

"והיה ה' למלך על כל הארץ"

קובץ דברי תורה על ימים נוראים
י"ל ע"י ישיבת נר ישראל

מאת מורינו ורבינו הרה"ג ר' יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ"ל

2..... ביאורים ודברי התעוררות בעניני חטא ותיקון התשובה

מאת מורינו ורבינו הרה"ג ר' יעקב משה קולפסקי זצ"ל

8..... עצות לזכות בימי הדין

מאת אברכי כולל עבודת לוי

11..... הבינוני

הרב יהושע משה מגילניק

13..... בענין תשובה מאהבה

הרב נועם הינברג

14..... בענין סד"א לחומרא במקום שישאר בספק לעולם

הרב מנחם מענדל שטערן

17..... מי שהוצרך לאכול ביוה"כ מפני הסכנה אי עולה לתורה במנחה

הרב יוסף קלמן נויברגר

19..... אם השופר נחשב 'חפצא של מצוה'

הרב משה חיים קמחי

22..... היחס בין ראש השנה ליום הכיפורים

הרב עזריאל הופטמן

ביאורים ודברי התעוררות בעניני חטא ותיקון התשובה

ממורנו ורבינו ראש הישיבה הרב הגאון

רבי יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

נכתב ע"פ כתבי התלמידים וע"פ הבנת הכותב

טעמא תליא כרעיה, דאי הדר בתשובה מעיילי ליה, וליעייל בהך, לא מסתייעא מילתא כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש מאי דכתיב (משלי ג, לד) אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן, בא לטהר מסייעין אותו בא לטמא פותחין לו". ופרש"י לא מסתייעא מילתא, דהבא ליטהר בעי סיוע מפני יצר הרע הלכך עבדי ליה סיוע פתח יתירה. ומבואר שמי שחטא אי אפשר לו לשוב בנקל באותו פתח שיצא משם, אלא צריך ל"פתח יתירה". והביאור בזה, דכללל הוא (ב"ק נ' ע"א) כל האומר הקב"ה ותרן הוא יוותרו מעוהי, וא"כ אי אפשר לו לחזור ממקום שיצא משם כאילו לא חטא מעולם, ועל כרחך שענין 'תשובה' הוא דין אחרת לגמרי, שחזור רק ע"י ה"פתח יתירה". וצ"ב, דנהי דאין הקב"ה מוותר על החטא ובעי החוטא ישייב בתשובה שלימה, מ"מ מדוע בעינן שיכנס ב"פתח יתירה".

הסכנה של החטא

ונראה לבאר ע"פ מה שאמרו חז"ל במס' סוכה (נ"ב ע"א) "יצר הרע בתחילה דומה לחוט של בוכיא ולבסוף דומה כעבותות העגלה", דמתחילה כח היצר הרע הוא קלוש מאד, אלא כיון שחטא פעם אחת, עבירה גוררת עבירה (אבות ד, ב), ומתגברים כחות הרע עד שהיצר הרע דומה לחבלים עבים שקשה מאד להתגבר עליו. והנה באותו זמן שוב אי"ז כחו של היצר הרע, אלא שהוא בעצמו נתרגל ונטמא בעבירה כ"כ עד שכחות הרע שולטים בטבעו של החוטא כעבותות העגלה. וזהו גופא העונש הנורא של 'חטא'.

ולפי"ז מובן דלא מסתייעא מילתא ליעול בהך פתח שיצא משם, שהרי שקוע הוא לגמרי בתוך טומאתו, ושוב אי אפשר לו לצאת הימנה אלא בסיוע של ה"פתח יתירה".²

החידוש של דין תשובה

וכמו כן יש לדקדק מירושלמי מכות (פ"ב ה"ו ז' ע"א) [[דמצד הדין ענין 'התשובה' לא כל כך פשוט אלא חידוש הוא שמועיל 'תשובה' על החטא, וז"ל הירושלמי שם, "שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו, אמרו להם 'חטאים תרדף רעה' (משלי יג, כא), שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו, אמרה להן 'הנפש החוטאת היא תמות' (יחזקאל יח, ד), שאלו לקודשא בריך הוא חוטא מהו עונשו, אמר להן יעשו תשובה ויתכפר לו, היינו דכתיב 'על כן יורה חטאים בדרך' (תהלים כח, ה), יורה לחטאים דרך לעשות תשובה". וצ"ב דמדוע החמירו 'חכמה' ו'נבואה' על החוטא כ"כ שלא יועיל לו תשובה, ומהו העיכוב מצד מדת הדין שלא יועיל תשובה על החטא.

מציאות הקלקול שנגרם ע"י החטא ותיקון התשובה

ונראה לבאר דכשאדם חוטא, מלבד המרידה בציווי הבורא, יש כאן נמי מציאות של תקלה ופגם בעולמות העליונים ובבריאה, וא"כ אדרבה, בשלמא על המרידה שייך מחילה, אבל על מציאות הפגם והחסרון

שכולם מתענים ומשכימים הרבה קודם היום ומרבים בסליחות וביודוים וכו'.

² א.ה. דבזה נתחדש לו התחלה חדשה והו"ל כברייה חדשה 'חדש ימינו כקדם'. וראה רמב"ם ה' תשובה (פ"ב ה"ד) מדרכי התשובה וכו' ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותו המעשים וכו'.

תוכן הענינים

2 תשובה ביום האחרון של השנה

חומר החטא ותיקון התשובה 2

הצורך של 'פתח יתירה' ליכנס בה בתשובה • הסכנה של החטא • החידוש של דין תשובה • מציאות הקלקול שנגרם ע"י החטא ותיקון התשובה • החילוק בין תשובה מיראה ותשובה מאהבה • תשובה מצד מדת הדין ותשובה מצד מדת הרחמים • תשובתו של אדה"ר נתקבלה ולא תשובתו של חנוך • אי אפשר להנצל לגמרי מן החטא בלי עשיית סייגים

4 לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון

פחד מפני הדין שלאחר מיתה • חומר הדין של אחר מיתה

5 ב' אופנים להתעורר בתשובה

דברי רבינו יונה - נדיבות הלב לשוב בתשובה • תשובת אדה"ר ותשובת ראובן • תשובה שנתעורר מעצמו ותשובה שנתעורר מלמעלה • נדיבות הלב ר"ל שנתעורר מעצמו

הדין על הבינונים בעשיית

קושית הראשונים על בינונים 'אם לא זכו' • תירוץ של הרשב"א • תירוץ של הלחם משנה וקושיא על דבריו • ביאור חומר העון למי שלא שב בעשיית

קדושת יוה"כ כקדושת מקום המקדש 7

תשובה ביום האחרון של השנה

הנה ביום האחרון של השנה אפשר לתקן הרבה מאד, דיום אחד בשנה חשוב כשנה, כדאיתא במס' ר"ה (ב' ע"ב, וע"ש עוד בדף י' ע"ב). וראה עוד במס' חגיגה (ה' ע"ב) "נפק ר' יוחנן לבי מדרשא ודרש (ישעיה נח, ב) 'ואותי יום יום ידרשון ודעת דרכי יחפצון', וכי ביום דורשין אותו ובלילה אין דורשין אותו, אלא לומר לך כל העוסק בתורה אפי' יום אחד בשנה מעלה עליו הכתוב כאילו עסק כל השנה כולה. וכן במדת פורענות דכתיב (במדבר יד, לד) 'במספר הימים אשר תרתם את הארץ', וכי ארבעים שנה חטאו והלא ארבעים יום חטאו, אלא לומר לך כל העובר עבירה אפי' יום אחד בשנה מעלה עליו הכתוב כאילו עבר כל השנה כולה".¹



חומר החטא ותיקון התשובה

הצורך של 'פתח יתירה' ליכנס בה בתשובה

הנה איתא במנחות (כ"ט ע"ב) "ומפני מה נברא העולם הזה בה"י, מפני שדומה לאכסדרה (שפתוח מתחתיו, רש"י) שכל הרוצה לצאת יצא, ומאי

¹ א.ה. ראה בשל"ה (מס' ר"ה פרק נר מצוה) וערב ר"ה שהוא ערב ר"ח, לא גרע מערב ר"ח דעלמא, אדרבא, כ"ש ערב ר"ח זה, ושהוא יום אחרון בשנה, ושהוא למחר יעמוד בדין, צריך להיות ירא וזוחל בכובד ראש והכנעה מן היום האיום הבא עלינו. וראה עוד בחיי אדם (כלל קל"ח ס"ה) ערב ר"ה הוא יום אחרון מן השנה, וקבלו חז"ל שכל העושה תשובה יום אחד בשנה חשוב כאילו שב כל השנה, ולכן נהגו

בבריאה, איך שייך מחילה, הא עכ"פ עדיין קיים הקלקול והפגם שנגרם ע"י החטא, ומה שייך תשובה על מציאות החטא בבריאה³. אלא ביאור הדברים הוא דמצינו במי שנאנס בדבר, שאין המעשה מתייחס להעושה באונס והו"ל כאילו לא עשאו (ראה סוגיא דטענת אונס בכתובות ב' ע"ב, וברש"י שם ג' ע"א ד"ה דמדאורייתא), וכע"ז מצינו בדין התרת נדרים, דכשמתחרט בנדרו אנו דנין בו כאילו טעה והוה נדר בטעות, וכיון שנדר בלי דעת לא חלה הנדר. וכמו כן לענין תשובה שמתחרט על מה שחטא, נמצא שחטא בלי דעת, והו"ל כאילו הוא לא עשאו, ושוב אינו אחראי על מה שנגרם ע"י מעשה החטא. אולם עדיין קיים עצם התקלה והקלקול שנפגמה הבריאה מחמת החטא, אלא שאין הפעולה מתייחסת להחוטא, כיון שאנו דנין בו שנעשה בטעות 'בלי דעת'⁴.

החילוק בין תשובה מיראה ותשובה מאהבה

אמנם כל זה במי שחוזר בתשובה מחמת 'יראת החטא', שהתשובה שלו הוא מצד שירא מן העבירה ומתחרט על מה שהוא גרם קלקול ופגם בבריאה, ולכן חלה התשובה באופן שמתנתק החטא ממנו, ושוב לא חשוב שהחטא נגרם ע"י פעולה שלו, ומ"מ עדיין קיים מציאות הקלקול והפגם בבריאה, אלא הו"ל כאילו הוא לא עשאו. אבל לא כן במי שחוזר בתשובה מאהבה שזדונות נעשות לו כזכיות (יומא פ"ו ע"ב), דבתשובה מאהבה אין החרטה שלו רק על מה שהוא גרם קלקול ופגם בבריאה, אלא החרטה שלו הוא על גוף החטא, הרי שנשתנה עצם מעשה החטא אצלו, דעתה נעשית מעשה החטא כדבר שמוקצה מחמת מיאוס, ואינו יכול לסבול טומאת החטא כלל, ומתחרט על מה שיש כאן מציאות של טומאת החטא בבריאה, ונמצא שתשובה זו הו"ל תיקון על עצם הקלקול והפגם של החטא, וממילא נתקן אותו הפגם, ונעשה לו כזכות. ולפי"ז הירושלמי מדבר במי שחוזר בתשובה מיראה, דעדיין מציאות הפגם קיים בבריאה, ולכן מצד מדת הדין אינו מועיל תשובה שלו, דאין התשובה מתקן מציאות החטא שגרם קלקול בבריאה⁵, ואפ"ה הקב"ה השיב להם דאעפ"כ התשובה מועלת לנתק החטא מהחוטא, וחשוב כאילו לא נעשית ע"י פעולתו, ואין הקלקול והפגם מתייחס לו.

תשובה מצד מדת הדין ותשובה מצד מדת הרחמים

[להשלמת הענין נראה להוסיף כאן מה שאמר רבינו בשיחה אחרת; דהנה איתא בעירובין (י"ח ע"ב) "היה ר' מאיר אומר אדם הראשון חסיד גדול היה, כיון שראה שנקנסה מיתה על ידו ישב בתענית מאה ושלשים שנה, ופירש מן האשה מאה ושלשים שנה, והעלה זרזי תאנים על בשרו מאה ושלשים שנה". וקשה דהא איתא במדרש בבראשית רבה (פר' בראשית כב, יג) "פגע בו אדה"ר (בקין), א"ל מה נעשה בדיןך, א"ל עשיתי תשובה ונתפשרתי, התחיל אדה"ר מטפח על פניו, אמר כך היא

כחה של תשובה ואני לא הייתי יודע, מיד עמד אדה"ר ואמר (תהלים צב, א) מזמור שיר ליום השבת וגו'". וקשה דאיך אמר המדרש דאדה"ר לא היה יודע כחה של תשובה, והלא עסק ק"ל שנה בעסק התשובה, ועוד דאיתא בפסחים (נ"ד ע"א) דתשובה קדמה לעולם וכו', ואיך לא ידע אדה"ר כחה של התשובה.

אלא ודאי שידע ענין התשובה שמועיל ע"פ מדת הדין, והיינו ע"י תשובת המשקל בסיגופים גדולים, אולם לא הוה ידע שמועיל תשובה בלב בודיו וחרטה ובכיה שהוא מצד מדת הרחמים, ודבר זה למד מתשובתו של קין⁶.

וביאר רבינו שטומאת החטא הוא כמו אכילת סם המות ממש, שעל ידו מתקלקל האדם וגם עצם הבריאה, וא"כ א"א לרפאותו ולתקן הפגם כי אם ע"י תשובת המשקל בסיגופים גדולים (והו"ל כמו ניתוח וסמים של רפואה), אבל בתשובת דברים וחרטה בעלמא אי אפשר לשנות המציאות שכבר נתקלקלה ע"י אכילת סם המות. וע"כ מה שמועיל תשובת הדברים הרי"ז חידוש גדול, והוא מצד מדת הרחמים.

והביאור בזה שמועיל גם תשובת דברים מצד הרחמים, הוא דע"י התשובה שמתחרט בחרטה גמורה ומקבל בלב שלם שלא ישוב לזה החטא לעולם, הרי נתעלה ונתקדש, ונתחדש האדם ככריה חדשה, וממילא שוב אין עליו הפגם והקלקול מאכילת סם המות, (ומ"מ עדיין נשארה הפגם והקלקול בבריאה). ומפני זה אמר אדה"ר "מזמור שיר ליום השבת", דגם 'שבת' הוא מדרגה אחרת לגמרי 'מעין עולם הבא' (ברכות נ"ז ע"ב), והאדם מתחדש ככריה חדשה מחמת קדושת השבת, וכן כל העולם כולו, ונמצא שתשובת הדברים מועיל לו לאדם ככחינה של שבת.

והנה בתשובת דברים שהוא מצד מדת הרחמים ישנן שני דרכים, דרך של תשובה מיראה שהוא מתחרט על מה שהוא גרם קלקול ופגם בעצמו ובבריאה, דבזה מועיל התשובה לתקן קלקול האדם עצמו לעשותו ככריה חדשה, והו"ל כאילו הוא אינו אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומ"מ עדיין קיים מציאות הפגם בבריאה. ויש עוד דרך של תשובה מאהבה שמתחרט על עצם טומאת החטא שנמצאת בבריאה ואינו יכול לסובלה כלל, דבזה הזדונות נעשות לו כזכיות ונתקן גם הפגם בבריאה וכנ"ל. (א.ה. לפי דברי רבינו לעיל בכיאר דרך זה של תשובה מאהבה, נראה דאין צריך להא דנעשה ככריה חדשה.)

אמנם בדרך התשובה מצד מדת הדין שהוא תשובת המשקל בסיגופים גדולים, לא צריך לחידוש הו"ל שנתהוה ככריה חדשה, אלא עצם הסיגופים מרפאים אותו ומבטלים לגמרי כח הסם המות שאכל.

⁴ א.ה. וכן משמע קצת מלשון הרמב"ם הל' תשובה (פ"ב ה"ד) "מדרכי התשובה וכו' ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים" וכו', ור"ל דאע"פ שמציאות החטא עדיין קיים מ"מ תשובה מועלת שאינו אותו האיש שעשה אותן המעשים, ודו"ק.

⁵ א.ה. ומיהו לפי מה שביאר רבינו בשיחה אחרת (ראה להלן) דמצד מדת הדין א"א לכפר על מציאות החטא אלא בתשובת המשקל, ורק מצד מדת הרחמים מועיל תשובת דברים, א"כ שפיר י"ל דהירושלמי מדבר בין בתשובה מאהבה ובין בתשובה מיראה, דמצד מדת הדין נפש החוטאת היא תמות ואין מועיל בה אלא תשובת המשקל, אבל הקב"ה מצד מדת הרחמים מורה לחטאים דרך לעשות תשובה בדברים ע"י וידוי וחרטה ובכי. וגם בתשובת דברים אפשר לתקן מציאות החטא אם עושה מאהבה.

⁶ א.ה. כ"כ בדרושי הצ"ח (דרוש ב') דרק תשובת המשקל בסיגופים גדולים מועיל ע"פ מדת הדין, אבל תשובת דברים וידוי וחרטה ובכי אינו מועיל רק מצד מדת הרחמים, ע"ש.

³ א.ה. ע"י במסילת ישרים (פ"ד) כי הנה באמת, איך יתקן האדם את אשר עוית והחטא כבר נעשה, הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה, היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות. וע"ש מה שביאר בזה דמדת הרחמים היא הנותנת שהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה, דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו ומתבונן על רעתו, ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא כחרטת הנדר ממש שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא, ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר ועוזב אותו להבא ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו. והוא מה שאמר הכתוב (ישעיה ו, ז) וסר עונך וחטאתך תכפר, שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע. וזה חסד ודאי שאינה משורת הדין, אך על כל פנים הנה הוא חסד שאינו מכחיש הדין לגמרי, ע"ש. ומשמע שהרמח"ל מדבר גם בתשובה מיראה שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה, וזה דלא כדברי רבינו כאן דבתשובה מיראה מציאות החטא קיים גם אחרי התשובה אלא שמנותק הוא מהאדם.



תשובתו של אדה"ר נתקבלה ולא תשובתו של חנוך

הנה איתא בויקרא רבה (כט, א) "בחודש השביעי באחד לחודש, הדא הוא דכתיב (תהלים קיט, פט) לעולם ה' דברך נצב בשמים, תני בשם רבי אליעזר בכ"ה באלול נברא העולם וכו'. נמצאת אתה אומר ביום ר"ה בשעה ראשונה עלה במחשבה, בשניה נתייעץ עם מלאכי השרת, בשלישית כנס עפרו, ברביעית גבלו, בחמישית רקמו, בששית עשאו גלם, בשביעית נפח בו נשמה, בשמינית הכניסו לגן, בתשיעית נצטוה, בעשירית עבר, באחת עשרה נדון, בשתיים עשרה יצא בדימוס. אמר הקב"ה לאדם, זה סימן לבניך כשם שעמדת לפני בדין היום הזה ויצאת בדימוס, כך עתידין בניך לעמוד לפני בדין ביום זה ויוצאין לפני בדימוס, אימתי בחודש השביעי באחד לחודש" (וראה עוד במדרש שהובא בביאור הגר"א סי' תקפ"ב סעיף ח' ד"ה וחומתין). הרי מבואר דאע"פ שחטאו של אדם הראשון היה חמור מאד, שהרי לא היה מוטל עליו אלא ציווי אחד ואפ"ה מרד בציווי הבורא, אפ"ה קיבל הקב"ה את תשובתו, ויצא בדימוס.

אולם אצל חנוך מצינו כבראשית רבה (פר' בראשית כ"ה, א) "אמר רבי איבו, חנוך חנף היה, פעמים צדיק פעמים רשע, אמר הקב"ה עד שהוא בצדקו אסלקנו. ואמר רבי איבו בראש השנה דנו בשעה שהוא דן כל באי עולם". הרי מבואר שחנוך חטא וחזר בתשובה, וגם הוא היה נדון בראש השנה, ובאותו שעה היה צדיק, ואפ"ה לא נתקבלה תשובתו להצילו מעונש מיתה. וצ"ב דלכאורה חטא של אדה"ר היה חמור יותר מחטאו של חנוך, ומדוע נתקבלה תשובתו של אדה"ר ולא נתקבלה תשובתו של חנוך להצילו מעונש מיתה.

