן, כדנתיא בראשונה היו מניחין כלי זיין בבית הסמוך לחומה פעם אחת הכירו בהן אויבים ורדפו אחריהם ונכנסו ליטול כלי זיין ונכנסו אויבים אחריהן דחקו זה את זה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו אויבים, באותה שעה התקינו שיהיו חוזרין למקומן בכלי זיין. רב נחמן בר יצחק אמר לא קשיא כאן שנצחו ישראל את אומות העולם, כאן שנצחו אומות העולם את עצמן".

ביאור, הגמ' הקשתה סתירה, בראש השנה שנינו להדיא שהיוצאים להציל מהגייס אין להם אלא **אלפיים אמה ותו לא**, וכאמור גם ברישא דמשנתנו, וזה סותר לאמור בסיפא דמשנתנו שכל היוצאים להציל חוזרים למקומם – **ואפי' יותר מאלפיים אמה**. ותיצוה הגמ' שני תירוצים: **תירוצ' א.** "אמר ר' יהודה אמר רב שחוזרין בכלי זיין למקומן", יעוין בדברי רש"י שגם למסקנה לא התירו לחוזרים בכלי זיין יותר מאלפים אמה, אבל מסתימת דברי הרמב"ם פ"ב הכ"ג שלא הגביל את ההיתר רק לתוך אלפיים אמה משמע שההיתר הוא **אפילו ביותר מאלפים אמה**, דאגב שהתירו להם להחזיר את כלי זיין למקומם התירו להם גם לחזור יותר מאלפיים אמה, שכתב וז"ל "וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא". עכ"ל. **תירוצ' ב.** בסיפא מייירי כשנצחו אומות העולם את ישראל שבוה התירו להם גם יותר מאלפיים אמה משום סכנת נפשות של הרודפים אותם.

משום תחילתן, ודו"ק. אחר כתיב זאת מצאתי שכבר קדמני בנקודה זו בשבט הלוי ח"ו סימן כו.

לאור הנ"ל יש להוכיח דב"כ גם התירוץ השני בגמ' לא חולק על עיקר הדין של "סופן משום תחילתן" במקום שיש חשש סביר שאנשים ימנעו מלהציל, ולא פליג על התירוץ אלא בנידון אותו המעשה אם היה שם חשש סכנה ממשית להשנותו שוב או שמא כל ההיתר אינו אלא משום "סופן משום תחילתן".

לפי זה גם תתורץ הסתירה שהקשו האחרונים בדברי הרמב"ם שהביא להלכה את שני תירוצי הגמ' ולא ראה בהם כחולקים, שהנה ב"כ הכ"ג הביא את התירוץ הראשון וז"ל "ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד הגוים בשבת, ואסור להן להתמנהג למוצאי שבת, וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא". עכ"ל. ולא התנה את ההיתר החזרה בכלי זיין דוקא במקום סכנה, ובד בבד בפרק כז הי"ז הביא את התירוץ השני שבגמ' וז"ל "היה יוצא ברשות ואמרו לו והוא הולך בדרך כבר נעשית המצוה שיצאת לעשות יש לו ממקומו אלפים אמה לכל רוח וכו', ואם היתה יד הגוים תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו בו הרי אלו חוזרין בשבת למקומן, ובכלי זיין". עכ"ל. הרי שכאן הביא את ההיתר משום סכנה. ויש שהקשו סתירה בדבריו מדבריו כאן משמע שאין להתיר אלא במקום סכנה אבל שלא במקום סכנה אין להתיר מטעם 'סופן משום תחילתן' ואילו בפרק ב מבואר שהתירו אף בלא סכנה 'סופן משום תחילתן', ונדחקו ביישובה. אבל לאור דבריו אין מחלוקת לדינא בין התירוצים בעיקר הדין של 'סופן משום תחילתן' אלא לכו"ע יש להתיר 'סופן משום תחילתן' רק נחלקו רק בנידון אותו המעשה גרידא אם הוא סיבה מספקת כדי להתיר 'סופן משום תחילתן' או לא, ולכן לא נמנע הרמב"ם מלהביא את שני התירוצים ותרומתו אמת. ועדיין יש לעיין מדוע הוצרך לדבריו שבפרק כז הי"ז שהרי דבריו שב"כ הכ"ג כוללים גם במקום שאינו סכנה ובכלל מאתים מנה. וצ"ע. אך לאחר העיון נראה שהרמב"ם בפרק כז הביא את שורת הדין שבמקום סכנה מוצת מדין 'וחי בהם', ואילו ב"כ הי"ז הביא את ההיתר המיוחד לפני משורת הדין 'סופן משום תחילתן', וחילקן להורות שאינו משורת הדין אלא הכל לפי האומדנא לפי המקום והזמן. ועוד יש עמדי ואכמ"ל.

מסקנא דמילתא: גם התירוץ השני בגמ' לא פליג על עיקר הדין שניתן להקל בדין 'סופן משום תחילתן' גם באיסור דאורייתא, ולא פליג על תירוצא קמא כי אם לגבי אותו המעשה גרידא אם היה די בו כדי להתיר מחמת אותו החשש הרחוק לצירוף מקרים כפי שהיה באותו המעשה. ודו"ק.

דרגות שונות בדין היתר של "סופן משום תחילתן"

מצינו ג' מקורות של היתר "סופן משום תחילתן" בדרגות שונות: א. ברישא של משנתנו ובמשנה בראש השנה לגבי החזורים עצמם לא התירו 'סופן משום תחילתן' לעבור אפילו על איסור דרבנן אלא שהקילו להחשיב להם את מקומם כמקום שביתתן למנות אלפיים אמה מאותו המקום. ב. בסוגיא בביצה יא: התירו כמה איסורי דרבנן האמורים שם 'סופן משום תחילתן' משום שמחת יו"ט אבל פשוט שלא התירו איסור דאורייתא, וכמבואר במג"א בסימן תצז בשם הב"ח. וכיו"ב מצינו בגמ' ביומא עז: לגבי ההולך להקביל פני רבו ברגל שהתירו לעבור במים עד צוארו והתיר יוסף אף לחזור לביתו כדי שלא ימנע ממצוה זו בעתיד – הא קמן שהתירו איסור דרבנן. ג. בסיפא של המשנה בעירובין לפי תירוצא קמא שהתירו לחזור בכלי זיין למקומם משמע שאפילו דאורייתא התירו מחשש שאם יאסרו עליהם עתה יש חשש שבעתיד ימנעו מלהציל.

ונראה בעליל דלא כל אנפי שווים בהיתר זה של 'סופן משום תחילתן' אלא תלוי הוא באומדן חכמים בכל דבר ודבר כפי הנצרך לו, בהיתר של חזרת עצמם ראו חכמים די בכך שיתנו להם אלפיים אמה ודי בזה בכדי להסיר את החשש שמא לא ירצו להציל בעתיד, אבל באופן שצריכים לצאת

בכלי זיין ולחייבם להשאירם שם ראו חכמים צורך להתיר אפילו טלטול ברה"ר שאל"כ האומדנא היא שלהבא ימנע מההצלה, ואילו לגבי מניעת שמחת יו"ט ראו חכמים להתיר כפי האמור באותן איסורי דרבנן שם, ודו"ק.

העולה מהנ"ל לנידון שאלתנו

לאור הנ"ל נהדר אנפין לנידון דידן, הנה מחד גיסא בסוגיא מפורש שלא התירו להולכים להציל לחזור יותר מאלפיים אמה, והא קמן שלא התירו להם לעבור אפילו לא על איסור דרבנן, ולפי זה מבואר שאין היתר לאנשי ההצלה לעבור אפילו על איסור דרבנן כדי לחזור לביתם ורק זה התירו להם שיהיה להם אלפיים אמה ממקום ההצלה, וכן דעת רבים מהאחרונים והביאם בחזון עובדיה (ח"ג מעמד רנ"ג-רנ"ו) יעו"ש, ואכמ"ל. והרב זצ"ל שם הסכים נקט לדינא כדעת האוסרים. וכן כתב בחישובי חמד ראש השנה כא: בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל שאין להתיר אלא באיסור דרבנן ועוד הוסיף שאותם המקבלים שכר בעבור ההצלה אין להתיר להם אפילו לא באיסור דרבנן וממילא גם ברכב חשמלי יאסר.

אך מאידך גיסא מאחר והוכחנו שהיתר זה של 'סופן משום תחילתן' משתנה על פי סברת חכמים בכל דבר ודבר כפי עניניו הצריך לו כדחזינו שכחזורים בכלי זיין התירו להם לעבור אפילו על איסור דאורייתא, הרי שיש מקום גדול לחלק בין הנידון של חזרת המצילים בזמן הגמ' לבין הנידון בזמננו. נידון הגמ' הוא בהצלה המודמנת באקראי ו'אחת לששים או לשבעים שנה היתה באה' שהיוצאים להציל יצאו אדעתא דהכי שלא ישבתו בביתם באותה השבת ומוכנים היו להקריב שבת אחת לצורך הצלת ישראל בזה יש סברה שהסתפקו חכמים למנוע מהם את הצער שלא יוכלו לזוז ממקומם יותר מד' ונתנו להם אלפיים אמה לכל רוח – כי די בזה כדי שלא ימנעו מלהציל, אך בזמן הזה כאשר "אנשי ההצלה" מקבלים התראות בכל שבת ושבת ובכל רגע ורגע ע"י מכשירים אלקטרוניים וסברא גדולה היא שאם לא יתירו להם לחזור ממש לביתם ימנעו אנשי מקצוע רבים מלהתנדב בתורנות שבת דאין רצונם לגלות ממשפחתם ברוב שבתות השנה וע"י כך ללא ספק יתהווה סיכון לכלל הציבור.

ולכן בזמן הזה נראה שיותר יש לדמות את דין החזורים מההצלה לדין החזורים בכלי זיין שהתירו להם לעבור אפילו על איסור דאורייתא ולא לדין חזרת עצמן האמור במשנה שלא התירו להם כי אם להלך בתוך אלפיים אמה וזוהי דעת החזו"א והובאה בספר "אורחות רבנו". וכן נקט בספר חוט שני בסימן שכט.

אמנם הדבר ברור שכל האמור בהיתר 'סופן משום תחילתן' אינו אלא באופן **שסברא ודאית היא** שאם לא יתירו להם לחזור לביתם ברכב יש חשש שתמנע הצלה בעתיד, אבל באופן שיש מקום לפקפק בחשש זה, וכגון ברופא יר"ש הידוע בעצמו שבכל אופן לא ימנע עצמו מלהציל, פשוט שאין להתיר והיו חילול שבת מדאורייתא, וכן כתב בחוט שני בסימן שכט אלא יחזור ע"י גוי או ישבות במקום ההצלה. וכן נקט בשבט הלוי (ח"ו סימן כו) בהבנת החת"ס.

לאור האמור ב'אחות' או מיילדת וכל שכן ב'תומכת לידה' אין להתיר לחזור למקומן ברכב ע"י ישראל, שהרי מקבלת שכר ובעבור שכרה היא עושה כן ואין חשש שאם נאסור עליה לחזור לביתה תמנע בעתיד מלעשות את תפקידה.

ולגבי חזרת המיילדת לביתה ע"י גוי נחלקו אחרוני זמננו, בשש"כ פרק לב הלכה מג התיר "סופן משום תחילתן" באיסור דרבנן, וכן בפרק מ הערה קכב, וכן בפרק מ הלכה סט התיר לרופא לחזור על ידי גוי לביתו, ובילקוט יוסף מפקפק בהיתר זה לחזור אפילו על ידי גוי, וכן בציץ אליעזר חלק ח סימן טו פ"ז אות יב יעו"ש. אך לענ"ד יש להקל ע"י גוי, שלגבי שבות דלית ביה מעשה יש מקום גדול לסמוך כדי להרבות הצלת נפשות בישראל, ובפרט שיש לצרף בזה את דברי בעל העיטור המתיר אמירה לגוי בכל צורך גדול. כנלע"ד.



מפסקי ושיעורי מורנו הגר"ח טהרני שליט"א אב"ד הלכה ומשפט בעניני הפרשה

כִּי יִקְרָא קוֹרְאֵי תּוֹרָה לְפָנָיו בְּדֶרֶךְ – הַשֵּׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ:

מצות שילוח הקן – או השבת אבידה בשבת

ויבאר קיום מצוות לולב או תקיעת שופר וכל קיום מצוה ע"י טלטול מוקצה

שאלה

ומשא"כ המג"א בסי' תקפ"ו סעי' כ"ב, ס"ל שאין מוקצה נדחה במקום המצווה.

תמיכה על דברי הגר"א ז"ל

ב. ויש לתמוה ע"ד הגר"א וכן תמוה האחרונים כמה וכמה תמיהות א. ממתני' רה' לג' ב' דתנן אין מפקחין את הגל ואף שתבטל מצוות שופר, ב. ועוד מהאי שאין שורפין את החמץ ביו"ט ואף שלא ביטל וכמבואר בסי' תמו, ג. ועוד יל"ע מסוכה מג' ב' ועי' או"ש הלכות סוכה שכ"כ לתמוה ע"ד הגר"א ז"ל.

ועוד מדוכתי טובא אשר מבואר שמוקצה איננו דוחה את המצוות והעמידו דבריהם במקום תורה, ועו"ע בדברי העונות ס' א', ועוד בדברי רבותינו, וכמ"ש באורך בכללי המוקצה ספר אוהל"י שבת ח"ד יעו' שם בס"ד כך שהתמיה רבה על דברי הגר"א ז"ל.

יש לחלק בין בעידינה

ג. ונתבאר שיש לחלק בין בעידינה ללא בעידינה שאין דוחה וכמו שיבואר.

והיינו שכל מאי דחדית לן הגר"א ז"ל שהמצוה נדחית מפני איסור מוקצה ז"א אלא בחיותו מקיים את המצווה באותו זמן כנוטל ערבה או לולב של מוקצה דשרי מפני המצווה מאחר שקי"ל שמוקצה נדחה במקום מצוה וכמ"ש הגר"א להוכיח כן מההיא דפסחים מז' א' "נסכים לרבות הבאים מן המוקצה".

אבל ז"א אלא דוקא במקום שמקיים את המצוה עתה בעת הזאת של הזתות את המוקצה.

ומשא"כ היכן שהמצוה מתקיימת אחר מכן אין המוקצה דוחה את המצוה.

עובדא הוי בא' שראה את הקן ציפור בשבת ושאלתו האם חייב לשלחו או"ד יש לחוש בשילוחו משום טלטול מוקצה או שאר איסורי תורה.

ובתוך ספק זה הרי שיש להסתפק נמי האיך הדין באבידה אשר המוצאה מוצאה בשבת, והרי היא מוקצה, האם חובה עליו להגביה את האבידה או לא.

דמצד אחד י"ל יבוא עשה וידחה איסור מוקצה, ומאידך י"ל שהעמידו דבריהם במקום תורה אפילו באיסור דרבנן וכמבואר בפסחים צב' א', שהעמידו דבריהם אף באיסור מוקצה, וכ"כ התוס' בשבת ד' ק' וא"כ י"ל שאסור לו לטלטל כל שיש איסור מוקצה או לא.

תשובה

הדין הוא שבאבידה לא ידחה, ויהיה אסור לו להגביה את האבידה, ובשילוח הקן ידחה שפיר את האיסור מוקצה, ויכול לשלח אעפ"י שיגביהנה בידו, ויש בטלטולו משום איסור מוקצה, ואין לחוש וי"ל אף שהוא חייב לשלח והטעם כמש"ת להלן.

מקורות התשובה

דעת אדונינו הגר"א ז"ל

א. הנה מאורינו הגר"א ז"ל פשיט"ל בכל דוכתי שמוקצה נדחה במקום מצווה, וכמ"ש בסי' תרנ"ה, ובסו"ס תקפ"ו, ובסי' תמו, וביו"ד סי' רס"ו סק"ג, שמוקצה נדחה במקום מצווה, וראיתו מהאי דאמר' בפסחים מז', נסכים לרבות הבאים מן המוקצה ועוד האריך בזה.

שמתקיימת המצווה מיד בעת לקיחת המוקצה וכמ"ש.

חידושו העצום של הנימוק"י אמתי מתקיימת המצווה בהגבהת האבידה

ו. הן אומנם לגבי הגבהת אבידה בשבת נראה שיש לאסור שהרי מבואר בראשונים בב"מ ל' א' שלא מקיימה אלא לאחר ז' ולכן כתבו שם רוב רבותינו הראשונים, שאין לו ליהכנס לבית הקברות מאחר ולא מתקיימת המצווה אלא לאחר זמן "שאין הגבהתה אלא מכשירי מצווה בלבד".

וכמ"ש באורך בסה"ק הלכה ומשפט ח"ח הלכות אבידה ומציאה, א"כ במצווה שלא באותו זמן - היינו בהשבה - יהיה נאסר בהגבהתה. מאחר שלא מתקיימת המצווה אלא בחזרתו של החפץ ולא בהגבהתה של האבידה הרי שאסור עליו להגביה את האבידה מאחר שעתה בהגבתו לא מתקיימת המצווה. וזהו שלא כהנראה מדברי המ"ב סו"ס רס"ו.

והנה בעיקר דין זה של מציאה ושילוח הקן בשבת, מצאנו בדברי החת"ס אור"ח סי' פ"ב, לגבי אבידה שג"כ כתב שאין להשיב מציאה בשבת, מטעם שאבידתו ואבידת חבירו אבידתו קודמת ואם אינו מגביה את שלו בודאי לא חייב להשיב את של חבירו, ולגבי שילוח הקן כתב ג"כ בתשובה אור"ח סי' ק' שיש לאסור משום מוקצה, הן אומנם בכח"ס סי' ש"ח ס"ק רל"ד הכריע כדברינו שמכיון שמקיים מצווה מיד שפיר יקיימנה אפילו בשבת. וכ"כ גם בשו"ת חס"ל אור"ח סי' ל"ד, וכ"כ גם באור"ח סי' ש"ח אות כ"ג, וכ"כ גם הגאון הר צבי בח"ב טללי המלאכות מלאכת צד להתיר שילוח הקן בשבת, ועו"ע בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' ע"ח, ובשבט הלוי ח"א סי' ל"ב.

שיחה בבי מדרשא – הכנה לחודש אלול

הנה כנודע מבואר בדברי הגר"א זת"ע, והאר"י ז"ל בכ"ד, שתכלית כל הימים של ימי הרחמים והדין, הוא יום שמיני עצרת, והדברים צריכים לביאור לפי קט שכלינו. ונתבאר במקו"א שבהיות שעיקר הדין הוא על השייכות והחיבור להתחדשות לרצונו ית' וית, הקומה החדשה, אשר איננה אלא בחיבור לחיים ברצונו, והוא בחיבור לרצונו ותורתו הרי שבדאי שכל התכלית היא ש"ע בבחי' בוא ונשמח אני ואתם.

שעיקרן של ימי הרחמים והרצון אשר בהם נפתחים י"ג מכילין דרחמי, והם הימים שעלה מרע"ה לקבל התורה"ק, לפני בא ימי הדין, להתבטל לחיי הדעת היא קבלת התורה מחדש להשתייך, ולהתחדש, לרצונו ית' וית' שכנתבאר ענינם של ימים אלה הם, לתת מקום להנבוא להתחבר, ולהידבק שוב לחיי הדעת, והם ימי הרצון והם ימי הדעת אלוקים שהסכים קוב"ה עם משה רע"ה לתת תורה שוב לעמו ישראל - וחיבור לחיי החכמה מכח מציאות זו אשר נתחדשה בבריאה - קבלת תורה - אשר סיומם של ימים אלה הם ביום ש"ע סוף החיבור לרצונו ממש ימי הרחמים והדין. להשתייך שוב לנוותן וקבלת התורה של הבע"ת, בארבעים יום אלה, נמצא שכל עבודתנו בימים אלה, ימי הרצון אשר נתקבלה בהם שוב התורה. הוא ב"להביט אל נפשותינו" כלשון הזהב של רבנו הרמב"ם בענינו של השופר. ולא להיות בבחי' "ישנים שוכבים" אלא לנצל ימים אלה כהקדמונים, ולהיות בבחי' למעלה למשכיל, ולסור משאול מטה מחיבור לחיי הגשם.

יישוב כל התמיהות אמתי מותר לעשות מצווה אע"פ שהיא מוקצה

ד. ובזאת נתיישבו כל התמיהות על דברי הגר"א ז"ל שמה שכתב הגר"א ז"ל שדוחה היינו בשופר של גוי והשאלה אם מותר לתקוע בו, בזה כתב הגר"א שמותר, מאחר שעתה מקיים מצווה,

וכמו"כ הדין בערבה שהביאה מחו"ל והטעם בזה שעתה בעת קיום המצווה הרי הוא נוטלו לשם מצוה, ומה לי שהוא מוקצה.

הן בכל המקומות שהקשינו הרי שם מיירי שקיום המצווה איננו אלא לאחר זמן, שהרי במשנה בר"ה מיירי שהוא מוציא את האבנים מעל גבי השופר ורק לאחר מכן, הרי הוא מקיים את מצות השופר. ובזה לא דוחה המצווה את המוקצה מאחר ואין המצווה מתקיימת בשעת טלטול האיסור - היינו המוקצה ולא קשיי מכל הנ"ל שאיננם עם מעשה המצווה אלא מקודם לה,

ושור"ש ש"כ גם הגאון שער המלך פ"ז מהל' לולב ע"ש.

אימתי מקיים את המצווה באבידה ואימתי מקיים בשילוח הקן

ה. ומעתה אית לן נפק"מ טובא בין אבידה, לשילוח הקן, וכדלהלן,

שהנה שילוח הקן הרי מקיים את מצוותו תיכף עם הגבהת היונה והרי שיהיה מותר לו וחייב אף לשלח אותה בשבת ואעפ"י שמטלטל מוקצה בידו לא אכפת לן שהרי הותר מוקצה במקום מצוה המתקיימת מיד ודורי מקיים את המצווה ואף שדעת הגר"א לא כן היא י"ל שבשל סופרים הלך אחר המיקל ובהיות שדעת הגר"א כן היא יש לסמוך להקל ובפרט היכן

שאלות ונידונים הלכתיים
שנשאלו בבית המדרש

אסוקי

שמעתתא

גיליון מס' 69

מזרנו הגאון רבי משה אליהו הראל שליט"א

איסור אכילה קודם קידוש

הברכה מותר לו לאכול בלא ברכה. [עי' ביאור"ל סי' סב סק"ד].

ואמנם בלשון הרא"ש מבואר הטעם 'שעדיין לא הגיע זמן קידוש' משמע שאין כלל דין קידוש קודם תפלה, ויותר מפורש בלשון השו"ע סי' רפט שמותר לשתות מים קודם תפלה שעדיין לא חל עליו חובת קידוש, ולהדיא דלא תקנו קידוש אלא אחר התפלה. וצ"ע.

ואשר צ"ל דלא תקנו קידוש אלא בזמן הראוי לעיקר אכילת שבת, והיינו סעודה, אך בזמן שראוי רק לשתית מים לא תקנו, ואף שאסור לשתות מים קודם קידוש וע"כ שאף שתיית מים היא בכלל אכילת שבת המצריכה קידוש, לא תקנו קידוש לאכילה כזו שאינה חשובה כ"כ, ורק אחר שתקנו מחמת שהוא עיקר הסעודה כללו בזה גם קידוש לטעימה מועטת, ובאמת הוא חידוש, וכנראה ע"י חולק ראב"ה שאסור לשתות מים קודם שחרית דשבת, דכיון שחזינו שאף שתיית מים אסורה קודם קידוש, ע"כ כל אכילה מחייבת קידוש.

ביאור הדין שקודם תפלה לא חל חובת קידוש

ג. והנה דעת המג"א סי' רפו דחייב קידוש חל קודם תפלת מוסף, ולכן אסור לשתות אפי' מים קודם מוסף, אפי' יקיש, אך דעת המהרש"ל הו"ד בעטרת זקנים סי' פט ס"ד דחובת קידוש חלה רק אחר מוסף, וכן דעת הפרישה שם, וביאור דעתם צ"ל דאף שמותר לטעום קודם מוסף עד כביצה פת, כמבואר בשו"ע סי' רפו ס"ג, וא"כ הרי הוא זמן הראוי לסעודה, צ"ל דלא תקנו קידוש אלא בזמן הראוי לסעודת שבת גמורה, משום שזהו הזמן שדרך בני אדם לקבוע סעודת שבת.

אך קשה מש"כ העט"ז בשם מהרש"ל דאף קודם מוסף מותר לשתות, דעדיין לא הגיע זמן קידוש, למה התייר רק לשתות והא' אם לא חלה חובת קידוש מותר אף לאכול דמצד תפלת מוסף אין איסור אכילת עראי,

ונראה דהוקשה לו למהרש"ל בעיקר דינו של הרא"ש כקושיא הנ"ל, דאם כל טעימה מחייבת קידוש, מה שייך לומר שלא הגיע זמן קידוש, והרי מדיני אכילות שבת לא לאוכלם קודם קידוש, וס"ל למהרש"ל דמש"כ הרא"ש דעדיין לא הגיע זמן קידוש, אין כוונתו שלא חלה עליו חובת קידוש, דלעולם חובת קידוש חלה בעצם יום השבת, אלא דקודם התפלה אינו זמן הראוי לקיום הקידוש בפועל, כיון שא"א לו לאכול, וס"ל למהרש"ל דחלוקה איסור אכילה קודם קידוש מאיסור שתייה, דשתיית מים מצ"ע אינה מחייבת קידוש, ורק אחר שצריך לקדש תקנו שלא יאכל וישתה כלום קודם קידוש, משום כבוד הקידוש, ובזה כתב הרא"ש, דכל שאינו עומד לקדש בפועל לא שייך איסור זה, אך אכילה מחייבת קידוש מצד עצמה, דהיא אכילת שבת ומדיני האכילה לקדש לפנייה, ובזה אין היתר של קודם תפלה.

ובזה כתב מהרש"ל דהו"ה קודם מוסף מותר לשתות דס"ל שאף שיכול לאכול עראי, מ"מ אינו זמן קידוש בפועל כיון שאין דרך לעשות קידוש קודם מוסף ולכן שייך בזה הסבא שמותר לשתות מים קודם קידוש. אף אכילה שמחייבת קידוש מצד עצמה אסורה אף קודם מוסף.

