

נר למועדים

קובץ דברי תורה לימים נוראים תשפ"ג

דרשו ה'

בהמצאו

קראוהו

בהיותו קרוב

מו"ר הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודרמן זצוק"ל

לזכות בדין ע"י חסד

ברוך הוא לבניו על ידי שליח, 'ואל הבקר רץ אברהם' (וירא יח, ז), 'ורוח נסע מאת ה' (בהעלותך יא, לא), 'ויקח חמאה וחלב', 'הנני ממטיר לכם לחם מן השמים' (בשלח טז, ד), 'והוא עומד עליהם תחת העץ', 'הנני עומד לפניך שם על הצור וגו'' (בשלח יז, ו), 'ואברהם הולך עמם לשלחם', 'וה' הולך לפניו יומם' (בשלח יג, כא), 'ויקח נא מעט מים', 'והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם' (בשלח יז, ו). 'ומוכח שכלל ישראל זכו למן וליציאת מים מן הסלע ולעמודי ענן ואש מכח החסד שעשה אברהם אבינו עם השלשה מלאכים שבאו לבקרו.

ובאמת חז"ל לימדו אותנו שאין אנו מבינים את החשיבות של מעשה חסד, וכמו שאמרו ברות רבה (פרשה ה' ס"ו), "ואילו היה יודע בועז שהקב"ה מכתוב עליו 'ויצבט לה קלי ותאכל ותשבע ותותר' (רות ב, יד), עגלות מפותמות היה מאכילה".

גם היצר הרע משתדל לבטל ממנו מצוה זו. החפץ חיים היה מספר שכשהיה בוויילנא פגש בגבאי צדקה של בריסק שהיה מאסף כספים בוויילנא, וכשהיה בבריסק פגש בגבאי צדקה של ווילנא. והחפץ חיים ביאר שהיצר הרע אומר שאם אינו יכול לבטל מהם מצות צדקה לגמרי, לכל הפחות יבטל מהם את קיום הדין של עניי עירך קודמים.

כתב רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג' אות נד), "וחייב אדם לחשוב מחשבות להעלות עצות הגונות ומתוקנות לחברו, וזה אחד מעיקרי דרכי גמילות חסדים, שנאמר (משלי כז, ט) 'שמן וקטרת ישמח לב ומתק רעהו מעצת נפש'". ולמדנו מדבריו שחיוב גמילות חסדים כולל מה שהוא חושב בדעתו איך הוא יכול לעזור לחבירו. והנה בחורי הישיבה יכולים לגמול חסד ע"י שלומדים עם בחורים אחרים שאין להם חברותא, או על ידי שעוזרים לבחורים צעירים, וכן יש הרבה הזדמנויות בישיבה לגמול חסד עם אחרים ולהתחזק בבין אדם לחבירו, ועל ידי זה בעזה"ת נזכה בדין.

א) הצלה מגזירה רעה ע"י גמילות חסדים

בימים הנוראים כל באי עולם עוברים לפני הקב"ה ועומדים בדין, לכן אנו צריכים לחפש עצה לזכות בדין. והנה חז"ל גילו לנו שע"י גמילות חסדים אפשר לזכות בדין, שהרי איתא בראש השנה (יח.), "מנין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנאמר (שמואל א' ג, יד) 'ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה'; אמר רבא בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה; אביי אמר בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים; רבה ואביי מדבית עלי קאתו רבה דעסק בתורה חיה ארבעין שנין אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין". ומבואר מדברי הגמ' שבזכות גמילות חסדים אפשר לזכות בדין אף באופן שכבר נגזרה עליו גזירה רעה.

כעין זה יש ללמוד מדברי הגמ' בשבת (קנו:), "דרבי עקיבא הויה ליה ברתא, אמרי ליה כלדאי (חוזים בכוכבים, רש"י) ההוא יומא דעיילה לבי גננא (לחופה לנישואין) טריק לה חיויא ומיתא, הוה דאיגא אמילתא טובא, ההוא יומא שקלתא למכבנתא דצתא בגודא (תחבתה בכותל) איתרמי איתיב בעיניה דחיויא, לצפרא כי קא שקלה לה הוה קא סריך ואתי חיויא בתרה, אמר לה אבוה מאי עבדת, אמרה ליה בפניא אתא עניא קרא אבבא והווי טרידי כולי עלמא בסעודתא וליכא דשמעיה קאימנא שקלתי לריסתנאי (מנה שלי) דיהבית לי יהבתיה ניהליה, אמר לה מצוה עבדת, נפק רבי עקיבא ודרש 'וצדקה תציל ממות' (משלי י, ב), ולא ממיתה משונה אלא ממיתה עצמה". מבואר מדברי הגמ', שאע"פ שכבר נגזר על בתו של רבי עקיבא שתמות ביום חופתה מכל מקום הצילה את עצמה ממיתה ע"י שעשתה חסד עם עני.

ב) החשיבות של מעשה קטן של חסד

עוד גילו לנו חז"ל, שאפילו מעשה קטן של חסד, שאין לו שום חשיבות בעינינו, באמת חשיבותו היא למעלה מהשגתינו, וכדאיתא בבבא מציעא (פג:), "אמר רב יהודה אמר רב כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו עשה הקדוש ברוך הוא לבניו בעצמו, וכל מה שעשה אברהם על ידי שליח עשה הקדוש



תקנת רבי אבהו בקסרי

שמחתכם ומועדיכם... ותקעתם... (שם), נראה שנשתמש השופר לשמחה ולפעמים לצרה, ומצינו ג"כ דיש בכיה של צער וכן יש בכיה של שמחה, ששמחה גורם שיבא לידי בכיה, אבל גנוחי גנח אינו בא אלא מחמת צער.