אי אפשר להנצל לגמרי מן החטא בלי עשיית סייגים

ונראה ע"פ מה שפירשו המפרשים (?) שאדם הראשון נצטווה שלא לאכול מעץ הדעת, ו'ביום אכלך ממנו מות תמות' (בראשית ב, יז), ואחר כך כשאכל נתגרש מגן עדן, שלא יאכל מעץ החיים ויחיה לעולם, כדכתיב (שם ג, כב) 'ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם'. ויש להעיר דמדוע לא הקדים אדה"ר לאכול מעץ החיים קודם שאכל מעץ הדעת, שע"ז יחיה לעולם ולא יחול עליו עונש מיתה על אכילת עץ הדעת (א.ה. ע"ש באור החיים). ויש לומר דאדה"ר הביין דאדם עלול לחטוא, ובלי סייגים אי אפשר להנצל מן החטא, וא"כ כל זמן שיש עליו איום עונש מיתה, הרי"ז סייג להזהר מן החטא, אבל אם יאכל מן עץ החיים ואז יחיה לעולם, הרי יתבטל הסייג המונעו מלאכול מעץ הדעת, ולכן לא הקדים לאכול מן עץ החיים.

ולפי"ז יש לבאר שחנוך היה סובר שעדיף להתגבר על יצרו בלי העזר של סייגים, אמנם לפעמים היה נכשל בחטא ושוב חזר בתשובה, ומ"מ לא הגדיר עצמו מן החטא מכאן ולהבא, ולפיכך נקנסה עליו מיתה, דבלי סייגים אי אפשר להנצל מן החטא לעולם, אלא ודאי שיכשל לפעמים. אבל באדם הראשון שהגדיר עצמו שלא יכשל בחטא, אע"פ שנכשל פעם אחת והיה חטאו חמור יותר משל חנוך, מ"מ תשובתו שלימה היתה, שהרי מרוחק היה מן החטא ע"י הסייגים שעשה לעצמו, ושוב לא היה עלול לו לחטוא.

מכל זה יש לדעת חומר הסכנה של החטא, דקשה מאד להתגבר על היצר הרע היכא שנמצא כבר בסביבה של החטא, ובודאי שיכשל לפעמים, ולכן צריכים לעשות סייגים לעצמו להתרחק ממצב של החטא. וגם באירופא היה רבי איצ'לע פטרברגר זצ"ל מזהיר שלא להסתובב ברחובות עד כמה שאפשר, ואמר דאפילו לבוא לשמוע השיחת מוסר שלו, אם מפני זה צריך ללכת תוך הרחובות של קאבנא, הרי יצא שכרו בהפסדו. וכ"ש כהיום דבעוה"ר ירדה מושג הצניעות בעולם וקשה מאד להזהר מראיות אסורות בשוק וגם ברחובות, יש למנוע מללכת שם עד כמה שאפשר.



לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון

פחד מפני הדין שלאחר מיתה

כתיב (תהלים קל, ד) 'כי עמך הסליחה למען תורא', ומשמעות הפסוק היא שכיון שהקב"ה סולח עונותינו, זה גורם שייראו מלפניו. וצ"ב בזה, הלא ראוי להיות להיפך. וכן הק' בספר העקרים (מאמר ד' סוף פ' כו) "דאדרבה, הדבר נראה להיפך, שאחר שידע האדם שהשי"ת ימחל לו על עונותיו לא ירא ולא יחוש מלחטא". ופירש העקרים דה"פ, "שהאדם לא יירא מן הדבר ההכרחי, כמו שלא ירא מהמות אחרי שהוא הכרחי לאדם, ואם היה העונש הכרחי על החטא באפס תקות מחילה, לא היה האדם ירא מהשי"ת, אחרי שהיה יודע שא"ל לו להנצל מהעונש, לפי שא"ל שלא יחטא, אבל עכשיו שהוא יודע שהשי"ת מוחל וסולח לחטאים ע"י התשובה, ואפשר לו להנצל מעונש, הנה יירא החוטא מלפני השי"ת, אחרי היותו יודע שאין העונש הכרחי אל החוטא, ושם ישוב אל השי"ת בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו ירחמהו וירבה לסלוח כי עמו הסליחה".

אמנם אף שאין האדם ירא מהמות אחרי שהוא הכרחי, מ"מ ראוי לאדם ליחרד מיום הדין הגדול אחרי מותו שאז נדונים על כל מעשיו⁷, ואפשר לאדם להנצל גם מעונש של יום הדין הגדול שאין העונש הכרחי כמו עצם המיתה, שהרי בידו הוא לשוב בתשובה מחיים ולדבק בדרכי השי"ת ואז ינצל גם מדין הגדול.

וכן מצינו אצל רבי יוחנן בן זכאי דבשעת מיתתו היה חרד מחמת הכרתו בחומר הדין הגדול של אחר מיתה כדאיתא במס' ברכות (כ"ח ע"ב) "וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו, כיון שראה אותם התחיל לבכות, אמרו לו תלמידיו נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק מפני מה אתה בוכה, אמר להם אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי שהיום כאן ומחר בקבר, שאם כועס עלי אין כעסו כעס עולם, ואם אוסרני אין איסורו איסור עולם, ואם ממיתני אין מיתתו מיתת עולם, ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון, אעפ"כ הייתי בוכה, ועכשיו שמוליכים אותי לפני ממ"ה הקב"ה שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים, שאם כועס עלי כעסו כעס עולם, ואם אוסרני איסורו איסור עולם, ואם ממיתני מיתתו מיתת עולם, ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון, ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם ואיני יודע באיזו מוליכים אותי, ולא אבכה".

וכן ראוי לכל אחד לזכור יום המיתה, ר"ל להתבונן בחומר הדין של אחר מיתה, ועי"ז יפרוש מן החטא וישוב בתשובה⁸.

⁸ וכן כתב ברא"ש (אורחות חיים יום ב' אות ל"ב) "זכור יום המות תמיד, וצדה לדרך הכן, ושים בין עיניך שני אלה תמיד, ויהיו מזומנים לך ליום הפירוד, ומסתך בדמעה תמסה, ויבהלוך רעיונך מדי זכרך חרדת רבי יוחנן ז"ל". וכונת הרא"ש לחרדת ר' יוחנן במס' ברכות הנ"ל. הרי מבואר מדבריו שעיקר זכירת יום המיתה אינו רק מפני ביטול האפשרות וההזדמנות לעבוד השי"ת ולקיים מצותיו "להכין צדה לדרך", אלא הוא מפני חרדת הדין הגדול.

⁷ א.ה. ראה במשנה במס' אבות (פ"ג משנה א) עקביא בן מהללאל אומר, הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה וכו' ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון וכו'. ועי"ש ברע"ב. ובחידושי הגר"א מציין למה שכתב שלמה המלך בקהלת (יא, ט) 'יודע כי על כל אלה יביאך האלקים במשפט', וכתוב (שם יב, יד) 'כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע'.

תשובת אדה"ר ותשובת ראובן

הנה איתא בבראשית רבה (וישב פר' פד, יט) "אמר לו הקב"ה (לראובן) מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה, ואתה פתחת בתשובה תחלה, חייך שבך בנך עומד ופותח בתשובה תחלה, ואיזה זה הושע, שנאמר (הושע יד, ב) שובה ישראל עד ה' אלקיך". ודברי המדרש תמוהים הם, שהרי מצינו באדם הראשון שחטא ועשה תשובה, וכן מצינו בקין, וא"כ איך שייך לומר שראובן הוא הראשון שחטא ועשה תשובה.

ויש לבאר ע"פ דברי המדרש בבראשית רבה (פר' בראשית כב, יג) "פגע בו אדה"ר (בקין), א"ל מה נעשה בדיןך, א"ל עשיתי תשובה ונתפשרתי, התחיל אדה"ר מטפח על פניו, אמר כך היא כחה של תשובה ואני לא הייתי יודע, מיד עמד אדה"ר ואמר (תהלים צב, א) מזמור שיר ליום השבת וגו'". וצ"ב דמה השייכות בין הכרת אדם הראשון שתשובה מועלת והפסוק של מזמור שיר ליום השבת. ועוד קשה, למה לא ידע אדם הראשון שתשובה מועלת, וכי לא ידע אדה"ר הא דאיתא בפסחים (נ"ד ע"א) דתשובה קדמה לעולם וכו'. ועוד, הלא עסק בתשובה ק"ל שנה כדאיתא בעירובין (י"ח ע"ב) "היה ר' מאיר אומר אדם הראשון חסיד גדול היה, כיון שראה שנקנסה מיתה על ידו ישב בתענית מאה ושלשים שנה, ופירש מן האשה מאה ושלשים שנה, והעלה זרזי תאנים על בשרו מאה ושלשים שנה".

תשובה שנתעורר מעצמו ותשובה שנתעורר מלמעלה

ונראה לומר שאדה"ר חשב בתחלה שתשובה מועלת רק אם האדם התעורר לתשובה מעצמו, אבל אם התשובה היא מחמת אתערותא דלעילא ע"י תביעת הקב"ה אז אין תשובה מועלת, דכיון שהוא טימא את עצמו ע"י שחטא אי אפשר להעביר הטומאה אלא א"כ מקדש את עצמו ולא כשנתעורר הקדושה מלמעלה. וזהו מה שלמד מקין בנו, שאע"פ שהתשובה לא היתה מאתערותא דלתתא, אלא שהקב"ה תבע את קין על חטאיו וקין שב בתשובה, ונמצאת שנתעוררה הקדושה מלמעלה, אעפ"כ קיבל הקב"ה את תשובתו ונתקן טומאת החטא על ידו.

ולפי"ז יש לבאר מדוע אמר אדה"ר באותה שעה 'מזמור שיר ליום השבת', דהנה איתא במס' ברכות (מ"ט ע"א) שכוונת הברכה 'מקדש ישראל והזמנים' היא מקדש ישראל דקדשינהו לזמנים, ור"ל שיו"ט אינו דומה לשבת, שקדושת יו"ט נקבעת ע"י ב"ד של ישראל שקובעים את ראש חודש, אבל קדושת שבת נקבעת ע"י הקב"ה שהוא קבע שיום השביעי יהיה שבת. ונמצא שהקדושה של התשובה הבאה מאתערותא דלעילא דומה לבחינת שבת שגם היא קדושה הבאה על האדם ע"י הקב"ה, ולכן כשהכיר אדה"ר שתשובה מועלת אפילו אם היא באה ע"י אתערותא דלעילא, מיד אמר 'מזמור שיר ליום השבת'.

ולפי"ז יש לבאר דברי המדרש שראובן פתח בתשובה תחלה, שהרי תשובתו של אדה"ר ותשובתו של קין באו ע"י אתערותא דלעילא, אבל ראובן היה הראשון שנתעורר מעצמו לשוב בתשובה.

נדיבות הלב ר"ל שנתעורר מעצמו

ויש לפרש בזה דברי רבינו יונה ב"סידור התשובה" ד'בהתנדבה רוחו אותו' ר"ל שהתעורר מעצמו לשוב בתשובה ולהיות עבד לבוראו, בלי התעוררות דלעילא, וזהו התשובה המעולה. וכן משמע בדברי רבינו יונה בשערי תשובה (בריש דבריו שם) וז"ל "והתבאר כי התשובה מקובלת גם כי ישוב החוטא מרוב צרותיו, כ"ש אם ישוב מיראת ה' ואהבתו, שנאמר (דברים ד') בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים

וכן אמר גדול אחד בליטא להרופא שלו, שאע"פ שאני זקן ועומד אני למות אין אני ירא מיום המיתה, ומ"מ ירא אני מיום הדין הגדול אחרי מיתתי. וידוע נמי אצל הגאון רבי חיים בריסקר ז"ל שהיה מחמיר מאד אפילו בספק פיקוח נפש, ויש שבארו שהטעם שהחמיר כ"כ הוא מפני חומרת יום הדין הגדול, דכל זמן שאדם חי עדיין אפשר לו לשוב בתשובה, אבל כשימות שוב אין לו אפשרות לשוב בתשובה, והרי הוא עומד בסכנה גדולה וחמורה מפני הדין הגדול.

חומר הדין של אחר מיתה

הנה בשעת חורבן הבית נתייסרו ונהרגו אלפי רבבות מישראל ע"י הרומיים והיו הצרות איום ונורא כדאיתא בגמרא גיטין (נ"ז ע"ב – נ"ח ע"א) ובירושלמי תענית (פ"ד ה"ה [כ"ד ע"א – כ"ה ע"א]). ולמרות הגזירה החמורה והנוראה ששרה על כלל ישראל באותו שעה, מ"מ הקב"ה היה מתנהג אז בשיתוף מדת הרחמים, שהנהגת הקב"ה עם בריותיו בעולם הזה הוא לעולם בשיתוף מדת הרחמים. [וראה בירושלמי (שם כ"ה ע"א) במעשה דנבוזראדן, בההוא שעתא נזף ביה, א"ל מה את בעי נובד כל אומתך עלך (א"ל נבוזראדן לדמו של זכריה, הלא כבר הרגתי כל כך אנשים מישראל מפני דמיך, האם אתה רוצה לאבד כל ישראל מפני דמיך), מיד נתמלא הקב"ה רחמים ואמר מה אם זה שהוא בשר ודם ואכזרי נתמלא רחמים על בני, אני שכתוב בי (דברים ד, לא) 'כי אל רחום ה' אלהיך לא ירפך ולא ישחיתך ולא ישכה את ברית אבתיך' על אחת כמה וכמה, מיד רמז לדם ונבלע במקומו].

וכמו כן במלחמת העולם השנייה שנהרגו כמה מליון יהודים, אנשים נשים וטף, מכל סביבות אירופא, ע"י הנצים ועוזריהם ימח שמם וזכרם, ונתייסרו באכזריות גדולה ביסורים נוראים שאי אפשר לתארם כלל, עם כל זאת אנו מאמינים שהנהגת הקב"ה גם בשעת הגזירה האיומה היתה בשיתוף מדת החסד והרחמים, מפני שכך הוא הנהגתו יתברך בזה העולם.

אולם לא כן ביום הדין הגדול בעולם הבא שמתנהג במדת הדין לבד, ואז ליכא שיתוף מדת הרחמים, הלא אין לשער חומר הדין של אותה שעה. ומכאן יש להתעורר כמה צריך שיחרד וידאוג האדם על חטאיו מפני יום הדין הגדול. והנה בחורבן הבית נענשו ונהרגו כמה רבבות רק מפני ב' עבירות, על עון שנאת חנם (יומא ט' ע"ב) ולשון הרע (גיטין נ"ה ע"ב, וע"ש נ"ז ע"ב ברש"י ד"ה והיינו דאמר ר"א)⁹. אמנם ביום הדין הגדול כל אחד נדון על כל מעשיו, ונענש על כל חטא וחטא בלי שום ויתור כלל, ולכן יש לו לאדם ליחרד כל ימיו על חומר הדין שישרה עליו לאחר מיתתו, ובזה צריך להתעורר לשוב בתשובה לפני מותו.



ב' אופנים להתעורר בתשובה

דברי רבינו יונה – נדיבות הלב לשוב בתשובה

כתב רבינו יונה בספרו "סידור התשובה" וז"ל וכה יעשה ביום טהרתו 'בהתנדבו רוחו אותו' להיות עבד לבוראו, יפיל תחינתו לפני בוראו ויאמר: אנא השם חטאתי עויתי פשעתי כזאת וכזאת עשיתי מיום היותי על האדמה עד היום הזה. ועתה נשאני לבי ונדבה אותי רוחי לשוב אליך באמת וכו'. וצ"ב דמה שייך לשון 'נדיבות הלב' להיות עבד לבוראו ולשוב בתשובה, הלא תשובה היא מצות עשה המוטל על החוטא בתורת חיוב גמור ולא מתוך נדיבת לבו, וכמש"כ רבינו יונה בשע"ת (בריש דבריו), והזהרנו על התשובה בכמה מקומות בתורה וכו'. [וכ"ה שיטת הרמב"ן (דברים ל' ב'), ע"ש].

⁹ ואחד בספרו ושורפין אותו ומכולם לא נשתייר אלא אני, וקרא על גרמיה (איכה ג) עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי (וע"ע בבלי גיטין נ"ח ע"א).

⁹ וע"ש בירושלמי תענית (כ"ד ע"ב) תני רשב"ג אומר חמש מאות בתי סופרים היו בביתר והקטן שבהן אין פחות מחמש מאות תינוקות, והיו אומרים אם באו השונאים עלינו במכתובים הללו אנו יוצאין עליהן ומנקרים את עיניהם, וכיון שגרמו עונות היו כורכים כל אחד

ושבת עד ה' אלקך ושמעת בקולו" וכו'. ר"ל דמי שנתעורר לשוב בתשובה מפני רוב צרותיו וכדומה, הרי"ז תשובה מתוך אתערותא דלעילא, והוא כתשובת אדה"ר וקין, אבל מי שישבו מיראת ה' ואהבתו, הרי"ז כתשובת ראובן שנתעורר מעצמו, וזה מיקרי 'בהתנדבו רוחו אותו להיות עבד לבוראו'.



הדין על הבינונים בעשי"ת

קושיית הראשונים על בינונים 'אם לא זכו'

איתא במס' ר"ה (ט"ז ע"ב) "א"ר כרוספדאי א"ר יוחנן שלשה ספרים נפתחין בר"ה אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים, צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים תלוין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ, זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה". והקשו הראשונים דמדוע נכתבים הבינוניים למיתה אם לא זכו, הא כיון שהבינוני הוא מחצה על מחצה, הא אמרו ב"ה לענין ג' תרות ליום הדין (שם י"ז ע"א) "ורב חסד מטה כלפי חסד", ופרש"י הואיל ומחצה על מחצה הם, מטה את ההכרע לצד זכות ואין יורדין לגיהנם.

תירוץ של הרשב"א

ועי' בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ת"פ) [וכ"כ בריטב"א ר"ה (ט"ז ע"ב) בשם רבן שתירין דר' כרוספדאי איירי לענין טובות העולם, וב"ה שאמרו 'ורב חסד מטה כלפי חסד' איירי לענין תגמול העולם הבא. וע"ש בריטב"א ביתר ביאור, דהנהגת המדה של 'רב חסד' אינה אלא בעולם הנשמות או ביום הדין הגדול שאין אחריו כלום, אבל בדין של ר"ה שאינו סוף הדין והוא בעניני העוה"ז, כל אדם נדון כפי הראוי לו, ולפיכך לא הזכירו בזה מחלקותן של ב"ש וב"ה בבינוניים, עכ"ד. וביאור דבריו, דאדם שנדון בר"ה יש לו עדיין האפשרות לתקן דרכיו ולהכריע עצמו להיות צדיק, ולכן לא צריך למדת 'רב חסד מטה כלפי חסד', משא"כ בעולם הנשמות וביום הדין הגדול שאין אחריו כלום, ושוב אין בידו לתקן עצמו, לכן הקב"ה ברוב רחמיו מתנהג במדת 'ורב חסד'.

תירוץ של הלחם משנה וקושיא על דבריו

ומיהו בלחם משנה הל' תשובה (פ"ג ה"ג) תירץ באופן אחר, וז"ל אם עשה תשובה נחתם וכו' ואם לאו נחתם למיתה, וא"ת כי לא עשה תשובה

אמאי נחתם למיתה הא מחצה על מחצה ורב חסד מטה כלפי חסד, כבר תירצו בזה (ראה בריטב"א שם בשם רבינו יונה) דהיכא דלא עשה תשובה הוי עון אחד נוסף על העונות, משום דבאלו עשרה ימים של תשובה הוא חייב לעשות תשובה, ואם לא עשה הרי עון אחד נוסף על העונות, עכ"ל.

ויש להקשות על דבריו, דבכל ימות השנה יש מצוה של תשובה, ולא נתחדש באלו עשרה ימים מצוה מיוחדת של תשובה, אלא החידוש של אלו עשרה ימים של תשובה היא שהקב"ה מצוי ויותר קל לחזור בתשובה כמו שדרשו רז"ל (ר"ה י"ח ע"א) עה"פ דרשו ה' בהמצאו, דאלו עשרה ימים שבין ר"ה ליה"כ, וא"כ לכאורה אין עון אחד נוסף במה שלא עשה תשובה בעשי"ת יותר ממה שלא עשה תשובה קודם ר"ה¹⁰.

ביאור חומר העון למי שלא שב בעשי"ת

ונראה ע"פ מה שכתבו המפרשים דאין אדם נדון רק על מעשה העבירה לחוד, אלא כל ענינו ומצבו של אותה שעה נכלל בנדון, ונמצא ששנים שעברו עבירה, אע"פ ששניהם חטאו באותה עבירה, מ"מ אין דיניהם שוים כלל, דלאחד כפי ענינו ומצבו היתה נסיון גדול, ולשני כפי ענינו ומצבו היתה נסיון קל, לאחד חייב עונש קל, ולשני עונש חמור¹¹.