אמנם בלשון השו"ע שכתב דקודם שחרית עדיין לא חל עליו חובת קידוש, מבואר כדרך הא' שלא חלה חובת קידוש כלל, דלא תקנו אלא בזמן הראוי לסעודה. והנה הביאור"ל סי' רפט"ו ס"א נקט בפשיטות דחולה שאוכל קודם שחרית חייב לקדש, ולפי משנתו במהרש"ל פשיטא כדבריו דלעולם אין היתר אכילה בלא קידוש, ואף קודם שחרית, שאסור לאכול, יש איסור אכילה בלא קידוש, אך לשי' הרא"ש שלא חלה חובת קידוש עד אחר תפלה, אין הכרח לזה ד"ל שאף לחולה לא תקנו קודם תפלה, ועי' אול"צ ח"ב פ"כ

איסור אכילה קודם קידוש כדי שהקידוש יקבע את האכילה לשם שבת

א. פסחים קה ע"א, שבת קבעה לקידוש, פירש רשב"ם שאסור לטעום עד שיקדש אלמא משחשיכה חשיבא אכילת שבת מאליה, ומבואר דהא דאסור לאכול קודם קידוש אינו מחמת שחלה חובת קידוש, אלא רק משום שכל טעימה נחשבת אכילת שבת, אך אם לא היתה נחשבת אכילת שבת, לא היה אסור לאכול קודם קידוש, וצ"ב.

והמבואר בזה דאיסור אכילה קודם קידוש אינו משום כבוד הקידוש שלא יאכל לפניו, וגם לא כשאר מצוות שאסרו לאכול קודם קיום המצוה שמא ישכח לקיים, אלא הוא דין כבוד שבת, שאכילות השבת יקבעו לכבוד שבת, וד"ו נעשה ע"י הקידוש שע"י האכילות נקבעות לכבוד שבת, ולכן אכילה שאינה אכילת שבת, אין דין לקדש לפנייה. וכן מבואר ברא"ש סי' יז' וז"ל, דדין הוא ששבת תקבע לקידוש משום כבוד שבת שלא יאכל עד שיקדש ויקבע סעודתו לכבוד שבת'.

וכן מבואר בר"ן שבת ט ע"א שהקשה בדין פורס מפה ומקדש, מאי שנא מהתחיל לאכול בהיתר קודם זמן המצוה דקיי"ל שאינו פוסק, ותיירץ דשאני קידוש דבמקום סעודה ומקמי סעודה איתקין, והיינו כנ"ל דאיסור אכילה קודם קידוש אינו כאיסור אכילה קודם מצוה דמחמת חייב המצוה אסור לאכול לפנייה, אלא הוא מצורת הקידוש שיהא קודם אכילה.

וכן מבואר מהא דקודם קידוש אסור אפי' טעימה, משא"כ באיסור אכילה קודם מצוה, דהוא מדיני הקידוש שיקדש קודם כל אכילה בשבת, וכיון שאף לטעימה יש חשיבות של אכילת שבת, תקנו קידוש קודם כל טעימה.

וכן מבואר מהמ"ד בגמ' קו ע"ב טעם אינו מקדש, והיינו משום שאחר שטעם בטלה חשיבות הקידוש, כיון שאכל בלא קידוש, ועיקר חשיבות הקידוש שיהא הקדמה לכל אכילות השבת.

אך צ"ב בזה דהרי דין קידוש ביסודו, הוא דין לקדש את השבת עצמה, ומה ענינו לאכילות שבת, וצ"ל דהא ודאי שעיקר דין קידוש הוא לקדש את היום, אך כיון ששקרו של יום הוא יום עונג, תקנו בדין הקידוש שיהא לו יחס מיוחד לאכילות שבת, שעל ידו יקבעו האכילות לכבוד שבת.

ביאור מחלוקת הרא"ש וראב"ה בדין טעימה קודם שחרית

ב. והנה יעו"י בטור סי' פט' שהביא פלוגתא בדין שתיית מים קודם שחרית בשבת, דעת ראב"ה לאסור, ודעת הרא"ש להיתיר כיון שעדיין לא הגיע זמן קידוש, ובפשוטו היינו משום שאין קידוש אלא במקום סעודה, וקודם תפלה שאסור לאכול לא שייך לקדש, וכ"מ במ"ב סי' רפט' סק"ו, ועיי' בב"י סי' רפט' שפסק כהרא"ש בזה, ולפי הנ"ל צ"ב דבשלמא אם איסור אכילה היה מחמת חובת קידוש א"ש, אך כיון שנתבאר שהוא דין באכילה עצמה שיקדש לפנייה, שעל ידי זה תקבע לכבוד שבת, צ"ב מה בכך שעדיין לא הגיע זמן קידוש מ"מ הא מדיני האכילה עצמה שלא יאכל קודם קידוש, ועצם האכילה מצריכה קידוש לפנייה, וא"כ אף שאינו יכול לקדש, סו"ס האכילה מצריכה קידוש.

ובפשוטו היה נראה, דמה שאכילה מצריכה קידוש לפנייה, הוא מצות עשה לקבוע את אכילה לכבוד שבת ע"י קידוש, ואינו דין איסור אלא דין מצוה, וא"כ כל שאינו יכול לקיים את מצוותו מחמת איסור אכילה קודם תפלה, הרי הוא כאנוס על מצות הקידוש, ולא נאסר עליו לאכול בלא קידוש, וכנה"ג מצינו בדין ברכת הנהנין, שאם היא מצוה ולא איסור מי שאנוס על

סייד שאכן חולק על המ"ב בזה, והנידון אם תקנו זמן לקידוש אחר תפלה או שרק משום שבפועל אינו יכול לקדש אינו לא חלה עליו חובת קידוש.

שתיה קודם קידוש הלילה

ד. ויש להקשות טובא על שיטת מהרש"ל דקודם מוסף מותר לשתות מים, כיון שאינו זמן קידוש, וא"כ גם בקידוש הלילה יהא מותר לטעום בלא קידוש קודם שהתפלל, דהרי זמן סעודה הוא רק אחר התפלה, וע"כ כיון שמצד התפלה מותר באכילת עראי, חלה עליו חובת קידוש, ורק קודם שחרית שאסור בכל אכילה ומותר רק במים זמן הראוי רק לשתית מים אינו מחייב קידוש. אך זמן הראוי לאכילת עראי ע"כ מחייב קידוש. וצ"ל דבקידוש הלילה החמירו יותר. וצ"ע.

שתיה קודם שחרית למי שלא קדש בלילה

ה. ויש לדון במי שלא קדש בלילה שמקדש כל היום, אם מותר לו לשתות קודם שחרית, ולכאורה תלי בפלוגתא הנ"ל דלדעת הביאווה"ל דאין זמן

בירור ההנהגה הראויה לנשים בקידוש דשחרית

נתחייב בקידוש, עד אחר תפילה.

מסויים לקידוש, אלא זמנו מיד בשעה שראוי לקדש, ולכן חולה שאוכל חייב בקידוש, א"כ אף אם חייב בקידוש הלילה, סו"ס אינו יכול לקדש, ואינו זמן הראוי לקידוש, אך אם הגדר דתקנו זמן קידוש רק אחרי תפלה, וכדברי האו"צ, זה לא שייך לגבי קידוש הלילה שכבר נתחייב מהלילה. ולפי מהרש"ל דע"כ קידוש הלילה חמור יותר מהיום, ג"כ יש לאסור. ובאמת אף להמ"ב אין הכרח שמותר ד"ל שלעולם תקנו זמן לקידוש, ורק גדר הזמן אינו שווה בכל אדם אלא הגדר הוא דבזמן שיכול לקדש, חלה עליו חובת קידוש, וא"כ קידוש הלילה הרי כבר חל עליו.

שו"מ שדעת הגר"ש קלוגר לאסור בזה והגרע"י בחזו"ע ח"ב עמ' קנד' חולק ונוקט שקודם שחרית כיון שאינו יכול לקדש פקע ממנו חיוב הקידוש שחל עליו בלילה ומותר לשתות, וצ"ע חיוב שחל ועדיין רובץ עליו איך יפקע, ולכאורה אינו אלא אנוס מלקיים חיובו קודם שחרית אך לא פקע חיובו, ואולי סברתו כשנ"ת במ"ב שאף קידוש היום חל מיד בתחילה היום, אלא שלא אסור אכילה אלא כזמן הראוי לקדש בפועל.

נשים האוכלות קודם התפילה בשבת אם חייבות בקידוש

ו. הנה עיקר ההיתר לנשים לאכול קודם תפילה צ"ע, דהא קיי"ל בשו"ע סי' קס"א דנשים חייבות בתפילה כאנשים, וא"כ כל דיני תפילה עליהן ובכלל זה איסור דלא תאכלו על הדם קודם התפילה, ואף דעת המג"א שם דנשים יוצאות יד"ח בבקשה כל שהיא, דסמכו הרמב"ם דתפילה דאורייתא ומה"ת יוצא בכל שהוא, ואפשר דחז"ל לא אכחו את הנשים יותר, אך כבר כתב המ"ב שם סק"ד דהעיקר כרוה"פ שנשים חייבות בתפילה כאנשים, אא"כ טרודות בגידול הילדים שפטורות מדין עוסק במצוה, וא"כ לכאורה אין להם היתר לאכול קודם תפילה. וכן מבואר במ"ב שם סק"ה דכתב לענין קטנים דאין לענותם מאכילה קודם תפילה, ומבואר דנשים גם אסורות ופשוט. וכ"כ בהליכו"ש פ"ב סי' ג שאיסור זה נוהג בנשים כאנשים, וא"כ ודאי שמן הראוי שאשה לא תאכל קודם תפילה.

ואמנם מנהג הרבה נשים לאכול אף שמקפידות להתפלל, ואולי שמכוח על הדין המבואר בסימן פט' ס"ד דחולה מותר לאכול קודם תפלה, והרעב והצמא הם בכלל החולים, כיון דקשה לו להתפלל בלא אכילה ואין דעתו מיושבת לכוין בתפילה. והאידנא רוב הנשים בכלל זה. וכן מצדד בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סימן כח. ובהליכות שלמה תפילה פרק ב הערה ה' כתב שלמעשה נהגו הנשים לסמוך על המג"א דסגי בבקשה אחת, ואחר כך יכולות לאכול.

חידוש האגר"מ שלא חל חובת קידוש על אשה קודם שבעלה התפלל

ז. וידוע חידוש הגרמ"פ אגר"מ דאשה מותרת קודם קידוש, כל שבעלה לא חזר מבית הכנסת כיון דמשועבדת לאכול עם בעלה, חשיב שעדיין לא הגיע זמן אכילה, ולא נתחייבה בקידוש. ואמנם מלבד עצם החידוש, צ"ע דאף לפ"ד הא סו"ס מותרת לאכול מזונות דלזה פשוט שאינה משועבדת לבעלה, וא"כ הגיע זמן הקידוש דהא דקודם תפילה אינו זמן קידוש הוא משום שאסור לו לאכול מה שיחשב לו לסעודה של הקידוש, אך אם מותר לו לאכול מזונות כבר הגיע זמן קידוש, וכמבואר בביאווה"ל הנ"ל לענין חולה דחייב בקידוש לפני תפילה, אף דלכאורה אין לו היתר לאכול פת, כל שסגי לו במזונות, וביותר קשה דאשה זו הרי יכולה גם לאכול כביצה פת וכל מה שתצא ובלבד שתקבע סעודה עם בעלה, וא"כ פשוט שנתחייבה בקידוש. ודעת הגרמ"פ צ"ל שלא חייבו קידוש אלא בזמן המיועד לעיקר הסעודה, ולא בזמן שראוי לו לטעימה בעלמא, צ"ע, ועוד תמוה, מהא דאינא בסימן רפו ס"ג דמותר לטעום קודם תפילת מוסף, אך אסור לאכול סעודה, ועי"ש במג"א ובמ"ב סק"ד דפשוט שחייב בקידוש קודם אכילתו, ולהדיא דיש חיוב קידוש אף בזמן שאינו ראוי לסעודה אלא רק לטעימה בעלמא, וצ"ע גדול על חידושו של הגרמ"פ, ועכ"פ כבר חלקו הרבה מרביתו על עיקר הדבר דשעבוד אשה לבעלה משנה את גדר חיובה בקידוש.

מחלוקת המ"ב והאו"צ בחולה שאוכל קודם שחרית אם חייב בקידוש

ח. ומעתה לענין חיוב קידוש בשבת שחרית, אם אוכלת מחמת חולשה ונקטינן שנשים כחולה לענין זה, וכנ"ל, לדעת המ"ב חייבת בקידוש כמו"ש בביאווה"ל סי' רפט דפשוט דחולה שמותר לו לאכול קודם תפילה חייב בקידוש, אך יעוי' באור לציון שחולק ע"ז בפשיטות וס"ל שחולה פטור מקידוש קודם שחרית, וסברתו דזמן קידוש נקבע לזמן הראוי לאכילה בדרך כלל, ולא במצב הפרטי של כל אחד, ולכן אף חולה שיכול לאכול לא

ונראה דדעת המ"ב דעצם חובת קידוש חלה בתחילת היום ורק כיון שאסור לו לקיים קידוש במקום סעודה, מחמת איסור אכילה קודם תפילה, לכן זמן הקידוש נקבע לזמן הראוי לקיימו, ולכן פשיטא ליה דמי שיכול לקיים קידוש מיד חייב מיד. אך האו"צ ס"ל שעקרו לגמרי את דין קידוש מתחילת היום וקבעוהו אחר התפילה, ולכן גם חולה אינו חייב קודם תפילה.

ונפק"מ בזה למי שלא התפלל אם יכול להוציא מי שכבר התפלל, דאם לא הגיע זמן החיוב אינו בר חיובא ואינו מוציא, אך אם חייב רק מנוע מצד האיסור לכאורה הוא בר חיובא, ויעוי' במנח"ש ח"א סי' ג שכתב שיכול להוציא, ע"פ המ"ב, שחולה חייב בקידוש קודם תפילה.

ונראה עוד דנידון זה תלי ביסוד דין קידוש היום אם הוא קידוש כפשוטו או שהוא ממצות עונג, יעוי' בפרמ"ג סי' רעג' שנסתפק אם בקידוש היום ג"כ הדין דיצא מוציא או שהוא דין עונג והוא כסעודת הפת שיצא אינו מוציא, דאם הוא דין עונג יותר מסתבר כהאו"צ שנקבע לזמן הראוי לעונג, אך אם הוא דין לקדש את היום יותר מסתבר כביאווה"ל. [ולכאורה זהו שורש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם יש איסור טעימה קודם קידוש היום בקידוש הלילה שלא"ד הוא דין עונג גרידא ולכן אין בו איסור טעימה, אך אין זה מוכרח ועי"ן].

אכילה אחר בקשה אחת

ט. ואם אוכלת אחר בקשה וסומכת על המג"א הרי נתחייבה בקידוש אחר תפילה. ואף שעיקר הדין נקטינן שאשה חייבת בתפילה גמורה, אך פשוט שאם אוכלת מחמת סומכת על המג"א, אינה יכולה לפטר מקידוש ולסמוך על המחייבים תפילה גמורה, דהוי שני קולות סותרות. ועי' בפמ"ג סי' רפט במ"ז שכתב להתיר לאשה שאמרה בקשה, לשתות מים קודם תפילה אף שלמג"א כבר נתחייבה בקידוש, מ"מ הוי ס"ס, דיש לצרף דעת הראב"ד שאין כלל איסור אכילה קודם קידוש בשחרית, אך פשוט שכל זה רק לענין שתית מים שמותרת קודם תפילה, אך לענין אכילה שאסורה קודם תפילה א"א לסמוך על הצד שלא התחייבה בקידוש כיון שהיא קודם תפילה דא"כ אסור לה לאכול והוי תרתי דסתרי, ופשוט.

ולפי כל זה לא מצינו מוצא לנשים לאכול בלא קידוש בשחרית, אלא אם ננקוט שמותר להם לאכול קודם תפילה כדן חולה וחלוש, ובצירוף דעת האו"צ דחולה אינו חייב בקידוש קודם שחרית, אך למ"ב דחולה חייב חייבות, ואם ההיתר קודם תפילה הוא כמג"א אחר שאומרות בקשה אחת, א"כ ממילא נתחייבו בקידוש.

ההנהגה הראויה

י. ונראה דכיון דההיתר להחשיבים כחולה דחוק, ויותר ראוי לסמוך על המג"א, א"כ ראוי שתעשה קידוש אחר בקשה אחת. ואמנם כיון שגם דברי המג"א אינם מוסכמים, ולסוברים שחייבת בתפילה גמורה, לא יצאה יד"ח בקידוש קודם תפילה דלא הגיע זמנו, לכן ראוי שתכווין לצאת יד"ח גם בקידוש שבשעת הסעודה. ואם בעלה כבר עשה קידוש בביה"כ ראוי שיעשה עוד קידוש בשעת הסעודה, להוציא את אשתו, ובלא"ה ראוי לנהוג כן כדי לחולל את הסוברים שדין קב"ס הוא דוקא בסעודת פת וכן דעת הגר"א. וכל זה הוא באשה שמתפללת, אך מי שאינה מתפללת מחמת טרודה בטיפול הילדים, פשוט שחייבת בקידוש מיד בשחרית.

משפט כהלכה

דיונים ופסקי דין מבית דין צדק "משפט כהלכה" בראשות הג"ר יונתן שושן שליט"א | גיליון 292



ביקש מחבירו שיעשה לו קוד נעילה בטלפון ושכח את הקוד האם חייב לשלם את דמי הפריצה

ציון חנימוב וצבי אוחיון שני חברים בלב ובנפש, וציון אמר לצבי שהוא רוצה שיעשה לו קוד לטלפון הכשר שלו ושהקוד יהיה קוד קשה והוא יראה איך שהוא מצליח לפרוץ אותו, וצבי הסכים לעשות קוד קשה, וציון בעל הטלפון ניסה לפרוץ את הקוד ולא הצליח, ואחרי 10 דק' של ניסיונות הוא אמר לצבי נו... תגיד לי מה הקוד וצבי שכח את הקוד והוצרך ציון ללכת לפרוץ את החסימה של הקוד שעלתה בסכום של 100 ש"ח, והוא תובע את חברו צבי שישלם לו את דמי הפריצה היות והוא הזיק לו את הטלפון, וטוען לו צבי שאינו חייב לו כלום דהרי כשעשה לו קוד הוא הסכים וזה היה ברשות ולא נחשב למעשה מזיק ואח"כ כששכח את הקוד זה אונס ופטור מלשלם לו את דמי הפריצה, ועוד טוען צבי שהיות והנזק נגרם בשכחתו עצם השכחה היא גרמא בעלמא שגורם שהוא לא יכול לפתוח את הקוד וגרמא בנוזקין פטור מלשלם, ועוד שעצם המושג לעשות חסימה לטלפון מוגדרת כגרמא בנוזקין שהרי לא קרה כלום לטלפון בהנחת הקוד, ורק גורם לו שצריך להביא פורץ לפתוח את הטלפון, ודמיה הדבר לזרק לחבירו כסף לים והוצרך להביא צוללן להוציא את הכסף מהמים שנחשב גרמא בעלמא ופטור מלשלם, ובזה באו שניהם לשאול האם יש על צבי לשלם את דמי הפריצה או לא?

תשובה

לא נוכל לחייב את הבחור ששכח וללא רשם את הקוד, והטעם, א' כי שכחה זה אונס שלא חשב שהוא ישכח שהיה בטוח שכל רגע חברו יגלה את הקוד, ב' וגם אם זה לא אונס פטור הבחור לדעת הרמ"א שהיות וזה רק נעילה ולא הפסד בגוף הדבר נחשב הדבר לגרמא ופטור, ג' וגם לדעת השו"ע שנחשב לגרמי, כאן נפטור שאין כאן את כל התנאים לחייב בגרמי, וכמו שהבאנו בפנים בהרחבה. והדבר היחיד ששייך לחייבו זה מדין גרמא, והיות והוא גרמא בשוגג פטור מלשלם.

נימוק הדין

בתשובה זו נדון בשני נידונים: א. האם יכול לטעון שפטור בגלל אונס שכחה. ב. שלושה תנאים להתחייב בגרמי.

האם יכול לטעון שפטור בגלל אונס שכחה

מנין (ס' כח) כתבו שלעולם שכחה אינה חשובה כפשיעה, ודוקא בשומר שקיבל שמירת חפץ, מפרטי קבלת השמירה שיזכור היכן מניחו, ועל כן השוכח פושע הוא וחייב.

ב. השבות יעקב (ח"ב ס' קמח) והנתיבות המשפט (ס' רצא ס"ק יד) ביארו שלעולם שכחה אינה חשובה כפשיעה, ושומר ששכח היכן הניח את החפץ חייב מדין 'מזיק', שבשעה שהטמינו בקרקע היה לו לזכור היכן הניחו, ובכך שלא זכר הזיק את החפץ אבל כל שכחה אחרת שנולדה אח"כ יהיה פטור מלשלם שזה נחשב כאונס.

ויתכן לתלות שני פירושים אלו במחלוקת שנחלקו הראשונים בדין 'כל לא ידענא פשיעותא', שהמאירי (ב"מ לה.) כתב שכל דין 'כל לא ידענא פשיעותא' אמור באופן שלא ידע כלל שהניחם מתחילה במקום המשתמר, אך באופן שידע מתחילה שהניחם שם אלא שכעת אינו זוכר היכן הניחו - פטור.

ומאידך הריטב"א (ב"מ לה.) כתב ש'כל לא ידענא פשיעותא' בא לרבות אף אם ידע מתחילה שהניחם במקום המשתמר אלא שכעת שכח היכן הניחם שחייב היות והיה לו להניחו במקום שיוכל ליתנו לו כשיתבענו ממנו.

ויש לומר כי המאירי נקט שחובת שומר שאינו יודע היכן הניח את החפץ היא מדין מזיק, ועל כן כאשר יודע שמתחילה הניחו במקום המשתמר - לא פשע בעת ההנחה ופטור. אך הריטב"א נקט שחובת שומר שאינו יודע היכן הניח את החפץ, היא מדיני שומרים, שזהו חלק מפרטי קבלת השמירה, ועל כן אף שמתחילה ידע היכן הניחו - חייב על שכחתו.

וכן הביא בשו"ת דברי יאנונים (ריש ס' רצא) שנחלקו הפוסקים בשני מהלכים אלו, אם שומר שזוכר שהניח את החפץ במקום שמוזכר ואחר מכן שכח היכן הניח את חייב או פטור ומספק אי אפשר להוציא מידו.

וא"כ בנידון דידן שהבחור שכח את הקוד נחשב מזיק שהיה לו לרשום את הקוד שלא ישכח, וכדנקט בשב"י. ואלא שזה אינו ראייה, ומטעם א' שהרי כאן אינו נקרא שומר אלא מקסימום מזיק בזה ששכח את הקוד, וטוען הבחור צבי שהיות וכל רגע חשב שיגלה את הקוד וגם זכר את זה כל הזמן לכן לא רשם את הקוד לעצמו, ובזה ששכח פתאום הוא אונס לפטור.

הנה הדבר הראשון שיש לנו לדון זה טענת צבי שהיות והוא קיבל רשות לעשות קוד א"כ נחשב למזיק ברשות עצם עשיית הקוד, שמצינו ברמב"ן (בב"ק כז.) שנוקט שגם אם מזיק באונס חייב מזיק ברשות פטור, ולכן טבח אומן שניבל כי יש לו רשות לשחוט את הבהמה אחרי שהוא מומחה וזה שאח"כ הוא שכח את הקוד נחשב כאונס גמור להיפטר מלשלם את דמי הפריצה, ועוד שזה נחשב כגרמא שגרם לחבירו שבשכחתו צריך לפרוץ את הטלפון וגרמא בנוזקין פטור מלשלם.

ואלא טוען הניזק ששכחת הקוד נחשבת כמזיק, וכדמצינו בשומרים ששכחה זה לא אונס, דבגמ' בב"מ (לה.) אמרין על אותו אדם שהפקידו אצלו נזמים של זה והחביא אותם ולא זכר היכן הטמינם ורובא חייב אותו כי כל לא ידענא פשיעותא הוא, ומוכח ששכחה נקרא פשיעה, ונפסק בשו"ע (סימן רצא סעיף ז) וזה לשונו: 'המפקיד אצל חברו בין כלים בין מעות ואמר תן לי פקדוני ואמר לו השומר איני יודע אנה הנחת פקדון זה או באיזה מקום קברתי הכספים המתן לי עד שאבקש ואמצא ואחזיר לך הרי זה פושע וחייב לשלם מיד'.

ומאידך בשלשה דינים מדיני התורה מבואר ששכחה חשובה כאונס:

א. גבי אדם המזיק, כתב השולחן ערוך (ס' תכא ס"י): 'היתה לו אבן מונחת בחיקו, בין שלא הכיר בה מעולם, בין שהכיר בה ושכחה ועמד ונפלה והזיקה, וכן אם נתכוון לזרוק שנים וזרק ארבעה והזיק, או שהזיק כשהוא ישן - חייב בנזק ופטור מארבעה דברים'. ומבואר שאדם שהזיק מחמת שכחה - פטור ואינו נחשב כפושע.

ב. גבי עירוב תבשילין, כתב השולחן ערוך (או"ח ס' תקכו ס"ז) שאם שכח לעשות עירוב יכול לסמוך על עירובו של גדול העיר, אך אם פשע אינו יכול לסמוך על עירובו. ומבואר ששכחה אינה חשובה כפשיעה.

ג. גבי מי שלא התפלל תפילה אחת, כתב השולחן ערוך (או"ח ס' קח ס"א) שאם טעה או נאנס יכול להשלים תפילתו, אך אם הזיד אינו משלים, ומבואר ששכחה אינה נחשבת כפשיעה.

ובביאור החילוק בין שומר שקיבל חפץ לשמירה לשאר דיני התורה נאמרו שני דרכים באחרונים:

א. המקור ברך (ס' נב - הובאו דבריו בכנסת הגדולה הגה"ט אות ה) והמהר"ם

גרמא, **אבל הרי"ף והרמב"ם** (פ"ז מהל' חובל ה"א) נקטו שדברי רבה לא נאמרו להלכה אלא רק לדעת רבנן שפוטרים בגרמי אבל לדעת ר"מ שמחייב בגרמי גם כאן יהיה חיוב מדינא דגרמי.

וסברת מחלוקתם האם בשביל שיחשב נזק צריך שיחסר בפועל חלק מהחפץ אבל אם לא נחסר בפועל ורק צריך תיקון להחזירו למצב הקודם נחשב הדבר לגרמא שגרם לו להוציא הוצאות לתקן את החפץ שפטור, או שהיות ולא שייך להשתמש בחפץ בלי לתקנו א"כ נחשב התיקון כחלק מהנזק של החפץ וחייב לשלמו, **שהרא"ש** נוקט **כצד הראשון לפטור, והרמב"ם והרי"ף נוקטים כצד השני לחיוב**.

ובשו"ע (סימן שפו סעיף א) נקט כהרי"ף והרמב"ם שהזורק מטבע חבירו לים וצריך להביא צוללן להוציאו יש חיוב מדינא דגרמי לשלם לניזק על הוצאות הצוללן, ואילו **הרמ"א** (סימן שפו סעיף ג) נוקט כדעת הרא"ש שהיות וזה רק גורם לו להביא צוללן זה מוגדר כגרמא ופטור מלשלם.

ג' תנאים להתחייב בגרמי

נקרא מזיק בידיים שיש לו חיוב מדינא דגרמי אבל בהמה שיצאה והזיקה או שולח ביד חש"י שהנזק לא נעשה בידיים ע"י המשלח חשיב רק גרמא.

חילוק שני בדינא דגרמי - שהנזק הגיע מיד

חילוק שני כתבו בתוס' שדינא דגרמי זה בשעת המעשה בא הנזק כמו מראה דינר לשולחני כשאמר שזה טוב והתברר שזה לא טוב א"כ באותו רגע הפסידו, אבל בשולח ע"י חש"י שהנזק לא נעשה באותו רגע שמסר לחש"י חשיב רק גרמא.

חילוק שלישי בדינא דגרמי - שיהיה ברי היזיקה

חילוק שלישי כתב ברא"ש (בב"ב שם) שבמקום שהנזק הוא ברי היזקא ובוודאי הוא יהיה זה נקרא גרמי אבל במקום שהנזק אינו ברי היזקא ולא בוודאי שהוא יהיה זה נקרא גרמא ולכן משסה את כלבו בחבירו שלא בטוח שינשך כי אולי הוא לא רעב ולא כועס חשיב כגרמא.

וכתב בשו"ת משאת בנימין (סימן כ"ח) הובא בפתי תשובה (סימן שפ"ו) שבשביל לחייב בעי את כל התנאים שאיננו יודעים מה גורם לתת חיוב בגרמי ולכן נצריך א'- שהנזק יהיה בידיים, ב'- שהנזק יהיה מיד בשעת הנזק, ג'- שהנזק יהיה ברי היזיקה.

הכרעה לדינא

מהכותל המזרחי לחזית הפסיקה!
מכון "משפט כהלכה" פותח תוכנית הכשרה מעשית לפוסקי הדור הבא. שנתיים של לימוד מרוכז – שעתיים בשבוע. למצטיינים מובטחת השתלבות במערך "קו ההלכה הספרדי העולמי".
הקבוצה נפתחת בהגעה ל-20 נרשמים כדי להבטיח דיונים מעמיקים ואיכות לימודית.
הלימודים בירושלים ובני ברק. בואו להפוך לכתובת הלכתית – הצטרפו אלינו!
הקורסים נפתחים בירושלים ובבני ברק פרונטלי, ובדיגיטל מכל מקום (פלטפורמה יחודית לשיעורי הדיגיטל).

תנאי פתיחת הקורס:

כדי להבטיח את איכות הלימוד, הדינמיקה הקבוצתית והדיונים המעשיים, הקורס יפתח בהגעה ליעד של 20 נרשמים בלבד. במקרה שהקורס לא יפתח, כל כספי הנרשמים יוחזרו במלואם באופן אוטומטי.

המחיר:

250 ש"ח לחודש התשלום מראש במערכת נדרים פלוס

אפשר להירשם במערכת נדרים פלוס
וכן לחייג למספר פלא' - 0526702019 משה

טעם ב', שגם אם פשע בסגירת הקוד שלא רשם לעצמו את הקוד וגרם לנזק שהטלפון נעול, בזה באנו לדון לפוטרו היות והטלפון לפנינו ורק גרם לו להביא טכנאי לפורצו, ודין זה מתחיל בגמ' בב"ק (צח:) אמר רבה השף מטבע של חבירו פטור מאי טעמא דהא לא עבד ולא מידי והני מילי דמחיה בקורנסא וטרשיה אבל שיפיה בשופיינא חסורי חסריה, **וביאור הדבר** אדם שלקח מטבע כסף עם צורה מחבירו והכה בו ועשאו חלק פטור מלשלם היות ולא חיסר את גוף המטבע אבל אם חיסר את גוף המטבע חייב.

ונחלקו הראשונים אם דברי רבה נפסקו להלכה שאף ר"מ הדין דינא דגרמי מודה בשף מטבע של חבירו שפטור היות וזה מוגדר כגרמא ולא כגרמי או שכל דברי רבה נאמרו לפני הדין שאמרינן שגרמי חייב, אבל אחרי דקיי"ל שגרמי חייב נחייב שף מטבע של חבירו, **שדעת הרא"ש** שלהלכה גם לר"מ שדן דינא דגרמי פטור מלשלם בשף מטבע של חבירו וזה נחשב

וא"כ לדעת הרמ"א נפטור אותו מלשלם את דמי הטכנאי שנחשב לגרמא, וגם לדעת השו"ע שהוצאות טכנאי נחשב לגרמי לחיובו, מצינו כמה תנאים בגרמי בשביל לחייב: ודין זה מתחיל שבגמ' בבא קמא (ק.) קיי"ל להלכה כדעת ר' מאיר שמחייב בדינא דגרמי ולכן אמרינן בגמ' בבא קמא (קטז:) שאם אדם הראה למוסר את ממונו של חבירו מחייבים את המוסר כי גרם נזק לחבירו, וכן מראה דינר לשולחני ונמצא רע וגרם לבעל המעות להפסיד את כספו שחייב השולחני לשלם לו ע"ז, וכן דיין שדן את הדין והורה הלכה שלא כדין שהדין שחייב לשלם מה שהפסיד את בעל דין.

והקשו בתוס' שבגמ' בב"ב (כב:) אמרינן שגרמא בנזיקין אסור אבל פטור, ולכן שולח בהמתו ביד חרש שוטה וקטן פטור כי זה גרמא, וכן פרץ את הגדר של חבירו ולכן בהמה יצאה והזיקה פטור, ולכאורה מי החליט מה נקרא גרמא שפטור ומה נקרא גרמי שחייב.

חילוק ראשון בדינא דגרמי - רק אם הנזק נעשה בידיים

ובתוס' הביאו חילוק ראשון בשם ר' יצחק שבמקום שהוא עושה את הנזק בידיים זה גרמי אבל במקום שאינו עושה את הנזק בידיים לחבירו זה נקרא גרמא, ולכן המוסר את ממונו לחבירו שהביא את השלטון למקום הוא

וממילא בנידון דידן חסר את כל התנאים, שאמנם הוא נעל בידיים אבל הנזק לא נעשה מיד אלא רק אחרי 10 דק' שהוא שכח, וגם שזה לא ברי היזיקא שישכח אלא קרה ששכח, ועוד שלדעת הרמב"ם כל החיוב רק כשכוונתו להזיק וכאם כששכח לא הייתה כוונתו להזיק, וכמו שהבאנו בארוכה בספר חושן למעשה (ח"ג סי' ק).

ולכן להלכה בנידון דידן לא נוכל לחייב את הבחור ששכח ולא רשם את הקוד, א' כי שכחה זה אונס שלא חשב שהוא ישכח שהיה בטוח שכל רגע חבירו יגלה את הקוד, ב' וגם אם זה לא אונס פטור הבחור לדעת הרמ"א שהיות וזה רק נעילה ולא הפסד בגוף הדבר נחשב הדבר לגרמא ופטור, ג' וגם לדעת השו"ע שנחשב לגרמי, כאן נפטור שאין כאן את כל התנאים לחייב בגרמי. והדבר היחיד ששייך לחייבו זה מדין גרמא, והיות והוא גרמא בשוגג פטור מלשלם.

לשמיעת

השיעורים מאת

הרב יונתן שושן

שליט"א

באקטואליה בדיני

ממונות בקו

ובאתר "קול

הלשון"

בקו מיוחד:

073-295-1834



עמודיה שבועה

נרשא שבועי לעיון מתוך סוגיות הדף היומי • חולין צה: – קו. • גליון נר • כי תצא

הימים הנחמדים ממשמשים ובאים

שלא יהיה שמו הגדול עמך" (רמב"ן י, ו), והיינו שזכינו או לדרגה של דביקות נצחית בלתי משתנית לעלם ועד, שלא תופר למרות כל מה שיקרה שתמיד יחזור ה' וירצנו בחזרה.

ומעתה צריכים להבין, שכן הוא הדבר אצל כל יחיד ויחיד, שכאשר חוטא ופושע ועובר על רצון השי"ת, מלבד הקטרוגים והענשין ר"ל שנוצרו בעונו ישנו מצב של חרון אף ח"ו שיש מהקב"ה עליו במה שבוגד בו ופושע ומרד כנגדו שעל כך עורר להדיא רבינו יונה בתחילת ספרו (ב') "כי החוטא כאשר יתאחר לשוב מחטאו כו' ובדיו מצאת מתוך ההפכה ולא יגור מפני האף והחימה, על כן רעתו רבה". אמנם בתשובתו לא די לבטל את העונש, ואף לא את האף והחימה, אלא "יתפלל בעל התשובה אל השם למחות כעב פשעיו וכענן חטאתיו ושיחפץ בו וירצהו ויעתר לו **כאשר אם לא חטא כו'** כי יתכן להיות העוון נסלח ונפדה מן היסורין ומכל גזירה ואין לה' חפץ בו ונמחה לא ירצה מינו, ותאוות הצדיקים מן ההצלחות להפיק רצון מהשם ושיחפץ בהם, ורצונו החיים הקיימים והאמיתיים והאור הגדול הכולל כל הנעימות כו' אין לנו אלא הארת פניך והוא ענין הרצון כו' השיבה לאי ששון ושעך, שיהיו ניסי ה' וישעו מצויים אתו **ושמצלח עליו רוח אלוהים כאשר בתחילתה**" (שם מ"ב) ומלאחר כאשר זוהי העבודה העומדת לפנינו, לחזור להיות מורוצים להקב"ה, נבין את עוצם סגולת הזמן הקדוש הליו של ימי הרצון, שנקבעו לדורי דורות כימים שמצד עצמם הקב"ה מרוצה בהם לעם קרובו, כפי שדקדק מו"ר מלשון סדר היום (אלול) שמציאות החודש הזה הוא של "יודי ליי" שהקב"ה מצידו בזמן זה מבקש אהבתו וימינו פשוטה לקבל שבבים בין של יחיד בין של ציבור, ולכן צריך כך אדם לעורר לבו ל"אני לדודי". כיעו"ש וכבר אמרו בגמ' (נבמות עב). הא קמ"ל דעת רצון מלתא היא. והיינו שאפשר להשיג בקלות יתירה דברים שבזמן רגיל הם קשים להשגה, ויותר מזה מבואר בפרש"י (כי תשא ל"ג, ל"ח) שבעת רצון ניתן להשיג גם דברים כאלו שבזמן רגיל לא להעלותם לדעת [כיעו"ש, דמרע"ה העיז לבקש משום כך ראיית כבודו ית"ש. מהמשגיח זצ"ל]

אולם הקב"ה לא הסתפק בנתינת מתנה נשגבה זו של ימי הרצון, שהרי היסוד המוסד שהשריש לן בשע"ת (בפתיחת השער השני) שא"א לעשות תשובה ללא סיבה מעוררת, ויעו"ש ששמונה שש סיבות לעורר את האדם לשוב, והדרך החמלה. והנהגת ימי הרצון היא ע"י הגעת ימי הדין והמשפט. כיעו"ש. וממילא מדעום עצת חכמות ית"ש וחמלתו עלינו שלא נאבד ביידינו את ימים קדושים אלו לריק, שלמרות ידיעתנו שאלו ימים נפלאים ומסוגלים להתרצות בהם להקב"ה, צריך להיות בעל נפש להתרומם ולנצל אותם כראוי, והיצר מכביד עבודתו בתמידות על לבות בן האדם להמשיך במרצת הרגלם כסוס שוטף במלחמה. ולכן הדביק הקב"ה לחודש זה את ימי הדין והמשפט, לעצור את שטף החיים מכח היסוד של "גוף קשה פחד שובור" (ב"ב י). שע"י יראת וחרדת הדין שנורא הוא יבין האדם שכעת לחזור בחזרה להקב"ה ולהיות מרוצה לפניו אין זה מותרות כלל אלא כל כולו, עצמו וחיוו ובריאותו ופרנסתו ובני ביתו וכל ענייניו ברחמינות ובגשמינות, תלויים בהיחס והמבט של הרבשע"ע עליו, שכמובן זה נקבע ע"י מעשיו בשנים במשך השנה החולפת, אך גם אם הרבה לפשוט ולמרוד ובגד בוגדים בגד לפניו ית"ש אין שום מקום ליאוש כלל כי הרי אבינו אב הרחמן שקד גם על כך בהמצאו לו כאלו ימים נחמדים דלאו מעלמא דהין, שאפשר להתחדש בחינת "בתולה" בהם בחזרה ולבנות מחדש יחס של אהבה וחובה וחפץ ורצון ממנו ית"ש אלו כאלו לא חטא מימיו! והו"נ נפ"מ גם להכשרת האדם להשיג בחזרה את כל תפקידו וייעודו בעולמו, שלמרות כל כשרונותיו לא יידחה ח"ו מתכליתו אלא "השומר אמת לעולם" לכל יחיד, וכמש"כ ביהם לכלל ישראל "ולא אבה ה' השחיתך" וכו' (ל מהרמב"ן [ורו"נ] שלא תהא משחת משמו ית". וכל זה נכלל במלותיו הקצרות של הסבא מקלם "וזהו קודם אבינו ואח"כ מלכנו והכל לטובתנו".

ודבר נפלא רמז המשגיח שם בהמשך מכתבו, שכשם שבלימוד התורה ק"ש שנה בחינה של "תורת ה'" ויש "תורתו" שלאחר עמלו היא שלו ממש, כן הוא במתנת ימי הרצון, שעבודת האדם היא להשיגם ולעשותם ולהולידם כלפי עצמו להיות הוא מרוצה בהם להקב"ה והו"נ ע"י הכנת האדם ועמלו בכיוון הזה בתשובה תפילה ותורה וכפי שתימצת זאת בחיי אדם (קל"ח א) "ויתן כל ליבו רק בעבודת ה'" [והיינו שבת"י בבית ה"] והשי"ת יסייענו ברחמי לשוב ולהטיהר לפניו כראוי.

הן נודעה בהכילי תורה התבטאותו של מרן המשיג זצ"ל על ימי אלול (עי' אור יחזקאל מכתב מ') הימים הנחמדים ממשמשים ובאים. ובהשקפה פשוטה זהו פלא כיצד נקראים כן בעוד שהמציאות היתה "מלפנים כאשר ידעתי כל איש אחזתו פלצות מכל הקורא קדוש אלול" (אור ישראל) וכנודע מהנהגות המורא ופחד מהמשגיח זצ"ל בעצמו בכל אלול, וכמו יתר גדולי ישראל.

יסוד הדבר מתגלה במכתב של הסבא מקלם (בכתביו, ימ"א א') וז"ל שם "הנה ימי הדין ממשמשים ובאים, ואעפ"כ קדם לנו חודש החביבות דורש הרצון אלול הקדוש, להורות כי הוא "אבינו" ורוצה שיתרצו בניו לפניו כמשפט האב לבן שכוספו חזק שבנו ימצא חן בעיניו להוסיף אהבה על אהבתו. ואעפ"כ "מלכנו" ומדקדק מאד ואינו מוותר, ולכן אח"כ מול מאנשים להורות על שיקול עיונות במאזני הצדק, וזהו קודם "אבינו" ואח"כ "מלכנו" והכל לטובתנו וכו'. ואמרנו הנה "אלול הקדוש" הרבה מתפרסם בזה הזמן והוא באמת כלל כל התורה" יעו"ש. כתוב כאן שאח"כ באמת יש כאן מכין סתירה בהצמדת חודש אלול לחודש תשרי בהיותם שני החודשים ההפכיים ביותר, שחודש אלול הוא חודש האהבה והחביבות יותר מכל החודשים [וכמש"כ ג"כ בחכמה ומוסר ט"ז דמול בתולה שלו רומז לחיבתן של ישראל] ואילו חודש תשרי הוא חודש הדין ומלך מאנשים שמורה על דקדוק המשפט ללא ויתורים. וממילא ודאי שעצם הימים גופם של האלול "אני לדודי ודודי ל" הם נחמדים וחביבים עד מאד, אמנם מחמת שהימים הבאים מיד אח"כ הם "ימי הדין ממשמשים ובאים" אשר מהותם היא "ממר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי" ממילא זה הטיל פלצות באופן טבעי על כל איש איש אשר כבר מועדת ההיכנסות לחודש הסמוך לדיון אשר "שלושים יום קודם לחג שואלים דורשין בעניינו של חג" שזהו הזמן הנדרש להתכונן לדיון, וזש"כ כבר רבינו יונה בתקופתו (סוף היראה) "משכנס אלול ועד מוצאי יוה"כ יהיה ירח וחדר מאימת הדין". אלא דהיא גופא טעמא בעי מה זאת עשה אלוהים לנו לשלם דיוקא את יום הדין דיוקא בבבל חודש הרחמים והרצון באופן שמחמת מורא ויחמתו ג"כ כל ימי האלול בחותם חרדת הדין.

ושמעתיה בזה מו"ר הגר"י בורודיאנסקי שליט"א, הדנה כל שורש האלול נוצר מעבודת משה רבינו ע"ה בארבעים הימים האחרונים המבוחרים ב' כי תשא ובפ' עקב. ויש כאן דבר מפלאי ביותר, דממתן תורה ועד י"ז בתמוז היו מ' ימים של קבלת התורה ברצון, וב"ז בתמוז חטאו בעגל ונשתברו הלוחות וחילת משה את פני השי"ת תיכף ומיד להעביר את רוע הגזירה ונענה לאלתר "וינחם ה' על הרעה אשר דיבר ה' לעשות לעמו", ואעפ"כ עלה שוב "ואתנפל לפני ה' כראשונה ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי עד כל חטאתכם אשר חטאתם לעשות לפני בעיני ה' להכעיס, כי יגורתי מפני האף והחימה אשר קצף ה' עליכם" (וה' שאל אף ביטול הגזירה בפועל מ"מ בלתי אפשרי כלל להמשיך עם מצב של "אף וחימה" מהקב"ה על כלל ישראל, ועבור כן הוצרך לתפילה רצופה ונוראה "ארכה מאריך מידה ורחבה מיני ים" לשון רמב"ן ט, כה, וע"ע בדבריו בשמות לב, יא) להסיר את המצב של "ארבעים יום שבכעס" (ונע"י ברכות לד. א) לנו ארכן בתפילה כמשנה וכו') מעל ישראל. וא"כ לאחר שכבר סר הכעס מעל הכלל ישראל ונתנהל לו השל"ת בע"ח אלול ליתן להם לוחות שניים באמית "פסל לך" כמפורש ברש"י (ט, יח), נמצא שכל הארבעים יום השלישיים לא נצרכו אל לשלילות הרצון, שנתרצה להם הקב"ה ביוה"כ בשמחה, וברצון שלם (רש"י שם), ואטו בשביל כך לחוד צריכים עוד מ' ימים שלמים בדרגה כ"כ גבוהה ונוראה של רציפות ללא אכילה שתיה ושינה, אשר כמבואר בלשון רבינו בלבבות (פ"ב מט"ו) היה זה מכח עוצם הרגשת מרע"ה על החיינויות וההכרח בניצול של כל רגע משרע"ה שכמה מרגליות מוד"ת הוא מפסיד בו אם יישן ויאל, כיעו"ש, ובשלמא גם בתפילה על הורדת האף והחימה י"ל דהי"ה כ"כ חיוני, אך לאחר שיש כבר רצון מה הדחיפות העצומה בניצול כל רגע?

ובהכרח לשמוע מפה שאכן כן הדבר, שביחס הנצרך בין היהודי לקונו ית"ש שמהותו "ואתם הדבקים בה' אלוהיכם" כפשוטו, ללא שמץ חציצה, דרושה דרגת רצון גמור ושלם מהביות"ש אליו, בשמחה ואהבה מוחלטת כמו אילו לא חטא לפניו מעולם כלל, ומצב זה הוא חן נפש עבור הכלל ישראל אשר לא שייך פחות מזה, ולכן היה דוקק עוד תהליך שלם ממש "כימים הראשונים" לבנות מחדש את כל נרגות הקירבה והאהבה והרצון [בצירוף החיווק העצום של הכלל ישראל מלמטה בתשובה ותפילה וסייגים ותקיעת שופר בכל יום כמבואר בפרד"א שהוא בטור תקפ"א] ולזכות ל"א מידות ולכריתת הברית עליה בדרגה של "ונחלתנו" שלא רצה שתהא משחת ממנו

השיעור נמסר מידי שבוע בבהמ"ר אהבת שלום. לשמיעה במס' 0732951353 שלוחה ז. לתגובות והערות 0533110348

העלון יוצא לאור לזכות: אליהו בן בתאל, נעמי רות ביה לירון לזיווג הגון, ולחיוזק ולזיווג הגון לאברהם, יעל מוריה, יוסף חיים, בני טליה, ולאפרת ורבקה בני טליה לזש"ק ושלום בית. וכן לזכות שמואל בן אסתר מלכה, אוריאל בן רות רוזה שיזכו להקים בית נאמן בישראל

חיוב ההמתנה בין בשר לחלב

ווי העמודים: הערה בגול"ג בדין הרחקה בבשר עוף • קושיא במירך בטעות בתוך הזמן, ומדין ספייה לקטן, ומדין דשיל"מ בספק • יסוד האיסור דרבנן - הרחבת שם אכילת בב"ח • ביאור ב' טעמי הדין ונ"מ בזה בין הבשר לגבינה • דינא דעוף נאכל באפיקורן • בפלוג' הפוסקים במי שטעה ובירך בתענית יחיד, וציבור • גדר אכילה רק בכוונה דווקא ונפ"מ בשיירי לכלוך ובהקאה ובהוצאת בשר משיניו

ה. וכמו כן לענין טעה ובירך בתוך הזמן האסור, הנהגה החרדית "אברהם" (תקס"ח) הביא מתחפה בספק ומור"ש גרמזאן ד"ר שבתענית שחב ובירך על מאכל דיטעם משהו בכדי שלא תהא ברכתו לבטלה. **אמנם** השד"ח במכתב לחוקיהו (ח"ה) האריך בזה דבזכור לאברהם וימשה יהודה פליגי, דאפילו בחצי שיעור איכא איסורא בקום ועשה ועדיף לשאול בשוא"ת אף שברכתו תצא ממחיל לבטלה. ע"ש. וכ"פ לדינא הגר"צ באול"צ (סוף ח"ג) ע"ש שהביא כן מהערך השלחן ועיקרי הד"ט ודע"ת ושבת סופר וכה"ח. **אמנם** נד"ד דהכא עדיף טפי, דהא בשעת"ת (תקס"ח) כ' ע"ד הברכ"ה נדראה דכ"ו בתענית יחיד אף בד' צומות י"ל שיאמרו בשכמל"י. **ויסוד** החילוק מתבאר בתשו' **אריז צבי** (ח"א ע"ט) דבתענית ציבור הו"ל איסור אכילה בעצם בהך יום ולכן גם אם כבר אכל כשיעור ואיבד תעניתו אסור לאכול. ומש"א"ח בתענית יחיד ליכא אלא דין קיום נדרו שנדר להתענות ביום זה, ובפתיחה האכילה בעצמה כאיסור. והוסף בזה הגר"מ לוי **בברכת ח' ח"א** (פ"א סכ"ה), ועש"ש ס"ג-כ"ז באורך) דבכה"ג שהאכילה בעצמה אסורה עליו אפי' באיסור מדי"ס הא קי"ל דאסור לברך ע"ז וברכתו ניאון היא וא"כ בלא"ה תצא ברכתו לבטלה וי"מ מה שיטעם. ע"ש. [ויעיין **ביביע אומר** ח"ה (מ"א) שהשיב ע"ז דהא בזה"ל אין חופי התע"ש מעיקה"ל אלא תלוי במה שרצו להתענות בהם. ושמו"ל דגדר העניין ברצו להתענות היינו כעין קבלה היא להנכיס את עצמנו לעיקר האיסור אכילה שנתנו מדי"ס ע"מ אלו. ודוק]. **וממילא** בנד"ד דאכילת חלב בתוך שיעור ההמתנה עשאוהו חז"ל כאכילת איסור דבב"ח נמי יש לדמותו לתע"ש, ולכן לא יאכל [וכ"פ גם בשבת הלוי ח"ד כ] ובברכ"ה שם הסיק מטע"ז דגם אם שנה רביעית חלב בב"א לא יברך לאחריה כדין מאכל איסור. כיעו"ש. ודוק.

ו. והאכילת לפ"ז נובל להבין ט"ח כמה פרטי דינים. דבגמ' (קה): מצריכין מים אמצעיהם בין תבשיל לגבינה. **ופליגי** רשב"ם ור"ת בתוס' אם הכוונה גם לתבשיל של בשר לפנינו או דבכה"ג אסור לגמרי עד סעודה אחרת. ואף דבטושי"ע (או"ח פסקא מיו"מ) ש"ד דעכשיו נהגו החולס שלא לאכול גבינה לאחר תבשיל של בשר כלל ואין לפרוץ גדר. ומ"מ זהו רק כשיש בשר בתבשיל ולא כשנתבשל בקדירות בשר בת יומה. עכ"ל. וכ' הש"ך (י"ט) דהא אפי' עם חלב ממש מותר מדינא כדין נטבנ"ט, וע"ז דפ"ל הכא דאפי' אם נתבשל בקדירה חז"ל לא הוה יפה דהוי קצת ממשו של איסור דבכה"ג אסור לאכול עם גבינה, דמ"מ א"צ לשהות בגבינה. וכתב **הפת"ש** (ז) דר"ל דאפי' אם ליכא ששים כנגד הטיחה בעין שקול פני הקדירה, והדין דהק"ל דאפי' עם גבינה ממש נמי שרי. **וצ"ב** מה גדר העילה של דבכה"ג בזה, דבפשוטו משמע (דלא תבשל"ה) שהביא (פ"ת) דאריז דאפי' בנו"ט הבשר בתבשיל נמי לא החמירו. **ונראה** שהגדר הוא כעין מוש"ה **היד"י** (סק"ה) דדווקא כשנותן ככוונה בשר בתבשיל חשיב כ"תבשיל של בשר" ויש לשלש גדר של אכילת בשר [כ"פ ש"ש ששה שנהגו כמותה] מש"א"כ כשכל הבשר שבכאן אינו אלא שיריים שנתעצלו לטרוח מלנקותה נשאר שם המאכל גופו כשנתבשל פרווה בעלמא וא"ל להגדיר את האכילה של הגבינה שאח"כ כאכילת בשר עם חלב. **וד"ז** הוא נפק"מ ג"כ לדבר המצוי במקומות ציבוריים שיטנה טיחות חלב על הכפית שמעריכים בה את הסוכר, או שישנן טיפות חלב בתוך הסוכר עצמו, **דלהאמו** מהיד"י דכל שאין לו שום כוונת אכילה להך מין ל"ש להחשיב זאת **כאכילה** דידיה, וממילא ליכא דין המתנה בינו להמין השני, וגם הוא לאחור אכילת בשרי מותר לו להשתמש בזה כלום ת"ת. ודוק. [ובס' דגם ע' ע"א החמיר בזה, דגרע מהש"ך הג"ל יעו"ש. ולכא' לפמנש"ת אין לחלק. ודוק].