ולפי"ז יש לבאר דברי הלחם משנה, דאע"פ שכל אחד חייב לשוב בתשובה כל ימות השנה, מ"מ מי שאינו חוזר בתשובה בעשי"ת הלא חטאו חמור יותר. משל למה הדבר דומה, לבן מלך שחטא נגד אביו, והמלך ברוב רחמיו על בנו קבע לו זמן שיוכל לפייסו, ולא עוד אלא שהלך המלך בכבודו ובעצמו לקראת בנו כדי להקל עליו, ועם כל זאת הבן לא בא לחלות פני המלך. הרי ודאי שיחרה אפו על בנו על שהכפיל לחטאו כנגדו, דאף כשבא אצל בנו להתרצות, לא קבל פניו. ואף בעשי"ת המלך מלכו של עולם כביכול בא אצלנו להקל עלינו עבודת התשובה, ואם אחד עומד במרדו ואינו מקבל פני המלך להתרצות אליו אף כשמצוי אצלנו, הרי גדול עונו מנשוא¹², ועון זה מכריע הבינוני לכף חוב, דעתה יש לו עון נוסף על עונותיו.



יתברך והוא חותמו אמת (שבת נה א), והשיב הרמב"ם, אלו ידעת אתה הנלבב כמה חמר עבודת השם יתעלה וכמה צריך וראוי ומכרח לעבד האלוק והאדון הזה, היית יודע בודאי שאין כל יום שאין אתה עושה כל האמור בודוי, ועוד נוסף כהנה וכהנה. וכל אדם נדון לפי גודל חכמתו, שהרי מצינו שדוד המלך עליו השלום נכתב עליו עוון אשת איש והיא היתה מגרשת (שם נו א), וכן כל כיוצא בזה לפי מה שהוא האדם כן משפטו ושאתו, ואף על דבר זה שדברת עתיד אתה לתן את הדין, עכ"ל [הרמב"ם].

¹² א.ה. וכעיי"ז כתב בדרושי הצל"ח (דרשה כג אות ד) ע"ש. וראה במאירי מסי' ר"ה (ט"ז ע"ב ד"ה אע"פ שבכל יום) "והמתרשל בזמן הזה מן התשובה אין לו חלק ביי"י אלקי ישראל, שכל השנה אין התעוררות מצוי כל כך, ואף מדת הדין מתיאשת ממנו וממתנת לו עד זמן זה וכו", ע"ש.

¹⁰ א.ה. אמנם ראה בריטב"א (שם) בשם רבינו יונה דלא כתב משום ביטול מצות תשובה דעשי"ת, אלא כתב שיום הכיפורים מצוה מן התורה להתודות ולשוב בתשובה כדכתיב (ויקרא טז, ל) מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, והנה אם עשו מצות עשה זו זכו ונשתכרו, ואם לא עשו כן הרי עברו והרשיעו ונתחייבו, ע"כ. וקושיית רבינו היא על לשון הלחם משנה דכתב דהוי עון נוסף מפני ביטול מצות תשובה של עשי"ת.

¹¹ א.ה. ראה בספר פלא יועץ אות כבוד (בסו"ד) וז"ל וכל אדם נדון לפי השגתו וידיעתו ויכלתו, ולפי העדפת טובתו, כך ירבה חובתו באפן שיוסיף דעת יוסיף מכאוב (קהלת א יח), שמא כדמבעי לה למעבד לא עבד. וראה עוד בפלא יועץ אות פחד (בסו"ד) וז"ל וכבר היה מעשה בזמן הרמב"ם, שאדם גדול לא היה רוצה להתודות ביום הכפורים, כי היה יודע בעצמו שלא עשה דבר עברה, ולמה ידבר שקרים לפניו

קדושת יוה"כ כקדושת מקום המקדש

הנה יום הכיפורים מיוחד לעבודת התפלה¹³ ועבודת התשובה¹⁴ ולקבל סליחה וכפרה על כל עונותינו. וכמו כן מציינו במקום בית המקדש, שהוא מקום מיוחד לתפלה¹⁵, וכן לתשובה¹⁶, ובמקום הזה אדם מקבל סליחה וכפרה בהבאת קרבנותיו ובקרבנות הצבור שבאים לכפר. ונמצא שקדושת הזמן של יוה"כ הוא ממש כמו קדושת המקום של בית המקדש. ומוטל על האדם להזהר שלא תאבד ממנו העליה שהשיג בימים הנוראים ולשמרה שתשאר אצלו השפעת הקדושה הנשגבה של אותו הזמן לכל השנה.

13 א.ה. ראה במשנה יומא (פ"ה מ"א) שהכה"ג מתפלל תפלה קצרה ביציאתו מבית קודש הקדשים בבית החיצון (בהיכל). וע"ש בגמרא (נ"ג ע"ב) מאי מצלי, רבא בר רב אדא ורבין בר רב אדא תרוייהו משמיה דרב אמרי "יהי רצון מלפניך ה' אלקיני שתהא שנה זו גשומה ושחונה, שחונה מעליותא היא, אלא אימא אם שחונה תהא גשומה, רב אחא בריה דרבא מסיים בה משמיה דרב יהודה לא יעדי עביד שולטן מדבית יהודה, ולא יהיו עמך ישראל צריכין לפרנס זה מזה, ולא תכנס לפניך תפלת עוברי דרכים".

14 א.ה. עי' ברמב"ם ה' תשובה (פ"ב ה"ז) "יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכיפורים". וראה בשערי תשובה (שער ב' אות י"ד) "ומצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכפורים שנאמר (ויקרא טז, ל) 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו', על כן הזהירנו הכתוב שנטהר לפי ה' בתשובתנו והוא יכפר עלינו ביום הזה לטהר אותנו". וראה עוד (שם שער ד' אות י"ז) "כי מה שנאמר (ויקרא טז, ל) 'לפני ה' תטהרו', מצות עשה על התשובה, שנחפש דרכינו ונחקורה ונשובה אל ה' ביום הכפורים. ואף על פי שנתחייבנו על זה בכל עת, החיוב נוסף ביום הכפורים, והטהרה אשר בידנו היא התשובה ותיקון המעשים. אבל מה שכתוב (שם) 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם' שהוא אמור על הטהרה שהשם יתברך מטהר אותנו מן העון ומכפר עלינו כפרה שלמה ביום הכפורים בלא יסורים, זה נאמר על מצות לא תעשה וכו'".

15 א.ה. כך כתוב במלכים א' (ח, כט) 'להיות עיניך פתוחות אל הבית הזה לילה ויום וגו' לשמוע אל התפלה אשר יתפלל עבדך אל המקום הזה'. וע"ש עוד (ח, מב) 'ובא והתפלל אל הבית הזה'. וע"ע ברכות (ז' ע"א) "א"ר יוחנן משום ר' יוסי מנין שהקב"ה מתפלל, שנאמר והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפילתי, תפילתם לא נאמר אלא תפילתי, מכאן שהקב"ה מתפלל". וע"ש במהרש"א (בח"א) "וענינו בית תפילתו הוא המקדש של מעלה המכוון נגד המקדש של מטה וכו' כמו שלמטה מתפללין כו' כן מלמעלה הקב"ה מתפלל על כך כו', ואמר כי ביתו שלמעלה כנגד בית תפילה שלהם שלמטה אשר שם יקרא לכל העמים כנאמר בתפילת שלמה וגם אל הנכרי אשר לא מעמד וגו' ובא והתפלל וגו'". וראה עוד בקרא במראות הצובאות פתח אוהל מועד (שמות לח, ח), שתרגם אונקלוס "במחזית נשיא דאתין לצלאה בתרע משכן זימנא". ועי' במפרשים (ש"א ב, כב) דצובאות מלשון צבא, ורצה לומר, הרבה כאחות. וע"ש בפר' ויקהל באב"ע "יוטעם הצובאות וכו', והנה היו בישראל נשים עובדות השם שסרו מתאות זה העולם ונתנו מראותיהן נדבה כי אין להם צורך עוד להתיפות, רק באות יום יום אל פתח אוהל מועד להתפלל ולשמוע דברי המצות, וזהו אשר צבאו פתח אוהל מועד, כי היו רבות".

16 א.ה. בהבאת קרבן חטאת ואשם וחייב נמי להתודות על הקרבן, וגם עולה מכפרת על ביטול עשה.

תורה מאת מורינו ורבינו הג"ר יעקב משה קולפסקי זצ"ל

עצות לזכות בימי הדין

איך לזכות לזכירת עקידת יצחק

כתב הרמ"א (סי' תקפ"א סעי' א') ועומדים באשמורת לומר סליחות ביום א' שלפני ר"ה, ואם חל ראש השנה [ביום] ב' או ג', אז מתחילין מיום א' שבוע שלפניו עכ"ל. והכוונה היא שצריכים לכל הפחות ד' ימים של סליחות קודם ראש השנה.

ובביאור טעמו של דבר כתב המשנה ברורה בס"ק ו' בשם האליה רבה וז"ל ועוד טעם שקבעו ד' ימים שכן מצינו בקרבנות שטעונים ביקור ממום ד' ימים קודם הקרבה, ובכל הקרבנות בפ' פנחס כתיב והקרבתם עולה, ובראש השנה כתיב ועשיתם עולה, ללמד שבראש השנה יעשה אדם עצמו כאלו מקריב את עצמו, ולכן קבעו ד' ימים לבקר כל מומי חטאתו ולשוב עליהם עכ"ל (ומקור המדרש הוא בירושלמי ר"ה פ"ד ה"ח, וביקרא רבה סוף פרשה כ"ט). וצריך ביאור, איך אנו עושים את עצמנו כקרבן בראש השנה?

והנה בראש השנה יש הרבה הזכרות של עקידת יצחק. ביום שני קוראים בתורה בפרשת עקידת יצחק, ובזכרונות אנו אומרים "ועקידת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכר", וגם תוקעים בשופר של איל כדי לזכור את האיל שהוקרב תחת יצחק. והכל כדי שיגן עלינו זכות של עקידת יצחק. אלא שצריך ביאור, מה טיבו של זכות עקידת יצחק ואיך זוכים אנו בדין על ידו?

איתא במס' ראש השנה (ט"ז א') וז"ל אמר רבי אבהו, למה תוקעין בשופר של איל, אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני עכ"ל. חזינן שעל ידי הזכרת עקידת יצחק בראש השנה נחשבים אנו כאילו עקדנו את עצמנו על גבי המזבח, וצ"ב ענין זה.

ונראה ליישב קושיות אלו ע"פ דברי המאירי בחיבור התשובה שכתב (חלק א' מאמר ב' פרק ה') וז"ל הכוונה בזה שבראות קרן האיל נתעורר לענין העקידה המלמדת והמיישרת יראת השם עד היכן היא מגעת כמו שביארנו, והוא אמרו שאזכור לכם וכו' שזכירתו ית' תלויה בזכירתם עכ"ל¹⁷. וכוונתו היא שהתקיעות בקרן של איל מעוררות אותנו לחשוב אודות העקידה, ונשים אל לבנו שגם אנו יהיו מחוייבים להקריב עצמנו להקב"ה אם יצוה אותנו, וזו היא המדרגה הכי גבוהה של יראת השם. ולכן אמרה הגמ' שאם אנו תוקעים בשופר של איל ומחדירים בלבנו דרגת יראת השם של מסירת נפש אז יהיה נחשב כאילו עקדנו עצמנו לפני הקב"ה.

וזהו גם כן ביאור דברי המדרש הנ"ל שבראש השנה "יעשה אדם עצמו כאילו מקריב את עצמו", שיחשוב אדם בדעתו שמוכן למסור נפשו אם יצוה אותו הקב"ה ואז יהיה נחשב כאילו הקריב את עצמו לקרבן.

אל יתיאש מן התשובה שהתשובה יש בה צד של שורת הדין

"טוב וישר ה', על כן יורה חטאים בדרך" (תהלים כ"ה, ח'). ויש להעיר, איך שייך לומר שהקב"ה הוא טוב וגם ישר ביחד, והלא טוב וישר שני הפכים הם, שישר היינו שורת הדין, וטוב היינו לפנים משורת הדין.

וביאר המאירי בחיבור התשובה (חלק א' מאמר א' פרק א') וז"ל וסמך מלת יושר למלת טוב, אע"פ שמלת היושר לא תפול רק על מדת הדין וקו המשפט, להודיע שחסד השם וחנוניתו עם ברואיו בהכינו להם דרך לנוס שמה מפשעיהם ומחטאיהם ר"ל התשובה עם היות זה ממדות החסד והחנינה הוא נסמך גם כן אל צד יושר, והוא מה שגלה במקום אחר לא כחטאינו עשה לנו ולא כעונותינו גמל עלינו כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו ר"ל כי יצר לב האדם רע מנעוריו וטבעו רודף תאותיו עכ"ל.

וכוונת המאירי הוא שאע"פ שתשובה בודאי מחסדי ה' היא, מכל מקום יש בה גם כן צד של שורת הדין, שהרי הקב"ה כביכול מחוייב לתת לנו את היכולת לעשות תשובה שהרי הוא גרם לחטאינו במה שהשריש בנו את היצר הרע, וכמו שאמרו חז"ל במס' ברכות (ל"ב א') וז"ל אמר רבי חמא ברבי חנינא אלמלא שלש מקראות הללו [שמעידין שיש ביד הקדוש ברוך הוא לתקן יצרנו, ולהסיר יצר הרע ממנו- רש"י] נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל, חד דכתיב (מיכה ד') ואשר הרעתי, וחד דכתיב (ירמיהו י"ח) הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל, וחד דכתיב (יחזקאל ל"ו) והסרתי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר עכ"ל. וכתב שם המאירי שמיוזג זה של שורת הדין ולפנים משורת הדין היא ג"כ כוונת דברי שלמה המלך ע"ה בספר משלי (ט"ז, ו') שאמר "בחסד ואמת יכופר עון", דהיינו שכפרת עוונות על ידי תשובה היא מיוזג של חסד ואמת, שאמת היינו שורת הדין וחסד היינו לפנים משורת הדין.

ונראה שזו היא ג"כ כוונת רבינו יונה, שכתב בתחילת שערי תשובה, "מן הטובות אשר היטיב השם יתברך עם ברואיו כי הכין להם הדרך לעלות מתוך פחת מעשיהם ולנוס מפח פשעיהם לחשוך נפשם מני שחת ולהשיב מעליהם אפו ולימדם והזהירם לשוב אליו כי יחטאו לו לרוב טובו וישרו כי הוא ידע יצרם, שנאמר טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך", שמה שכתב רבינו יונה "כי הוא ידע יצרם" כוונתו ליישב למה אמר הפסוק שתשובה היא ישר, ועל זה תירץ כמו המאירי שכיון שהקב"ה יודע את היצר הרע איך שהוא מחטיא את ישראל, לכן יש נקודה של ישרות במה

17 וכעין זה כתב (במאמר ב' פרק ב') בענין טעם קריאת עקידת יצחק ביום שני של ר"ה וז"ל וטעם קריאתה כדי שנתעורר בזכירתה לתכלית יראת השם ואהבתנו עבודתו בראותנו ענין האב הנבחר אשר הכין עצמו לשחוט בנו יחידו עם היות הענין רע ומר אצלו וכו' עכ"ל.

שהקב"ה ברא את התשובה.

ובזה ביאר המאירי (שם) את סוף הפסוק ג"כ שכתוב "על כן יורה חטאים בדרך", וז"ל ואם יגביה יצרו כנשר בידו להשפילו עדי ארץ ולהגיעו עד עפר, יהיה ענין התשובה אם כן מחסד השם וחנינתו מצורף אל צד היושר כמו שכתבנו, ונמצא שמדיעת דרכי חסדו וישרו ראוי לכל חוטא לתת את לבו לבלתי התיאש מן התשובה לרוב מרדו ולהפלט רשעו והוא הנרצה באמר יורה חטאים בדרך כאלו יורה להם זה אחר שמדיעתם דרכי טובו וישרו תצא להם זאת הכונה עכ"ל. וכונתו היא שאל יתיאש האדם ויאמר שמרוב חטאותיו אי אפשר לשוב בתשובה, שמאחר שתשובה היא חסד השם ויש בה גם צד של יושר שהאדם אנוס הוא מצד יצרו הרע, אם כן בודאי תשובה מועלת לכל חוטא, ולכן ידיעה זאת שתשובה היא טוב וישר, יורה חוטא לדרך התשובה.

ועל דרך זה ביאר המאירי (שם) את דברי דוד המלך ע"ה בספר תהלים (נ"א, ד') שאמר "אלמדה פושעים דרכיך וחטאים אליך ישובו", שדוד המלך אמר שאם יתיאש אדם מלעשות תשובה מחמת רוב חטאותיו, ילמד ממני שאף שעברתי על עבירה חמורה (מעשה של בת שבע) מכל מקום זכיתי למחילה וסליחה ע"י תשובה (ועי' מס' עבודה זרה ד' ב').

למה הוא טוב שהוא ישר

והנה הרמב"ם כתב בהלכות תשובה (פ"ו ה"ה), "ומהו זה שאמר דוד טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך ידרך ענוים וגו', זה ששלח נביאים להם מודיעים דרכי ה' ומחזירין אותן בתשובה, ועוד שנתן בהם כח ללמוד ולהביין". וכונת הרמב"ם היא שמה שאמר דוד המלך "יורה חטאים בדרך" ר"ל שהקב"ה שולח את נביאיו כדי שהם ילמדו את העם לעשות תשובה, ואפילו אם אין נביאים מכל מקום הקב"ה נותן לאדם דעת כדי שהאדם יכיר שהוא צריך לשוב בתשובה.

ונראה שגם ביאור זה יכול להתפרש על דרך המאירי, שאחרי שהפסוק אמר שמלבד החסד של תשובה יש ג"כ צד של ישרות, על כן אמר הפסוק שהישרות היא שהקב"ה מלמד את האדם איך לנצל את כח התשובה, והקב"ה עושה כן ע"י הנביאים וע"י הבנת האדם.

והנה על פי שני ביאורים אלו, המאירי והרמב"ם, יש לפרש (בדרך דרוש) את הירושלמי במכות (פ"ב ה"ו), "אמר רבי פינחס, טוב וישר, למה הוא טוב שהוא ישר, ולמה הוא ישר שהוא טוב." ונראה לומר שכוונת הירושלמי היא, "למה הוא טוב", דהיינו למה הלך הקב"ה לפני משורת הדין וברא בטובו את ענין התשובה, והתירוץ הוא כמו שכתב המאירי "שהוא ישר", דהיינו מפני שיש בו גם צד ישרות שהקב"ה גרם לישראל לחטוא כיון שהוא ברא את היצר הרע. ושוב אמר הירושלמי, "למה הוא ישר", דהיינו למה עושה הקב"ה את הישרות של שילוח נביאים להדריך את ישראל לשוב אל הקב"ה וכדברי הרמב"ם, והתירוץ הוא "שהוא טוב", דהיינו כיון שברא הקב"ה את התשובה ממילא הוא רוצה שבני ישראל ינצלו את ההזדמנות הזאת ולכן הקב"ה שלח את נביאיו להדריכם בדרך ישרה.

גם "אחר" היה יכול לשוב בתשובה

איתא במס' חגיגה בענין אלישע בן אבויה [שנקרא "אחר"] שיצא לתרבות רעה וז"ל אמר לו [רבי מאיר לאחר] אף אתה חזור בך, אמר לו כבר שמעתי מאחורי הפרגוד שובו בנים שובבים חוץ מאחר עכ"ל. [וכן איתא לעיל בגמ' "יצתה בת קול ואמרה שובו בנים שובבים חוץ מאחר"]. וביאר המאירי (שם) וז"ל וזה אמנם דמיון היות זה הדעת פשוט בעיניו שלא תועיל התשובה למפליגים במרד עכ"ל. ר"ל שבאמת לא שמע אלישע בן אבויה שום בת קול שאומרת שלא תועיל לו תשובה, אלא בעיניו היה פשוט שלא תועיל תשובה למי שחטא כל כך הרבה כמותו, ולכן אמר בדרך משל כאילו שמע מן השמים שדלתי התשובה ננעלו בפניו. אבל האמת אינו כן שהתשובה היא "טוב וישר" וכמו שהבאנו לעיל, ואין לך חוטא שלא תועיל לו התשובה.

והמאירי ביאר בזה את דברי הפסוק, "שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעוונך" (הושע י"ד, ב'), שלפעמים "כי" משמע "אע"פ", וממילא כוונת הפסוק היא שהאדם ישוב בתשובה אע"פ שנכשל בעבירות, ולא יאמר האדם שתשובה אינה מועלת במי שהפליג לחטוא.

הכח של קבלה קטנה

איתא בספרים שאפשר לזכות ביום הדין על ידי קבלת הנהגה טובה אף אם לא יקבל על עצמו אלא דבר קל. ואין להקשות איך שייך לומר שקיום מעשה קל ישנה את דינו לטובה והלא אינו מקיים בזה כלל את חובת התשובה, שהרי אף שבדאי אין אדם מקיים חיוב תשובה בקבלה קטנה מכל מקום יש בכחו של קבלה ליתן לו אומץ וכח כדי שיהיה ביכולתו לעשות תשובה גמורה.