ז. **ועד"ז** מציונו נדונים נוספים גם בבשר וחלב ממש. דבחי' **הפלאה** (פ"ט) תמה מה דאין גזירה דכשומשך בשר בין שיניו ובלעו למנות מאז שיעור ו' שעות לפי"מ דקי"ל (וכ"כ ד"מ סק"ו) בשם תשו' הרשב"א) דאפילו על אכילת משהו בשר נמי יחייבים המתנה. **ולהאמו** מהיד"י הנ"ל יש לומר דכיון דאין כאן כוונת ומעשה אכילה כלל, דכל בליעתו את המעשה שיצא מבין שיניו אלא אינו אלא כמתעסק ומשום שאין נוח לו לפלוט החוצה (והרה"ר דל"א אכילה כלל, דליכא מאן דיצריך לו לברך על זה, למרות שכבר בירך ברכה אחרונה על אכילתו] **וממילא** דליכא הכא גדר אכילת בשר ל"ש להחשיב את הגבינה שאח"כ כאכילת בשר עם חלב וכו'. **וכמו"ל** לגבי מי שהקיא באמצע שיעור ההמתנה את הבשר שאכל, דבס' **תוספת ירושלים** (שהובא בדרכ"ת סק"ט) כ' ד"ל שצריך למנות שש שעות מזמן ההקאה, דכבוואר מבי"א (תר"ח סק"ז) בשם ס"ח דאין לישב אצבעו בפיו ביוה"כ בכדי להקיא דכשיקיא היא טועם המאכל בפיו. **ולהמבאר** ש"ת חלק דנהי דטועם ע"ז טעם הבשר בבית בליעתו ובחלל פיו אין הכא הכא בדין ההמתנה הלכה ורווחת היא דבעינן אכילה דווקא, וטעם עניקך דבשר ל"מ הכא כלל ואפילו טעם גמור של זיעת בשר שנסגסה להדיא למאכל הפרווה [גמון ע"ז אדימ בתנור] שרי לגמרי בלא שום המתנה כמש"כ בבב"ח (סקנ"ד) בשם כמ"פ. **וגדולה** מזו כ' הגרש"ק (הו"ד בד"ת סק"י, ובבא"ח שלח ט') דאם רק טועם את הבשר לשינוי ופולט א"צ להתנות לל"מ לכו"פ דאבדאר איסורין אסרי' לטעום גם בלא לעיסה ובלעיה כמש"כ רמ"א קנ"ח ה' מהרי"ב.ש. ומש"כ טה"ז ר"ס צ"ח היינו רק טעימת הלשון בלא כנסת לפה, וגם ע"ז חלקו עליו כמש"ש בפ"ת. וכל מה דלפירש"ה הצריכו המתנה מבזה משיבת הטעם היינו דאנינו משיבת הטעם להמשיך דרבנן את גדר האכילה שנעשתה בל"פנ"כ והחשיבין גם אכילת החלב משא"כ. ודוק. **וממילא** ה"ל בהקאה, נהי דלחומר יוה"כ פ"א אסרי' גם טעימה בעלמא אך לנד"ז שכל ענין ההמתנה שהצריכו בניו רק על הגדרת הענין כאכילת בשר וחלב לא מניין מאשעת מעשה האכילה עצמה ותו לא. וא"ש בס"ד.

א. **מסקינן** בריש פירקין (קד): דהעלאת בשר עוף עם גבינה על השלחן הויא גזירה חדא אטו בתמה, דהעלאתו גופא חשיבא כאכילה דאית למיכליהו הויא כפירש"י ולא חשיבא גזירה לגזירה [וכ"כ הפמ"ג ויד אברהם ר"ס פ"ח ותמחו על ה"ט"ו שלא כ"כ, ועי' ח"מ פ"ט ח"ה שפ"י בד' הר"מ באופ"א]. **ויש** לעיין, מדוע לגבי הרחקה ההמתנה שם שעות למדו בפשוט הרמב"ם והרשב"א והרא"ש וש"פ דהם בבשר עוף בעינן ליה, והא הו"ל כבר ממש כגזירה לגזירה, דהא גם בבשר במה גופא הו"ל סייג והרחקה יתירתא, דלא רק שאין כאן דרך ביטול דבב"ח אלא גם אינם נאכלים כלל ועיקר זה עם זה ולכא' אין כאן אלא גדר להרחיק ביניהם כ"כ שלא יגיעו לאכלם ביחד, ולגזור רק גם בעוף שכל עיקרו דרבנן הא הו"ל גזירה לגזירה גמורה, ומ"ט לא דנו מצד זה להתיר. וצ"ע. **ועי' בדשדי** ממו ח"ו (מערכת בב"ח י"ב) הביא ממוכזר **לאברהם** שבטעה ובירך על מאכל חלב לאחר ד' שעות, שנינו כבה"ל לצרף ד' הפר"ח שמיקל בזה ויטעם בכדי שלא תצא ברכתו לבטלה, הא לא"ה לא יטעם כלל ותצא ברכתו לבטלה, **ובאול"צ** ח"ה (פ"ט ס"י"א) פסק כן כל שלא עברו ו' שעות, וכ"פ בברכת ה' (פ"א סכ"ה). [והיינו לדידן כד' מרן דבעי' כן מעיקה"ד, אך לבני אשכנזי א"ה (תשוה"ח פ"ט שפ"ט) דאפי' לאחר שעה יסמך על הרמ"א ויטעם]. **וצ"ב** דגם במקום ברכה לבטלה ג"כ הצריכו את מלוא ההרחקה בזה, דהא לכא' יסוד האיסור מדרבנן אינו אלא לאכלם בב"א דווקא.

ב. **גם ראיתי** (בס' בב"ח פ"ב סקע"ט) שהביאו **מהשואל ומשיב** בספרו תורת משה (על התנ"ך כלל ע"ז ס"ד) שנקט ששיין איסור ספייה לקטן בהאכלתו מאכל חלבי בתוך שעה לאכילת בשר. ע"ש. והיינו לא מדין חינוך לאיסורים אלא גם בפחות מפני ד'ל מדינא דלא תאכילום" שזאמרו ברם ושריצו (בימות קיד). שאסור לסגולת להם איסור ב"ח. **ועי' ש"ת** דהא גם מדרבנן אין באכילת חלב איסור בעצם אלא רק הרחקה בעלמא ויש לדמות ד"ז למש"כ המג"א (רס"ט) דנשאין כאן אכילת איסור בעצם שרי להאכילם בידיים וי"ח ספייה. **עוד יעויין** בדין יהודה (פ"ט סק"ה) שכתב דבספק אם עברו ו' שעות אף שהיה מקום להקל מדין איסור דרבנן, מ"מ אין להחסי מניין דהוי דבר שיש לו מתירין, דימתין עוד ויאכלנו בהיתר [ועפ"ז ביאר ג"כ דמחמירין כחומרות ב' הטעמים דרש"י והרמב"ם ללהלן]. **ויש לתמוה**, דאיהו גופיה יסד בה"ל מליחה (ס"ט) סק"ה אות ד) דלא מציונו דשיל"מ ופוסקים רק באיסור חפצא ולא באיסור גברא. וה"נ הלא הוי רק הרחקה דגברא שלא יבא לאכלם יחד, ובהא כתב שם שכשהאיסור רק במעשה האדם לא מחמירין לומר לו שיעשה בהיתר חא"כ.

ג. **ונראה לבאר**, דהנה בעיקר החילוק דר"ר חסדא בגמ' (קה). אכל בשם אוהו לאכול בגבינה, דגבינה מותר לאכול בשם. **פירש"י** (סוף פ"ט ממו"א) שמוציא שמו והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו". ואילו **הרמב"ם** (סוף פ"ט ממו"א) כתב שהוא מפני הבשר שבין השיניים שאינו סר בקינהו. [ובטור"ם פ"ט הביא ב' הטעמים וכ' דנפק"מ דבדלות לתינוק לרש"י א"צ להמתין, ובמוצא בשר בשיניו אחר ו"מ להר"מ א"צ, וטוב לחוש לשניהם. וכ"פ השו"ע דמינא]. **וי"ל** דהנך טעמים לא באו רק להסביר מדוע עבדינן הרחקה וסיגי לחלב אחרי בשר [וגם דא"כ לא מובן כ"כ מדוע עשו אחרי חלב א"צ להרחיק כן שזאן יגיעו לאכלם בב"א] אלא שבאמת בעצם המושג של **אכילת בשם חלבי** שחידשו חז"ל לאסרה גם כגון, הרחיבה חז"ל לראות את אכילת החלב שבתוך שיעור סעודת הבשר (כמבואר בגמ' שם בד' מר עוקבא) כמעשה אכילת בשר בחלב, אם משום שאריות הבשר שבין השיניים ואם משום משיכת טעם הבשר שנשאר בפיו. והיינו דנהי דמדאורייתא לא נתחדש להפוך את הבשר והחלב לחפצא דאיסורא ממש כביראה חזקה של בב"ח שיש בו טעם מורכב משיניהם (כדביאר החו"א סימן כ"ב סק"א) אלא רק ע"י שנתבשלו יחד וע"ז, [וע"ע **בידי** (צ"ב סק"ה) דבעתידות צונן בצונן אף לחל לאכא בהא חז"ל דבב"ח, אף לא מדרבנן, ולד"ש בזה הגדר דנעשין איסור אחד כן שאין בולעין זה מזה. ודוק], מדרבנן חידשו חלות של **אכילת איסור** באכילה כזו שמוגדרת כאכילת בשר עם חלב, ואין זה רק סדר גדר הרחקה דגברא שבכדי שלא יבא לאכלם כאחת הרחיקוהו מהם בשיעור של מסעודה לסעודה.

ד. **ומעתה** י"ל דאף בבשר עוף חידשו חז"ל הך גדר, דמאחר שמדרבנן שוויהו לעוף כבשר הנאסר בבב"ח תו שייך בו הגדר אכילת איסור וכעין דעבדו דאורייתא, דהא לא ענין גזירה בעלמא הוא דעבדו כאן דינמא דלא עשו גול"ג אלא שמדרבנן וראים אותו כאוכל חזיר, והו"ל דין בעצם. **ודוק**. **ועד** אג"ל דבגמ' (קד): אמר' דעוף וגבינה נאכלין באפיקורן, והיה מקום לומר דהיא גופה קמ"ל בזה לא חידשו חז"ל הך גדר מחודש דאכילה אחת ולכן כל שאין אוכלן כאחת ממש שרי, ואכן שרי ראשו שוקק"ה בזה (עתוס' שם ורומב"ן ור"ן) אלא אנו קי"ל דכן צריך להמתין כבבשר, ואעפ"י פסקינן (שו"ע ס"ב) דקינחו והדחה בעוף לאחר גבינה א"צ. **ולביבנו** צ"ל דהיינו רק בסתמא כשאנו מרגיש שיירי גבינה בפיו או טעמה (וכ"כ **בדי השולחן** שם) דסמכינן דמסתמא כן הדבר וממילא ליכא הכא לתלמי אחרת. **ואכן** לפמ"ש **ההו"ה** (שהובא בב"א או"ח קע"א, וד"מ וגו"א יעוד) דקפדינן מלאכלן בשעתא חדא או סעודתא חדא, והיינו אף בעוף אחר גבינה כמש"כ ה"ב וד"מ הלושבות וע"ז, י"ל דג"ז מכה הגדר הנ"ל דכל שבאכלן במשיכתו החשובים כאכילה אחת (ובטור"ם לפי המנהג הפרוץ לפרש בזה"ק דהכוונה לחצי שעה דחשיב כסמך בכ"מ] וה"נ כל שלא בירך ברכה אחרונה דהויא סעודה אחת, בזה אפי' לאחר ו' שעות אסרי' וכד"ה ה"ט"ו וש"ך ומג"א ומהרי"ב ודוק. **וה"נ** לגבי איסור ספייה לקטן, וכן לגבי חומרת דשיל"מ, אפשר לומר בענין דווקא אפילו חפצא גמור בעצם המאכל אלא כל דמעשה האכילה מוגדר **כאכילת איסור** נמי סגי להחמיר בזה. ועיין.



א. מקור חיוב קבורה

בגמרא סנהדרין (מו:): אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מניין למלין את מתו שעובר עליו בלא תעשה, תלמוד לומר (בפרשתנו, דברים פרק כא פסוק כג) "כִּי קָבֹר תִּקְבְּרֶנּוּ", איכא דאמרי אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, רמז לקבורה מן התורה מניין, תלמוד לומר "כִּי קָבֹר תִּקְבְּרֶנּוּ". ואח"כ הובא ששאל שבור מלכא לרב חמא, קבורה מן התורה מניין, אישתיק ולא אמר ליה ולא מיד, אמר רב אחא בר יעקב אימסר עלמא בידא דטפשא דאיבעי ליה למימר מדכתיב 'כי קבור', ודחינן דהיינו דליעבד ליה ארון (ראה להלן סוף אות ב), ומכפל הלשון 'תקברנו' נמי לא משמע ליה שבא ללמד על קבורה. ועיין במהר"ץ חיות שהביא דפליגי בזה הראשונים, שבחידושי הר"ן (ד"ה רמז לקבורה) נראה שאכן רב חמא סובר שאין ללמוד מהכתוב 'כי קבור תקברנו' ולכן באמת שחק, אבל דקדק מלשון רש"י (בקטע 'ופרכינן' שבד"ה וליעבדי) והרמב"ן (בתורת האדם 'ענין הקבורה') שלעולם רב חמא מסכים לדרשה זו ורק לשבור מלכא לא אמר כן כיון שיוכל לדחות אותו כאמור.

ויעוין בהמשך הגמרא ששאלו מדוע לא הוכיח לו רב חמא מדאיקבור צדיקי והיינו שמפורש בתורה כן על אברהם יצחק ויעקב, ותימצו שהיה יכול לומר לו שזה רק מנהגא בעלמא שנהגו בימיהם לקבור את המת ולא מצד הדין, ושבו והקשו היה יכול להוכיח לו ממה שקבר הקב"ה למשה, והשיבו שגם על זה יכול לומר שהוא רק כדי שלא לשנות אצל משה ממנהג העולם. תא שמע להוכיח שחיוב לקבור את המת, שנאמר בספר מלכים א' (יז ג) שאחיה השילוני אמר לאשתו של ירבעם שבאה לפניו כאשר חלה בנה, שהוא ימות "וְסָפְדוּ לוֹ כָּל יִשְׂרָאֵל וְקָבְרוּ אֹתוֹ" הרי שחייבים לקבור את המת, ודחו שגם זה אפשר שאינו מצד חיוב אלא דלא לישתני ממנהגא. שבה הגמרא ושואלת ממה שמצינו (ירמיה טז ד) שנתנבא ירמיה על הרשעים שימותו ולאחר מכן "לֹא יִסְפְּדוּ וְלֹא יִקְבְּרוּ לְדָמֶן עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה יְהִי", וממה שקילל אותם בזה משמע שמן השמים הסכימו למנהג הקבורה בסתם אנשים שאינם רשעים, ודחתה הגמרא שאין ראייה שיש חיוב על קבורה אלא הענין הוא שירמיה קיללם שלא ינהגו בהם כמנהג העולם שקבורים את המתים.

וכאמור לא הוכרע בגמרא האם חיוב קבורה הוא מן התורה או רק מדברי סופרים. ומצאנו לרמב"ם בהלכות אבל (ריש פרק יב) שכתב שאם ציווה אדם שכאשר הוא ימות לא יקברוהו, אין שומעין לו, כיון שהקבורה היא מצוה שנאמר 'כי קבור תקברנו'. ומשמע מהרמב"ם שמסיק דהוי חיוב דאורייתא. אולם הרס"ג (מנין הפרשיות פרק לד) והיראים (מצוה תנב) כתבו מצוה זו רק לגבי הניתלין ע"י בית דין, דבהכי משתעי קרא, והיינו דהריבוי 'קבור תקברנו' אינו אלא אסמכתא בעלמא. ואמנם גם הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פרק טו הלכה ח) התייחס לזה במפורש, שכתב שמצות עשה לקבור את כל הרוגי בית דין ביום ההריגה שנאמר 'כי קבור תקברנו ביום ההוא', ולא הרוגי בית דין בלבד אלא כל המלין את מתו עובר עליו בלא תעשה. אמנם ילה"ע שסיים דעובר בל"ת, והאמת שכך אמרו בגמ' שעובר על ל"ת, וכבר עמד בזה בשו"ת חוות יאיר (סימן קלט) היאך מריבוי 'קבור תקברנו' לומדים שיש בכל המתים לאו דלא תלין נבלתו עיי"ש. ושוב ראייתו שבספר המצוות (מ"ע רלא) כתב הרמב"ם דילפינן שבכל מתים איכא מצות עשה, עיי"ש.

והרדב"ז בתשובה (ח"ב סימן תשפ) כתב לבאר שיש סברא שדוקא בהרוגי ב"ד אמר קרא 'קבור' שלא יהיה זה עומד לקלון שיאמרו "זה הוא שעשה עבירה פלוני" [ובמרגליות הים (סנהדרין שם אות ח) הביא בשמו לחלק דדוקא בהרוגי ב"ד קפיד קרא שלא לראות גופו בניוולו אחרי מיתה בלתי טבעית] אבל שאר מתים מנא לן, ומשום הכי אמרו בגמרא שזה רק 'רמז' לקבורה, עיי"ש (וע"ע ח"א סימן שיא) דלא הוי דרשא מפורשת אלא רמז בעלמא, ונראה כוונתו שאין זה מצוה או איסור דאורייתא. וכן הוא בפירושו לרמב"ם (פ"ד מאכל ה"ח) לגבי המלין את מתו שעובר בל"ת, שכתב שמה שמרבינן 'כי קבור תקברנו' לרבות כל המתים, ואין זה איסור 'לאו' של תורה, דהא קרא בהרוגי ב"ד איירי. אולם יעוין בביאור הגר"פ על ספר המצוות לרס"ג (מצ"ע יט) שהרחיב להוכיח מהראשונים דהוי מצ"ע דאורייתא ודלא כנקיטת הרדב"ז.

ואולם בדעת הרמב"ם יש להקשות ממה שכתב בהמשך הלכות אבל (ריש פרק יד), מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת ולהכניס הכלה וללוות האורחים ולהתעסק בכל צרכי הקבורה לשאת על הכתף וליילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם הרי הן בכלל 'ואהבת לרעך כמוך' כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אותן לאחר בתורה ובמצוות. ומבואר שסובר שאין מדאורייתא מצוה פרטית של קבורה, ודלא ככל החזון הנזכר, וכבר תמחו בזה הרבה אחרונים (מסתמא הובאו במפתח פנקל). ואכן רבינו חננאל (בסנהדרין שם ונדפס בריש דף מז) הסיק דקיימא לן שמצות קבורה היא מדרבנן, וכתבו בארעא דרבנן (סימן תקמו) והאור שמח (על הרמב"ם שם ד"ה נ"ב) שהרמב"ם סובר כרבינו חננאל, אכן אכתי צ"ב סתירת דבריו מהמקורות הנזכרים לעיל שמבואר בהם שיטתו שיש מצות קבורה מדאורייתא.

ב. ביאורים שיש חיוב דאורייתא ויש שהוא רק מדרבנן

ובישוב דעת הרמב"ם מצאנו כמה מהלכים במפרשים, שמתוכם יוצא חילוקים בהך חיובא דקבורה, ונסדרם לפנינו. מהר"י עייאש בספרו עפרא דארעא (אות תקמו) כתב לחלק, דלעולם סובר הרמב"ם שמצות קבורה היא מהתורה, אלא שהתורה הטילה זאת על הקרובים של המת, אבל על שאר בני אדם אין חיוב אלא מדרבנן. ובבל שמח (על סה"מ לרמב"ם שורש א אות ג) וקנאת סופרים (שם סוד"ה איברא דלגבי) כתבו שהמצוה מדאורייתא של 'כי קבור תקברנו' כוללת גם אחרים כאשר זה מת מצוה, ורק בסתם מת בעלמא אין מצוה על אחרים אלא מדרבנן וזה כלול במצות גמילות חסדים. וביארו בזה את השגת הרמב"ם (שם סה"מ) על בה"ג שמנה 'קבורת מתים' למצוה בפני עצמה, והיינו גם קבורת סתם אדם שאינו קרובו ואינו מת מצוה, ובזה ס"ל לרמב"ם כאמור שאינו אלא מדרבנן. [ובמגילת אסתר (על סה"מ שם) ביאר השגת הרמב"ם, שבה"ג מנה זאת כחלק מהדרשה על הפסוק (שמות יח כ) 'וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ. יִלְכוּ בָּהּ וְאֵת הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן', ועל זה קאמר שאם נוציאנה מזה הפסוק לא תהא אלא דרבנן, אבל באמת סובר הרמב"ם שהיא מצוה מהתורה ממאי דכתיב כי קבור תקברנו, עיי"ש].

ובמרגליותא טבא (על סה"מ שם בסוף השורש) כתב ליישב דעת הרמב"ם, שאכן חיוב קבורה הוא מדאורייתא, אלא דמקרא 'קבור תקברנו' אין במשמע דוקא שיתעסק בעצמו בקבורת המת, וגם אם קבור ע"י אחרים נמי קיים מצוה עשה זו דקבור תקברנו, אבל מדרבנן יש מצוה מיוחדת להתעסק בעצמו בגופו ובכבודו בכל צרכי קבורה. [עיי"ש שהוכיח כן ממה שדרשו בגמרא (ב"מ ל:) את הפסוק והודעת

להם וכו', 'את הדרך' זו גמילות חסדים, 'בה' זו קבורה, והקשו קבורה היינו גמילות חסדים, והשיבו לא נצרכה אלא לזקן ואינו לפי כבודו, והיינו שיש חיוב מיוחד שיעשה זאת בעצמו ולהכי גם זקן ואינה לפי כבודו מחויב בו. ודו"ק שלדבריו הדרשה היא רמז על החיוב דרבנן, והוא פלא]. וכתב דבהכי מבואר דקדוק לשונו הטהור של הרמב"ם שנקט 'להתעסק בכל צרכי קבורה לשאת על הכתף ולילך לפניו ולספוד' וסיים 'ואלו הן גמ"ח בגופו', וכמשנ"ת.

חילוק נוסף התבאר במפרשים ע"פ לשון הרמב"ן בתורת האדם (שער הסוף, ענין הקבורה) ויחידושי הר"ן (סנהדרין שם) שהנידון בגמרא גבי המקור לקבורה מן התורה, היינו לחיוב קבורה בקרקע, אבל בלא"ה ידעינן שיש חיוב קבורה עכ"פ. וזה מפורש בגמרא שדחו שאין ראיה מהפסוק כיון שאפשר לומר דהיינו שיעשה לו ארון, וראה בגיליון הגמ' שגירסת הערוך היא 'ארגז' וכן גירסת ר"ח אך הוא פירש דהיינו ארון וא"כ היינו הך. וכתבו בלב שמח (שם) וקהלת יעקב (אלגזי, מע' ק אות רפד) דבהכי פליגי תרי לישנא דרשב"י בגמ', האם נלמד מהכתוב רק איסור להלין את מתו והיינו שהעיקר שלא יהיה מגולה אך סגי ליה בארגז וכדו', או ילפינן מ'קבר תקברנו' דבעינן קבורה בקרקע דוקא. ולפי זה כל מה שכתב הרמב"ם שיש חיוב מן התורה, היינו במי שלא רוצה כלל להיקבר, שאכן יש על זה חיוב קבורה ואין שומעין לו, אבל מש"כ בסוף הלכות אָבֵל שזו מצות עשה של דבריהם, היינו כפי שסיים שם שזה לחפור ולקבור, כלומר קבורה בקרקע (וכן לשאת על הכתף ולילך לפניו ולספוד). והכי ביאר בכלי חמדה (פרשת חיי שרה אות ב) דעת רבינו חננאל שכתב שלמסקנה החיוב הוא רק מדרבנן, והיינו קבורה בקרקע, אבל עצם חיוב קבורה הוא מדאורייתא.

ג. טעם חיוב קבורה והנפקותות מינה לדינא

ובגמרא (סנהדרין שם) איבעיא להו בהך חיוב קבורה, האם משום בזיונה הוא או משום כפרה, ואמרו דנפקא מינה להיכא דאמר לא בעינא דליקבורה להווא גברא, דאי אמרת משום בזיונה הוא - לא כל כמיניה. ואי אמרת משום כפרה הוא - הא אמר לא בעינא כפרה, עיי"ש מה ששקלו וטרו בזה. ופירש רש"י 'משום בזיונה הוא' - שלא יתבזה לעין כל שיראוהו מת ונקרב ונבקע, 'או משום כפרה' - כי היכי דתהיה ליה כפרה בהטמנה זו שמורידים ומשפילין אותו בתחתיות. [ועיי"ש בתוספות ד"ה קבורה] דעל כרחק איכא כפרה בקבורה, וכדאמרין להלן (מו:): כפרה מאימת הוי מכי חזו צערא דקיבאר פורתא, אלא מיבעי ליה הוי עיקר, בזיונה או כפרה]. והנפ"מ שאמרה הגמ' כשאינו רוצה שיקברוהו, בפשטות הפירוש הוא שלצד שקבורה משום כפרה והוא אינו רוצה שיהיה לו כפרה תו לא אכפת לן מיניה, וכן מבואר ביד רמ"ה, אבל רש"י חידש שכוונת הגמרא היא דכיון שהוא אמר לא בעינא כפרה לכן גם אם יקברוהו לא יתכפר לו בזה. ולצד שהוא משום בזיון, פירש רש"י דלא כל כמיניה כיון דבזיון הוא לקרוביו. ואך הכסף משנה (בהלכות אבל ריש פרק יב) כתב שאפילו בעו יורשים נמי ללא לקברוהו, מוציאם מהם בעל כרחם, וכן במת שאין לו קרובים לא ינהי ליה לומר שלא יקברוהו, כיון דבזיונה דכולהו חיי קא אמרינן. ובתשו' מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג ח"ד סו"ס תתקכו) ביאר שחשו חכמים לכבוד המת בעל כרחו, אפילו כשעל עצמו אינו חש.

והנה כבר הבאנו (באות א) שהרמב"ם (שם) כתב שהטעם שאין שומעים למי שצוהו שלא יקברוהו, לו, הוא משום שהקבורה היא מצוה שנאמר 'כי קבור תקברנו'. וצריך ביאור מדוע לא קאמר הטעם המבואר בגמרא שחיוב קבורה הוא מחמת בזיונה ואילו הוי משום כפרה היתה מועילה אמירתו. ושני מהלכים נאמרו בדעת הרמב"ם, שהרפ"ז (ע"ב הרמב"ם שם) נקט שדעת הרמב"ם כהרמב"ן (כתורת האדם שם) והרא"ש (שם פ"ו ס"א) דמאחר לבע נפשטה הבעיה בגמרא, להכי אזלינן לחומרא בספק דאורייתא, ולכן אין שומעין לו שלא לקבורו, וא"כ זו כוונת הרמב"ם שמשום דהוי מצוה דאורייתא אזלינן לחומרא, אבל הלח"מ (שם) מייאן בזה דא"כ היה לרמב"ם לומר במפורש שהוא משום שמצדדים לחומרא שהטעם משום בזיונה, ולהכי ביאר שכל ספק הגמרא היה דוקא לשיטות שאין קבורה מן התורה, אבל לפי השיטות שהקבורה היא מצו' מהתורה, פשיטא שאין המת יכול לצוות שלא יקברוהו, עיי"ש בדבריו. ודו"ק שלמהלך זה, יצא חילוק בין היכא שחיוב קבורה הוא דאורייתא דלא תהני אמירתו לבין היכא שהחיוב רק מדרבנן שתועיל בה אמירתו, ולעיל התבאר מהמפרשים כמה אופנים אימתי הוי דאורייתא ואימתי הוי דרבנן.

ובכלי חמדה (שם) כתב בתחילה שיש שני טעמים בחיוב קבורה, הטעם הראשון ע"פ המדרש (בר' כ ו) שאמר הקב"ה לאדה"ר, קומץ עפר שנבראת ממנו לא גזול הוא בידך, והענין שהאדם נברא מהאדמה לתקנה ולזככה, וכיון שחטא ואינו מתקן אותה הרי עליו לשוב אליה, ויש בזה השבת הגזילה, וזהו מאמר הקב"ה

(בראשית ג יט) "שִׁנְכָּךְ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ כִּי עֹפֶר אֹתָהּ וְאֶל עֹפֶר תִּשׁוּב", והטעם השני כמש"כ התויו"ט (אבות פ"ב מ"ז) בשם הכלבו (בהלכות אבל) שהוא מפני שקשה לנפש כשתראה הגוף מתבזה ומוטל בלי קבורה. [ובזה ביאר גבי משה רבינו שלא ידע איש את קבורתו, שכיון שנקרא 'איש האלקים' שנזדכך לגמרי כמלאכי השרת, אין הוא שייך לקרקע, ולכן א"צ קבורה בה, וסגי ליה בארון. וכן ביאר בזה דברי הרמב"ן בפרשת חיי שרה שביאר שאברהם אמר לבני חת שאם לא יסכימו לקבור את שרה בקרקע הוא יקברנה בארון, אע"פ שהוא עצמו מיושב שהנידון בגמרא הוא על קבורה בקרקע כיון שבארון לא מהני, ולהאמור מיושב כיון ששרה אמנו מתה בלא חטא].

ובהמשך (במכתב שמובא שם אות ג) כתב באופן אחר, שיש שני טעמים לחיוב קבורה, חדא מגזירת הכותב 'כי קבור תקברנו', ושנית משום שהוא אסור בהנאה, כמבואר בגמרא (סנהדרין מז:): דילפינן בהיקש 'שם שם' מעגלה ערופה (לאביי) או מעבודה זרה (לרבא), ושניהם מהנקברים (תמורה לד). שאסור ליהנות בהם. וכתב דנפקא מינה בין הטעמים היא (ובזה הוא מתרץ בעצם למה לי חיוב קבורה ותיפוק ליה מצד חיוב שריפת איסורי הנאה), אם רצה לשרוף את המת, שמצד איסורי הנאה הרי זה תלוי בפלוגתא רבי יהודה ורבנן בתמורה (שם) במי שרצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברים האם הוא רשאי, אבל לטעם הראשון שמפורש בתורה בהדיא חיוב קבורה בקרקע, בודאי אין יכול לשרופו שבזה מבטל מצות קבורה, עיי"ש מה שפלפל בזה.

עוד כתב הכל"ח דנפ"מ בכזית מן המת, לדעות שאין בו חיוב קבורה, דעכ"פ איכא ביה דין קבורת איסורי הנאה. ופליגי אחרונים בהאי מילתא, שבתויו"ט (שבת פ"י מ"ה) כתב שיש מצות קבורה בכזית מן המת, ואפשר דבפחות מכזית אינו מצווה לקבור. וכיוצא בזה צידד המנחת חינוך (מצוה תקלו) דאף דלענין טומאת כהנים שמטמאים למת מצוה אינו אלא בראשו ורובו, נראה שמצות קבורה נוהגת אף בכזית מן המת אפשר שאף בפחות מכזית. אבל המל"מ (סוף הלכות אבל) כתב לדחות דברי התויו"ט, דהא אמרו בירושלמי (נזיר פ"ה ה"א) 'כי קבור תקברנו' מכאן שאינו נעשה מת מצוה עד שיהא ראשו ורובו. וכ"כ בתפארת ישראל (שבת שם בסוף הפרק). ועי' ביביע אומר (ח"ג י"ד ר"ס סימן כב) שהמל"מ איירי כשנמצא מן המת כזית או יותר ולא נמצא ראשו ורובו, אבל אם המת שלם או שראשו ורובו לפנינו וקיימנו בו מצות קבורה ושוב נמצא כזית מן המת או אבר ממנו, לכו"ע חייבין לקבורו, וכמבואר להדיא בירושלמי שם, שקודם לכן דרשו 'תקברנו' כולו ולא מקצתו, 'תקברנו' מכאן שאם שיר ממנו לא עשה כלום. ושכן פירש הרמב"ן בתורת האדם (ענין הכהנים, דף מג עמ' א) לדברי הירושלמי, שאין נעשה מת מצוה מתחילה אא"כ מצא ראשו ורובו, אבל מצא ראשו ורובו וקברו חוזר אפי' על אבר אחד ממנו וקוברו עמו. וכ"כ הרא"ש (בהלכות קטנות הל' טומאה ס"א ג), וכן פסקו הטור והשו"ע (י"ד סי' שעד ס"ב) שאינו נקרא מת מצוה לענין זה אא"כ מצא ראשו ורובו, ואם מצא רובו ורובו חוץ מאבר אחד חוזר ליטמא בשביל אותו אבר.

שוב ראיתי שקושיא זו הקשה בספר ערך שי (י"ד סו"ס שמו), וכה"ק בשו"ת עונג יום טוב י"ד ס"א (ה) מה בעי בגמרא האם קבורה משום כפרה או משום בזיונה, ותיפוק לה דמת אסור בהנאה, וכל איסורי הנאה צריכים קבורה. ותי' עפמש"כ הרמב"ם (בפירושו לסוף מסכת תמורה), שקבלה בידניו להצריך קבורה לאותם דברים שאסורים בהנאה, וא"כ י"ל שלא קיבלו אלא לאותם השנויים במשנה. ושוב הקשה דהא ילפינן 'שם שם' מעגלה ערופה שנקברת. ותי' שאין אדם דן גז"ש אא"כ קבלה מרבו מסיני, והכי גמירי לה לענין הנאה דוקא. ובשו"ת יביע אומר (שם סימן כא אות ו) כתב לדקדק על דבריו, דמש"ת על קושיתו הראשונה עפ"ד הרמב"ם שהוא קבלה לקברם, משמע שהבין דהיינו מדא' ממש, ואי"ז מוכרח שהרי מצינו ברמב"ם (פ"א מאישות ה"ו) שכתב גבי שניות (עניות שנאסרו מדרבנן) שהן אסורות מפי הקבלה. והביא שהגאון מליסא במקור חיים (הל' פסח ס' תלא) כתב ע"פ לשון הרמב"ם דקבורת איסוה"נ היא רק מדרבנן מחשש תקלה. ולדבריו מיושב מדוע בעי חיוב קבורה במת מדאורייתא, כיון שמדין איסוה"נ אין לבוא שהרי אינו דאורייתא. אלא שהשד"ח (מע' כ כלל לח) פקפק בדברי המקור, עיי"ש. והדרי' לזכותא (ואי הוי קבלה מדאו' צ"ב מהיכי יתני שיהיה עליו זה זה על זה). ומש"ת שאין אדם דן גז"ש מעצמו, כתב היב"א שזה תמוה לכו"א, שדוקא להוסיף גז"ש מחודשת העודפת על מנין הגז"ש שנתקבלו אי אפשר (ע' תוס' שבת צז). אבל גז"ש דשם שם שנתקבלה בכה"ג י"ל אין גז"ש למחצה. ועיי"ש (אות ז) מה שהרחיב לתרץ ע"פ מה שנראה שזו מחלוקת הסוגיות האם ילפינן מת גופיה מגז"ש דאיסוה"נ או שהוא דין בפנ"ע מדאורייתא. ועי"ע שם (בסוף אות ו) מש"ת דנפ"מ למת גוי, ויבואר באות הבאה.

ויש לחקור בדיון קבורה בבן נח, וכבר דנתי בזה בארוכה בספר תולדות נח (פרק יג הלכה כא) ושו"ת מחשבות אדם (סימן לח) ואשנה פרקי כאן, דכאמור הגמרא בסוגין מסתפקת האם חיוב קבורה הוא משום בזיונה או משום כפרה ונפ"מ להיכא דאמר "לא בעינא דליקבורה לההוא גברא". ויש לדון אי שייכי הני טעמי גבי גוי, ובפשטות בעצם שייך כפרה ובזיונה בגוי, רק השאלה אם אנו אמורים לדאוג לכפרתו ולמניעת בזיונו. ולפירש"י שהבזיון מצד הקרובים, אפשר שבגוי לית בהו כ"כ קורבה שתחייב מניעת בזיון, אך אינו מוכרע, בלא"ה הרי הבאנו ממחרם מרוטנבורג שמצד המת עצמו יש למנוע בזיון גופו, אך אפשר שהוא דוקא בישראל ולא בגוי. ובשו"ת קול מבשר (ח"א סי' ע) כתב, דלטעמא דכפרה הא אמרינן בירושלמי (נזיר פ"ט ה"א) דעכו"ם לאו בר כפרה הוא (ושכ"כ הג"א ב"ב י' בהא דאין מקבלין צדקה מן העכו"ם והובא בט"ז וש"ך יו"ד סי' רנד ס"ק ד), וגם לטעמא דבזיונה הא אמרינן בסנהדרין (נה:) דעכו"ם לית להו קלון ופירש"י דאקלון דידהו לא חס רחמנא.

ובירושלמי (נזיר פ"ז ה"א) מבואר שציווי קבורה לא נאמר בגויים, עיי"ש דקאי אקרא ד"כי קללת אלהים תלוי". אמנם בפירוש הרמב"ן על התורה (דברים כא כב) מבואר ששייך גם על גויים, עיין היטב בדבריו. ויש לומר בדעתו, דלעולם אין חיוב קבורה ממש בגוי, רק דין דלא תלין נבלתו על העץ, אבל לא קבורה. וכן כתב הגאון בעל השואל ומשיב בספרו יוסף דעת (על השו"ע יו"ד סי' שמט, הובא בשו"ת שבט הלוי ח"ז סימן קפט אות ב) ושם הוסיף דסגי שישליך אותו בפתח שער העיר כמבואר ביהושע (פרק ח פסוק כט, וע"ע שם פרק י פסוק כז). וכן מבואר בדברי המשך חכמה (שם פסוק כג). וכן ראיתי בשו"ת יביע אומר (ח"ג יו"ד סי' כא אות ו ד"ה והנה) שכתב כן בדעת הרמב"ן (הנ"ל) והחזות יאיר (סי' קלט), עיי"ש מה שפלפל בביאור דברי הרמב"ן. וכן בשו"ת חסד לאברהם (תאומים, ח"א יו"ד סי' קט בד"ה והנה) כתב בפשיטות שמתי עכו"ם וכן עבד אין בהם מצות קבורה. וכן פסק בשו"ת צפנת פענח (סי' רסט) דבן נח אין לו קבורה ולא קנה מקומו כלל, עיי"ש שציון לירושלמי הנ"ל. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' כה פרק ט).

ומצד איסורי הנאה, הנה תלי במחלוקת הראשונים בדיון איסור הנאה ממת האם זה גם במת גוי, ראה בשו"ע (יו"ד סי' שמט, ושם בבדק הבית הביא מקור הדבר מתשובת הרשב"א סי' שסה) ובמשנה למלך (פ"ד מהל' אבל הכ"א) ובברכי יוסף (יו"ד שם) ובשו"ת אור לציון (ח"א יו"ד סי' כח אות י, ונדפס גם בשו"ת יבי"א ח"ג יו"ד סי' כ). [ועי' פת"ש (שם) שבתשובת אבן שהם (סי' ל) העלה דמת ישראל אסור בהנאה מהתורה אבל מת גוי אסור מדרבנן]. אולם הנה בקושיא הנ"ל מדוע הוצרך קרא דקבורת המת תיפ"ל דמת אסור בהנאה וכל איסורי הנאה טעונים קבורה, כתב בספר ישועות יעקב (אה"ע סי' ס"א) בתשובת הגאון מהר"צ בעל שו"ת ברכת רצ"ה, שיש ליישב דנפ"מ למת גוי, והיינו דאף לסוברים שמת גוי מותר בהנאה, בכל זאת אתא קרא למימר שיש בו חיוב קבורה מדין קבורת אדם. אך הגאון שו"מ (הנ"ל) דחה דבריו, וכאמור דאין חיוב קבורה בגוי אלא רק איסור לא תלין נבלתו על העץ, עיי"ש. ובאמת בבית האוצר (כא) עמד בקו' זו ות"י דנפ"מ לעבד, לשיטת התוס' דבשר עבד מת מותר בהנאה ובכ"ז יש עליו חיוב קבורת אדם, ובמוסגר שם הוסיף דבדואי אין לתרץ דנפ"מ למת גוי, דהא התורה לישראל ניתנה ולא לעכו"ם ואין מצות קבורה בעכו"ם, עיי"ש.

ובכלי חמדה (שם) כתב בשם הגאון האבני נזר' מסוכטשוב (וכ"כ הגאון מטשעבין בדובב מישרים ח"א סימן נח מפי השמועה, וכנראה כוונתו לאבנ"ז) לבאר מה שאמרו בגמרא חולין (צב:) שאחת מהמצוות שבני נח עדיין מקיימים היא שאינן שוקלין בשר המת במקולין, וקשה היכן נצטוו שלא לאכול בשר המת, ותירץ ע"פ היסוד הנזכר (לעיל באות הקודמת) שיש חיוב קבורה מצד 'השבת הגזילה' לקרקע, ממילא גם בני נח מצווים בזה שהרי המה בכלל איסור גזל (ואף כלפי קרקע, ואדרבא איסור גזל אצל ב"נ הוא רחב וכולל יותר, ראה משנת תולדות נח רש פ"ה). אולם מובא בספר 'תורתך שעשועי' (פרשת חיי שרה בענין מצ"ע דקבורת המת) מהאדמו"ר פני מנחם מגור, שהעיר עליו מהמבואר בירושלמי נזיר (הנ"ל) שגוי אינו צריך קבורה, וממש"כ בירושלמי שבת (פ"ה ה"ה) שמותר להאכילו לכלבו. ודחק דנהי דהגויים עצמם חייבים בקבורת גוי, מ"מ כלפינו חשיב כחמור וליכא חיובא. וכיוצ"ב כתב בשאלת יעבץ (ח"א סי' מא סוד"ה אי נמי) שמתי גויים הרי הן טעונים קבורה אלא שאין אנו מצווים עליהם לקבורם.

ויתום והאלמנה לחיי ממוזר

בגיליון המקורי בנוסף למערכה בענין 'קבורה' דנתי גם בענין האמור, בהקשר למה שכתוב בפרשה (דברים פרק כז פסוק ג) 'לא יבא ממוזר בקהל' ה' גם דור עשירי לא יבא לו'. וכאן אציג רק ראשי פרקי הענין לתועלת המעיינים, וההפץ לראות הדברים יבקש המערכה ויקבלנה ויריצ

- א. מהו ממוזר ולמה נקרא כך
- ב. בקשת רחמים על ממוזר
- ג. תפילה על ממוזר ת"ח ותפילת ממוזר על עצמו
- ד. תפילה על ממוזר שימות
- ה. להציל ממוזר מסכנה
- ו. הפלת עוֹבֵר ממוזר
- ז. הוראות מרן רבינו עובדיה יוסף בזה
- ח. כפרה למי שמנעה הנקה מבנה הממוזר ומת

· ❦ ❦ ❦ ·

להארות והערות בעל פה, 0504135781

לעכתבים וקבלת הגיליון (המזרח) בייטל a472528235@gmail.com

ברוך אשר יקים את התורה הזו, בהשתתפות בעלויות המרובות. חישובן הבנק, לאמי, סניף 904, ב.ח. 063303/79

נושאים הלכתיים אקטואליים מתוך עיון הסוגיות

מאת הג"ר יוסף ישראל כהן שליט"א
אב"ד בד"צ חושן משפט ורו"כ דרך אמונה

בדיני תקיעת שופר שיעוריה ודקדוקיה

התוספות בדבריהם ומפרטים שיעורי התקיעות דכל הסדרים, ויבואר להלן.

שיטה א' (שיטת 'קולות קצרים'): רבים מן האחרונים (ובהם הגר"ע יח"א ב'חזון עובדיה', 'מועדים וזמנים', הגר"ש דבליצקי, חוט שני, והגר"מ לוי זצ"ל) סוברים שה'טרומיטין' הוא הקול הקצרצר והבסיסי ביותר של התרועה (כמו טו' אחד). זהו הפירוש הפשוט ללשון רש"י "כוחות בעלמא כלשהם" וללשון הירושלמי "קולות דקיקין", והיינו שלושה קולות הכי קצרים שהם טו אחד בתרועה. לפי שיטה זו, שיעור של שלושה טרומיטין הוא כ- 0.66 שניות. מכאן, שיעור תשעה טרומיטין (כשיעור התרועה לתוס') הוא כ- 2 שניות, ושיעור שמונה עשר טרומיטין (כתקיעה דתשר"ת לתוס') הוא כ- 4 שניות.

שיטה ב' (שיטת 'ההברות'): הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל ('אור לציון ח"ד') סובר ששיעור 'טרומיטין' הוא כהברת אות אחת, כגון אמירת "א". לפי זה, שלושה טרומיטין הם כהגיית שלוש הברות (כגון א-ב-ג). שיטה זו מביאה לשיעורים קצרים יותר: שלושה טרומיטין בכ- 0.4 שניות, תשעה טרומיטין בכ- 1.2 שניות, ושמונה עשר טרומיטין בכ- 2.5 שניות. וכן נקט מו"ר הג"ר רפאל שמואלביץ ר"י מיר זצ"ל. (והעירו בזה, שאולי יש לחלק בין תרועה תימנית הקצרה לתרועה הרגילה, או שמה תלוי במחלוקת רש"י "קול קצר" לריטב"א "תנועת ב' אותיות").

שיטה ג': הגאון רבי מאיר מאזוז זצ"ל ('באיש מצליח סי' טל, וכן הוא באור תורה שנה יב סימן א') מביא השערת אביו הגאון ר' מצליח מאזוז זצ"ל שכל טרומיטין הוא שליש שנייה, וכתב וידוע שאפשר לומר בדקה אחת ק"פ מילים עד מאתיים מילים כמשו"כ החפץ חיים, והיינו שכל מילה נאמרת בשליש שניה. על פי זה, תשעה טרומיטין הם 3 שניות, ושמונה עשר טרומיטין הם 6 שניות. שיטה זו היא המחמירה ביותר.

למעשה, לענ"ד העיקר לחוש לשתי השיטות הראשונות, והמחמיר בשיטה השלישית תבוא עליו ברכה.

ביאור דברי השולחן ערוך (סימן תק"צ סעיף ג')

מחן השולחן ערוך מבאר שתי השיטות העיקריות בראשונים: **שיטה ראשונה שיטת רש"י וסיעתו ("יש אומרים" קמא):** "יש אומרים, ששיעור תקיעה כתרועה, ושיעור תרועה כשלושה יבבות - דהיינו ג' כחות בעלמא כל שהוא, והם נקראין טרומיטין, ולפי זה צריך להזהר שלא יאריך בשבר כשיעור ג' טרומיטין". זו שיטת רש"י. ולפי שיטה זו, שיעור התקיעה והתרועה קצר ביותר - שלושה טרומיטין בלבד. מכך נובעים הדינים הבאים:

א) יש להיזהר שלא להאריך בכל אחד משלושת השברים כשיעור ג' טרומיטין (לפי שיטה א' - 0.66 שניות, ולפי שיטה ב' - 0.4 שניות), שאם כן יצא מכלל שבר ונעשה תקיעה [וזכרנו שהיית בליקוד בקהל 'נישטאט' שתקעו אחר התפילה באופן טבעי כל הברים היו קצרים כשיטת רש"י, וכנראה כך מנהגם הקדום].

ב) יש להאריך בתקיעה של סדר 'תשר"ת' יותר מאשר בתקיעה של 'תש"ת' או 'תר"ת'.

ג) מאחר שקול השברים (כולם יחד) ארוך מקול התרועה, הרי שהתקיעה של 'תש"ת' צריכה להיות ארוכה מהתקיעה של 'תר"ת'.

ד) יש שיעור למעלה לאורך התקיעה או התרועה, ויכול להאריך בהן כרצונו.

ה) מותר להוסיף על שלושה שברים ולעשות ארבעה או חמישה. **שיטה שניה שיטת תוספות וסיעתו ("יש אומרים" בתרא):** "יש אומרים ששיעור יבבא ג' טרומיטין, ושיעור תרועה כשלושה יבבות, שהם ט' טרומיטין; ושיעור תקיעה ג"כ תשעה טרומיטין. כתרועה". לפי שיטה זו, המקובלת על רוב הפוסקים, שיעור התקיעה והתרועה הוא תשעה טרומיטין, שיעור ארוך משמורתית. מכך נובע הדין לחוש אם 'יארץ קצת בשברים', שכן שיעור תקיעה הוא תשעה טרומיטין, והשבר הבדוד רחוק מלהגיע לשיעור זה. **וצריך להאריך בתקיעה של 'תשר"ת' כשיעור י"ב טרומיטין, דהיינו שיש להאריך לשיעור השברים והתרועה יחד, ורוב האחרונים הגיהו י"ח טרומיטין (ולא י"ב כפי שנדפס בטעות בחלק מהשו"ע).**

הכרעת ההלכה ודרך המעשה

כיצד פסק השולחן ערוך? הכלל הוא ש"יש אומרים ויש אומרים - הלכה כיש אומרים בתרא". אולם, מסיים מרן באזהרה חמורה: "ומי שלא

בעניני תקיעת שופר שיעוריה ודקדוקיה

ההלכה המרכזית בראש השנה היא 'תקיעת שופר' בדיני תקיעת שופר, וזאת שהשנה שר"ה יוצא בשבת, התקיעה היא רק ביום השני. ומ"מ וזכתנו לברר ולדעת כיצד לצאת י"ח כהוגן במצות היום.

א. אופן אחיזת השופר

לכתחילה יאחז בעל התקוע בימין, אפילו הוא איטר, ויאחז את השופר במעלה. מפני חשיבותה של יד ימין בכל דבר שבקדושה, כפי שנפסק בשולחן ערוך לגבי כלל הברכות והמצוות. כמו כן, 'כוון את פי השופר כלפי מעלה'.

ואמנם לכאורה הדבר תלוי במח' ר"ת והרמב"ם האם המצוה בתקיעה או בשמיעה, דלפי הרמב"ם שיעקר המצוה היא "לשמע קול שופר" ולא לתקוע, לכאורה א"צ להקפיד על אופן אחיזת השופר בידי התקוע. ואמנם מבואר בגדולי האחרונים שאף שלדעת הרמב"ם עיקר המצוה היא השמיעה, ומטעם זה אנו מברכים "לשמע קול שופר", (עין בספר 'קול יהודה' להגר"י צדקה זצ"ל) גם שיתונו יש ערך וחובה במעשה התקיעה של התקוע. ראה לדבר, שתקיעת חרש, שוטה ולסן אינה מוציאה את השומעים ידי חובתם, וכן שקול שופר נשמע. הרי לנו שמשעה התקיעה דורש בר-חיובא, ומכאן שיש לו חשיבות ודין מצווה מצד עצמו, ולא רק כאמצעי להשמעת הקול.

ב. תקיעה קצרה או ארוכה

תקיעה, שברים או תרועה שנועשו קצרים משיעורם - אינם כשרים. לעומת זאת, אם האריך בתקיעה או בתרועה בנשימה אחת, אפילו כאורך שתי תקיעות, התקיעה כשרה, ולא עלתה לו אלא אחת, כך מבואר בתוספות (ראש השנה לג: ד"ה והתקוע) על פי המשנה (שם) שאם עשה תקיעה כשתי תקיעות לא עלתה לו אלא אחת, ולמדו מכאן שאין שיעור להארכה למעלה, בין בתקיעה ובין בתרועה, שדינה כתקיעה לעניין זה. החשש הוא אפוא רק בקיצור הקולות משיעורם, ולא בהארכתם.

ג. אופי צליל התקיעה: קול פשוט ואחיד

התקיעה היא קול פשוט וארוך, וראוי להשתדל שלא לנגן בה, דהיינו שלא להעלות או להוריד את גובה הצליל, אלא לתקוע קול ישר ופשוט מתחילתו ועד סופו. בספר 'מועדים וזמנים' (ח"א סי' ה) מעיד על מרז"ל דיסקין זצ"ל שהיה מדקדק בכך עד למאוד.