ויסוד זה מצאנו בדברי רבי רפאל המבורגר בספרו "מרפא לשון" (בעמוד התשובה) שביאר בזה את דברי המשנה במס' אבות (פ"ד מ"ב) בן עזאי אומר הוי רץ למצוה קלה כבחמורה ובורח מן העבירה. ויש להקשות למה גבי מצוה לא כתוב ה"א הידיעה, וגבי עבירה נקט לשון "העבירה" עם ה"א הידיעה. וביאר רבי רפאל המבורגר שיש כח ביד כל מצוה, ואפילו מצוה שקלה לו לקיים, ליתן לו את הכח להתגבר על יצרו שלא יבוא לידי עבירה, ואפילו אם מתאוה תאוה גדולה לאותה עבירה. ולפי זה כוונת המשנה היא שירוצן האדם לקיים כל מצוה ואפילו מצוה קלה, כדי שיקבל את הכח לעמוד בנסיון כנגד העבירה הידועה ["העבירה" עם ה"א הידיעה], דהיינו אותה עבירה שהאדם מתאוה לה תאוה גדולה.

ורבי רפאל המבורגר ביאר בזה גם דברי הגמ' במס' קידושין, דאיתא שם (מ' א') וז"ל ר' צדוק תבעתיה ההיא מטרוניתא, אמר לה חלש לי ליבאי ולא מצינא, איכא מידי למיכל, אמרה ליה איכא דבר טמא, אמר לה מאי נפקא מינה דעביד הא אכול הא [פירש"י אמר מאי נפקא מינה דהא מילתא דלא נזדמן לי אלא מאכל טמא, יש לי ללמוד מכאן דעביד האי הבעול ארמית ראוי למאכל טמא], שגרת תנורא [פירש"י אותה ארמית הסיקה את התנור לצלות דבר הטמא שם ואשה גדולה היתה שלא יכול ליפטר ממנה ומסור בידה להורגו] קא מנחא ליה [פירש"י לאותו צלי בתוכו], סליק ויתיב בגויה, אמרה ליה מאי האי, אמר לה דעביד הא נפיל

בהא [פירש"י באור של גיהנם] עכ"ל. וצריך ביאור למה שאל רבי צדוק לאכול דבר אסור. וביאר רבי רפאל המבורגר שרבי צדוק רצה לקיים את המצוה קלה של מניעת אכילת מאכלות אסורות כדי שזכות המצוה יתן לו את הכח לעמוד בניסיון שלא ישל בעבירה החמורה של בועל ארמית שנפשו של אדם מחמתו.

הקבלה צריכה להיות בשלימות

אלא שצריכים להוסיף שלא תועיל קבלת דבר קטן אא"כ יקבל על עצמו דבר שיודע שבודאי יקיימו שאז יכול לקיים אותו מעשה קטן בשלימות. וידוע שהרה"ג ר' שך זצ"ל אמר בזמן מלחמת המפרץ שכל אחד יקבל על עצמו אפילו קבלה קטנה, ואמר על עצמו שהוא קיבל לברך ברכת המזון מתוך הסידור, ולא כל ברכת המזון אלא ברכה ראשונה, ולא להרבה זמן אלא רק עד הפסח.

ונראה להביא ראיה ליסוד זה מדברי הרמב"ם. דאיתא במס' מכות (כ"ג ב') וז"ל רבי חנניא בן עקשיא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות עכ"ל. ויש לתמוה שאם כוונת הקב"ה לזכות את ישראל למה הרבה להם מצוות שבוה יותר עשוי לאדם לחטוא. והרמב"ם בפיה"מ שם ביאר וז"ל מעקרי האמונה בתורה כי כשיקיים אדם מצוה מתרי"ג מצוות כראוי וכהוגן ולא ישתף עמה כוונה מכוונות העולם בשום פנים אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה כמו שבארתי לך הנה זכה בה לחיי העולם הבא ועל זה אמר רבי חנניא כי המצוות בהיותם הרבה אי אפשר שלא יעשה אדם בחייו אחת מהם על מתכונתה ושלמותה ובעשותו אותה המצוה תחיה נפשו באותו מעשה וממה שיורה על העקר הזה מה ששאל ר' חנניא בן תרדיון מה אני לחיי העוה"ב והשיבו המשיב כלום בא מעשה לידך כלומר נזדמן לך לעשות מצוה כהוגן השיבו כי נודמנה לו מצוות צדקה על דרך שלמות ככל מה שאפשר וזכה לחיי העוה"ב עכ"ל.

ולמדנו מדברי הרמב"ם דבר נפלא שיש בכחו של מעשה אחד להביאו לחיי העולם הבא אפילו אם הוא מעשה קטן בתנאי שיעשנו בשלימות גמורה בלי שום פניות כלל. ומטעם זה שאל לרבי חנניא בן תרדיון "כלום מעשה בא לידך", שאפילו בעל מעשים כרבי חנניא בן תרדיון לא יזכה לעולם הבא אם מעולם לא עשה אפילו מעשה קטן בשלימות.

וכחו של מצוה קלה מבואר גם בדברי הרמב"ן עה"ת (סוף פרשת בא) שכתב וז"ל כי הקונה מזוהו בזו אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה כבר הודה בחדוש העולם ובידיעת הבורא והשגחתו וגם בנבואה והאמין בכל פנות התורה וכו' ולפיכך אמרו (אבות פ"ב מ"א) הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שכולן חמורות¹⁸ וחביבות מאד, שבכל שעה אדם מודה בהן לאלהיו, וכוונת כל המצוות שנאמין באלקיננו ונודה אליו שהוא בראנו עכ"ל. ולמדנו מדבריו שאפילו מצוה קלה יכולה להיות כמו מצוה חמורה אם רק נעשה אותה בשלימות דהיינו בכוונה הרצויה שמביאה לידי אמונה בהקב"ה.

לימוד התורה שלא לשמה אינו מגין על האדם שלא יצא לתרבות רעה

והנה סיבת יציאת אלישע בן אבויה לתרבות רעה מובאת בתוס' (חגיגה ט"ו א' ד"ה שובו) בשם הירושלמי (חגיגה פ"ב מ"א) וז"ל אבויה אבי הוה מגדולי ירושלים, וביום שבא למהולי קרא לכל גדולי ירושלים והושיבן בבית אחד ולר"א ולר' יהושע במקום אחר וכו', ישבו ונתעסקו בדברי תורה ירדה אש מן השמים והקיפה אותן, אמר לון אבויה אבא גברין מה באתם לשרוף ביתי, אמרו לו ח"ו אלא יושבין היינו וחזרין דברי תורה מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני לא באש נתנו, אמר הואיל וכך כחה של תורה אם יתקיים הבן הזה לתורה אני מפרישו, ולפי שלא היתה כונתו לשמים לפיכך לא נתקיימו בו עכ"ל. ונראה לבאר שאע"פ שחז"ל אמרו שלעולם ילמד אדם תורה ומצוות אפילו שלא לשמה (וכדאיתא בפסחים נ' ב' ובכמה דוכתי), מכל מקום אין כח בלימוד התורה שלא לשמה כדי להגן עליו שלא יחטא, ולכן לא הגינה התורה על אחר שלא יצא לתרבות רעה.

הצעת הנהגה קלה לקראת ימי הדין

לאור האמור נראה להציע הנהגה קלה לקראת ימי הדין שכל אחד יכול לקבל עליו, והוא לפני שילמוד יאמר "הריני מכוון לקיים מצוות תלמוד תורה כאשר צוני הבורא". הנהגה קטנה זו יש בכחה לשנות לימודו שאז יכיר שהוא לומד תורת ה' ולא חכמה בעלמא ויבוא לידי לימוד התורה לשמה. ואף שזהו דבר קל מכל מקום באמת דבר גדול הוא עד למאוד.

כשאנו מצטטים פסוק מהתורה אנו רגילים לומר "התורה אומרת" או "כתוב בתורה". אכן יש סכנה בזה והיא שאפשר לשכוח שדברי תורה הם באמת דברי הקב"ה עצמו שמדבר אלינו על ידי התורה. ויעוין ברמב"ם פירוש המשניות בכל מקום שמביא פסוק מהתורה כותב "אמר השם יתברך", שהרי כל דברי התורה אינם אלא דברי השי"ת. אבל אם

יחשוב בדעתו לפני שילמוד שהוא מכוון ללמוד תורת ה' כאשר צוהו הבורא הרי ממילא ינצל מסכנה זו, שלא ישכח את הקב"ה בתוך לימוד תורתו, ובכל רגע של הלימוד ירגיש איך שהוא לומד את דבר ה' וגם ללמד תורה לשמה.

כעין רעיון זה אמר הרה"ג שמעון שוואב זצ"ל אודות דרך הגמ' לכתוב "אמר מר" כשהגמ' מביאה דברי תנא או אמורא, וביאר הרב שוואב ש"מר" הוא ראשי תיבות משה רבינו, שהרי מאחר שנאמרה למשה בסיני אפילו מה שתלמיד עתיד להורות (וכדאיתא בירושלמי מגילה פ"ד ה"א), נמצא שכל דברי התנאים והאמוראים הם דברי משה רבינו. והלימוד מזה הוא שכשאנו לומדים דברי אביו ורובא צריכים לשים לב לזה שבאמת אין זה דברי אביו ורובא אלא דברי הקב"ה שגילה לנו אביו ורובא. וכמו כן כל דברי תורה שאנו לומדים, צריכים אנו להרגיש שבאמת דבר ה' הוא שמגיע אלינו ע"י התורה

18 הרבה גורסים "חמודות", אבל הגירסא ברמב"ן דפו"ר היא "חמורות".

הבינוני

הרב יהושע משה מגילניק

מנהג בית ישראל שמרבים בתפילות וסליחות בעשרת ימי תשובה. ובדרך כלל מאריכים בתפלה שעות ארוכות, ונגרע הרבה זמן מדברים אחרים. ויש להעיר קצת על מנהג זה, דהנה הצדיקים והרשעים כבר נחתמו בראש השנה כדאיתא בגמ' (ר"ה טז): והבינוני תלוי ועומד עד יום הכפורים. נמצא שעבודת העשיית הוא מיוחד לבינונים. ופירוש הפשוט של בינוני הוא מי שיש לו מחצה זכויות ומחצה עבירות, וצריך להכריע עצמו לצד זכות כדי לזכות בדין ביום הכפורים. וא"כ היה נראה שראוי לו שירבה בתורה ותשובה ומעשים טובים בימים אלו כדי להרבות זכויות. אבל לפי מנהגינו שמתפללים תפילות וסליחות ארוכות הרי חסר לו הרבה זמן לתורה ותשובה. ולכאור' אדרבה היה ראוי למעט בתפילה כדי לחזק יותר בתלמודו ולחשבון הנפש ופשוט במעשים.

וכדי לפרש ענין זה צריך לבאר מהו מהותו של אותו בינוני. לפום ריהטא האי בינוני שתלוי ועומד בדין הוא מי שיש לו מחצה זכויות ומחצה עונות. וכן לכאור' משמע מדברי הרמב"ם שכתב (הל' תשובה פ"ג ה"א) וז"ל כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכויות ועונות, מי שזכויותיו יתרות על עונותיו צדיק, ומי שעונותיו יתרות על זכויותיו רשע, מחצה למחצה בינוני עכ"ל. אבל נראה שקשה לפרש הדברים כפשוטם, שהרי הרמב"ם עצמו כתב שם (הל' ב') וז"ל ושקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעונות אלא לפי גדלם, יש זכות שהיא כנגד כמה עונות שנאמר וכו' ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע היאך עורכין הזכויות כנגד העונות עכ"ל. והיינו שיש הרבה והרבה דברים שעולים בחשבון איך להחשיב גודל המצוה או העבירה, ורק הקב"ה יכול לעשות חשבון זה. וא"כ איך אפשר שיהיה מי שהוא בדיוק מחצה על מחצה. ואף אם נמצא כן לא יהיה אלא אחד מיני אלף, וכי כל סדר תפילות של עשרת ימי תשובה נתקנו רק לאדם הזה. וכתב בספר פחד יצחק (ראש השנה מאמר י"ח) שצריך לפרש ש"ריבוי זכויות" אינו לענין כמות המצוות נגד העבירות אלא הוא מידה באדם. דצדיק יש לו מידה של "ריבוי זכויות", והיינו שבעלמא שולט על היצה"ר שלו אלא שלפעמים הוא נכשל. ורשע הוא להיפך שהיצה"ר שולט עליו רק שלפעמים גם עושה מצוה. ובינוני הוא אדם שפעמים יצה"ט גובר ופעמים יצה"ר אבל אין אחד מהם שולט בתמידות, וזהו "מחצה על מחצה" ע"ש.

והנה מצינו בגמ' ברכות (סא:) שרבי אמר על עצמו שהוא בינוני. ודאי צ"ל כמש"כ הספרים שאין הכוונה שהיה רבא אותו בינוני אשר אמרו עליו שתלוי ועומד עד יוה"כ, דאין ספק שהיה צדיק גמור ונחתם לאלתר לחיים בראש השנה. ואף שבשני הגמ' אמרו אותו לשון של "בינוני", הכל לפי הענין. [דלענין דינא של ר"ה בינוני מתפרש על מי שממוצע באותו דין, ולענין הגמ' ברכות מתפרש לענין סוג של בן אדם הממוצע, ע"י לקמן. וכמו שמצינו לשון בינוני בהרבה מקומות בחז"ל וגם לענין דברים אחרים לגמרי כגון מידות שיש "אמה בינונית" וכדומה. דלפי הענין האמור יש איזה דבר הממוצע הנקרא בינוני]. ומ"מ כיון ששני הלשונות האלו של "בינוני" נאמרו על בני אדם, נראה שיש איזה שייכות בין השם "בינוני" שאמר רבא על עצמו וה"בינוני" התלוי בדין עד יוה"כ, כמו שיתבאר.

עוד אמרו בגמרא ברכות (שם), תניא רבי יוסי הגלילי אומר צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר ולבי חלל בקרבי רשעים יצר רע שופטן שנאמר נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלהים לנגד עיניו, בינונים זה וזה שופטן שנאמר יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו.

ופי' רבינו הגר"א (ביאורי אגדות ברכות שם) ש"שופטן" ר"ל מנהיגן, שכל מחשבה ועצה הכל ממנו. והצדיק מונהג ע"י יצה"ט שלו, ורשע ע"י יצה"ר, אבל בינוני יש לו "שופטי נפשו" דהיינו ששני היצרים מנהיגים בו. וכתב הגר"א דמשו"ה יש לו מלחמה תמיד ועליו נאמר (ברכות סא.) אוי לי מיצרי אוי לי מיוצרי. כי הוא תמיד במלחמה בין ב' צדדים.

וזהו כוונת רבא שאמר על עצמו שהוא בינוני, שיש לו ב' מנהיגים ותמיד נמצא במלחמה. ואף דרבא ודאי תמיד נצח במלחמה וגבר על יצה"ר שלו וזכה בדין בראש השנה כמש"כ, מ"מ אדם שיש לו מידה זה ומלחמה זו הוא הנעשה אותו בינוני האמור בגמ' שתלוי ועומד עד יוה"כ. וכמש"כ הפחד יצחק שהוא סוג אדם שפעמים נתגבר עליו יצה"ט ופעמים יצה"ר דהיינו שתמיד נמצא במלחמה.

ויש להעמיק עוד ולברר מהו הדרך לבינוני שינצח במלחמה שלו. והנה בגמ' ברכות הוכיחו שיש ב' שופטים לבינוני מדכתיב (תהלים ק"ט) כי יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו. ויש ללמוד מאותו פסוק לא רק שיש לו ב' שופטים אלא גם שהקב"ה עוזרו באותו מלחמה, ועומד לימינו כדי להושיענו. וכן מבואר בדברי הגר"א (שם) שהקב"ה עוזר הבינוני במלחמה שלו. וכתבי שהקב"ה עומד ל"ימין אביון", וכתב הגר"א שיש עוד פסוק שהוא על ענין זה, והוא מה דכתיב (תהלים טז) שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט.

ונראה שמבואר עוד נקודה לפ"ז, שכדי שיהיה אותו סייעתא דשמיא לבינוני צריך שיתקיים בו שויתי ה' לנגדי תמיד. ובאותו מדה שיש לו אותו שויתי ה' כן יהיה לו סיפיה דקרא ש"מימיני בל אמוט" ויתגבר על היצה"ר שלו.

ומצינו במשנת הגר"א שיש אדם אחר שהיה לו תמיד מלחמה עם יצרו הרע, והוא דוד המלך. דכתב הגר"א שהיה לו יצה"ר גדול מאוד שקשה לכבוש והוצרך תמיד להלחם עמו. וע"ז אמר דוד (תהלים צד) "לולי ה' עזרתה לי כמעט שכנה דומה נפשי", שהיה קרוב מאוד למות, דהיינו ליפול בצד היצה"ר שלו. ופירש הגר"א דזהו שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ה) אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב דכתיב ומצאת את לבבו נאמן לפניך וכו' אבל דוד לא היה יכול לעמוד בו והרגו בלבבו, מאי טעמא ולבי חלל בקרבי ע"כ. שאברהם היה יכול לכוף גם היצה"ר שלו לעבודתו, אבל בדוד המלך היה היצה"ר כ"כ רע שלא היה יכול לפשר עמו והוצרך להרגו. [וראוי להזכיר שכתב הגר"א שמחמת מלחמה זו גופא זכה למדריגתו להיות משיח ה', כי לפום צערא אגרא].

ודוד המלך מיוחד גם בענין אחר, שעשה הרבה שירות ותשבחות להקב"ה. והוא הנקרא "נעים זמירות ישראל" (שמואל ב' כג,א), שאין ישראל משוררים במקדש אלא שירותיו וזמירותיו (רש"י שם). וכן כל ספר תהלים נקרא על שמו. [ועוד יש לשונות בספרים שדוד המלך הוא "כל כולו תפילה", וכמו דכתיב "ואני תפילה" (תהלים ק"ט). שתמיד היה מבקש ולא היה לו דבר מעצמו, וכמו שאמרו חז"ל שאפילו שנות חייו נלקחו מאדם הראשון].

וכתב הגר"א דבר מפליא, שכל התפילות והזמירות של דוד המלך היו על ענין אחד – כדי לכבוש היצה"ר שלו. והיינו ששני הנקודות שכתבנו על דוד המלך עולים יחד, שהיה לו יצה"ר חזקה וכדי לכבושו היה מרבה בתפילות וזמירות. וודאי שדברי הגר"א הם עמוקים מאוד, ומ"מ נראה קצת בביאור דבריו שהוא על דרך מה שנתבאר לעיל בענין הבינוני. שכמו שיש לו מלחמה תמיד עם יצרו וצריך סיוע מהקב"ה כדי לנצח, כן נמי דוד המלך שהיה לו יצה"ר גדולה וחזקה הוצרך להתפלל תמיד להקב"ה לעזורו.

אלא דלכאור' צ"ע דהרי לא היו כל התפילות של דוד רק בקשות לעזרת ה', אלא מהם שירות ותשבחות והודאות לקב"ה. ואיך כתב הגר"א ש"כל תפילותיו וזמירותיו" היו כדי לכבוש יצרו. ונראה לבאר דכיון שצריך סיוע מהקב"ה, כל שהוא קרוב יותר להקב"ה יש לו יותר סייעתא דשמיא. וכמש"כ לעיל שע"י ה"שויתי ה' לנגדי תמיד" זוכה לאותו סייעתא דשמיא של "כי מימיני בל אמוט". וכל שהאדם יותר מכיר הקב"ה ומודה לו על כל דבר ודבר, הוא יותר קרוב אליו וממילא יש לו יותר סייעתא דשמיא. ולכן דוד המלך ע"י שירותיו ותשבחותיו היה דבוק לקב"ה ונתקיים בו "שויתי ה' לנגדי תמיד" במילואו. וע"י זה היה לו אותו סייעתא דשמיא העצומה שהוצרך כדי לכבוש יצרו.

וע"פ כל הנ"ל יש ליתן טעם למנהג ישראל שמרבים בתפילות בעשרת ימי תשובה, אע"פ שע"י זה נגרע הזמן לעסוק בתורה ומצוות. כי מה שגרם להבינוני להיות תלוי בדין באותו זמן הוא שיש לו ב' שופטים לנפשו, היצה"ט והיצה"ר. והעצה לינצל מזה ולכבוש היצה"ר הוא ע"י סייעתא דשמיא. ולכן מרבים להתפלל ומרבים בסליחות ואף אומרים תפילות וסליחות שאינם כלל מענין תשובה ויודוי, כמו תפילות על הגלות וכדומה. דכל זה מרבה באדם ההכרה שכל חייו תלויים על הקב"ה. וכפי מה שהוא מכיר בהקב"ה ומצפה לישעותו, נתקיים בו יותר ה"שויתי ה' לנגדי תמיד", וממילא הקב"ה יותר קרוב אליו להצילו מתפיסת היצה"ר. וע"י עבודה זו האדם נתרחק יותר מגדר בינוני ונכנס קצת לגדר צדיק אשר היצה"ט מנהיגו, ויזכה בדין לחיים טובים ולשלום ביום הכפורים.