מקור לדקדוק זה נמצא בדברי הריטב"א (ראש השנה לג:), אשר כתב בשם רבו: "וכשעושין תקיעה ומשברין אותה בסופה אינה יפה, שהרי אותו קול שעושין בסופה אינו נדון מקול התקיעה שהיא פשוטה, והויה ליה שבר באפי נפשיה, והויה הפסקה, וכן קבלנו שטה זו מרבינו נר"ו בשם רבו, וכן נהגו כל הרבנים והגדולים". וכן מובא בשם הרמב"ן בדרשתו לראש השנה: "תקיעה קול פשוט, סופו כתחילתו, כאיש מרים קולו לשורר". ויע' במב"ט דכל הקולות כשרין היינו גס או עב. ואמנם יש קהילות, כגון התימנים, שנהגו לשבור מעט את סוף התקיעה, וכמו שהביא בספר שו"ע המקוצר להגר"י רחבי שליט"א ('או"ח ח"ג עמ' קעה), שהיא מסורת בידם מדור דור, ובסם זאת מדברי המאמיר במגן אבות (דף כג), וכן מצוייר התקיעות בספר המנהיג שעשה קו ישר ובסופו ירידה למטה. מכל מקום הנכון **לדקדק יתקע קול פשוט ואחיד**. ומאחר שאופן זה יוצא ידי חובה לכל הדעות, ומהווה הידור לדעת הרמב"ן והריטב"א, ודאי שכך ראוי לנהוג לכתחילה.

ד. שיעור אורך התקיעות, השברים והתרועה

מכאן נבוא לבאר את הסוגיה המרכזית והמורכבת ביותר בדיני התקיעות, והיא שיעור אורך הקולות. סוגיה זו נסובה סביב שתי שיטות עיקריות בראשונים, אשר הובאו להלכה בשולחן ערוך. וכדי להבין את עומק המחלוקת, עלינו להקדים ולבאר מהו שיעורו של "טרומיטין", שהוא מושג היסוד למדידת הקולות. בזמן רבי אבנו נסתפקו מהי התרועה, ואילו בדורנו נסתפקנו מהו שיעור ה'טרומיטין' הנזכרים בפוסקים, ומצינו בזה שלוש שיטות באחרונים:

במנתי (ר"ה לג:): "שיעור תרועה כשלוש יבבות", פירש רש"י "שלוש יבבות שלש קולות בעלמא כל שהוא". ונהג על בסיס שיטת רש"י באים

ביאור המחלוקת בין רב האי גאון לרמב"ם

והיה נראה לבאר בכוונתו, בהקדים מחלוקת רב האי גאון והרמב"ם בביאור תקנת רבי אבהו. ואבאי דברי מרן **הבית יוסף** שסיכם המחלוקת בהאי לישנא: "וכתבו הרא"ש (שם) והר"ן (שם. ד"ה אתקין) שנשאל רבינו האי: וכי עד שבא רבי אבהו ותיקן שיהיו תוקעין תשר"ת תשר"ת, לא היו ישראל יוצאים ידי תקיעת שופר. והשיב: כך היה הדבר מימים קדמונים, מנהג בכל ישראל - מהם עושים תרועה יבבות קלות, ומהם עושים יבבות כבדות שהם שברים, ואלו ואלו יוצאים ידי חובתם, שברים כבדות תרועות הן, יבבות קלות תרועות הן. והיה הדבר נראה כחלוקה אף על פי שאינה חלוקה, ולא היו מטעים אלו את אלו, כי חכמים של הללו מודים דיבבות תרועות הן, וחכמים של הללו מודים כי שברים תרועות הן. וכשברא רבי אבהו, ראה לתקן תקנה שיהיו כל ישראל עושים מעשה אחד, ולא יראה ביניהם דבר שההדיוטות רואים אותו כחלוקה.

והא דאמר אב"י 'בהא ודאי פליגי' (לג): - לאו פלוגתא ממש קאמר שהיו מטעים אלו את אלו, אלא הכי קאמר: בהא ודאי פליגי במעשיהם, דתנא ידן היה עושה התרועות יבבות, ותנא ברא היה עושה אותן שברים, כל אחד לפי מנהג הבכ"י של מקומו, אף על פי שאין בזה שום קפידא, שהרי שניהם ענין בכי הוא ואין כאן חילוק ענין אלא חילוק מעשה. ולפי זה, כי אמרינן בדברי אבהו מספקא ליה אי גנוחי גנח אי לולוי לילי, וכן כי אמרינן מספקא ליה דילמא גנח וילוי - צריך לומר דלאו ספק ממש קאמר לענין דינא, אלא לחילוקי המנהגות קורא ספק, ולשון שאינו מדקדק הוא.

ודברים אלו כד הרמב"ם בתשובה, וכתב על זה: ומזה הטעם, בתקיעות של סדר התפלה אין עושין בכל ברכה אלא אחד מהסימנים, ואילו היתה תקנת רבי אבהו מפני הספק - היה לנו לעשות בכל אחת מהן שלשה סימנים, שאם לא כן אין בשלשתן אלא אחד שיהיה אמת! אבל לפי זה שלשתן אמת, ואדם יוצא בכל אחת מהם, ולפיכך כדי שלא להתירם על הצביר דא, לנו באחת מהם, וגם כדי שיתברר מתוך כך שכולם אמת, ואנו עושים תחלה דברי רבי אבהו ואחר כך דברי תנא ברא ואחר כך דברי תנא דמנ"י להעלות בקדוש, לפתוח בקטן ולסיים בגדול.

וזה כפתור ופרח, עד כאן לשונו. אבל **הרמב"ם** משמע **שיאנו סובר** כן, אלא ספק בעיקר הדין הוא שנסתפק לנו בתרועה היאך היא, שכתב בפרק ג' (הלכה ב - ג) וזה לשונו: 'תרועה האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגלות, ואין אנו יודעים היאך היא, אם היא היללה שמיללין הנשים וכו', נמצא מנין התקיעות שלשים כדי להסתלק מן הספק'. משמע דספק גמור נסתפק לנו לענין הדין.

וכן נראה שהוא דעת **סמ"ג** (עשין מב קיח ע"ד) שכתב: 'כי מסופק היה בפירוש ותיבב, אם יללה הוא אם גניחה הוא, ועושה שניהם. ואחר כך צוה שיהיו תוקעים קש"ק כי שמא גניחה הוא וכו', ואחר כך צוה שיהיו תוקעים קר"ק כי שמא יללה הוא וכו'. משמע בהדיא שמתחמת ספק שנסתפק לענין הדין תיקן כן, וקודם רבי אבהו כל מקום היה נוהג כסבירת רב המקום ההוא, וכשברא רבי אבהו קיבץ כל הסיפיקות והתקין שיעשו כדברי כולם כדי שיצאו כל ישראל ידי חובת תקיעת שופר בלא ספק כלל'.

ובאמת שכן ראינו שביאר בספר **קרבן נתנאל ובשפת אמת בכוונת מרן הבית יוסף ז"ל**, דהוא משום **דהרא"ש סבירא ליה כרב האי גאון**, וממילא נמי חייש להא.

וזה לשון **השפת אמת**: "לפי מה שכתב בשם רב האי גאון ז"ל, דבין גנוחי וזין לילוי תרועות הם - לפי זה יש לומר, דבגנוחי שיעור תקיעה כך, וביילוי שיעור תקיעה כך. הגם דמשמעות הפוסקים היא דלשיטת רב האי גאון כל התקיעות שוות, אבל מדברי הרא"ש שהביא דברי רב האי גאון ואפילו הכי כתב דצריך להאריך בתקיעה דתשר"ת יותר מבשל תשר"ת, עיין שם - מוכח כנזכר לעיל, ואם כן שפיר כתב הבית יוסף". ויעו' בערו"ל מה שפ'.

במצאנו למדים, דבשיטת רש"י ישנן ב' שיטות בענין האם מותר להאריך בשבר או לא: לדעת **הרא"ש** ו**סיעתו** - צריך להקפיד בזה. ולדעת **הגהות אשירי** - אין בכך קפידא.

ובדבר זה בהבנת שיטת רש"י נחקו השו"ע והרמ"א, דהשו"ע פסק כהרא"ש, ואילו הרמ"א פסק כהגהות אשירי. נמצא שלדעת השו"ע ראו לו לנקוט בדרך הראשונה - להאריך בתקיעות ולקצר בשברים אלא שגם ב'שער הכוונות' כתב כשיטת הרא"ש דלעשות שבר בשעור ג' טרומיטין.

ונראה להציע, להדר ולצאת ידי חובת כל הדעות, יכול בתקיעות דמיושב להנוח כעיקר ההלכה (להאריך בתקיעות ולקצר בשברים), ואילו בתקיעות של חזרת הש"ץ יתקע תקיעות ארוכות עוד יותר, ויארץ גם בשברים כדי ג' טרומיטין (כ-0.66 שניות), ובכך יצא ידי חובת כל השיטות למחזור.

האריך בתקיעה כשיעור הזה [כתשעה טרומיטין], והאריך בשברים, לא קיים מצווה לא כמר ולא כמר". משמע שחושש לשתי השיטות. דהיינו, מי שתקע תקיעה קצרה (פחות מט' טרומיטין) ושברים ארוכים (יותר מג' טרומיטין), לא יצא ידי חובה לא לשיטת רש"י (כי האריך בשברים) ולא לשיטת תוספות (כי קיצר בתקיעה).

כלאורה, הדרך הנכונה לצאת ידי חובת כולם היא **להאריך בתקיעות כשיטת התוספות, ולקצר בשברים כשיטת רש"י**. שהרי להאריך בתקיעה מותר אף לרש"י, ולקצר בשברים אינו פוסל לתוספות. ואכן, כך הציע בשו"ת 'איש מצליח', ונראה שכן דעת הבית יוסף, שכתב בב"י (ס"ו תקצ מחודש י') **"העולם לא נהגו כן, אלא מקצרים השבר כל מה שאפשר, משום דלדעת רש"י במעט שיארכו יצא מכלל שבר והוי תקיעה שהרי לדידה שיעור תקיעה הוי כ' כחות של כל שהוא"**.

למעשה, יש לתקוע בתקיעות של תר"ת ותשר"ת לפחות 2 שניות, ובתקיעות של תשר"ת לפחות 4 שניות (לפי שיטה א' שהיא המקובלת), ובכל אחד מהשברים לתקוע קול קצרצר.

אמנם בספר חזון עובדיה הביא כמה ראשונים (בראשם הראב"ד, וכן דעת המאירי בחיבור התשובה, ארוחות חיים, כלבו בשם בעל המכנת בשם הראב"ד ועוד) הסובות שכל אחד משלושת השברים צריך להיות באורך של ג' טרומיטין. אם כן, מי שמקצר בשברים כדי לחוש לרש"י, אינו יוצא ידי חובה לשיטת הראב"ד וסיעתו. בספר **'תפילה למשה'** (להגר"מ לוי זצ"ל) הביא את כל הראשנים הללו, והוכיח ששיטת הראב"ד היא שיטה רביעית שלא הובאה להלכה בשו"ע, ומכיון שלי שיטת רש"י שהובאה בשו"ע לא יוצאים י"ח בהארכת השבר יש לעשות כשיטת רש"י ולא כהראב"ד. מכל מקום, **הב"ח** דעתו גם בדעת תוספות כן, אולם מהב"ח לא משמע כן, ובעל התניא ב'**שולחן ערוך הרב**' פסקו כשיטת הראב"ד להאריך בכל שבר ג' טרומיטין.

ואמנם העירו שדעת שו"ע הרב נכונה לפי פסק הרמ"א והגהות אשר"י שאין לחוש להארכת השברים גם לשיטת רש"י, יכול להאריך גם בשברים.

יסוד המחלוקת בדעת רש"י

יש לתמוה בדברי תוספות, שכתבו שאין להאריך בשבר יותר מג' כוחות קצרים - דאז הוי תקיעה בפני עצמה ולא שבר. והלא לפי דבריהם בהמשך, דבתשר"ת צריך להאריך יותר בתקיעה כשיעור ג' שברים, שוב שיעור התקיעה ארוך טפי מהשבר, ואמאי איכא לימחש בהא דנעשה תקיעה ולא שבר.

דיסוד דברי תוספות בהבנת רש"י הוא, שאמר ג' כוחות בעלמא כלשהוא - דהיינו דווקא בתקיעת תר"ת, אבל בתשר"ת לא אמר כן, אלא צריך להאריך יותר. ואם כן, מדוע אמרו שלרש"י צריך לקצר בשבר. ובאמת הראב"ד שכתב תוס', ואילו ההגהות אשר"י תפס עליו.

ובמהרש"א רצה לומר, שהתוס' בהמשך דבריהם חזרו בהם ממה שכתבו לעיל ואמנם כן גם להבנתם בדעת רש"י אין חשש להאריך בשבר. אולם מה קשה: ממה שהרא"ש פסק במסקנא בדעת רש"י לא וגם ובשיטת התוס' לבאר כן זהו דוחק גדול, שהרי לאחר מכן כתבו התוס': "ורבי"א והר"ן בן הר"ר מאיר מפרשים דיבבא היא שלש כחות של כל שהוא, נמצאת תרועה תשע כחות, ושיעור תקיעה כך היא. **ולפירושה אין לחוש אם מאריך קצת בשברים**, וצריך למשוך לתקיעה של קשר"ק לפירושה כשיעור ג' שברים ותשע כחות. ומי שלא משך התקיעות כשיעור הזה, ומשך קצת בשברים - לא קיים מצוה, לא כמר ולא כמר. ורבינו חננאל פ' כפירוש הקונטרס". הרי רואים שאף למסקנא נשאר בהאי דינא, דאין להאריך בשברים יותר מג' כוחות לשיטת רש"י.

קושיית הבית יוסף ותירוצו

והנה בבית יוסף (אורח חיים סימן תקצ) מקשה האי קושיא, וכתב על זה בהאי לישנא: "ויש לדקדק על מה שכתבו צריך לזוהר בשברים שלא יארץ בכל שבר כשלש יבבות שהם שלש כחות של כל שהוא, שאם כן יצא מכלל שבר ונעשה תקיעה. שהרי בתשר"ת, אף על פי שיאריך בכל שבר כארבע וחמש יבבות - אין בכך כלום, שהרי תקיעות תשר"ת צריכה להיות ארוכה כשברים ותרועה, ואם כן כשיאריך בשבר כארבע וחמש יבבות עדיין אינו ארוך כתקיעה, וכן בתשר"ת, כיון שפירש רש"י דשברים ארוכים מיבבות ושיעור תקיעה כתרועה, אף על פי שיאריך בשבר כשלש יבבות עדיין אינו ארוך כתקיעה שהיא כשלשה שברים שהן ארוכים מיבבות. **ויש לומר: שכל שמאריך בשבר כשיעור תקיעת תר"ת, שהוא שלש יבבות, הרי יצא מכלל שבר ונעשה תקיעה, אף על גב דלגבי תקיעה דסימן ידידיה לא הוי כתקיעה"**.

וצריך עיון בכוונת הבית יוסף: אמאי יצא מכלל "שבר" אם לגבי סימן ידידיה לא חשיב תקיעה. והלא אנו עושים תקיעות: מספק, והרי להצד שתרועה שאמר רחמנא היא שבר, הרי תרועה לבדה אינה בכלל הקול הנכון.



סדרת שיעורים על ל"ט מלאכות שבת, יסודות ונפק"מ בדינים המצויים [1]

מהגאון רבי ישראל כהן שליט"א מח"ס משמרת הכהנים – ק"ק אורחות חיים רמות א' ירושלים

מלאכת בורר ג – עוד בהיתר גוף אחד 'משתתי בהכי' - פרטי דינים מעשיים.

הקדמה. בשיעור הקודם נתבאר בדברי השו"ע סי' ט"ט שהיתר לברור קיסמין וקמחין מהיין משום משתתי בלאה"כ, דהיינו שרוב העולם שותה עם הקיסמין. והקשנו בזה כמה קושיות ונתבאר שיסוד ההיתר שדבר שנשתנה ביחד עם המשקה נחשב הכל 'גוף אחד' וכטפל אליו [אבל בב' מיני אוכלים ליכא למימר הכי, ולכן יש בורר בהפרדת אטריות מהמרק וכן בחמין מימיו (וראה להלן אם שרי ע"י אידוי), ואף ה"ז שאינו מסכים להיתר 'מין אחד' (ככמה חתיכות מאותן מין וה"ה בגדים שווים) מ"מ מודה להיתר גוף אחד. ולכן מותר אף בכל המיוחד לברירה ואף לאחר זמן, ומשום שאין באלו בורר כלל. ומכל מקום עבור אדם שהוא אסטניס ומקפיד על הקסמין אין להקל. וכמשנ"ת בשיעור בהרחבה. א"ה בשיעור זה נעסוק בעוד אופנים של ברירה האם יש בהם גם לקולא או.

דייסה לתינוק שיש בה גושים. וכן מיץ פירות שיש בו חתיכות של פרי או גרעיני הפרי. ואין התינוק יכול לאוכלם משום שא"ל לאוכלם מחמת גודלם או מחשש חנק רח"ל, הנה לענין נתינתם בבקבוק ומחמת הפיטמה של עוברים הגושים הגדולים, אין בפיטמה משום איסור בורר כמבואר בשו"ע סעיף ט"ז שלתוך פיו אין בזה משום בורר. [ורק בשעת אכילה או שתיה החמיר כמבואר בדבריו הכא וכפ"ש הביה"ל הכא וריש ס"ד]. אולם הנידון כשכא האדם לסנן במסננת דלכאורה נראה לאסור ואף שלגבי גדול איכא להיתר הנ"ל של משתתי בלאה"כ דסעיף ט' אבל הכא שעושה לצורך הקטן שאינו יכול לשתות בלא זה דמי לאסטניס שאסור לברור עבורו. [ואף לאדם אחר שאינו אסטניס (כגדול דהכא) אסור כמשנ"ת בשיעור הקודם]. ולכן אין לסנן הדייסה אלא א"כ ירסקם או שיוציא יחד עם משקה (כמבואר במשנ"ב ס"ק סא). וכן לענין חתיכות פרי או גרעיניו שיש להוציאם יחד עם משקה. וכ"מ בשש"כ פ"ח סכ"ג ובאיל משולש. אולם בשו"ת אור"צ (פלא"א ס"ח) כתב להקל בזה אף לסנן את הדייסה וטעמו שאף דמי לאסטניס וכנ"ל מ"מ משום שיכול לרסק מהני ע"ש היטב. והנה הוא היתר מחודש דמה אכפ"ל שיכול לרסק הרי עכשיו אינו מרוסק, וע"כ שכוונתו ע"ד משנ"ת בשיעור הקודם שיסוד משתתי בהכי שהיו גוף א' ולכן כל שיכול לרסק הוי בכלל גוף אחד. וכן עצתו אינו מהני בחתיכות פרי או בגרעינים וכו' ולכן נראה שהנכון לרסק בפועל וכשא"א להוציא עם משקה. [ועי' בשש"כ שם ס"ק עב שהביא מהגרש"א שדן להקל בזה וצ"ע כונתו, ונראה שם דאף השש"כ תלמידו לא הסכים להקל בזה ולכן סתם למעלה לאיסור וכמ"ש]. **דין בורר במסנני מים.** נתבאר בהרחבה בספ' משמרת השבת - דיני אמירה לנכרי פ' מכשירים חשמליים.

סלט עם מלח, או ארבעס (חומוס עם פלפל חריף), או אשכולית עם סוכר. ואינו מעוניין במלח או הפלפל או הסוכר ורוב העולם אוכלים כן עם תבלינים אלו, האם אין בו איסור בורר משום משתתי בהכי. [ואף בכלי ולאחר זמן]. ובפשוט נראה שמכיון שרוב העולם אוכל מאכלים אלו עם תבלינים אלו הרי שהם טפלים למאכל וכגוף אחד ויש להקל בזה משום משתתי בלאה"כ. ומצינו מציאה נפלאה בדברי הגרש"א דהנה כתב השו"ע סעיף יז המחבץ חייב משום בורר ועי' משנ"ב ריש ס"ק סב סג עוד אופנים שחייב משום בורר, והקשה הגרש"א [שש"כ פ"ג סכ"א – כג] יל"ע מדוע אין בזה היתר משתתי בהכי האמור בסעיף ט' שהרי יכול גם קודם לאכלו בתור חלב, [עוד יל"ד מדברי המג"א ס"ק טז שכתב שאין בסוכות פירות משום בורר משום דהוי גוף אחד א"כ מדוע הופך חלב לגבינה אינו פטור משום בורר שהוי מין אחד] וכתב הגרש"א יסוד בדין משתתי בהכי שאם מהפך דבר לדבר אחר אין בו היתר משתתי בהכי, עי"ש היטב. ונראה הטעם ע"ד משנ"ת בשיעור הקודם בביאור היתר משתתי בהכי שהוי גוף אחד ודבר אחד אולם בשהופכו לדבר אחר ליכא למימר הכי. [ועל הקו' מ"ש מסוחט י"ל שבסחיטה אינו הופך למשקה אלא מוציא את המשקה והוא אותו דבר אחד קודם משא"כ חלב לגבינה שהופכו לדבר אחר, ועי' היטב אורח"ש בירורי הלכה ב' ס' א אות י ואכ"ב]. ולפ"ז י"ל שבדבר שמבטל מליחותו או חריפותו או מתיקותו אין בו איסור בורר שהרי הני טפלים לעיקר האוכל. ודוחק לומר שבדבר שיש לו ב' טעמים מלוח או מתוק הפיכה מסוג לסוג יחשב כבורר, שהרי בפרט הכא אינו הופך לטעם אחר אלא רק מבטל טעם קיים והעיקר קיים וממש דמי למשתתי בהכי וצ"ע. שו"ר ש"כ בשבוי"י פ"ט לענין דבר מלוח אך שוב כתב שגרורי חומוס שיש עליהם פלפל שחור הביא מהגרש"א להחמיר וצ"ע (ומאי שנא ממלח שכתב להקל), וגם מ"ש שם שיותר רק להסיר עם קליפתם צ"ע שיתכן שבזה הקליפה טפי הוי פסולת וראה מ"ש בשיעור הקודם בדין חומר ומשחה על קליפת פירות [אלא"כ נימא שסובר שהוי כקילוף פירות המבואר בסו"ס שכא ששריא ומשום שא"א בלאה"כ כמ"ש בשעה"צ בסוף הסימן שם, אך לכא' הכא אינו מתחילת בריתו ועי', ויותר נראה דאירי במנהג אנשי ירושלים (עכ"פ בדור הקודם) לאכול עם קליפתם]. וכע"ז יל"ד אם יש היתר משתתי בהכי אף לענין **שומשום או קצח ע"ג חלה** ורוב העולם אוכלים כן שיהיה שרי להסיר מדין משתתי בהכי [ועי' מ"ש בזה בשבוי"י שם וצ"ע] וכע"ז נשאל **תפ"א שיש עמם עלים ירוקים לתת טעם** ורוב העולם אוכלים עמו האם יש להקל משום משתתי בהכי. ומ"מ פשוט שלענין קצפת ע"ג עוגה אף שרוב העולם אוכלים עמה מ"מ חשיבא כדבר נפרד וכמשנ"ת שאו להקל בב' מיני אוכלים דלא כהשבי"ת השבת ועוד שהיקלו בזה. [וכן תפ"א שנותנים בתוכם בטטה וכדומה דמי ממש לב' מיני אוכלים שאין היתר זה ואף אם באה הבטטה רק לתת טעם לתפ"א מ"מ יש לה חשיבות (ועוד שבאה כדי להשביע). עוד נשאלתי אם יש להקל אף במלפפונים שיש עליה קצת עפר וכדומה ודרך העולם לאכול, ונראה שיש לאסור כי באמת מקפידים בזה רק אדם שממנהר וכו' אינו עוסק בזה אבל בעקרון בצורה תקינה מסירים וכע"ז ראה מ"ש אמאי אין היתר משתתי בהכי הסרת שערות ושומנים במקוה. וראה משנ"ת בשיעור בדין שריית ושטיפת פירות.

ביטול גזים שבסודה. אדם שאינו מעוניין בגזים של הסודה ובא לבטלם כגון ע"י ערבוב בכפית או נתינת סוכר עי' חו"ש (סוף פכ"ה) שכתב להקל בזה משום שאין בזה ממשות של פסולת וכן כתב שם להקל לענין מסנני מים מדברים שאינם ניכרים ועי"ש עוד שמותר לרחוץ פירות נקיים בשבת כשיש עליהם ריסוס או חיידקים (אף לשיטתו שאסור שטיפת פירות מלכלוך ויתבאר א"ה בשיעור הבא) ועי"ש שות מהרש"ם ח"ו ס' י' לג ד"ה וכה ראיתי שאין בהסרת דבר דק שאין בו ממשות משום בורר שאינו דומיא דבורר במשכן. ולהל"ל כ"ז בכלל היתר משתתי בהכי (כשרוב העולם שותים כן) וכן אמר חכ"א בשיעור ששאל להגרש"א זצ"ל על ביטול גזי הסודה וא"ל שמותר משום משתתי בהכי, ונפק"מ בין ב' הדרכים באדם אסטניס שאינו יכול כלל לגזים שלמשנ"ת כמ"ש הגרש"א יהיה אסור ולדעת החו"ש שריא [ועי' שו"ת אבני ישפה (ח"ה ס' סז)]. וכמ"כ נפק"מ לענין **הסרת קצח מבינה**. שבפשוט אין בזה איסור בורר שהרי אין לו חשיבות ובטל לברירה אך י"ל שבזה אין היתר משתתי בהכי שהרי הוא עומד בפנ"ע אלא שיל"ד שמ"מ הוא טפל לברירה ומ"מ לאדם שמקפיד בזה דינו כאסטניס

ואסור, אולם לחידוש החו"ש שכל שאינו ניכר שריא אף לאסטניס יל"ד הכא להקל בזה. וי"ל דהכא גרע דעכשיו הוא ניכר (ועי' פס"ת אות מ' שהביא מחלוקת בזה בשבט"ת שבט הקהתי ח"ו סי' קסט אסר ושבט כהלכה פ"ד יא דן להקל בזה, ועי').

קולט שומן הצפ ע"פ החלב. עי' משנ"ב סי' שיט ס"ק סב שיש בזה בורר ולכן או שיניח סמוך לחלב (כשו"ע סעיף יד) או שיקח השומן יחד עם החלב (וכדין זבוב ס"ק סא וכמ"ש גם סוס"ק נה) ובפוס"ז הק' בזה כמה קושיות א. הגרש"א (שול"ש אות לה) הקשה שהרי גם השומן הוא אוכל א"כ דמי לדברי הביה"ל דסעיף ג שב' מיני אוכלים בעליון ותחתון שמותר להסיר העליון להגיע לתחתון. ב החוט שני (בורר עמ' צד) הקשה מדוע אסור הוצאת שמנת מגבינה ומ"ש מהשו"ע סעיף י' שמותר לסנן יין מגתו ואף שיש בזה שמרים (עי"ש היטב במשנ"ב ס"ק מג). ג. עוד הקשה (עמ' צה) שהביה"ל בסעיף ד התיר בהוצאת עצמות הרכים משום שרואים ג"כ לאכילה וה"נ שומן זה עי"ש מ"ש לישב. והמוכרח ליישב קושיות החו"ש דשאני מקומות אלו הן לגבי יין מגתו והן בעצמות הרכים שטפי נחשבים כדבר אחד וכמשנ"ת בהיתר של משתת בלא"כ האמור שם בסעיף י' משא"כ לענין שומן של גבינה בשבטת יצירת ועשיית הגבינה האדם מקפיד על השומן והעיקר אצלו הוא הגבינה [וכן איפכא בשעה שרוצה את השומן ואינו רוצה את החלב שיש לו הקפדה על העירוב ביניהם] וכן הוא דרך מלאכה זו. וכמ"ל י"ל קוש' הגרש"א שמ"מ בשעת היווצרות מאכלים אלו זה בזה יש דרך ועסק של מלאכת ברירה להעמיד כל דבר על מקומו ואינו דומה לב' מיני אוכלים שכבר קבועים בצורתם וצביונם ודו"ק. **היתר הוצאת המים מע"ג לבן או גבינה מוצקת.** ולפי"ז נבין מ"ש פוס"ז להקל בגבינה או לבן שהגבינה מוצקת שמותר להסיר המים הנחים ע"ג (עי' חו"ש בורר עמ' צה) ולמשנ"ת משום שהם כל אחד בפנ"ע ברורים ועומדים ואין בזה תערובת ואף במקום הנצוצות אינו נחשב כתערובת. ונמצא באמור ב' היתרים: א. עד מקום הניצוצות שאינו נחשב תערובת ומותר אפי' כלי ואפי' פסולת ואפי' לאחר זמן. ב. אף במקום הניצוצות כשהתחתון מוצק ועומד בפנ"ע. ועי' בחו"ש (עמ' צד אות ג) שכתב שמותר להסיר **קרום מע"ג דיסה של תינוק** כשהקרום ראוי לאכילת התינוק אלא שמסירו כדי שלא יסתום פי הבקבוק. וי"ל ע"ה מהו היתר זה האם משום משתת בהכ"ה. ולמשנ"ת א"ש (שאינו בשעת הווצרותו כשומן הנ"ל). ועי' מ"ש לעיל בדיון דיסות בבקבוק (ובמי פירות). ואי"ה בשיעור הבא יבואר עוד בזה.

הסרת שערות ושומנים מבור המקווה. נקטי' שהמוציא אותם בשבת הוא איסור גמור וכ"ש בכלי המיוחד והמוכן לכך. אלא שראיתי שיש שכתב לדון בזה משום היתר משתת בלא"כ באופן שרוב העולם סובל במקווה גם במצב זה (עי' פס"ת אות מה בהערה), ונראה שאינו שייך בזה כלל א. שאנשים באמת מקפידים ודוחים לכלוכים אלו ככל שיש אפשרות. ב. אף אם טובלים כך אינו משום שלא אכפ"ל להו אלא משום חומר איסורי שבת וחביבות מצות הטבילה מתגברים וטובים במצב זה ולכן אינו נחשב כטפל למי המקווה. **העצות להסרתם מהמקווה בהיתר.** א. לדון להקל משום מהריט"ץ בבורר בלח (עי' בשיעור שבוע שעבר ודעת חכמי ספרד בזה) ונתבאר ב' דרכים בקולת המהריט"ץ לדעת המהריט"ץ גופאי יש להקל רק אם עושה ביד ולדעת מהר"י חגיז דווקא לענין דבר הצפ וניכר מע"ג המי מקוה. ב. עצה יותר מובחרת להוציא השערות בספל או דלי עם מי המקווה כמבואר במשנ"ב הכא ס"ק סא לענין זבוב במשקה, אלא שאם יש הרבה לכלוכים מצינו לגרש"א (שש"כ ריש פ"ה) שכתב לחדש שבזה יש להחמיר ולא להוציא עם מעט משקה אלא עם הרבה משקה וכ"כ לענין גרעיני לימון שנפלו לסלט שאם נפל גרעין א' יש להקל שיוציא עמו מקצת סלט אבל אם נפלו כמה יוציא הרבה עי"ש טעמו. ולענ"ד אף אם נבוא להחמיר כדבריו (ולא ראיתי עוד שכתבו כן) נראה שהוא לענין בורר בדבר יבש כגרעינים בסלט אבל בדבר לח כזבובים במשה יש להקל אחר שחכמי ספרד לא דחו דברי המהריט"ץ בברירה בדבר לח. וה"ה לענין שערות במי מקווה וכדומה [ואין נראה שע"י ספל ודלי נחשב כלי שמודה המהריט"ץ לאסור, דהוא קאי על משמרת דווקא שעושה מעשה ברירה]. ג. דחיית השערות ואינו מוציאם מהמים. שריא שאין בזה כלל איסור בורר אלא מוציאם מהמים ולא בדחייתם ונשארים עדיין במקומם יתבאר עוד אי"ה. **הנחת כלאור בבורות הטבילה.** מכיון שאין בדבר מעשה ברירה מותר (ועי' פס"ת אות לה) ואינו דומה להוצאת שערות דנקט' לאסור בשם מתעסק עם הבלת והפרשת הפסולת. [וחכ"א אחד העיר שבמקוואות שיש פלטרים יש להזהר שלא לדחות השערות לכיון הפלטרים שבזה נעשה ברירה, ולכא' תליא אם איכא בזה פ"ר].

משקה העכור קצת ורוב בנ"א מקפידים. עי' שו"ע סוף סעיף י' שדעת השו"ע מותר לברור בכלי שאינו מיוחד לברירה ולדעת הרמב"ם ג"ז אסור ובה כתב במשנ"ב שנוכן לחוש להרמב"ם. והנה בשו"ע סעיף יג כתב שאין לתקוע קיסמים בפתח החבית שנחשב בזה כמשמרת. ועי' משנ"ב שמבואר שהוא רק איסור דרבנן, וצ"ע אם הוא כלי המיוחד אמאי אינו איסור תורה, והנה בס"ק נב מבואר דאיירי שברירה זו מהני לקסימין ואינו מהני לשמרים, וצ"ע והרי מ"מ מהני לקסימין ואינו דומה לירושלמי של הביה"ל ריש סי' שמ ביושב עך הכרי ששם לא גמר לברור באותו דבר משא"כ הכא לענין מה שרצה האני לו ברייתו. ועוד שביה"ל הכא הביא מח' לענין מהני לחלק מהקסימין אם שריא, וי"ל ע"מ מ"מ לחלק זה מהני ומה הנידון. ונראה דהכא איירי בעכור קצת וכמ"ש במשנ"ב ס"ק נ וצ"ל שהוא המשך לסוף סעיף י' דרוב העולם מקפידים בזה ולדעת השו"ע אסור בכלי המיוחד ובה חידש השו"ע שע"י שאם תקע את הקסימין הוא ככלי המיוחד לאסור. והנה לפי"ז אין ללמוד מינה אלא לאדם שיצר יצירה חדשה של כלי ברירה שבזה חידש השו"ע שגם זה בכלל איסור כלי המיוחד. וראיתי שיש שהביא (עי' פס"ת אות לז) ללמוד מהכא לאסור להצמיד **מכסה לסיר כדי לברור, או להצמיד הסיר לדופן קיר, או מכסה קופסת שימורים להשאיר סדק צר** כדי להוציא את המשקה, והי' לכא' בקופסת טונה ומוציא המים דרך חור הדק שפתח שם (ואין חילוק בזה בין מוציא האוכל למוציא הפסולת שהרי הוא כלי) והוספו עוד לחדש שה"ה אפי' במניח ידיו כדי לברור, עי"ש. ולמשנ"ת ליכא לכל זה דהכא איירי במשקה עכור קצת שבזה חידש השו"ע שאם יצר יצירה של כלי הוא כלי לאסור אך לא בהני שאין כאן כלל כלי [וה"נ יש לדון באופנים אלו אם הוא כבורר בכלי או כיד (ועי' אורח"ש שהביא שיתות בזה, ועי' בפס"ת שפס שהביא מהגריי פישר זצל שבכ"ז אינו נחשב כלי ועי' במקוה"ד) ויתבאר אי"ה בשיעורים להלן], אך מ"מ אין ללמוד מהכא]. ואי"ה כשיעור הבא דין עירוי משכיל לכל יתבאר דעת החי"א והבא"א ועוד אי עירוי הוא כבורר בכלי או כיד ונפק"מ למקום הניצוצות ומוציא אוכל כדי לאכול ולאלתר [שכל במקום הניצוצות יש להתיר בכל גוונא שאינו נחשב כתערובת, ומ"ש במשנ"ב ס"ק נה לחלק בין יין משמרים לבין שומן מרובץ י"ל ואי"ה יתבאר שם]. ולמשנ"ת א"ש שאין דומה נידון זה **לבורר עליו המעופשין הנאכלים ע"י הדחק** שכתב המ"מ והוב"ד במשנ"ב ס"ק טו שהיו בורר מדרבנן ואסור אף בידו, ששאני שם שהיו חתיכות נפרדות משא"כ הכא שהנידון כמ"ש משום גוף אחד ודו"ק. [וכמשנ"ת שאף ה"ט' שחולק על המג"א שכתב להתיר במין אחד מודה להתיר הכא שהיו גוף אחד, משא"כ מין אחד שהיו כמה חפצים רק מין אחד, ואי"ה יתבאר בשיעורים להלן דין היתר מין אחד שהכריע המשנ"ב שם ס"ק טו להקל בזה].

אידיי מי חמין יש בו משום בורר. נשאלתי מרב קהילה שליט"א אשר נשאל מאברך בקהילתו שבשבת ראה שיש הרבה מים בחמין ומפריע לו ולצורך יבוס החמין בא להניח יותר סמוך לאש כדי שיתאדו המים האם אין בזה איסור בורר [ואף שהמים הולכים לאיבוד מ"מ המאכל נתקן ומתקפה בכך]. והיתר משתת בהכי ליכא כמשנ"ת לעיל לענין מרק אטריות שהמים והמרק נחשבים כב' דברים, ויתכן ש"ל. ולכא' אין בו בורר גמור שאין דרך בורר בכך ואף שמצינו בסעיף ח' שריית כרשינים שאסור ובסעיף יז איסור מחבץ ולא דנו שהיו גרמא (עי' בפמ"ג שם) שאני התם שכל"ה דרך מלאכתם [וכמ"ש לעיל בדיון הנחת כדורי כלאור בבור המקווה בשבת] משא"כ הכא. ועי'.

פרפולא דאורייתא

שיעורו של הגאון רבי רפאל סויד שליט"א | ראש ישיבת תפארת שלמה

גיליון מס' 140 | כי תצא תשע"ו

• לדרכי הפסיקה ושרשי המחלוקת בזמננו •

בוקולד שליט"א, שהוסיף בזה עוד ידיעות חשובות].

ג. נאמנות המומחים וממצאי המדע

נקודת חיכוך נוספת היא מידת האמון הניתנת לאנשי מדע ורפואה אל מול המסורת ההלכתית. הדברים באו לידי ביטוי בשאלות חמורות כגון: נזקי העישון, אמינות בדיקות האולטרא-סאונד לקביעת מומים, חפירות ארכיאולוגיות, והפולמוס רחב ההיקף בענין החיסונים. בזה נחלקו הפוסקים האם להתייחס לדברי המומחים כמצאות אובייקטיבית המחייבת שינוי בפסק, או כנתונים שיש לקבלם בערבון מוגבל אל מול יסודות ההלכה המקובלים.

ד. סמכותם של כתבי יד שנתגלו מחדש

מחלוקת עקרונית קיימת בשימוש בכתבי יד של הראשונים שלא עמדו לעיני הפוסקים בדורות הקודמים. מרן החזו"א (קובץ אגרות ח"א אגרת לב) קבע יסוד שאין לסמוך על כתבי יד שאין עליהם מסורת פסיקה רציפה. בדומה לכך הובא בשם הגר"ה זקס זצ"ל (ישרון לג עמ' קסח), שעם ישראל קיבל עליו את ספר הרמב"ם כחפצא של ספר הלכה, ולא את רבי משה בן מימון כאדם פרטי, ועל כן אין לתת משקל שווה לתשובה מכת"י שלא עברה את כור ההיתוך של מסורת הדורות.

טעם עמוק לכך ביאר הרה"ג בנימין זר שליט"א: הכלל שאילו ראו האחרונים את הכת"י היו חוזרים בהם, הוא הנחה מטעה. שהרי גם אם נגלה כיום כת"י של הרמב"ם בשיטה מסוימת [כגון שספק דאורייתא לקולא מן התורה], הרי לאחר מאות שנים של דיון בדבריו, האחרונים כבר יישבו והעמידו את שיטתו בסייגים וגדרים שונים [ספק דאיבעא איסור, ספק כרת, ספקא דדינא, ספק עשה, ספק בקיום, חזקת איסור, רוב לאיסור, אפשר לברר, ועוד]. אם כן, היצמדות לכת"י ללא ההגבלות שנתנו לו גדולי הדורות, עלולה להוביל לטעות בדיון.

ה. צפיית מכשול וגזירות מדענת

שורש מחלוקת יסודי נוסף, נעוץ בנטייה לגדור גדרים מחשש מכשול עתידי. מרן הגר"ע יוסף זצ"ל נקט בשיטת הרא"ש (שבת פ"ב) שאין לנו לגזור גזירות מדענתו, ועל כן במקום שהדיון מתיר - אין לאסור משום חשש חוק. לעומתו, החזו"ן איש סבר כי בכל מקום שיש בו חשש תקלה, על האדם לפרוש ממנו, ואף ראה בחלק מהמציאות המודרנית בכלל גזירת חז"ל [כגון קריאה לאור החשמל, שראה בה ענף מגזירת 'שמא יטה'].

הבדל זה בא לידי ביטוי בשתי דוגמאות בולטות: א. מכונות גילוח - הגר"ז אייערבך זצ"ל נטה להתיר על סמך בדיקת הרגשת הזיפים, בעוד הגר"ש אלישיב זצ"ל חשש שמא המכונה תולשת שערות או מגלחת יותר מהמותר, ואין לסמוך על בדיקת הפרט במקום שיש חשש מכשול לרבים. ב. מגבונים בשבת - בעוד שהמקילים (חזו"ן עובדיה שבת ח"ד עמ' קנה) התירו בדרך של 'שימוש קל', יצאו גדולי הפוסקים [הגר"ש רוזנברג, הגר"י סילמן, הגר"צ וובר, הגרמ"ש קליין, הגרמ"מ לובין, הגר"מ רובין והגר"ש צ'רנוביל] במכתב האוסר זאת כליל, בנימוק שאין למסור לרבים הוראה התלויה בשיעורים שאינם מוגדרים [שימוש קל], שסופה להביא לידי איסור סחיטה גמור.

ו. השפעת ה'השקפה' על הפסק

ישנן סוגיות שבהן ההכרעה ההלכתית שזורה לבלי הפרד בהשקפת עולם. הנדון על אמירת ה'הלל' ביום העצמאות, למשל, הינו הכרעה מהותית ביחס לקוממיות המדינה. אצל רבותינו, ולא רק רק שאלה האם ניתן לתקן אמירת הלל בימינו. מבט זה משפיע גם על הגישה ל'צמצום איסור': לדוגמא, הגר"ש וואנר והגר"נ קרליץ זצ"ל הורו שלא להתקין מעליות שבת במרכז הרפואי 'מעייני הישועה', מתוך חשש שמתן היתר זה יגרום לבריאים להקל בדרכי השבת, והעדיפו שימוש במעלית רגילה במבצעי פיקוח נפש כדי לשמר את חומרת השבת בעיני ההמון.

ז. מנהג מול הלכה

ציר מרכזי בפסיקת עדות המזרח הוא המתח בין מנהגי הקהילות למרות של

חננו השי"ת בדור זה בגדולי הוראה, המאירים את פני הדור בבירור הלכה. מאז פטירתם של בעל ה'משנה ברורה' וה'חזו"ן איש' באשכנז, ה'בן איש חי' וה'כף החיים' בקרב חכמי הספרדים - זכינו לצמיחתם של פוסקים גדולים ועצומים. והנה, ניתן להבחין בנקל כי ברוב שאלות הזמן הניצבות לפתחנו, הולך כל פוסק לשיטתו. עוד בטרם יצא הפסק מבינתם, בדרך כלל ניתן לצפות מראש את נתיב הוראתם: מי להקל ומי להחמיר, מי בדרך הסברא ומי בכח הפסק. משום כך, נדיר למצוא כיום משא ומתן הלכתי השוקל את הטענות לגופן מבלי להישען על הנחות יסוד קדומות. כל ויכוח בין כותלי בית המדרש אינו אלא קצהו של בנין המושתת על עקרונות יצוקים. כגון דא מצינו במחלוקת בין הגר"ש רוזנברג להגר"י יוסף בענין מדי-חום שהוצבו בכניסה לבתי החולים בשבת בתקופת הקורונה; לא היתה זו מחלוקת מקומית, אלא ויכוח על עקרונות יסודיים: גדר 'בונה' בחשמל, 'פסיק רישא דלא ניהא ליה' בדרבנן, ומידת ההסתמכות על 'ספק ספיקא' בצירוף שיטות דהוות.

בבואנו לחקור את שרשי הדברים, נראה כי ברוב רובן של הסוגיות, אין המחלוקת בביאור דברי הגמרא והראשונים, שהבנתם מוסכמת לכל. סלע המחלוקת טמון במושכלות ראשונים ובכללי ההכרעה, כגון: א. משקל דברי המומחים והרופאים מול המסורת המסורה לנו. ב. מעמד המנהג מול עיקר הדין המקורי. ג. היכולת לחלוק על פוסקי הדור הקודם. ד. משקלם ההלכתי של כתבי יד שנתגלו מחדש. ה. העדפת סברא ישרה על דקדוק בלשון הפוסקים, או להיפך. ו. החשש מפני השלכות עתידיות וקביעת גדרים וסייגים.

במאמר זה נבקש לחשוף את אותם שרשי השיטין המעצבים את דמותו של הפסק בדורות האחרונים, ולעמוד על סדרי העדיפויות ההלכתיים בשאלות חמורות העומדות ברומם של עולם, ובפרט בנושאי טכנולוגיה ורפואה שלא סללו בהם רבותינו האחרונים דרך כבושה.

א. נקודת הפתיחה

ראשית דבר, יש לבחון אצל כל פוסק מהי 'נקודת המוצא' ועמוד ההוראה עליו הוא נשען בראשית דבריו. אצל פוסקי הספרדים, ובראשם הגר"ע יוסף זצ"ל, הצייר המרכזי הוא הכלל הגדול של קבלת הוראות מרן השולחן ערוך בכל אתר ואחר, וסביב זה נסובים כל פסקיו. לעומתם, בבתי המדרש האחרים, נקודת הפתיחה תהא לרוב דברי ה'משנה ברורה' או ה'חזו"ן איש', שהם המכריעים בשאלות השעה.

ב. היחס למרן החזו"ן איש

נושא זה מהווה קו פרשת מים בין בתי המדרש השונים: בבית מדרשו של הגר"נ קרליץ זצ"ל ותלמידי החזו"א (כדוגמת הגר"ח קניבסקי, הגר"ח גריינימן, ויבלחט"א הגר"ד לנדו), דברי החזו"א הם משנה אחרונה, שאין להרהר אחריהם, ואף אם יחלקו עליו אלף פוסקים - דעתו מכרעת. כביטוי לזה הביא הגר"י סילמן שליט"א בספר דרכי חושן (ח"ו ס' כה), שדיין שנעלמו ממנו דברי החזו"א בסוגיא, הרי זה כטועה בדבר משנה שחזור הדין. מאידך, הגר"ש אלישיב והגר"ש אייערבך זצ"ל העניקו משקל כביר וסגולי לדעת החזו"א, אך ראו בו חלק משלשלת הפוסקים ולא סמכות בלעדית המבטלת כל דעה אחרת.

אמנם, הגר"ע יוסף זצ"ל ובית מדרשו, הגם שכינוהו ביראת כבוד 'מופת הדור', לא ראו עצמם כפופים לפסקיו יותר מאשר לשאר גדולי האחרונים.

דוגמא מובהקת לכך היא פולמוס 'קו התאריך': על אף שמבחינה מספרית רוב הפוסקים נחלקו על החזו"א, תלמידיו פסקו כמותו כדבר פשוט. יתרה מזו, אף גדולי עולם שלא היו מתלמידיו המובהקים, כהגר"ש ז'אירבך (הובא בספר תאריך ישראל עמ' נד-נה בשם הגר"י ישעיה פורטנוי שליט"א ר"מ בישיבת קול תורה) והגר"מ שך (ספר שימושה של תורה עמ' רפג בשם הגר"ח פ' ברמן בשם אביו הגרמ"ש זצ"ל ששמע מהגר"מ שך זצ"ל), נטו להכריע כמותו בעניין זה, משום שהכירו בעומק שחתר בו החזו"א בסוגיא זו יותר מכל חכמי דורו. ויראה קובץ תבניות ג-2 עמ' תשפז הע' 19 במאמרו של הג"ר אפרים אריאל

מִרְן הַשּׁוֹלְחָן עֹרֵךְ. הַגֵּר"ע יוֹסֵף זצ"ל חָרַת עַל דְּגֻלוֹ אֶת הַשֶּׁבֶת עֲטֵרָה לַיּוֹשְׁנָה עַל יְדֵי כִּיטוּל מִנְהָגִים מִנּוּגָדִים לַפֶּסֶקִי הַשּׁו"ע, וְאֵף קָרָא לִכְנִי מְרוּקוֹ וְתִמְנָן לִשְׁנוֹת מִמֶּנָּה אֲבוּתֵיהֶם בְּכַהֲנֵי גִוּנָא. מִנְגַּד, חֲכָמִים אַחֲרֵים (כְּדוֹגְמַת הַגֵּר"ש מִשָּׂאשׁ זצ"ל) רָאוּ בִּמְנַהֵג הַקֶּדְמוֹן מְקוֹר סִמְכוֹת שֶׁאֵין לִזְוֹ מִמֶּנּוּ. [רָאָה מִשָּׂאשׁ בַּחוּזֵן עֹבְדֵיהָ יָמִים נוֹרָאִים עַל דְּבָרֵי הַגֵּר"ש מִשָּׂאשׁ, שֶׁלְדַעְתּוֹ מִנְהָגֵי מְרוּקוֹ יִרְדּוּ מִן הַשָּׂמַיִם. וְאֵף אִם הִיא נִכּוֹן, הִיא תוֹרָה לֹא בִּשְׂמִים הִיא].

ת. גְּדֵרֵי שַׁעַת הַדַּחֵק

הַגְּדֵרֶת הַמִּצְיָאוֹת כ'שַׁעַת הַדַּחֵק' מִשְׁנָה לַעֲיִתִים אֶת פְּנֵי הַפֶּסֶק. ב'הִיתָר הַמְכִּירָה', לְמַשֵּׁל, טַעֲנוּ הָאוֹסְרִים כִּי בִּזְמַנָּנוּ שֶׁאֵין סִכְנָת רַעַב, פָּקַע הִיתָרָם שֶׁל הַדּוֹרוֹת הַקּוֹדְמִים. לַעֲזוּמָתָם, הַמַּצְדִּידִים בְּהִיתָר טוֹעֵנִים כִּי ה'דַּחֵק' הַמְדוּרָנִי מִתְבַּטֵּא בַּחֲשֵׁשׁ לְנִטְיַשַׁת הַשְּׂדוֹת וְעִבּוּדָה בְּאִיסוּר, וְעַל כֵּן מַחֲבֹבֶת הָרַבִּנִּים לַהֲמִצָּא פֶתַח שֶׁל הִיתָר כְּדֵי לְהַצִּיל אֶת הַחֻקָּאִים מִעֲזוֹן חֲמוּר יוֹתֵר.

ט. נְטִיית הַלֵּב וְדַחֲקַת הִיתָר

לַעֲיִתִים הַפֶּסֶקָה מוֹשַׁפֶּטת מִן הַמִּנְטָלוּת שֶׁל בֵּית הַמִּדְרָשׁ בּוֹ גָּדַל הַפּוֹסֵק. פּוֹסֵק לִיטָאִי עָשָׂה לְמַצּוֹא הִיתָר לְדַחֲיַת גִּיל הַנִּישׁוּאִין עֲבוּר בְּנֵי יִשְׁבּוּת, בְּעוֹד פּוֹסֵק חֲסִידֵי יִמְצָא פֶתַחִים לְדַחֲיַת זְמַן תְּפִילָּה. מֵאִידֶךְ, מִצִּינוּ אֶצֶל הַגֵּר"ע יוֹסֵף שֶׁאִסַּר הַשְּׁתַּתְּפוֹת בַּמַּפְעֵל הַפִּסִּי; אֵף שֶׁהִכִּיר בְּדַרְכֵּים הַלְכָּתִיּוֹת לְהַתִּיר זֹאת, שֶׁכֵּן סָבַר שֶׁאֵין זֶה רָאוּי בְּרוּחַ הַתּוֹרָה, וְעַל כֵּן קָבַע שֶׁאֵין לָנוּ לְהִדַּחֵק וּלְמַצּוֹא הִיתָר בַּמְקוֹם שֶׁאֵינוֹ רְצוּי.

י. חֻזְקַת הִיתָר מִלִּי חֲשֵׁשׁ 'חֲדָשׁ'

בְּבֹא הַפּוֹסֵק לְדוֹן בַּמִּצְיָאוֹת טֶכְנֻלוֹגִית אוֹ רְפוּאִית חֲדָשָׁה, שֶׁאֵין לָהּ דִּמּוּיוֹ וְזֹכֵר מְפּוֹרֵשׁ בְּדִבְרֵי הַש"ס וְהַפּוֹסֵקִים, נִחְלָקוּ גְדוּלֵי הַדוֹר בִּיסוּד נְקוּדַת הַפְּתִיחָה: הָאֵם הַשְּׂתִיקָה בַּמְקוּרוֹת מֵהוּוֹה 'חֻזְקַת הִיתָר', אוֹ שֶׁמָּא כָּל דָּבָר שֶׁלֹּא סָלְלוּ בּוֹ רַבּוֹתֵינוּ דָּרָךְ, הִיא הוּא בַּחֲזֻקַת אִיסוּר?