בענין תשובה מאהבה הרב נועם הינברג שליט"א

איתא ביומא פו: "אמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות וכו' איני והאמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות וכו' לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה". ננסה לבאר ב' נקודות בזה.

א) ראשית כל, עיקר הענין שעונות נהפכים לזכיות צריך ביאור. ואם ירצה אדם לומר דכיון דכששב מקיים מצוה בתשובתו ונמצא שכל עון שעשה גרם לו עוד מצוה ועל כן נחשב עצם העון לזכות (אשר לע"ד אין לזה לא טעם ולא ריח) אכתי יקשה מאי שנא תשובה מאהבה הלא אף השב מיראה מקיים מצות התשובה.

אמנם נראה לי שבדברי ר' יונה מצאנו פשר דבר זה שכתב בשערי תשובה (שער ראשון בעיקר הששה עשר אות מ"ה) לבאר מה שאמר דוד המלך כשביקש מהשי"ת סליחה על חטאו "למען תצדק בדברך תזכה בשפטך" וז"ל ר' יונה "למען תצדק וגו' – כדי להראות לעמים צדקתך וגדל סליחתך ביום דברך ודינך בעת שפטך אותי. ולשון 'למען' – כי גודל החטא סיבה להודע גודל הצדקה בסליחתו על כן ימשל הדבר כאילו היה ראשית חטאת למען יגלה חסד השם וצדקו בסליחתו ביום שפטו" (ועי' עוד שם באות מ"ו במשל שהביא מדברי רבותינו).

הנה למדנו מדברי ר' יונה שיש גילוי מיוחד של חסדי השי"ת כשהוא סולח להשבים אליו וככל שהעונות גדולים ומרובים יותר הרי גילוי חסדו ית' בסליחתו יותר גדול. עוד למדנו מדבריו דכיון שכן אפשר להחשיב את גוף החטא כאילו נעשה מתחילה לתכלית זה לגלות חסדי הבורא. מעתה הרי הדבר ברור כשמש שזהו הטעם שע"י תשובה יכולים עונותיו של אדם להתהפך לזכיות.

ואשר לטעם החילוק בזה בין השב מאהבה להשב מיראה נראה לומר דבתשובה מיראה כל כוונת השב אינה אלא שלילית שמתחרט על מעשהו חרטה גמורה ובתשובה כזאת הרי נחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה (כלשון המסילת ישרים) אבל אכתי אין גילוי חסד מתייחס אליו אבל בתשובה מאהבה הרי יש כאן שאיפה חיובית להגדיל כבוד הבורא ית' (ומתוך כך מצטער על מה שמיעט בכבודו) ועל ידי זה זוכה שיתייחס אליו ריבוי הכבוד שנתרבה בסליחת עונו ונחשב לו כאילו עשה הכל לתכלית זה.

ב) כתב רבינו יונה ביסוד התשובה "וכשישמור עצמו מן העבירות שהיה רגיל בהם וכמה פעמים באו לידו ונזהר מהם לא יירא עוד כי מן השמים יסייעוהו. ואף העבירות יחשבו לו לזכות". ויש לתמוה דבגמ' מבואר דלא נאמרו דברים הללו אלא במי ששב מאהבה (וידוע שמדריגת האהבה היא מדריגה עליונה) והיאך סתם ואמר לכל השבים שהעבירות שלהם יחשבו לזכות.

ונראה בדעת רבינו יונה דכשאנו דנים על תשובת האדם אם הוא מאהבה או מיראה אין הדבר החלטי אלא אם יש בתשובתו אף נקודה קלושה של אהבה כפי שיעור זה נהפכים עונותיו לזכיות וכל שיגדל נקודת האהבה שבתשובתו יגדל זכותו אבל חזקה על כל בן ישראל שאף אם עיקר תשובתו הוא מיראה אינו ריק לגמרי מנקודת האהבה ושפיר כתב ר' יונה לכל השבים שהעבירות שלהם יחשבו לזכות. ואפשר דאף ריש לקיש סתם ולא פירש דבריו מהאי טעמא.

בענין סד"א לחומרא במקום שישאר בספק לעולם

הרב מנחם מענדל שטערן

שיקיים את המצוה הוא דמחוייב מה"ת להשתדל לעשותה. ולפי"ז לכאורה יוצא דאם יש לו רק אתרוג אחד והוא ספק שמא מורכב הוא, דאינו מחוייב מה"ת ליטלו כדי לקיים את מצות בוראו מספק, דכיון דאפילו אם יטלנו אינו ברור שקיים את המצוה, א"כ בזה לא חייבתו התורה כלל לקיימה מספק, והדברים נראים מחודשים מאד.

ובאמת כבר קדמו בסברא זו בפרי מגדים (או"ח סי' קצ"ד אש"א ס"ק ג'), דכ' שם המ"א שאם אכל פת ואינו יודע כל הג' ברכות של ברהמ"ז, אע"פ דספק הוא אם הברכות מעכבות זא"ז, דהעלה שם בדעת הרמב"ן שאינן מעכבות ויכול לברך איזה מהם שהוא יודע, מ"מ כ' המ"א דראוי להחמיר בספק ברכות ולחוש לדעת הרי"ף דס"ל שהברכות מעכבות זא"ז, ולכן לא יברך.

ובפמ"ג העיר דאמאי לא אמרי' כאן דספק דאורייתא לחומרא, וכיון דברהמ"ז מדאורייתא הוא, יתחייב לברך מספק. ותי' דלא שייך כאן ענין של ספק דאורייתא לחומרא, וז"ל בשלמא אכל ואינו יודע אם בירך חוזר ומברך כבסימן קפ"ד סעיף ד' דמתקן וודאי, מה שאין כן כאן דספק הוא, שמא מעכבות עכ"ל. הרי שכ' להדיא האי חילוק, דרק היכא שיצא יד"ח בודאי מחוייב הוא להשתדל ולצאת מידי כל ספק, אבל אם אפי' אחר השתדלותו עדיין נשאר בספק, אינו חייב מה"ת לקיימו מספק.

ובספר גור אריה יהודה מהרב מנחם זמבה הי"ד (שו"ת סי' ח') האריך בענין זה, ונביא כאן קצת מדבריו. הנה כ' שם לבאר סברת הדבר, אמאי פטור מעשיית המצוה היכא שנשאר בספק גם אחר העשייה. וביאר בזה בשני אופנים (אות ט'). חדא ע"פ דברי המבי"ט (קרית ספר הל' ברכות פ"ב הי"ד) לענין ברכת המזון וז"ל, וכן אם נעלם ממנו ולא ידע אם בירך אם לאו חוזר ומברך אם לא נתעכל המזון, דברכת דודאי בעינא עכ"ל. וביאר הגר"מ זמבה ע"פ דברי האחרונים דכוונתו הוא דמצוה בספק אינו מצוה כלל, דכל מה שכתוב בתורה בעיני ודאי. ולכן היכא דיש לפניו מצוה מסופקת, וכגון אתרוג ספק מורכב, הרי דלית כאן מצוה ודאית, וממילא לא יצא יד"ח כלל, דאין זו בגדר מצוה כלל, ומשו"ה אינו מחוייב מה"ת לקיימו, ע"ש.

וטעם שני כתב, דאפי' תמצא לומר דספק מצוה חשוב כמצוה [ע"ש שהביא ראיות לצד זה], מ"מ אכתי נשאר הגברא בר חיובא, דהא אף אחר עשיית הספק עדיין אינו יודע שהוא יצא יד"ח, וא"כ נמצא שעשיית המצוה אינו פועל כלל לגבי חובת הגברא, דבין קודם העשייה ובין אחר העשייה הרי הוא מחוייב בעשיית המצוה. וא"כ י"ל דלא חייבתו התורה לעשות מצוה שודאי לא יצא בו ידי חובת גברא של המצוה, ע"ש ביתר ביאור.

וכתב נ"מ בין הטעמים היכא דע"י העשייה יפטר מחיוב הגברא, אבל אכתי לי"ל אלא עשיית מצוה בספק. וכגון טומטום שיתקע בשופר שפסול מספק. דמצד חובת הגברא יהיה פטור לגמרי אחר התקיעה, דהו"ל ספ"ס, שמא אשה הוא ופטור, ואת"ל איש שמא יצא כבר ע"י האי תקיעה. אבל לצד הראשון דמצוה בספק אינו מצוה כלל, הלא גם בזה ליכא תועלת בתקיעתו, דכיון דאינו אלא ספק לא נחשב כמצוה כלל.

אלא דסיים שם בקושיא, דנראה לו דשני הצדדים כאחד לא מהני לפטור האי גברא מברהמ"ז בצירור של המ"א הנ"ל. דהא דאמרינן דספק מצוה לא חשוב מצוה, אין זה אלא כשיש ספק בחפצא של המצוה, אבל פעולה של מצוה שעושה מספק, שפיר חשוב מצוה. ותדע שהש"ס מלא דבינים שחייב לעשות כשיש ספק אם הגברא חייב או פטור, ובע"כ דחשוב קיום מצוה על הצד שהגברא חייב. ובנידון דידן, מצד חפצא של המצוה, ליכא שום ספק, דהא ברכה זו ודאי חלק מברהמ"ז היא, וא"א לומר שאינה מצוה כלל מספק.

דברי המועדים וזמנים בענין החיוב לקיים ספק מצות עשה

[א] במועדים וזמנים (ח"א ר"ה סי' ג') כ' הגר"מ שטערבוך וז"ל, ובעמדי בהברייתא (ר"ה דף לד:) שהבאנו בענין שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין שהולכין למקום שתוקעין שהיא מ"ע דאורייתא, נביא דברי הגמרא דמקשינן עלה פשיטא הא דאורייתא והא דרבנן, ומתריצין לא צריכא דאף על גב דהא ודאי והא ספק ע"ש, ותמוה דלשיטת הפוסקים שספיקא דאורייתא ג"כ לחומרא מה"ת, הקושיא במקומה, דפשיטא דספיקא דאורייתא דמחוייבין מן התורה עדיף מברכות דרבנן, ומוכח מכאן שספיקא דאורייתא רק מדרבנן לחומרא במ"ע וצע"ג, וכמדומני שהאחרונים הרגישו בזה.

ולע"ד נראה ללמוד מכאן יסוד חדש בעיקר ההלכה שספיקא דאורייתא לחומרא היא מה"ת, דנראה שהיינו דוקא אם במניעת העבירה יוצא ידי ספיקו חייב למנוע מה"ת והוא הדין במ"ע אם בקיום מעשה שעושה יוצא מכל ספק מחוייב מה"ת להוציא עצמו מידי ספק, אבל הכא אפילו ילך למקום שיכולים לתקוע, אינו אלא ספק אם יתקעו ואין הליכתו ודאי מוציאו לגמרי מידי ספק, וע"כ אין בזה הלכה שספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא לחייבו לילך, ולית לן ילפותא שגם כה"ג מה"ת לחומרא, ולכן אמרינן שילך למקום שאולי תוקעין, מפני שאם יתקעו יקיים מ"ע דאורייתא, משא"כ במקום שמברכין ודאי יקיים רק דרבנן וא"ש ודוק היטב בכ"ז עכ"ל.

מח' האחרונים אם ספק מצות עשה לחומרא מה"ת או מדרבנן

[ב] והנה עיקר קושייתו מבוססת על הנחה דמחלוקת הראשונים הידועה לענין ספק דאורייתא לחומרא, אם הוא דין דאורייתא או דרבנן (מובא בתחילת ספר שב שמעתתא ש"א פ"א), דכמו שנחלקו על עבירת ל"ת, כמו כן נחלקו על קיום מצות עשה. איכרא דכך היה נלע"ד מסברא, וכן נראה שנקט המנחת חינוך (מצוה א' אות ג' מהד' מכו").

אמנם הפרי מגדים (או"ח סי' י"ז אש"א ס"ק ב') נסתפק בזה, וצידד לומר דרק לעבור בקום ועשה ס"ל להרשב"א ודעימיה דספק דאורייתא לחומרא מה"ת, אבל במצות עשה שעבירתו הוא בשב ואל תעשה, יתכן דמודו כו"ע דספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, ע"ש, [וכ"כ שם (סי' שד"מ מש"ז ס"ק א'), וכן נקט בפשטות בספרו תיבת גמא עה"ת (פ' וירא י"ט, כ"ג)]. ונמצא דקושיית המועדים וזמנים שייך רק לדעת המנחת חינוך הנ"ל, אבל לפי אותו צד של הפמ"ג דלכו"ע בכה"ג אינו צריך להחמיר מדאורייתא, א"כ א"ש ק' בפשיטות וכמ"ש בעצמו, דעכשיו ליכא שום חיוב מדאורייתא לילך למקום דאיכא ספק שמא תוקעין.

אלא דבאמת יש מן האחרונים שמצדדים לאידך גיסא. המהרי"ט אלגזי (בכורות אות מ' קודם הל' חלה, או"ק ב' במדה"ח) כ' בפשיטות דסברת הרמב"ם אינו אלא באיסורין, אבל במצות עשה, כיון דחמור עשה מל"ת מדדחי ליה, ה"ה דחמור ממנו ומחוייב לקיים מ"ע מספק מה"ת. וע"ש בהרב המהדיר (מס' 116) שהביא חבל אחרונים שנקטו כדבריו. ולפי דבריהם ודאי דק' קו' המועדים וזמנים, דלדידהו ק' אפי' לדעת הרמב"ם, דכיון דשופר מ"ע הוא, חייב מה"ת לקיימה מספק, ומהו החידוש דהולכין למקום שתוקעין.

ביאור יסוד האחרונים דאינו מחוייב מה"ת לקיים מ"ע אם גם אחר הקיום ישאר בספק שמא לא קיים

[ג] ובמה שתי' המועדים וזמנים, הנה למדנו מדבריו יסוד גדול בענין החיוב מה"ת להשתדל לקיים המצוה, והיינו שלא חייבתו התורה לעשות פעולות שאינם מביאים לקיום המצוה בודאות, ורק באופן שברור

וגם טעם השני לא מהני כאן, דהא מעשה זו מהני ליה לצאת יד"ח ברכה האחת שהוא מברך, דאפי' אם לא יצא יד"ח כלל מצד ברהמ"ז, הרי אם אח"כ יודמן לו מי שיוציאו בשאר הברכות, הרי נמצא שאותה ברכה הראשונה אהני ליה. ובכה"ג אין לומר שחובת הגברא שלו לא נשתנה, דודאי נשתנה שיצא מידי ספק אותה ברכה, ע"ש שהניח בצ"ע.

ונלע"ד להעיר כע"ז על דברי המועדים וזמנים. דלכאורה שני הטעמים כאחד לא שייך בציור ידיה, דהא אם יבוא לשם ויתקעו, הרי זה קיים מצותו לגמרי בודאות, רק דפעולתו עכשיו מסופקת היא אם תביא לו תועלת, וכיון דאפשר שיצא לגמרי יד"ח פשיטא שהוא מחוייב לעשותה. אלא ע"כ טעם אחר לגמרי יש לו להמועדים וזמנים בזה, ובאמת כד נדייק בדבריו, משמע להדיא דהיינו טעמא משום דמקור הדין דספק דאורייתא לחומרא אינו אלא היכא דע"י פעולה זו יצא מידי ספקו לגמרי, אבל בלא"ה אין לנו שום ילפותא, וממילא פטור וא"צ בזה שום סברות.

איברא דלא ברירא הא מילתא לגמרי, דבאמת יש לדעת מהו המקור להא דספק דאורייתא לחומרא. וע' בדברי השערי ישר (שער א' פ"ח) שכ' דלדעת הרשב"א והר"ן סברא הוא דכמו שצריך לפרוש מודאי איסור, ה"ה דחייב לפרוש מספק איסור, אבל ליכא שום מקור מן המקרא. ולפי דבריו לכאורה אין מקום לומר כדברי המועדים וזמנים, דכיון דמסברא הוא נלמד, לכאורה אין לחלק כלל בין היכא דודאי יצא יד"ח להיכא דספק הוא, דמסתברא דבכל אופן חייב להשתדל לקיימו מספק.

אמנם מדברי הפמ"ג (או"ח סי' י"ז אש"א ס"ק ב') נראה דלא כדעת השערי ישר. דע"ש שהביא מח' הרמב"ם והרשב"א וכ' וז"ל, ושניהם לא למדוהו אלא מספק ממזר, מר סבר דגלי שם לקולא והוא הדין באינך, ומר סבר מדגלי שם הא בעלמא לחומרא עכ"ל. הרי לנו דברים מפורשים שאין דעת הרשב"א סברא בעלמא, אלא לימוד מקרא. ולפ"ז לכא' א"ש דברי המועדים וזמנים, די"ל דלא ילפי' אלא דומיא דממזר, שאם יפוש ממנו ודאי אינו עובר על הל"ת, ודומיא לזה הוא במ"ע שאם יעשה מעשה הזה ודאי יקיים חובתו. אבל היכא דאפי' אחר המעשה יהא ספק לו אם יצא יד"ח אם לאו, בזה לא ילפי' מממזר.

אלא דלענ"ד יש לדון טובא בכוננת הרשב"א. דהנה ז"ל הרשב"א (תוה"ב בית ד' שער א'), ומסתברא לי דכשאמרו ספיקא דאורייתא לחומרא דבר תורה הוא דספיקא דאורייתא כודאי מן התורה, אבל ראיתי לרמב"ם ז"ל שכתב דספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן הוא שהחמירו בספיקו, והביא ראיה לדבריו מדאמרין בקידושין פרק עשרה יוחסין (דף עג.) אי זהו שתוקי, אמר רבה דבר תורה שתוקי כשר מאי טעמא דרוב כשרין אצלה ומיעוט פסולין, ואי דאזלי אינהו לגבה כל דפריש מרובא פריש, מאי אמרת דילמא אזלא איהו לגבייהו הוה ליה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, והתורה אמרה לא יבא ממזר בקהל ה' ממזר ודאי הוא דלא יבא הא ממזר ספק יבא, אלמא לא אסרה תורה אלא האסורין הוודאין הא ספק האיסורין לא. ואין דבריו מחוורין אצלי דאדרבה דוק מינה דבעלמא ספיקא דאורייתא כודאי, דאי לא אמאי איצטרך רבא לאורוכי בלישניה כולי האי, לימא מאי טעמא הוה ליה ספק (ספיקא ומותרת) [וספק מותר] דבר תורה, דהשתא הוה כאילו כולהו ספיקי דאורייתא ומאי שנא ממזר דנקט, אלא ודאי ספק ממזר דוקא קאמר אבל שאר ספיקי לא, וטעמא דממזר משום דרבייה קרא להיתירא כו', אלמא מייטורי דקראי הוא דמייתי ליה בין לר' יוסי בין לר' יהודה הא בעלמא ספיקו כודאי עכ"ל.

והנה לענ"ד היה נראה מדברי הרשב"א כדעת השערי ישר, שהרי מתחילה כ' סתמא דספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת, ולא הביא שום מקור לדבריו כלל. ורק כשהביא הרמב"ם שהוכיח מהא דממזר ספק מותר, אז אמרה דאדרבה איכא למימר להיפך, אבל משמע לכאורה דלא זהו מקור לדבריו, אלא דאי תקשי מהתם, יש לומר להיפך. אבל לעולם נלע"ד דעיקר כוונתו היא שמסברא ידעי' האי חומרא, וממזר אינו אלא

יוצא מן הכלל. אלא דלדעת הפמ"ג צ"ל דאחר שהביא הרמב"ם שלמד מממזר להיפך, הוצרך לחלוק עליו וללמוד מהאי דינא דממזר גופיה להיפך, וצ"ע.

דיחוי שתי ראיות שרצו להוכיח דלא כדעת האחרונים הנ"ל

[ד] ובספר גור אריה יהודה הנ"ל (אות י"א), הביא מדברי חכם א' שרצה להוכיח דלא כדברי הפמ"ג ממאי דפסקי' (ע' מ"א סי' תרנ"ב ס"ק א') שאם לא נטל לולב עד בין השמשות שחייב ליטול אז, אע"פ שאינו אלא ספק יום, משום דספק דאורייתא לחומרא. והרי שם אפי' אחר שנטלו אינו ברור שקיים מצותו, ומ"מ חייב ליטלו, ומוכח שלא כדברי הפמ"ג.

אמנם דחה הגר"מ זמבה את הראיה ע"י סברא מוכרחת. וכ' (אות י"ד) דבשלמא אם היינו אומרים שעיקר חיוב המצוה מתחיל רק ברגע הראשון של היום, ומה שמקיים המצוה במשך היום אינו אלא כעין תשלומין לחיוב הראשון, אז אפשר שהיה צודק בראיתו, דכיון שלא יקיים אותו חיוב בודאי, דאף אחר נטילתו נשאר לו ספק שמא כבר היה לילה, א"כ לדעת הפמ"ג אינו חייב מה"ת להחמיר על עצמו ולקיימו.

אבל כ' דדבר פשוט הוא שאינו כן, דהא קטן שהביא ב' שערות באמצע היום חייב במצות נטילת לולב מיד, ולא אמרי' דכיון שהיה פטור בתחילת היום, ממילא פטור בשאר היום, כמו דאמרי' לענין חגיגה למ"ד כולן תשלומין דראשון ניהו. אע"כ דכל רגע של היום הוא מחייב חדש, דעכשיו נתחייב מחדש לעשות המצוה. ולפ"ז בביה"ש, אם באמת יום הוא הרי יש לו עכשיו חיוב חדש לקיים מצות נטילת לולב, ואם יטלנו יקיימו בודאי. ונמצא שאין כאן ספק קיום, אלא ספק חיוב, דשמא ליכא חיוב חדש דלילה הוא, או שמא איכא חיוב משום דאכתי יממא הוא.

והנה הדבר פשוט בכל הש"ס דספק חיוב חייב לקיים את המצוה, וכגון טומטום שמחוייב במ"ע שהזמן גרמא מספק שמא הוא איש, וכדומה. וא"כ בנידון הזה דיש כאן ספק חיוב, ודאי דמחוייב לכו"ע מדאורייתא לקיים אותו ספק חיוב, ולכן מחוייב ליטול הלולב אף בין השמשות לכו"ע, ואין לזה שום ענין לדברי הפמ"ג הנ"ל, ודפ"ח.

ובשו"ת מנחת אשר (ח"ב סי' ב') כ' להוכיח דלא כהפמ"ג, מהא דפסקי' בהל' ר"ה (סי' תקצ"ג ס"ב) שאם אינו יודע לתקוע אלא סדר א' מתשר"ת תשר"ת או תר"ת, דמ"מ יתקע מה שיודע. ובב"י שם הביא דין זה מדברי הרא"ש והר"ן, וביאר הר"ן הטעם משום דעל ספק תוקעין כולן, ואם סדר זה הוא העיקר, הרי השני אין בו מצוה כלל, ולכן צריך לתקוע מה שיודע שמא אותו שיעשה הוא העיקר. הרי דמוכח מינייהו דאע"פ שגם אחר תקיעתו אינו יודע אם יצא יד"ח, דשמא לא זהו התרועה האמור בתורה, מ"מ חייב לתקוע על הספק.

אמנם ראיתו צ"ב, דהא י"ל דגם הפמ"ג מודה דחייב לקיים המצוה מדרבנן, ורק התם א"א לו לקיימו, דכיון דמספק"ל שמא אינו יוצא כלל בהאי ברכה לחודיה, א"כ הו"ל ברכה לבטלה שאיסורו ג"כ עכ"פ מדרבנן, ולא דחי' איסור דרבנן משום האי חיוב מדרבנן. אבל להוכיח מכאן דחייב לקיים את המצוה מדאורייתא לכאורה לית לן שום הוכחה בזה.

דיחוי ראית המועדים וזמנים מסוגיא דר"ה

[ה] והנה בענין קושיית המועדים וזמנים מהסוגיא בר"ה, דמק' הגמ' דפשיטא דהולכים למקום שתוקעין ולא למקום שמברכים, דהא דאורייתא והא דרבנן, ומת' לא צריכא דאע"ג דהא ודאי והא ספק. והק' המועדים וזמנים, דלדעת הרשב"א אף זה פשיטא כיון דספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא. והנה כ' שם דכבר הרגישו בזה האחרונים. ובאמת מצאנו בדברי הספר קרבן ראשית (על ר"ה, מהרב יהודא ליב מרגליות, נכד הרב בעל הלבושים) שהק' כן, ומסיק דאכן מגמ' זו יש ראיה לשיטת הרמב"ם כנגד הרשב"א. אמנם מצאתי כמה מהלכים ביישוב דברי הגמ' לדעת הרשב"א.

הכלי חמדה (פר' כי תצא אות י"א או"ק ד' ד"ה אמנם) הק' ג"כ קו' הקרבן ראשית, אלא שהוא כ' דגם הרמב"ם מודה בספק מצות עשה דמחוייב מה"ת לקיימה, וממילא דברי הגמ' ק' לכו"ע. וע"ש שהק' עוד דמשמע שבני העיר שמברכים בו אינן מחוייבים לעקור דירתם לילך לעיר השני, רק אותו יחיד שבלא"ה הולך לעיר א' צריך לבחור בעיר שתוקעין בו, וקשה דלמה לא יתחייבו כולם לילך לעיר השני כדי לקיים מ"ע של תקיעת שופר.

לכן כ' הכלי חמדה לפרש דברי הגמ' בשבת, דאז אין תוקעין אלא בעיר שיש בו ב"ד, ומיירי שבעיר א' היה שם ב"ד ולא בעיר השני, ולכן בעיר השני לא היו תוקעין מכח תקנתא דרבנן. והשתא מובן שאינן חייבין לעקור דירתם, שהרי חז"ל פטרום מתקיעה ביום זה. ומשו"ה קס"ד בספק התקיעה לא עדיף מודאי מברכין כיון דביום זה ליכא חיוב גמור לשמוע קול השופר, קמ"ל דמ"מ עדיף לילך למקום שתוקעין. אמנם סיים בסוף דבריו וז"ל, אך בטלה דעתי נגד הראשונים ז"ל שפרשו סוגיא זו דמיירי בחול עכ"ל.

בספר מנחת אהרן (מהרב אהרן יעקב קלעפפיש) תי' ע"פ דברי הרשב"א בחולין (דף ט:), דפליגי שם אביי ורבא היכא דנטל זאב את בני המעיים והחזירם כשהם נקובים ע"י שיני הזאב, ופליגי אי חיישי' שמא באותו מקום היה כבר נקב וטרפה היא, או דלזה לא חיישי'. והרשב"א שם ביאר סברת אביי, אמאי לא חייש להכי ע"ש. ובשב שמעתתא (ש"א פ"ח) הביא דברי הרשב"א וכ' עליו וז"ל, ונמצינו למדין כלל מחודש מדברי הרשב"א, דאף על גב דהוא ס"ל דכל הספיקות אסור מן התורה, היינו דוקא ספק הבא בתולדה, אבל ספק הבא במקרה שנתחדש, אף על גב דאין לו חזקה נמי מותר מן התורה עכ"ל. ומסיק שם דפסקי' בזה כאביי ע"ש.

ולפ"ז כ' המנחת אהרן דבנידון דידן נוכל לפרש דברי הברייתא, דמיירי שהיה מוחזק לן דליכא בעל תוקע באותו עיר, אלא שנתחדש לנו ספק שמא יבוא לשם בעל תוקע. והרי זהו ספק במקרה שנתחדש שעל זה כ' הרשב"א דלא אמרי' ספק דאורייתא לחומרא. וממילא מיושב היטב קו' הקרבן ראשית, דאע"פ דבעלמא ספק דאורייתא לחומרא, מ"מ הכא לקולא. וע"ש עוד בס' מנחת אהרן מה שפלפל בדעת רבא ליישב הקושיא.

ובספר עבודת דוד כ' דודאי גם חיוב דרבנן הו"ל דין דאורייתא מכח הקרא דלא תסור, אלא דלא חמור כמו מצוה מפורשת מה"ת. אבל היכא דליכא אלא ספק דאורייתא, אע"פ דצריכים להחמיר מדאורייתא, הרי גם זה אינו חמור כ"כ כמו עיקר המצוה עצמה, דהא פשיטא שאם לא הלך לשם ובאמת לא תקעו, דודאי אינו עובר על מ"ע של תקיעת שופר. וממילא נמצא דהו"א דשוין שני העיירות האלו, זה משום החיוב דלא תסור, וזה משום שאינו אלא ספק דאורייתא, וקמ"ל הברייתא דמ"מ עדיף לילך למקום שתוקעין כיון שאם יש שם תוקע יצא ידי חובתו של מצות עשה גמורה מדאורייתא.

אמנם מדברי השפת אמת נראה דס"ל בפשיטות דקושיא מעיקרא ליתא. שהרי הוא הקשה להיפך ממש וז"ל, לכאורה יש להבין לשיטת הפוסקים דספק דאורייתא מה"ת לקולא, א"כ ספק דאורייתא הוי כמו ודאי דרבנן, א"כ מאי אולמא דמקום שתוקעין בספק ממקום שמברכין בודאי עכ"ל. הרי שנתקשה לו בדעת הרמב"ם דמהו באמת העדיפות של מקום שתוקעין כיון דאידי ואידי מדרבנן. ותי' דאף הרמב"ם מודה דהיכא שלא יצא המצוה עדיין, אז ספק דאורייתא לחומרא, שהוא מחוייב לעשות כל טצדקי להשתדל לקיים את המצוה.

הרי לנו להדיא דהיה ניח"ל להשפת אמת בדעת הרשב"א דספק דאורייתא לחומרא, דזהו טעם הברייתא, ואפי' בדעת הרמב"ם הוצרך לחדש ג"כ דכאן אמרי' ספק דאורייתא לחומרא. ומוכח דס"ל שזה גופא הוא ביאור דברי הגמ', דקמ"ל הברייתא דאע"פ שהמצוה דאורייתא אינו אלא מספק, מ"מ מחוייב מדאורייתא לילך לשם דספק דאורייתא [עכ"פ בכה"ג] לחומרא.

ובאמת כבר קדמו בקושיא זו בהגהות מלא הרועים שם, והוא כ' וז"ל, ואע"ג דלדעת הר"מ ספיקא דאורייתא מדרבנן לחומרא נמצא תרוייהו דרבנן, מ"מ זה יש לו עיקר בתורה ועדיף ודו"ק עכ"ל. הרי שגם הוא התייחס לקו' השפת אמת, ומוכח גם ממנו דלדעת הרשב"א א"ש, דזה גופא הוא תי' הגמ', דבספק דאורייתא אזלי' לחומרא מדאורייתא, ושוב אין להוכיח כלום מדברי הגמ'.

מי שהוצרך לאכול ביוה"כ מפני הסכנה אי עולה לתורה במנחה

הרב יוסף קלמן נויברגר

אפי' מי שאינו מתענה כלל לא יצא מכלל חיובו בקריה"ת משום דהוי קריאה של היום. ודברי מהרי"ק הנ"ל לפי"ז לא נאמרו אלא לגבי בה"ב דמי שאינו מתענה אינו אצלו יום תענית כלל ואין בו דין קריאה. אבל בשאר תענית ציבור אפי' למי שאינו מתענה הוי יום שיש בו קריה"ת משום דהוי יום שהוא תענית.

נמצאת מה דפשיטא ליה להחת"ס שחולה שאינו מתענה בט"ב עולה לתורה במנחה לקריאת 'ויחל', הוי באמת להיפך ממה שהיה פשיטא ליה לרעק"א לעיל שכתב לגבי קריה"ת של מנחה ביוה"כ שאם הוא מדין קריאה של תענית א"כ בודאי מי שאינו מתענה אינו עולה לתורה. וצ"ע במה נחלקו.

ונר' מדברי רעק"א הנ"ל דס"ל דזה שמצינו שהיום הוא מחייב הקריאה זהו דוקא מחמת קדושת היום כמו בשבת ויו"ט, משא"כ בתענית שאין לו קדושת היום א"א לומר דיומא קא גרים. והנה הספר עמק ברכה (עמ' מ"ח בענין קריה"ת סי' ה') הביא את דברי רעק"א והק' עליו דבזה כבר נחלקו הראשונים להדיא. המרדכי במס' שבת (פ"ב סי' רפ"ד) כתב דהמפטיר ביוה"כ במנחה צ"ל ברכה רביעית 'על התורה ועל העבודה', ובהג' מרדכי שם חולק שאינו צריך לברך כלל על התורה ועל העבודה, וכתב שם טעמו וז"ל 'אבל הקריאה והפטרה במנחה דיוה"כ אינו אלא משום תענית כבכל תענית'.

ביאור המחלוקת הוא פשוט דלדעת המרדכי הקריאה במנחה ביוה"כ היא מצד היו"ט, ומשו"ה צריך לברך 'על התורה ועל העבודה', ולדעת ההג"מ כל הקריאה הוא מדין התענית ולא מדיני היום ולכן אין לברך 'על התורה ועל העבודה' כמו בכל שאר תעניות, יעו"ש. (ועי' בספר שש אנכי מאאמור'ר שליט"א בסי' ל"ז שהאריך בזה.) עכ"פ מצינו מההג"מ הנ"ל שיש חילוק אם המחייב של הקריאה הוא מחמת היום או מחמת התענית לענין ברכת 'על התורה ועל העבודה', ואפשר דס"ל לרעק"א שיש עוד חילוק בזה שאם המחייב של הקריאה מצד התענית, א"כ מוכרח דמי שאינו מתענה אין לו דין קריאה ואינו יכול לעלות. משא"כ החת"ס יכול לסבור דאפי' להג"מ דהמחייב הוא התענית, עדיין יכולין לומר דיומא קא גרים.

אמנם החת"ס משמע שאין הסברא דיומא קא גרים מספיק לזה, שמסתפק לגבי ציבור שאין שם עשרה מתענים אם קורין ויחל במנחה משום דהיום הוא שנתחייב בקריאה, ומסיק 'מכ"מ להלכה אני אומר ולמעשה צריך מיתון קצת, אבל זה נ"ל ברור להלכה ולמעשה שהחולה שאכל בט"ב יוכל לעלות בתורה אפי' במנחה, אבל י' ב"ב צל"ע לדינא אם יקרא ויחל'. ומשמע דהסברא דיומא קא גרים אינו סברא בעצמו אלא צריך גם הסברא דהוא נחשב כמתענה כדי לעלות בתורה, ודו"ק.

ראיתי בס' משנת יעב"ץ (או"ח סי' מ"ט אות ב' – ג') שהביא את דברי רעק"א והחת"ס הנ"ל, ורצה לומר חידוש דבאמת שניהם מודים זה לזה. ועיי"ש שהביא הרמב"ם (פ"א הל' שביית עשור ה"ד) וז"ל מצות עשה אחרת יש ביוה"כ והיא לשבות בו מאכילה ושתייה שנאמר 'תענו את נפשותיכם וכו' וכל האוכל ושותה בו ביטל מצות עשה ועבר על ל"ת שנאמר 'כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה וכו', עיי"ש. וכתב המשנת יעב"ץ דהמצות עשה והלא תעשה הנ"ל הוו שני דינים

רבי עקיבא איגר בתשובותיו (סי' כ"ד) נסתפק במי שהוצרך לאכול ביוה"כ מפני הסכנה אי עולה לתורה במנחה אי לאו. בשחרית פשיטא ליה דעולה, משום דהקריאה בשחרית מחמת קדושת היום כמו בשאר יו"ט ושבת. וא"כ גם מי שאינו מתענה יכול לעלות. אבל במנחה יש להסתפק אם הקריאת התורה משום דהוי יום תענית אלא יש חילוק דבשאר תענית קוראים ויחל וביוה"כ קוראים בפרשת עריות אבל עדיין הוי דין אחד, וא"כ מי שאינו מתענה אינו יכול לעלות, או דגם הקריאה במנחה הוי מחמת קדושת היום כמו בשבת וא"כ יוכל גם מי שאינו מתענה לעלות. ומסיק דהוי צ"ע לדינא. [אם הוי יוה"כ שחל להיות בשבת בודאי עולה משום דין קריאה של קדושת היום].

יש להקדים במקור הדין לגבי שאר תענית שמי שאינו מתענה אינו עולה לתורה, והוא בשו"ת מהרי"ק (שורש ט' סי' ד') ומובא בשו"ע (או"ח סי' תקס"ו ס"ו). ועיי"ש במג"א שכתב דזה הוי רק לכתחילה, והט"ז חולק וסובר דהוי ברכה לבטלה אם עולה, עיי"ש. ועי' בשו"ת רעק"א מהדו"ת (סי' א') מה שהקשה על הט"ז והאריך בזה. עכ"פ לכו"ע לכתחילה מי שאינו מתענה לא יעלה לתורה בשאר תענית.

ובאמת צ"ע על מה שמסתפק רעק"א לגבי יוה"כ דמצד דהקריאה משום דין תענית, דאפשר דאין ביוה"כ דין תענית כלל, והא דמתענה ביוה"כ הוי מדין ה' עינויים של יוה"כ, וא"כ אין הכרח לומר שהקריאה מחמת הדין תענית, דאין בו דין תענית כלל, ולעולם הוי משום קדושת היום של יוה"כ כמו בשבת. עכ"פ מבואר דס"ל דיוה"כ יש בו דין תענית כשאר תענית ולא רק מדין ה' עינויים.

שיטתו מבואר ברמב"ן בספר תורת האדם (עמ' רמ"ד בדפוס הרב שעוועל) וז"ל ומסתברא דכולהו ארבע צומות תענית ציבור הן ונביאים גזרו אותן וכל חומרי תענית עליהן, מפסיקין בהם מבעוד יום ואסורין ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה כתשעה באב וכו' אלא האידנא כיון דבזמן דליכא צרה בטלין ורצו נהגו להתענות בהן ולא רצו לנהוג בחמורות הללו אבל מעיקר תקנה ודאי אסורין הן בכולן, דלא גרע גזירת נביאים מגזירת ב"ד בתעניות אמצעיות ואחרונות, וכל דתיקון נביאים כעין דאורייתא תיקון, תשעה באב וארבע צומות כיוה"כ לעינוי וכו', עיי"ש. ומבואר מדבריו דכל תענית הוי כעין תענית דיוה"כ, וכל דינים שמצינו בכל תענית הוי כעין התענית של יוה"כ (ועי' מעדני משה סי' ל"ד מש"כ בזה, ומפרש בזה הגרי"ז שלמד דיש בט"ב גדר של עינוי תענית וכדאשכחן ביוה"כ אע"פ דלית ביה שום דררא דאבילות כלל יעיי"ש) ולפי"ז פשוט דיש דין תענית ביוה"כ ולהיפך כל דין תענית הוי כעין תענית דיוה"כ. (ועי' במשנ"ב סי' תק"נ סק"ו דבכל הד' צומות בעל נפש יחמיר כמו בתשעה באב, עיי"ש.)

ע' תשובת חתם סופר (שו"ת חת"ס או"ח סי' קנ"ז) דחולה שאינו מתענה בט"ב באב מותר לו לעלות בתורה אפי' לקריאת התורה במנחה. ועיי"ש שהביא לזה ב' טעמים, חד דכל חולה שאכל עדיין נחשב כמתענה משום דלא הותר לו אלא כדי צרכו וחיותו (למשל אם די לו בשתייה לא יאכל ואם די לו באכילה אחת לא יאכל ב' פעמים, ולא יותר ממה שצריך) וגם לגבי השאר עינויים אם אינו צריך להם נמי אסורים, ונמצא שהוא עדיין מחוייב בהלכות התענית ונמנית כאחד מן המתענים. ועוד ט"ב הוא יום שנתחייב בקריאת התורה שחרית ומנחה ויומא קא גרים והלכך

מיוחדים וחלוקים ביסוד דינם, דמצות עשה של 'תענו את נפשותיכם' הוי קיום מצוה כשהוא מתענה מערב עד ערב כדכתיב 'מערב עד ערב תשבחו שבתכם' וזה נאמר על מצות עינוי יוה"כ כמוש"כ הרמב"ם שם פ"א ה"ו, אבל כשאכל פעם אחת ביוה"כ הרי זה ביטל מצות עשה של עינוי ושוב אין לו קיום המצוה כלל אח"כ, אבל מכל מקום אסור באכילה ושתייה משום האיסור ל"ת הנ"ל דיסוד האיסור אינו תלוי במצות עינוי אלא שהוא איסור אכילה ושתייה בכל שעתא ושעתא ואפי' אם כבר אכל (וכתב שיש בזה נפק"מ לדינא עיי"ש). ולפי"ז אתי שפיר מש"כ רעק"א, דמשום דמי שאינו מתענה שוב אינו מקיים המצות עשה כלל שקיום המצוה היינו רק מערב עד ערב, ואע"פ שיש דין כמו החת"ס דלאחר שאכל מה שצריך אסור לו לאכול עוד ועדיין נחשב כמתענה, משום שיש עליו איסור ל"ת הנ"ל, אבל מצד המצות עשה שוב אינו מקיים המצוה. ולכן כיון שכבר אין עליו מצות התענית (ורק איסור אכילה), ממילא אינו שייך להקריאה במנחה משום שהוא בא מכח המצות עשה של התענית. אולם בתשעה באב שכל הדין הוא רק מדרבנן, אפשר לומר שכל הדין תענית הוי רק איסור אכילה ושתייה כמו הל"ת שביוה"כ הנ"ל, ואשר ע"כ שפיר העלה לדינא החת"ס הנ"ל, כיון שכל הדין התענית בט"ב הוא האיסור וא"כ נמצא שבשעה שעולה לתורה הרי הוא מתענה, משא"כ ביוה"כ אפשר לומר אפי' לדעת החת"ס שהקריאה שבא מדין תענית אינו תלוי בהאיסור אכילה אלא בהמצות עשה להתענות וא"כ לכו"ע אינו עולה לתורה לקריאה של מנחה עיי"ש.