דּוֹגְמָא לְכַךְ מִצִּינוּ בְּסוּגִיָּא הַלְכָּתִית רְפוּאִית שֶׁהִתְחַדְּשָׁה. הַגֵּר"ד שׁוּרְצְמָן זצ"ל (רָאָה רֵץ כְּצַבִּי פּוֹרִיט יוֹחֲסִין אִישׁוֹת ח"א ע"מ/ צח) נִקַּט בְּגִישָׁה כִּי מֵאֲחֵר וְלֹא מִצִּינוּ בִּש"ס אִיסוּר בְּנִדּוֹן, הִיא שֶׁהִדְבַּר מוֹתֵר מֵעֵיקָרָא. מִנְגַּד, מִרְן הַגֵּר"נ קִרְלִין זצ"ל (רָאָה ש"ס) סָבַר כְּשִׁטָּה הַשְּׂמִרְנִית, לְפִיָּה הַעֲדָר הִיתָר מְפּוֹרֵשׁ בַּמְקוּרוֹת הַקְּדוּמִים מֵהוּוֹה עִילָה לְאִיסוּר, שֶׁכֵּן אֵין לָנוּ לַהֲמִצָּא הִיתָרִים בַּמְקוֹם שֶׁבוֹ רַבּוֹתֵינוּ לֹא הוֹרּוּנוּ.

יא. 'חֲדָשׁ' אִסוּר

מִרְתָּק לַעֲקוֹב אַחֵר תִּהְיֶה הַבְּשֵׁלַת הַפֶּסֶק בְּנוֹשָׂאִים רְפוּאִיִּים מוֹרְכִבִּים, כִּפִּי שֶׁמִּשְׁתַּקֵּף בִּמְשַׁנְתּוֹ שֶׁל הַגֵּר"מ שְׁטֵרנְבוּךְ שְׁלִיט"א. בֵּין חֲלָקֵי הַשּׁוֹנִיִּם שֶׁל סִפְרוֹ תְּשׁוּבוֹת וְהַנְהֻגוֹת, שְׁבַת־חִילָה (ח"ב סי' תרפ"ט, שְׁנַת תִּשְׁנ"א) כָּתַב שִׁישׁ לְאִיסוּר דָּבָר זֶה בְּאוֹפֵן מוֹחֲלָט, וְלֵאחֲרָי מִכֵּן (ח"א סי' תו—ת, שְׁנַת תִּשְׁנ"ז) כָּתַב שֶׁהוּא נִמְנָע מִלְּהַתִּיר, לֵאחֲרָי מִכֵּן כָּתַב (ח"ד סי' רפה, שְׁנַת תִּשְׁס"ב, וּח"ה סי' שִׁיז שְׁנַת תִּשְׁס"ט) שֶׁאֵין לְאִיסוּר וְאֵין לְהַתִּיר, וְלֵאחֲרָי מִכֵּן כָּתַב שֶׁאֵין לְמַחֲוֹת בִּיד הַמְקִילִים, וְלֵאחֲרָי מִכֵּן (בִּמְכַתֵּב בְּשַׁעַת תִּשְׁע"א ל'ר' צַבִּי רִיזְזֵמָן) כָּתַב שֶׁהִדְבַּר מוֹתֵר, וְאֵף יֵישׁ בְּזֶה חֵיבוֹב, וְלֵאחֲרָי מִכֵּן (ח"ו סי' רמא, שְׁנַת תִּשְׁע"ד) סָתַם שִׁישׁ חֵיבוֹב לַעֲשׂוֹת כֵּן. תּוֹפַעָה זֹאת מִלְּמַדָּת עַל זְהִירוֹתָם שֶׁל גְּדוּלֵי הַדוֹר, הַנִּתְעִים בַּתְּחִילָה מִשְׁיִנּוּי סִדְרֵי עוֹלָם מִחֲשֵׁשׁ קִלְקוּל, וְרַק לֵאחֲרָי שְׁנוּכָחוּ כִּי ה'חֲדָשׁ' מְבִיא לְסוֹבְלִים מִהִבְעִיָּה וְאֵין בּוֹ מִשׁוּם פְּרִצָּה, הֵם סוֹמְכִים יְדֵיהֶם עַל הִיתָרָם וְאֵף הוֹפְכִים אוֹתוֹ לְמַצּוּהָ.

יב. פְּסִיקָה כְּמַעֲנָה לְקַהֵל הַיַּעַד

אֶחָד הַיִּסּוּדוֹת הַמְרַכְּזִים בְּנִיתוֹחַ תְּשׁוּבוֹת הַלְכָּתִיּוֹת הוּא הַבְּנַת 'קַהֵּל הַיַּעַד' וְזִמְנוֹ שֶׁל הַמִּשְׁבִּי. פּוֹסֵק הַמִּשְׁבִּי לְקַהֵּלָה שְׂרוּחַ זֶרֶה מִנְשַׁבֵּת בָּהּ, יִנְהֵג לַעֲיִתִים

בְּדַרְכֵי הַקְּלָה כ'הוֹרָאָה שַׁעַה' כְּדֵי לְהַצִּיל אֶת עֵיקְרֵי הַדַּת, בְּעוֹד שְׁבַקְהִילָה חֲרָדִית וְשׁוּמְרָה יַחֲמִיר כְּדַת וְכִרְדִּין.

כֵּךְ יֵשׁ לְהַבִּין אֶת פֶּסֶקִי שֶׁל הַגֵּר"מ פִּינְשְׁטִינִין זצ"ל בְּעִנְיַן גּוֹבֵה הַמַּחֲצִיחָה בְּאַרְה"ב אוֹ הִיתָר הָעִישׁוֹן; בְּדַרְכֵּים שֶׁנִּאֲמָרוּ לְדוֹר וּלְמָקוֹם שְׁבָהֶם לֹא נִיתַן הִיא לְהַעֲמִיד אֶת הַדַּת עַל תִּילָה בְּמִלּוּא חוֹמֶרְתָּהּ. כִּפִּי שֶׁהִעִיד בְּנוֹ הַגֵּר"ד זצ"ל, בּוֹדוּאִי שְׁבִימִינוּ, כִּשֶּׁהִשְׁתַּנְּתָה הַמִּצְיָאוֹת וְהִתְבַּרְּרוּ הַנּוֹקִים, לֹא הִיא אֲבִיו מוֹרָה כֵּן. עַל כֵּךְ אִמַּר מִרְן הַגֵּר"ש וּוּאָזְנֵר זצ"ל, כִּי עַל רֵב לְדַעַת גַּם הִיסְטוֹרִיָּה, לְהַכִּיר אֶת הַמֵּאֲבָק הָרוּחָנִי שֶׁעִמַּד בְּרַקַּע הַפֶּסֶק. דּוֹגְמָא לְכַךְ מִצִּינוּ בַּמַּחֲלֻקַּת הַגֵּר"שׁ אוֹיְעֶרְבֵךְ וְהַגֵּר"מ פִּינְשְׁטִינִין בְּכִישׁוּל עֲצוּמוֹת; הַגֵּר"שׁ חֲמִיר כִּי בְּנֵי יְרוּשָׁלַיִם נִהְגוּ לְאוֹכְלֵן, בְּעוֹד בְּאַמְרִיקָה נִחְשָׁבוּ כְּפִסּוֹלַת גְּמוּרָה, וּמִכָּאֵן נִשְׁתַּנָּה הַדִּין.

יג. אֶת אֲשֶׁר הַתִּרַת אִסְרֵתִי

הִנֵּה בּוֹיּוּדֵי שֶׁל רַב נִיסִים גֶּאֹן אִיתָא "אֶת אֲשֶׁר הַתִּרַת אִסְרֵתִי וְאֶת אֲשֶׁר הַתִּרַת אִסְרֵתִי", וּמִבּוֹאֵר שִׁישׁ גַּם אִיסוּר לְאִיסוּר דָּבָר הַמוֹתֵר, וּמִצִּינוּ דָּבָר זֶה כְּכֹר בִּירוּשָׁלַיִם בְּתִרּוּמוֹת (פ"ה ה"ה) "אִמַּר רַב יוֹדֵן כִּשֶּׁשׁ שֶׁאִסוּר לְהַתִּיר דָּבָר הָאִסוּר כֵּךְ אִסוּר לְאִיסוּר דָּבָר הַמוֹתֵר". אֲמַנָּם חֲמוּרָה יוֹתֵר הַהִקְלָה בַּמְקוֹם אִיסוּר. אֵךְ פּוֹסֵקִים רַבִּים חֲרָדוּ מ'אִיסוּר לְחִינָם', שֶׁכֵּן הוּא עוֹלֹל לְהַבִּיא לִידֵי זְלוּל כְּלָלִי הַהִלְכָה שֶׁאֵין הַצִּיבוּר יִכּוֹל לַעֲמוּד בָּהּ.

יד. הַפּוֹלְמוֹס עַל דַּרְכֵי הַפְּסִיקָה

בְּשַׁנַּת תִּשְׁל"ו לַעֲרֵךְ, הוֹצִיא הַגֵּר"ד לָנְדוֹ שְׁלִיט"א לְאוֹר עוֹלָם קוֹנְטֵרַס בִּשְׁם 'בִּירוּר דְּבָרִים', עַל אֶחָד אֶחָד מִסִּפְרֵי הַהִלְכָה הַמְּפּוֹרִסִּים, [סִפֵּר זֶה יֵצָא לְאוֹר בְּעִילּוֹם שֶׁם, וְשִׁמְעָתִי מֵאֲמָרוֹר שְׁלִיט"א שֶׁאֵף הַגֵּר"י סִילְמָן שְׁלִיט"א הִיא מְעוּרָב בְּכַתִּיבָתוֹ], וְבוֹ טַעֲנוֹת רַבּוֹת כִּנְגַד הַסִּפֵּר [שְׂרוּבֵם אִם לֹא כּוֹלֵם תּוֹקֵנוּ בְּמַהֲדוּרָה הַשְּׁנִיָּה], וּמִלְבַּד טַעֲנוֹת לְגוֹפֵן שֶׁל הַלְכוֹת, בְּסוֹף הַקּוֹנְטֵרַס יֵישׁ כַּמָּה טַעֲנוֹת עֲקֻרְנוּיִת וְכָללִיּוֹת, וְז"ל "הִיא רָאוּי עוֹד לְדוֹן עַל נְקוּדוֹת אַחֲרוֹת הַחֲשׁוּבוֹת בְּיוֹתֵר לְמַבְקֵשׁ דָּבָר הַלְכָּה לְמִיתָהּ, עַל הַתִּיַּחֲסוֹת לַפֶּסֶק מִרְן הַחוּזוֹ"א זצ"ל, שֶׁהַסִּפֵּר נוֹחַג בָּהֶם כִּאֲלוּ הֵם נִתְנִיִּים לְהִידִּחוֹת עַל יְדֵי כָּל סָבָא בְּעֵלְמָא שְׁהוֹעֲלָתָה עַל יְדֵי מִי שֶׁמוֹצֵא חָן בְּעִינָיו, עַל הַעֲבֻדָּה שֶׁהוּא מִסְתַּמֵּךְ עַל כָּל מִינֵי סְפָרִים שֶׁאֵינִם בְּרִי סִמְכָא כָּלָל, גַּם עַל כֹּאֵלָה שֶׁמַּחְבְּרֵיהֶם נּוֹדְעִים כְּנֻזִּים וְסוֹטֵי דָּרָךְ, עַל דָּרָךְ אֵי הוֹזִירוֹת בַּהֲפַצַּת פֶּסֶקִים, שֶׁבְּדוֹר שֶׁהַפְּרִצוֹת רַבּוֹת כַּה מְרֻבּוֹת רָאוּיִם לְהַצְנָעָה, אֵף אֵן נִיחָא שֶׁהִיתָר בָּהֶם מוֹכְרַע" עכ"ל הַגֵּר"ד. דְּבָרִים אֵלוֹ אֲכֵן מִבְּטָאִים אֶת הַבְּדִלִי הַתְּפִיסָה בֵּין הַגִּישׁוֹת הַשּׁוֹנוֹת בַּפְּסִיקָה הַהִלְכָּה.

טו. 'רוּחַ הַהִלְכָּה'

מוֹשָׁג מוֹפְשֵׁט אֵךְ מְכַרֵּעַ בַּפְּסִיקָה הוּא 'רוּחַ הַהִלְכָּה'. הַדְּבָר בּוֹלֵט בִּיחָס לַפְּטָנִים טֶכְנֻלוֹגִיִּים בִּשְׁבַת. יְדוּעַ כִּי מִרְן ה'הִקְלִיּוֹת יַעֲקֹב' וְפּוֹסֵקִים רַבִּים יֵצְאוּ חוּצָן נִגַּד פְּתוּרוֹת אֵלוֹ, אֵף אִם הֵם מְבוֹסְסִים עַל גְּדֵרֵי גְרָמָא וְכּוּדוּמָה, מִשׁוּם שֶׁרָאוּ בָּהֶם עֲקִירַת צוּרַת הַשְּׁבַת. לְדִידָם, הַשְּׁבַת אֵינָה רַק אוֹסֵף שֶׁל אִיסוּרִים טֶכְנִיִּים, אֲלֹא מִצְיָאוֹת שֶׁל 'שְׁבִיתָה' שֶׁאֵין לְהַמִּירָה בַּפְּעִילוֹת חוּלִין מִתּוֹחַכְמַת.

מִנְגַּד, בַּמְקוֹם שִׁישׁ בּוֹ תְּכִלִּית רָאוּיָה [כַּגּוֹן שֶׁכֵּר ל'בְּעִלֵי קוּרָא', אוֹ צִרְכֵי יִשְׁבּוּת], מִצִּינוּ שְׁנִדְחָקוֹ לְהַתִּיר, כִּי שֶׁם לֹא רָאוּ פְּגִיעָה בְּרוּחַ הַהִלְכָּה אֲלֹא צוּרֵךְ מַצּוּהָ.

בְּאוֹתָהּ דָּרָךְ רֵאִיתִי מִבְּאָרִים מְדוּעַ נִמְנָע הַגֵּר"מ פִּינְשְׁטִינִין מִלְּכַתּוּב בְּסִפְרוֹ אֶת הִיתָר מְכוֹנוֹת הַגִּילּוּחַ [אֵף שֶׁסָּבַר שֶׁהוּא מוֹתֵר מֵעֵיקֵר הַדִּין], מִשׁוּם שֶׁסּוֹף סוֹף 'צוּרַת יְהוּדִי' הִיא בּוֹקֵן, וְאֵין רוּחַ חֲכָמִים נּוֹחָה מִשְׁנִינֵי זֶה.

לְתַגּוּבוֹת וְהַעֲרוֹת וְלְהַצְטֵרְפוֹת לְקַבֵּלַת הָעֵלּוֹן בְּמִי"ל

zx0527103930@gmail.com אוֹ בְּקוֹ אוֹר עוֹלָם בְּשׁוּלְחָה 653

יִתֵּן לְשִׁמּוֹעַ שִׁיעוּרִים וְקוּשִׁיָּא יוֹמִית, וְעוֹד תּוֹכֵן מִרְתָּק

בְּקוֹ אוֹר עוֹלָם ☎ 0733-454-545 © שׁוּלְחָה 65

הַשִּׁיעוּרִים מִתְקִיִּימִים בַּמַּסְפֵּר מְקוּמוֹת (בְּבִנֵי בֵּרֶק)

שַׁבַּת אַחֲרָצ' | בִּשְׁעָה 16:00 אַחֲרָצ' לְמַשְׁךְ חֲצִי שַׁעַה • בִּיהֲכַנְס' חֲנִיכֵי הַיִּשּׁוּבָת ר' בִּירְנֵבִים 12

יּוֹם רִבְעִי | בִּשְׁעָה 23:15 עַד 23:45 • בִּיהֲכַנְס' מִשְׁכֵּן חַיִּים ר' אוֹרֵלֵאן 1

הַבְּהִירָה

מִטְרַת עֵלּוֹן זֶה הִיא לְעוֹדֵר אֶת לֵב הַמַּעֲיִין, וְלֹא לַפְּסוֹק הַלְכָּה, כְּמוֹ"כ מְכוּבֵן שֶׁאֵין בְּמִסְגֵּר מַצּוּמָצְמַת זֹאת כְּדֵי לְהַקְיָא אֶת כָּל הַנּוֹשָׂא שְׁעִלָּיו נִכְתַּב הָעֵלּוֹן, וְהַדְּבָרִים בְּכַוִּינַת תֵּן לְחֹכֶם יִרְחֹכֶם עוֹד, וּבְמִקּוֹם שֶׁאִמְרוּ לְקַצֵּר א"א לְהַאֲרִיד.

לְעִנְיָנֵינוּ

כְּתוּב קִלְרָה בַּת סִלְחָה ע"ה

הַפֶּקֶה מְלֵאָה לְסִפְרֵים
תַּחֲנוּנֵת בְּעִירָה תּוֹרִית מַסְפָּרִית
הַקְּלָדָה | תַּחֲמִיל | הַנְּהַג | עִימוּד
תּוֹמֵם חֲדָשִׁים | תַּחֲמִיל לֹא
052-7624390
L88448844884@gmail.com



עֵלּוֹן זֶה נִעְרָךְ
עַל יְדֵי מְכוּן בֵּית הַסּוֹפֵר

נִיחָצוֹב וְעִימוּד: zhi20139@gmail.com



כשהיסודות ברורים הבני כהלכה

בסדרה תרכוש:

סדר ברור
בלימוד ההלכה

כיצד לחבר את
כל חלקי הסוגיה
לתמונה אחת

כיצד ליצור רצף נכון
מהסוגיה ועד לפסק
ההלכה

כללי יסוד בבניית
מהלך הלכה עד
להכרעה בהלכה

פיתוח דרך בלימוד
שתלזה אותך שנים
קדימה

שיטת פסיקת ההלכה
של מרן זיע"א



אברך יקר,
אתה לומד הלכה משקיע בלימוד
אבל עדיין לא ברור לך איך
מגיעים להכרעה ברורה?

מה הופך את הלימוד מאוסף של
ידעות למהלך מסודר עד כדי
יכולת הכרעה?

מכון 'בני כהלכה' שמח להזמין אותך לסדרה ייחודית ומרתקת 'מבוא הפסיקה' שבה תלמד את
היסודות הנכונים ללימוד ההלכה מלימוד הסוגיה ועד יכולת ההכרעה בדגש על דרך לימודו של
מרן הגאון רבינו עובדיה יוסף זיע"א

הסדרה תימסר ע"י תלמידו הגאון הגדול הרב גד יצדי' שליט"א
עורך ראשי במשנה ברורה המפואר 'תפארת'

בין הנושאים שבסדרה: בירור תכלית לימודו של אדם | חובת לימוד ההלכה | צורת לימוד
ההלכה דרך לימוד הש"ס והראשונים | טור וב"י | פסקי השו"ע והאחרונים | כללי הפוסקים
והפסיקה | פסיקה מכח סברא ודימוי מילתא למילתא | שימוש ת"ח | הוראת ההלכה לרבים |
כתיבת ספרי הלכה | מסירת שיעורי תורה | בתי הוראה | לימוד שיטת כתיבת שו"ת ופסקי הלכה

מתחילים
השבוע
בירושלים

לפרטים נוספים ולהרשמה למחזור ב':
054-8491535 | 0548491535@gmail.com

מאות בני ישיבות במודיעין עילית פתחו את ישיבות בין הזמנים שע"י ארגון "ממלכת"

במוצאי תשעה באב, גדשו מאות בני תורה במודיעין עילית את היכל בית המדרש "אבי עזרי – עטרת יוסף", שם התקיימה פתיחת ישיבות בין הזמנים במעמד מרומם שנערך תחת הכותרת: "חזו בני חביבי דמשתכחין בצערא דילהון ועסקין בחדוותא דילי".

המעמד נפתח בסדר לימוד מיוחד שנמשך כשעה וחצי בתענית דיבור,

כאשר מאות המשתתפים שוקדים על תלמודם באווירה של רצינות והתעלות, מתוך חיוק עולם התורה לנוכח גזירת הגיוס והמצב השורר בארץ.



לאחר סדר הלימוד נשא יו"ר ארגון "ממלכת", רבי רחמים מזרחי שליט"א, שיעור מיוחד בענייני דיומא, ובמהלכו נשא ונתן עם בני התורה בסוגיות שונות מתוך "מלחמתה של תורה", כאשר המשתתפים נטלו חלק פעיל בדיון התורני.

נשיא הארגון, מרן הגאב"ד הגרש"י זעפראני שליט"א, שנבצר ממנו להשתתף במעמד בשל סמס חיוק שהוא עורך בחו"ל, שיגר את ברכתו למאות בני התורה, וחיוק את ידיהם על קביעותם לפתוח את ימי בין הזמנים בשקידה ובהתמדה בלימוד התורה.

בין הזמנים של תורה ברמות סדרי לימוד סיומים ושיעורים ב"אורחות חיים"

ימי בין הזמנים נפתחו בשני מגיני תפילת שחרית, ולאחר ארוחת בוקר שהוכנה לבחורים החלו סדרי הלימוד.

במהלך בין הזמנים נערכה סדרת מעמדות ושיעורים מיוחדים. במסגרת זו מסר הגאון רבי יעקב שיינברג שליט"א, מראשי ישיבת תושיה בתפרח, שיעור כללי בפני הלומדים.

מעמד מרכזי נוסף נערך לרגל סיומי המסכתות שנלמדו בידי עשרות בחורים במהלך זמן הקיץ. לכל אחד מהמסיימים הוענק סט "אור החיים" מהדורת עזו והדר.

במעמד השתתפו הגאון האדיר מרן רבי יעקב חיים סופר שליט"א ראש ישיבת כף החיים, והגאון רבי אליהו דיסקין שליט"א, מראשי ישיבת נתיב הדעת-קפלן, שרקדו עם המסיימים בשמחת התורה, לצלילי השירה "אם היו בני אדם מרגישים במתיקות ועריבות טוב התורה".

במסגרת התכנית התקיים גם שיח ממושך בענייני השעה מפי המרצה הרב מרדכי נויגרשל שליט"א, שעסק בסוגיית הגיוס ובהשקפה התורנית ביחס למעמדם ורוממותם של בני הישיבות ולהנהגת גדולי ישראל. השיח, שנמשך קרוב לשעתיים, כלל גם שאלות ותשובות עם המשתתפים.

עם סיום ימי בין הזמנים מציינים בקהילה כי לצד סדרי התורה והפעילות המשותפת, נמשכות התפילות והפעילות לקראת קבלת הקצאת הקרקע האחרונה שנותרה בשכונה, במטרה להקים במקום מבנה קבע שכלול חדרי תפילה, היכל תורה, בית הוראה, בית מוסר ומקווה.



נעצרת זיכרון לרבן של ישראל רבינו מרן הגר"ש כהן זצוקללה"ה בקהילת "אהל יוסף" חריש

עם סיום בין הזמנים התקיים נעצרת זיכרון לזיכרו של רבן של ישראל מרן רה"י זצ"ל, בקהילת חניכי הישיבות "אהל יוסף", בשכונת "בצוותא" בעיר חריש, נשא דברים בנו ראש הישיבה הגאון רבי שמעון כהן שליט"א ר"י "פורת יוסף", אשר סיפר עובדות ונהנהגות קודש שראה אצל אביו מרן זיע"א.



מעמד הסיומים המרכזי בשכונת רמות ב' ע"י מפעל התורה "ברכת אהרן"

במעמד סיימו בחורים רבים את המסכת הנלמדת בישיבות הקדושות. במעמד השתתפו מרנן ורבנן שליט"א רה"י הגאון הגדול רבי יהודה כהן שליט"א הראש"צ הגאון הגדול רבי דוד יוסף שליט"א והגאון הגדול רבי מנשה טופיק אביעזרי שליט"א. ונשיא המפעל הגאון רבי אהרן כהן שליט"א

ברוך עם מעמד יציקת רצפת בית המדרש "שערי תפילה" ברמת בית שמש ד'

נשמחה והתרגשות רבה בקרב בני קהילת "שערי תפילה" ברמת בית שמש ד', עם קיום מעמד יציקת רצפת בית המדרש, בהשתתפות הגאון הגדול רבי מנשה טופיק אביעזרי שליט"א, שנשא דברי ברכה וחיוק לכבוד המעמד.



במעמד גדולי התורה העצרת המרכזית לזכרו של רבן של ישראל רבינו הגדול מרן רה"י רבי שלום כהן זצוק"ל

העצרת המרכזית במלאות ארבע שנים להסתלקותו של רבן של ישראל רבינו הגדול מרן ראש הישיבה רבינו חכם שלום כהן זצוקללה"ה, התקיימה בבית המדרש "מגן אברכים – שיכון ה" בבני ברק, מיסודו של רבינו זצוק"ל, בהשתתפות רבנים, תלמידים, בני משפחתו ובני הקהילה.

במהלך העצרת נשאו הרבנים דברי זיכרון והתעוררות, והעלו על נס את עמל התורה העצום של מרן ראש הישיבה זצוק"ל, את שקיעתו המוחלטת בתורה ואת מסירות נפשו במשך עשרות בשנים למען עולם התורה והישיבות והעמדת דורות של בני תורה.





"אֲשֶׁר חָנַן לֹא אֱלֹהִים עֲשָׂר חֲטִיאתָ בְּצַדִּיקָה יִפְּרָק וַיִּרְבֶּה בַּיָּמִים אֱלֹהֵינוּ בְּצַדִּיקָה"

(מזן החיד"א ז"ע. מורה באצבע, ת, רמ"ח)

הידעת?

אלפי משפחות בציבורנו חיות וברעב ונרא ואין להם סעד ומושיע! קופת רבוננו מאתרת מקרים קשים בכל רחבי ארצה"ק ע"י רשות של מאות נציגי שטח, רבנים וגבאי קהילות, ופועלת כדי לסייע להם בתמיכה, עצה ושיקום כלכלי מתמשך. בתרומה לקופת רבוננו אתה מקיים את מצוות הצדקה באופן מהודר שאין דומה לו. חייג עכשיו, תרום והצטרף למהפכת הצדקה המהודרת בתכלית!

תרמו עכשיו!

קופת רבוננו

1800-202-200

קופת הצדקה
המהודרת ביותר
כעדות מרנ ורבנ
גדולי ישראל שליט"א
ברשות מרן נאכ"ד עמ"י הנורה
האגודה הגדולה של ישראל ועפראני שליט"א

מוקדי התרומות
קו הקופה ובמספר הייחודי:
reboteinu.org.il

בהעברה בנקאית
מס: מר-כחיל 10 • סניף: 742742
חשבון: 07488 • עבור: קופת רבוננו

בעמדות נדרים פלוס
חפשו את 'קופת רבוננו'
ובחרו בקטגוריה הרצויה

לידי הרבנים המקבילים
לשיטה המלאה חייג
לקו הקופה שלוחה 5

בקופות הצדקה
ניתן לתרום בקופות הנרחב
המורחבות ברחבי הערים

בהוראת קבע
ניתן לתרום רשומה ובידי לקוח
מסר: 20150 ולעדכן בקו הקופה