אם השופר נחשב 'חפצא של מצוה'

הרב משה חיים קמחי

עכו"ם אינו יוצא אלא בנתבטל מערב יו"ט ע"כ. והטעם שצריך להיות נתבטל קודם יו"ט דוקא, ביאר שם המג"א (בשם המרדכי) דאל"כ הוי כמו הדס שמיטע ענביו ביו"ט דאמרינן יש דיחוי אצל מצוות, דכיון שנדחה ההדס בשעת כניסת יו"ט, נדחה לכל היום ממצות ד' מינים.

והנה דין דיחוי אצל מצוות היינו שהחפצא של מצוה נדחה, דכיון שנדחה המצוה מחפצא זה, שוב א"א לצאת בו. ואם היה שופר נחשב מכשיר בעלמא מה שייך כאן דיחוי. אלא על כרחק השופר הוי חפצא של מצוה, ודלא כהגר"ח, וצ"ע.

(ואין לתרץ שהגר"ח לא כתב שיטתו אלא לפי הרמב"ם, ודילמא פליג עליה המרדכי, שהרי להלכה קיי"ל כהרמב"ם דאין גזל בקול, וכדאי בשו"ע (תקפ"ו ס"ב), וא"כ להגר"ח יש סתירה ברמ"א שמביא המרדכי אע"פ ששתק להמחבר שפסק כהרמב"ם.)

ראיה שנייה ממה שכתב הר"ן, והובאו דבריו ברמ"א (סי' תקפ"ו ס"א) דשופר מבהמה טמאה פסולה. והטעם משום הכלל דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא בהמה טהורה בלבד. ולפי המושכל ראשון, ודאי דין זה דלא הוכשרו למלאכת שמים כו' הוא רק בחפצא של המצוה. והראיה לזה דהרי שנינו בכל שוחטים (מתני' חולין טו:) ואפילו בשן וציפורן (גמ' חולין יח.), ולא מחלק בין של בהמה טמאה לבהמה טהורה, וכולם כשרים לשחוט בהם, וכן משמע ברש"י שם שכתב דאפילו שן האדם כשר לשחוט בו, ואע"פ שאסור באכילה (שהוא איסור דאו' לכמה ראשונים כידוע). ועל כרחק דלא נאמר דין זה דלא הוכשרו כו' אלא בחפצא של מצוה, וא"כ משמע שהשופר הוי חפצא של מצוה.

אמנם זה יש מקום לדחות דלעולם הדין דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא בהמה טהורה בלבד נאמר אפילו במכשירי מצוה. ומה שהבאנו ראיה מסכין שחיטה, יש לחלק דרך היכא שהתורה הקפידה שצריך דבר הבא מן הבהמה, אז אמרי' שצריך בהמה טהורה, משא"כ אצל סכין שחיטה דליכא דין שיהא מבהמה כלל, אין בהמה טמאה פוסלת. אבל אצל שופר דעל כרחק התורה הקפידה שיהיה מבהמה, איכא דין דלא הוכשרו כו' ואע"פ שאינו חפצא של מצוה.

ראיה שלישית מהא דאיתא בגמ' (ר"ה ל"ג) והובא בשו"ע (סו"ס תקפ"ו) וז"ל הגמ' אבא שאול אומר מים או יין מותר כדי לצחצחו, מי רגלים אסור מפני הכבוד, ע"כ. והיינו שאסור לנקות את השופר ע"י מי רגלים משום כבוד המצוה. ולכאורה משמע שהשופר הוי חפצא של מצוה, דאל"כ אלא דהוי כלי קול בעלמא שמשמש בו למצוה, מה בכך שמנקה ע"י מי רגלים, וכי אסור לנקות סכין שחיטה במי רגלים.

אמנם גם בזה יש מקום לדחות דהנה הרמב"ם ביאר הטעם משום ביזוי מצוה (ולא רק חסרון כבוד, וכמו שמשמע קצת בגמ'), וי"ל דכל שהוא מאוס בעיני הבריות, וגורם שימאסו את המצוה, נכלל בביזוי מצוה, וכלשון הגמ' "שלא יהו מצוות בזויות עליו". וי"ל דכאן, אע"פ שאינו נוגע לגוף החפצא של המצוה, קים להו לחזו"ל שדבר זה גורם מיאוס אצל בני אדם, ונעשה מצות שופר בזוי בעיניהם. ולכן אין מכאן ראיה גמורה דהו"ל חפצא של מצוה.

ראיה רביעית יש להביא מהגמ' (שבת קל"ג:) וז"ל דתניא זה קלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות, עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה וציצית נאה וכו' עכ"ל. דהיינו שיש דין הידור מצוה בצורה החיצונית של השופר, ואע"פ שאין הקול מתייפה ע"ז. והנה דין הידור מצוה נאמר רק על החפצא של מצוה, ולא על המכשיר בעלמא, וכמו שכתב הדבר

הנה יש לחקור חקירה דקה בגדר מהות השופר, דמצד א' י"ל דהשופר חשיבא חפצא של מצוה כמו סוכה ולולב וציצית, ומצד שני י"ל דהוי רק בגדר מכשיר למצוה, וכמו סכין לשחיטה ואיזמל למילה, שהם כלים בעלמא בעשיית המצוה, וכמו כן השופר שהוא היכי תמצי בעלמא להוציא את הקול, וה'חפצא של מצוה' הוא הקול.

ולכאורה חקירה זו תלוייה בגדר יסוד מצות שופר, אם היא מצוה בתקיעה או בשמיעה. שהרמב"ם סובר בריש הלכות שופר וז"ל מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בר"ה עכ"ל, ומבואר שהמצוה היא השמיעה. וא"כ י"ל שאין השופר אלא כלי כדי להוציא את הקול, אבל עצם המצוה נעשה ע"י האוזן ולא ע"י השופר. אבל ר"ת חולק על הרמב"ם וס"ל שנוסח הברכה היא על תקיעת שופר שהמצוה היא התקיעה, וא"כ פשיטא דהשופר הוי חפצא של מצוה. והנה נוסח הברכה לדידן הוא לשמוע קול שופר, והסביר הטור (סי' תקפ"ה) משום שהמצוה היא השמיעה, וממילא לדידן אין השופר נחשב כחפצא של מצוה.

ובאמת כן הובא בשם הגר"ח, שאין השופר חפצא של מצוה, וכמו שיתבאר.

דאיתא בירושלמי המפורסם בענין שופר הגזול, וז"ל מה בין שופר ומה בין לולב (פי' דלולב הגזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה, אבל שופר כשר) וכו' א"ר לעזר תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקול הוא יוצא, ע"כ. ומבואר דאין אדם יוצא בגוף השופר אלא בקול. וכן פסק הרמב"ם (פ"א ה"ג) וז"ל שופר הגזול שתקע בו יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול, אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו, השומע יצא ואין בקול דין גזול עכ"ל. (והובאו דבריו בשו"ע סי' תקפ"ו)

וכתוב על זה בספר אסופות רבינו חיים הלוי (מס' ר"ה סי' ד') וז"ל וביאר מרן הגר"ח זצוק"ל דהרמב"ם סובר שאע"פ שיש דין שופר שמעכב את המצוה, זהו משום שהשופר מכשיר את המצוה. אבל החפצא של המצוה עצמו אינו השופר אלא הקול, והדין של מצוה הבאה בעבירה פוסלת רק בחפצא של המצוה עצמה. והואיל וקול השופר הוא לבדו החפצא של המצוה, והשופר אינו אלא מכשיר המצוה, לא חל פסול גזל במצות שופר כיון שבעצם הקול ליכא דין גזל וכמבואר ברמב"ם, עכ"ל.

הרי דברי הגר"ח ברורים בשי' הרמב"ם שאין השופר אלא מכשיר בעלמא ולא חפצא של מצוה. והרמב"ם לשיטתו משום דס"ל שמצות שופר היא השמיעה.

אמנם כד מעיינת שפיר נראה מכמה מקומות בש"ס ופוסקים דמשמע שהשופר באמת הוי חפצא של מצוה כלולב וסוכה, וממילא קשה על דברי הגר"ח הנ"ל, וכמו שיתבאר בעזה"י.

(ואין להביא ראיה מהא דמצינו כמה דינים ותנאים הפוסלים את השופר, וכגון ששיעורו טפח או אם נסדק פסול, ולכאורה משום דהוי חפצא של מצוה. זו אינה ראיה כלל, דהא כמו כן מצינו אצל סכין שחיטה דבעינן שלא יהא מחובר, ואע"פ שאינו חפצא של מצוה, אלא הביאור הוא שצריך שיחול עליו שם סכין, ומחובר אין לו שם סכין, וה"ה הכ"נ בעינן שיהא עליו שם שופר, ובנסדק אין עליו שם שופר, ופשוט.)

ראיה ראשונה מהא דאיתא ברמ"א בשם המרדכי (סי' תקפ"ה ס"ג) בענין שופר של ע"ז, שהמחבר ס"ל דהתקוע בשופר של ע"ז של גוי יצא מפני שהגוי יכול לבטלו, אבל הרמ"א חולק וז"ל ויש מחמירין דאפי' בשל

אברהם בהדיא (ח"ב סימן כ"ה אות ג') וז"ל דאטו נימא התנאה במצוות שיהא האיזמל נאה ושיהא המקוה שטובלין בו נאה עכ"ל - עיי"ש.

וא"כ לכאורה מוכח גם מזה דהשופר הוה חפצא של מצוה.

(ומה שמצינו ענין הידור מצוה אצל המנורה של נר חנוכה (עי' סי' תרע"ג מ"ב ס"ק כ"ח) ואע"פ שהמנורה אינה חפצא של מצוה, אלא רק כלי לאחוז את הנר, י"ל דהתם היינו טעמא דנר חנוכה עיקרו לראייה, והנר עצמו נראה יפה ומהודר טפי כשהוא בתוך מנורה חשובה, משא"כ שופר שהמצוה בו הוא השמיעה, ואין ייפוי החיצוני משפיע על הקול כלל.)

ועפ"ז יש לתרץ קושיית הדבר אברהם (שם) שהקשה למה יש מצוה לעשות טלית נאה, והרי הטלית עצמה איננה החפצא של מצוה, אלא החוטין. ויש מוסיפין להקשות, וכי מצוה לעשות בית נאה כדי לעשות הידור למצות מזוזה, ודאי שלא, דזה פשוט שאין הבית חלק מהמצוה, וה"ה טלית, ששניהם הם רק החפץ שעליו תלוי המצוה. ולפי הנ"ל י"ל דחוטין התלויין בטלית נאה, הרי גם החוטין נתיפו עי"ז, והוא כמו ציור המסובב בגבול נאה, שהציור עצמו נראה יפה ע"י הגבול, וה"ה הכא דהחוטין נתיפו ע"י הטלית נאה, וכן אינו דומה להא דליכא מצוה לעשות בית נאה, דהתם אין המזוזה עצמה נראית יפה ע"י שיש לו דירה נאה, ודר"ק.)

ראיה חמישית יש להביא מהטורי אבן, דאיתא במתני' (כו:): שופר של ר"ה של יעל פשוט, ופיו מצופה זהב (היינו בשופר של מקדש כמו שכתב רש"י שם) ושתי חצוצרות מן הצדדים וכו' ובתעניות בשל זכרים כפופים, ופיהן מצופין כסף ושתי חצוצרות באמצע כו', עכ"ל.

ועי' בגמ' שם על המשנה (כז.) וז"ל מאי שנא התם (פי' שופר של ר"ה) דזהב, ומ"ש הכא (פי' דתענית) כסף כו' איבעית אימא התורה חסה על ממונן של ישראל. התם נמי (פי' בר"ה) נעביד דכסף אפ"ה כבוד יו"ט עדיף עכ"ל.

וכתב הטורי אבן שם על הגמ' וז"ל נ"ל דלא דמי להא דאמר רפ"ד דיומא גבי קלפי דשל עץ היתה כו' ואמרינן ואמאי לא עשה של כסף או של זהב משום שהתורה חסה על ממונן של ישראל (עכ"ל הגמ' שם) ולא אמר כבוד יו"ט עדיף. שאני התם בקלפי אינו מעיקר מצוה כמו שופר של ר"ה, דקלפי של גורלות אינן אלא מכשירי קרבן. ולא שייך כבוד יו"ט אלא בגופו של מצוה, וגרע אפילו משופר של תענית דמצופה פיהם מיהא בשל כסף עכ"ל.

מבואר מדבריו שהחילוק בין קלפי לשופר הוא משום שהשופר הוא עצמו גופו של מצוה, ורק בגופו של מצוה שייך כבוד יו"ט, והיינו משום שהוא גופו של מצות היו"ט, והכבוד למצות היום נחשב כבוד ליום עצמו, משא"כ קלפי שהוא מכשיר בעלמא (ואפילו תמצא לומר שהגורל מעכב הקרבן) לא ציפוהו כסף, דלא הוה כבוד לגופו של מצות היום, ועכ"פ מבואר דהשופר שפיר הוה חפצא של מצוה.

אבל נראה דאין כאן הוכחה גמורה, דהנה בשופר של ר"ה במקדש תקעו בחצוצרות, ולמה צריך חצוצרות בשעת תקיעת שופר של ר"ה. וביאר הרמב"ם (הל' שופר פ"א ה"ב) וז"ל ולמה תוקעין עמו בחצוצרות משום שנא' בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' עכ"ל. פי' כיון שהוא לפני ה' במקדש צריך שניהם - שופר וחצוצרות. (ולמד כן מגמ' ר"ה כז. ע"ש)

וכן בתענית שיש מצוה בחצוצרות, ולכאורה קשה, למה הוסיפו שופרות. אלא דדרשינן מפסוק זה בכל מקום שהיו במקדש שופר או חצוצרות יש מצוה מדברי קבלה מפסוק זה דבחצוצרות וקול שופר וכו' שצריך שניהם - וכן הביא המנח"ח מצוה שפ"ד, עיי"ש.

והנה גם הביא שם המנח"ח חילוק בין מצות שופר למצות חצוצרות, דבשופר של ר"ה איתא ברמב"ם מצוה לשמוע קול שופר, אבל בחצוצרות מפורש ברמב"ם שהמצוה היא לתקוע בחצוצרות, והכי מסתבר דהרי אין כל ישראל חייבים לשמוע החצוצרות אלא רק מצוה שיתקעו במקדש, עיי"ש.

והשתא נראה לומר דגם במצות תקיעה שהיא מדברי קבלה, שהוא נלמד מקרא דהריעו לפני המלך ה', יסוד המצוה היא כלשון הקרא, דהיינו להריע, ולא לשמוע. ואם כנים הדברים י"ל דבשופר של ר"ה במקדש יש ב' מצוות - א' לשמוע קול שופר כמו בגבולין, ב' להריע בשופר מדברי קבלה שנא' בחצוצרות וקול שופר הריעו כו'. ובדין שני זה המצוה היא בתקיעה עצמה וממילא השופר נחשב שפיר חפצא של מצוה אבל בעלמא בגבולין י"ל דליכא אלא מצות שמיעה ולא הוה חפצא של מצוה, וכהגר"ח.

ראיה שישית נראה להביא מהמג"א (סי' תרמ"א ס"ק א') שהביא בשם המרדכי להקשות למה אין מברכים שהחיינו בשעת עשיית השופר, וכמו שמברכים על עשיית לולב וסוכה קודם סוכות (היינו מעיקר הדין, אלא שאנו נוהגין לברך בשעת המצוה כידוע). וכן הקשה הראב"ד [והובאו דבריו בס' המכתם (סוכה מ"ו)]. ותי' המרדכי דלולב וסוכה נעשין כל שנה ושנה ושייך ביה שהחיינו שבא מזמן לזמן. משא"כ שופר שעושה פעם אחת לכמה שנים. והראב"ד תי' שאין לומר שהחיינו על עשיית השופר משום דאיכא צער וטירחא בעשייתו, ועוד דמשום אימת הדין נפגמה השמחה. [ובס' המכתם (שם) הביא דלפי הרמב"ם אה"נ יש לברך שהחיינו בעשיית השופר.]

עכ"פ מקושיית הראשונים חזינן דשייך לומר ברכת שהחיינו על עשיית השופר, והא לכאורה ענין שהחיינו מצינו רק בעושה החפצא של מצוה כלולב וסוכה, דלכן נחשב עשיית החפצא כהתחלה להמצוה עצמה, אבל אם השופר הוא כלי בעלמא ואינו אלא להכשיר ולגרום את הקול, מה שייך בעשייתו שהחיינו על המצוה.

ויש מקום לדחות גם את זה דאין הברכת שהחיינו על עצם העשייה שנחשב התחלה והכנה למצוה, אלא על התחלת הרגשת שמחת המצוה הבאה ע"י העשייה, וממילא שייך כאן שהחיינו כיון דאיכא שמחת המצוה בשעה שמכין את השופר, אף שאינו קשור להמצוה עצמה.

ראיה שביעית דאיתא בגמ' מגילה כו: ת"ר תשמישי מצוה נזרקין תשמישי קדושה נגנזין. ואלו הן תשמישי מצוה סוכה לולב שופר וציצית. ואלו הן תשמישי קדושה דלוסקמי סת"ם ותיק של ס"ת ונרתיק של תפילין ורצועותיהם עכ"ל. הרי שהגדיר הגמ' את השופר שהוא מתשמישי מצוה כמו לולב וסוכה וציצית שהם ודאי הוו חפצי מצוה, ולכאור' ה"ה השופר.

אלא דלכאור' צ"ע דבשלמא תשמישי קדושה היינו דברים המשמשים את הקדושה, וכמו שהביא הגמ' דוגמאות מדלוסקמי ותיק, אבל לשון תשמישי מצוה קשה דהא אין אלו דברים המשמשים את המצוה, אלא הם החפצא של מצוה עצמם, ולמה נקראים תשמישי מצוה.

וכתב רש"י שם וז"ל תשמישי מצוה - דברים ששימשו בהם את המצוה ע"כ. ונראה דכוונתו לתרץ הקושיא הנ"ל למה נקראים תשמישי מצוה, וביאר רש"י דתשמישי מצוה היינו דברים שנשתמשו בהם למצוה. וא"כ אולי יש מקום לומר דכל מכשירי מצוה בכלל לשון תשמישי מצוה, כלומר דכולם אין נגנזים בין חפצי מצוה בין מכשירי מצוה, וכולן אינן תשמישי קדושה, אלא תשמישי מצוה בעלמא, ונזרקין.

ובאמת הכי משמע בשאלתות דאע"ג דשופר בכלל תשמישי מצוה לקולא לומר דנזרקין, אין אומרים כן לחומרא דאינו חמור כ"כ כמו שאר חפצי מצוה. והיינו דאי' בשאלתות (פרשת שלח קכ"ו) שאע"פ

שתשמישי מצוה נזרקין, בזמן המצוה אין להשתמש בהם לשאר צרכים, שזה נחשב בזיון למצוה. וז"ל שאילתא, דאסור לבית ישראל למעבד צרכיהון במדעם דעביד לאפוקי ידי חובתיה במצוה, כגון חוטי ציצית למיצר בהון מדעם א"נ הושענא לאורוחי ביה ואתרוג במצוה למיכליה א"נ לאסתפוקי מעצים דסוכה עד דשלים מצותיהו משום דקא מבזי מצוה וכו' עכ"ל. ואח"כ הביא הברייתא הנ"ל דתשמישי מצוה.

ויש כאן דיוק דק, דבברייתא מביא ד' דוגמאות של תשמישי מצוה, דהיינו סוכה לולב שופר וציצית, שכולן נזרקין, אבל בהשאלות שמביא דוגמאות דאסור להשתמש בהם, הביא דוגמאות רק מציצית סוכה ולולב והשמיט שופר.

וכן עשה פעם שנית בהמשך הדברים שם, בענין הזמנה מילתא בתשמישי מצוה, שהביא הנך ג' דוגמאות והשמיט שופר, וז"ל היכא שאזמני אזמוני למצוה כגון דאזמינו לחוטי וכו' להושענא כו' לסוכה כו' מי מיתסר בהזמנה עכ"ל. הלא דבר הוא שהשמיט שופר בשני דינים אלו.

ונראה דבכוונה השמיט דין שופר, דאע"פ שהשופר נקרא תשמישי מצוה, היינו לענין שהוא מן הנזרקין, אבל לחומרא שלא ישתמש בו בזמן המצוה, לזה צריך דין חפצא של מצוה, וכיון שהשופר לא הוי חפצא של מצוה, וכמ"ש הגר"ח, והוא מכשיר בעלמא, לא נאסר להשתמש בו בזמן המצוה.

אמנם אף שיש לדייק כן בהשאלות, שהוא המקור לדין זה שאסור להשתמש בשעת מצוה, באמת בפוסקים מפורש להיפך. וז"ל הב"י (או"ח סי' כ"א) ולפי דבריו (פי' של השאלות) הא דת"ר דנזרקין, כשעברה מצותן דוקא היא כגון חוטי ציצית אחר שנפסקו, וסוכה ולולב ושופר אחר שעבר זמן מצותן, אבל כל שלא עבר זמן מצותן אסור להשתמש בהן כו' עכ"ל. ומבואר דגם שופר אסור להשתמש בו בזמן המצוה. ואחר הב"י נמשכו הב"ח והמ"ב וכל הפוסקים.

א"כ משמע דהלכה למעשה השופר נחשב חפצא של מצוה, דאל"כ אמאי אסור לאשתמושי ביה לשאר דברים.

היוצא מכל הנ"ל, דנראה מכמה מקומות דהשופר נחשב חפצא של מצוה, וקשה מה יענה הגר"ח לזה. ואע"פ שדחינו כמה מהראיות, שינויי דחיקי נינהו, וג' מהם נלע"ד לא נדחו כלל, דהיינו הראיה מהרמ"א בענין דיחוי, והראיה מהידור מצוה, והראיה מהפוסקים דאסור להשתמש בהשופר.

אמנם חוץ ממה שקשה על הגר"ח, הרי עצם הסברא צ"ע אמאי השופר הוא חפצא של מצוה כיון שכל המצוה היא בקול ולא בשופר דהא קי"ל דנוסח הברכה היא לשמוע קול שופר. ועוד קשה, למה שופר גזול יוצאים בו, והרי הוא חפצא של מצוה כלולב, ונימא דהוי מצוה הבאה בעבירה.

ולתרץ כל זה יש לציין דברי הגר"ח עצמו, והובא בספר משאת לוי (מצוה ת"ה) וז"ל בפלוגתת הראשונים במצות תקיעת שופר, אי המצוה התקיעה או המצוה השמיעה, ויש הרבה ראיות לכאן ולכאן, היה הגר"ח מבריסק ז"ל אומר שהתקיעה 'מעשה' המצוה, והשמיעה היא 'קיום' המצוה.

המצוה, ויוצאים התקיעה מדין שליחות, וע"כ חש"ו פסולים לתקיעת שופר, והגר"י סלנטר זצ"ל היה מכריז שיכוונו בשמיעה וגם במעשה התקיעה לצאת ידי המצוה דאין התקיעה רק היכ"ת דשמיעה, אלא חלק מהמצוה ויוצאים מדין שליחות כנ"ל. ואפשר להסביר שאין הכוונה מדין שליחות ממש, אלא דרך הנתיבות כו' שהוא בגדר 'גורם' כמו קורא לה והיא באה וכו' עכ"ל.

וכן הובא בס' ח' הגר"ח החדש על הש"ס (ר"ה כח): דאע"ג ש'קיום' המצוה היא השמיעה, אבל 'מעשה' המצוה היא התקיעה. וצ"ע מהו כוונת הגר"ח בזה.

ונלע"ד להסביר הגדר קצת, והדוגמא הקרובה לזה הוא מצות פו"ר, שעיקר קיום המצוה הוא רק ע"י לידת הבנים, אבל מעשה המצוה היא המעשה תשמישי. והיינו שהקיום הוא בתוצאה, אלא שאותה תוצאה א"א להשיגו אלא ע"י מעשה, ועל כרחך כוונת התורה היא לעשות המעשה שיגרום אותה תוצאה. וכן אצל שופר ציוה הקב"ה שישמעו שופר, אלא שא"א בלא תקיעה, ועל כרחך נכלל במצוה שיתקע כדי שישמע את הקול, ולא שיש שום קיום מצוה בתקיעה, אלא שכאשר מקיימים מצות שמיעה, צריך להיות ע"י מעשה תקיעה כשרה.

והשתא דאתינן להכי יש להגדיר כך, דודאי אין השופר חפצא של קיום המצוה אבל חפצא של מעשה המצוה הוי. ולכן לענין ביזוי מצוה ודיחוי אצל מצוות ושאר דברים דלעיל שפיר יש כאן מעלת וחשיבות חפצא של מצוה. ורק לענין מצוה הבאה בעבירה י"ל דצריך שבחפצא שבו מקיים המצוה עושה את העבירה.

והכי איתא בקו"ה (סי' י"א א') דמהב"ב תלוי בקיום המצוה ולא במעשה המצוה, ועיי"ש שביאר עפ"י למה הבא על הערוה והוליד ממזר מקיים מצוות פו"ר ול"ה מהב"ב, וביאר כיון שהעבירה היא במעשה, דהיינו התשמיש, והמצוה בתוצאה, דהיינו הלידה. (אבל אין זה כוונת הגר"ח ממש דא"כ אמאי הוצרך לומר בשופר גזול שהעבירה אינה בחפצא של המצוה לימא בפשיטות שהעבירה היא במעשה, והמצוה היא בתוצאה. אמנם עכ"פ חזינן מהקו"ה דמהב"ב תלוי בקיום המצוה שיהיה בעבירה ולא במעשה המצוה. וא"כ אף אני נאמר דבעינן עכ"פ החפצא של קיום המצוה.)

וקצת ראייה לזה, דמהב"ב תלוי על הקיום ולא על המעשה, מהמנ"ח (מצוה שכה) הידוע בענין מהב"ב דסוכה וז"ל נראה הא דמהב"ב אינו יוצא, הטעם דהקב"ה אינו רוצה בכך ולא לרצון לפניו כו' וא"כ לא קיים המצוה כו' עכ"ל, ועיי"ש שחידש דבמצוות קיומית כמו סוכה וציצית, אף דלא קיים המצוה, א"א לומר דביטל המצוה, אלא כאילו אינו לובש בגד של ד' כנפות וכדומה. הרי דנקט דמהב"ב הוא דין בקיום המצוה דוקא, כי לא יעלה לרצון לקיים מצותו. וא"כ אצל שופר גזול, שאין העבירה בחפצא של קיום המצוה, אין כאן חסרון של מהב"ב.

זכינו לדין דהשופר הוא חפצא של מצוה לענין 'מעשה' המצוה, אבל לענין 'קיום' המצוה אינו אלא מכשיר, שאין מקיים המצוה בו ממש, אלא בהקול היוצא ממנו.

היחס בין ראש השנה ליום הכיפורים

הרב עזריאל הופטמן

דברי הרמב"ן שראש השנה הוא יום דין ברחמים ויום הכיפורים הוא יום רחמים בדין

כתב הרמב"ן בפרשת אמור וז"ל והנה זה מבואר כי הכל תלוי בתשובה, אלא שבראש השנה מתיחד במדת הדין ומנהיג עולמו, וביום הכיפורים במדת הרחמים, והוא מאמרם (ראש השנה ל"ב ב') מלך יושב על כסא דין וכו', ראש השנה הוא יום דין ברחמים, ויום הכיפורים יום רחמים בדין עכ"ל.

והנה הרמב"ן מייסד לנו את יסוד ההבדל שבין ראש השנה ויום הכיפורים, שראש השנה הוא בעיקרו יום של דין אלא ששיתף הקב"ה מדת הרחמים עם מדת הדין, אבל יום הכיפורים הוא בעיקרו יום של רחמים, אלא שמדת הדין משותפת עם הרחמים, באופן שלא שייך לזכות לאותם רחמים אא"כ יזכה בו על פי דין.

אלא שעדיין אינו ברור לנו מה הוא הסיבה לזה; למה באמת ראש השנה הוא בעיקרו יום של דין ויום הכיפורים הוא בעיקרו יום של רחמים. ועוד צריך ביאור, מה היחס שבין שני ימים אלו, שמכיון ששניהם נמצאים בחודש אחד, ויום אחד הוא עשרה ימים לאחר השני, א"כ בודאי יש המשך מזה לזה.

והנה בודאי דברים אלו עומדים ברומו של עולם, אלא שאעפ"כ אפשר לנו להשיג מעט מן המעט של האור הגדול הנובע מימים אלו שנקראים בלשוננו "ימים נוראים".

דברי הר"ן שהריצוי של יום הכיפורים מתחיל בראש השנה כשם שהריצוי של חטא העגל התחיל בראש השנה

כתב הר"ן בחידושו על מסכת ראש השנה (דף ט"ז א') וז"ל ומיהו אכתי תמיהא לי, דתינח לרבי אליעזר, אבל לר' יהושע דאמר בניסן נברא העולם אכתי הדרא קושיין לדוכתא למה נדון בראש השנה יותר מבשאר ימים, ונ"ל שרצה המקום לזכות את ישראל בדינם ורצה לדרון אותם בזמן שהוקבעו לכפרה וסליחה, שלפי שנתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל ביום הכיפורים הוקבע יום סליחה לדורות, ולפיכך גזר השם שיהא אדם נידון בראש השנה, שצדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, ובנינוגים הרי גזר דין שלהם אינו נחתם אלא עד יום הכיפורים שהוא יום סליחה וכפרה, והרי נתנה להם תורה זמן כדי שבו יפשפשו במעשיהם וישוכו אל השם, ואפשר עוד שמראש השנה ועד יום הכיפורים התחיל השם להתרצות למשה, וביום הכיפורים נתרצה לו לגמרי, ולפיכך רצה השי"ת לדרון בריותיו בזמן שהוקבע לכפרה וסליחה עכ"ל.

ולמדנו מדברי הר"ן הרבה לימודים:

(א) קביעת א' תשרי ליום הדין של ראש השנה שייכת אפילו בלי הסיבה שהוא יום בריאת העולם.

(ב) יום הכיפורים נקבע להיות יום של סליחה וכפרה כיון שבאותו היום נתרצה הקב"ה לכלל ישראל לאחר חטא העגל.

(ג) ראש השנה נקבע להיות עשרה ימים לפני יום הכיפורים כדי שיהיה להם זמן לפשפש במעשיהם ולשוב אל הקב"ה קודם יום הכיפורים.

(ד) הריצוי על חטא העגל התחיל בא' תשרי ונגמר ביום הכיפורים, ולכן גם ראש השנה הוא התחלת הריצוי בכל שנה ושנה, ויום הכיפורים הוא גמר הריצוי.

והנה הנקודה האחרונה שבדברי הר"ן היא העומדת להתפרש בדברינו. מה הפירוש שיש התחלה וגמר לריצוי כאילו הוא תהליך שיש בו שלבים, שבשלב הראשון יש קצת ריצוי ובשלב האחרון הריצוי נגמר. ועוד צריך ביאור, מה קרה ביום הכיפורים הראשון שגרם שאותו יום יהיה יום של כפרה לחטא העגל וגם גרם שאותו יום יהיה יום כפרה לדורות.

יום הכיפורים הוא יום החתונה בין הקב"ה לישראל

איתא במשנה במס' תענית (דף כ"ו ב') וז"ל וכן הוא אומר 'צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו' (שיר השירים ג' י"א), ביום חתונתו זה מתן תורה, וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו עכ"ל. ופירש רש"י שם וז"ל זה מתן תורה, יום הכיפורים שניתנו בו לוחות האחרונות עכ"ל.

ולמדנו מדברי הגמ' על פי רש"י דבר נפלא, שעשרה בתשרי נקרא יום החתונה שבין ישראל להקב"ה כיון שבאותו יום נתן הקב"ה לנו את הלוחות השניות. ונמצא שכפרת חטא העגל מושרשת בעובדה זו שבעשרה בתשרי נתחברו הקב"ה עם כלל ישראל ביחס של נשואין. וצריך ביאור, איך חיבור זה נעשה ליסוד הכפרה של יום הכיפורים.

מום אינו מבטל נשואין

ונראה שבאמת כאן טמון היסוד של הריצוי של יום הכיפורים, שהרי איתא במס' כתובות (דף ע"א ב') וז"ל כדכתיב 'והיה ביום ההוא נאם ה' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי' (הושע ב' י"ח), אמר רבי יוחנן, ככלה בבית חמיה ולא ככלה בבית אביה עכ"ל. ופירש רש"י וז"ל אישי, לשון אישות ונישואין; ככלה בבית חמיה, שכבר ניסת וגם לבה בבעלה ואינה בושה הימנו עכ"ל. ולמדנו מדברי רש"י שרק במצב של נישואין יש חיבור בין הקב"ה לישראל באופן שגם לבם זה בזה, ואילו המצב של קודם נשואין, דהיינו הזמן של אירוסין, אין בו ריצוי כל כך. ורש"י מסביר שגם בבני אדם הוא כן, שאיש ואשה שהם במצב של נשואין אינם בוששים זה מזה ולב כל אחד גס בשני, משא"כ קודם הנשואין שבושים זה מזה והחיבור שביניהם הוא בזוהירות יתירה.

ויעוין במס' כתובות שם בספר הפלאה שכתב וז"ל כי מרוב החיבה שחיבב הקב"ה את ישראל דומה כנסת ישראל לנשואה אליו, והחילוק שבין ארוסין לנשואין הוא כי באירוסין ימצא בה תנאי וסימפון שאפשר ימצא בה מום ויתבטל למפרע, אבל אין תנאי וסימפון בנשואין עכ"ל.

ולמדנו מדברי ההפלאה שבזמן שהיחס בין הקב"ה לישראל הוא במצב של נשואין אז אין מום יכול לבטל את החיבור שביניהם, שכמו באיש ואשה שהם במצב של נשואין אינם מבטלים את החיבור שביניהם על ידי מציאת מום, כמו כן בהקב"ה לישראל כשהם במצב של נשואין אז אין מום יכול לבטל את החיבור שביניהם, ואין זה משום קטנות המום, אלא מפני גודל החיבור שביניהם.

הריצוי של יום הכיפורים הוא מחמת גודל החיבה והחיבור של יום חתונתו

והנה ידוע שלשון "חיתון" שייך רק בנישואין, ומכיון שלמדנו מדברי המשנה במס' תענית שיום הכיפורים שהוא יום נתינת הלוחות השניות נחשב ליום של נישואין בין הקב"ה לישראל, ממילא הוא ג"כ יום של סליחה וכפרה. והיינו משום שמחמת גודל החיבור שבין הקב"ה לישראל כשהם במצב של נשואין אין הקב"ה מבטל את החיבור מחמת מציאת מומים.

ובזה טמון הרחמים של יום הכיפורים, שבכל שנה ושנה מתעורר החיבה שבין הקב"ה לישראל מחמת זמן החיתון של עשרה בתשרי, ובזה אנו זוכים לסליחה וכפרה, שהרי אע"פ שכל חטא הוא מום בנפש, מכל מקום אין מום מפריע המצב של נשואין, וכמו שלמדנו מדברי ההפלאה.

ביאור שיער המשלח ששניהם צריכים להיות שוים זה לזה ויסוד סליחה וכפרה של יוה"כ

ואולי יש לבאר בזה דבר נוסף, שהרי איתא במשנה במס' יומא (דף ס"ב א') וז"ל שני שעירי יום הכיפורים מצותן שיהיו שניהן שוין במראה ובקומה ובדמים ובלקחתן כאחד עכ"ל. ולמדנו מדברי המשנה שאע"פ ששעיר אחד הולך להיות קרבן לה' ודמו יכנס לפני ולפנים והשעיר השני ילך לעזאזל, מכל מקום המראה החיצוני של שניהם צריכים להיות שוים זה לזה באופן שהם נראים כמו תאומים.

ודבר זה צריך ביאור טובא, שהרי ההבדל שבין השעיר לה' והשעיר לעזאזל הוא כמו ההבדל שבין יום ולילה וכמו בין שחור ולבן, וא"כ לכאורה היה ראוי שהמצוה תהיה ששעיר אחד יהיה לבן ובריא ויפה והשעיר השני יהיה שחור וכחוש ומכוער.

ונראה לומר בזה, שאם תשאל בעל ואשתו למה הם מרגישים חיבור בין זה לזה יותר משאר בני אדם, לא ישיבו שהמראה החיצוני של השני הוא הטוב ביותר בעולם, אלא ישיבו שזו היא מציאות שבנפש ואין זה ניכר לעין כלל. וכמו כן בהקב"ה וכלל ישראל, שיש זמנים שבני ישראל עושים רצונו של מקום ויש זמנים שאין ישראל עושים רצונו של מקום, ולכן לא שייך לומר שהחיבור שבין כלל ישראל להקב"ה הוא מחמת שכולם צדיקים גמורים, שהרי אין זה האמת כלל, אלא הוא מציאות בנפש, שיש חיבור בין הקב"ה לישראל שהוא כל כך עמוק עד שאין זה ניכר לעין כלל.

והסמל לזה הוא השעיר לעזאזל, ששניהם שוים במראה ובקומה ובדמים, ואע"פ אחד מהם הוא לה' ואחד מהם הוא לעזאזל. ודבר זה הוא דוגמא ליחס בין הקב"ה וכלל ישראל, שאף בזמן שהמראה החיצוני של כלל ישראל נראה שוה לאומות העולם, אין זה מפריע את החיבור שבין הקב"ה וכלל ישראל, שהרי הם נשואין זה לזה, ואין מום חיצוני מבטל את הנישואין.

ולכן כפרת יום הכיפורים נעשית על ידי עבודת שני השעירים, שמכיון שעצם כפרת יום הכיפורים מבוססת על הנחה זו שיש חיבור מיוחד בין הקב"ה וכלל ישראל שאין מום יכול לבטל אותו, ממילא כשאנו עושים את עבודת שני השעירים אנו מזכירים יסוד זה, ועל ידי זה אנו זוכים לסליחה וכפרה.

ביאור התחלת הריצוי בראש השנה

ומעתה נחזור לדברי הר"ן שהתחלת הריצוי היא בראש השנה, ולפי דברינו הביאור בזה הוא שהחיבור של חיתון נגמר בזמן הנישואין, אבל אפילו בזמן שקודם הנישואין יש קצת ריצוי שהרי האיש והאשה מצפים לאותו יום שבו יגמרו את החיבור שביניהם, וככל שמתקרב אותו יום החיבור הולך ומתחזק, ולכן אע"פ שראש השנה אינו יום של רחמים מכל מקום עדיין יש בו מדת הרחמים שממתיק את הדינים של ראש השנה.

ולכן אע"פ שהקורבה של ימים אלו גורם דינים, שהרי הקב"ה בוחן אותנו לדעת אם באמת אנו ראויים לאותו חיבור, מכל מקום עדיין יש רחמים מרובים שמעורב בתוך הדין, שהרי היום של נישואין כמעט הגיע, והאהבה מקלקלת את השורה.

ערכוב השטן

והנה הריקנטי כתב על דברי הרמב"ן הנ"ל וז"ל ומכאן תבין סוד ערכוב השטן שאמרו רז"ל (ראש השנה דף ט"ז ב') שהרמוז למדת הדין עכ"ל. וכוונת הריקנטי היא שלפי דברי הרמב"ן אע"פ שראש השנה הוא יום הדין מכל מקום הוא יום דין ברחמים בזה אנו יכולים להבין מה שאמרו חז"ל שבראש השנה אנו מערובים את השטן שהוא הסמל של מדת הדין. וצריך ביאור, איך זה תלוי בזה.

אבל לפי דברינו יש לומר שקטרוג השטן הוא שלפי מעשיהם של ישראל אינם ראויים לזכות בדין, וכן הוא האמת, אבל מאחר שיש לנו חיבור של אהבה ביננו ובין הקב"ה ואנו קרובים לאותו יום של חיתון, ממילא כבר בראש השנה יש בחינה של "מום אינו מבטל נישואין" ולכן השטן אינו יכול לקטרוג, מאחר שישראל יזכו בדין אפילו אם אינם ראויים לכך לפי מעשיהם.

והננו מקוים שכולנו ניכתב וניחתם בספרם של צדיקים גמורים בראש השנה הבא עלינו לטובה, ונראה בגאולת ישראל בביאת משיח צדקנו בב"א.