ולפי זה יש לומר דמאן דאמר דסבירא ליה משום ילולי י"ל שהוא משום שמחה, ומ"ד גנוחי גנח י"ל שהוא ס"ל דתקינן משום צער, וא"כ בזמן הבית למדו הפי' יום יבבא – יום של שמחה, וא"כ תקעו בתרועה, וכשכבר היו הצרות וגזירות אז למדו שהוא גנוחי ושברים, ובא רבי אבהו ותיקן שכולם יתקעו בסדר א' שהוא תשר"ת, וכן יש ללמוד מן הרמב"ן וע"ש.

איתא במס' ראש השנה (לד.) אתקינן רבי אבהו בקסרי תקיעה ג' שברים תרועה תקיעה. ממ"נ אי ילולי ליל ליעבד תר"ת ואי גינוחי גנח ליעבד תקיעה ג' שברים תקיעה, מספקא ליה אי גנוחי גנח או ילולי יליל וכו', וע"ש.

והקשו הראשונים מה עשו קודם התקנה. ויש לפרש דהנה איתא בקרא "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט, א), ומתרגמי' "יום יבבא יהא לכוון", דהיינו "יום של בכייה", ומכאן למדו שהתרועה נשמעת כמו בכייה. אמנם איכא ספק לאיזה סוג בכייה נתכוון הפסוק, אי גנוחי גנח או ילולי יליל. ומצינו בפ' בהעלתך (במדבר יט, י) "וכי תבאו מלחמה בארצכם... ותקעתם...", וכן "וביום



התוקע לתוך הבור

שיוצא במקצת התקיעה ובמתעסק ובתוקע מקצת קודם עה"ש פסק שאינו יוצא כנ"ל.

ונראה ליישב עפ"י מה דאמרינן גבי שחיטה (עיין שו"ע יו"ד ס"ו כג ס"ה) שצריך לשחוט ב' הסימנים ואמרינן רובו ככולו (ואם שהה באמצע פסול), אבל אם כבר שחט רובו ואח"כ שהה בסוף השחיטה וגמר השחיטה פסול, מכיון דלגבי דידיה שחיטת כל הבהמה היא שחיטה ולא רובו, פי' מכיון שרוצה לגמור כל השחיטה גילה דעתו שאינו רוצה בשחיטת רובו ושחיטתו נעשה בכולו.

כן י"ל שהטור ס"ל דבאמת יוצא אפי' תקיעה במקצת, אבל אם תוקע יותר אינו יוצא במקצת. ולכן בתוקע מקצתו בבור ומקצתו חוץ לבור התקיעות בתוך הבור אינו תקיעות בכלל אלא קול הברה בעלמא ולכן במקצת התקיעה בחוץ יצא. אבל אם תקע במתעסק הוי כולו תקיעת שופר ובה בעינן כולו בכשרות, וכן במקצתו בלילה דהוי כולו מעשה תקיעה, שפיר בעינן כולו בכשרות דרק בתקיעה בבור אין כאן מעשה תקיעה, משא"כ באלו יש מעשה תקיעה אלא שנעשה בפסול. ומיושב נמי קושיות הכפות תמרים לגבי שופר של עולה ששם כולו הוה מעשה תקיעה, ואם במקצת התקיעה יש פסול מצוה הבא בעבירה פסול כל התקיעות דבעינן כולו בכשרות.

איתא בטור סי' תקפ"ז וז"ל אם התחיל לתקוע בבור ועלה חוץ לבור וגמרה יצא, שכל מה ששמע בין בפנים בין בחוץ היה קול שופר כו'. הנה מבואר דעת הטור שאם שמע תחילת תקיעה בלא סופה או סופה בלא תחלתה, אם יש באותה מקצת ששמע שיעור תקיעה יצא. ועי' בגמ' ר"ה (כח.) א"ר יהודה בשופר של עולה לא יתקע ואם תקע יצא. מ"ט עולה בת מעילה היא כיון דמעל בה נפקא לה לחולין, מתקיף לה רבא אימת מעל לבתר דתקע כי קא תקע באיסורא תקע, אלא אמר רבא וכו', וע"ש.

והקשו האחרונים (כפות תמרים) לשיטת הטור הנ"ל שיוצא במקצת תקיעה, א"כ הלא כבר יצא לחולין בחלק הראשון של התקיעה, ובחלק השניה יקיים המצוה וע"ע בגמ' שם (כו.) אמר רבה ש"מ שמע מקצת תקיעה בבור ומקצת תקיעה על שפת הבור יצא. מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר ומקצת תקיעה לאחר שיעלה עמוד השחר לא יצא, דלילה לאו זמן חיובא הוא, וע"ש.

וכן בעינן מתעסק בתקיעה, ע' רבינו ירוחם שהביא שאלה דאם באמצע התקיעה שאלו אחר (שרוצה לצאת) שיתכוין ולהוציאו במצות תקיעה אם יצא. ופסק שיוצא במקצת התקיעה אבל הטור חולק בזה וס"ל שאינו יוצא, וכן בשמע מקצת התקיעה קודם עמוד השחר ומקצת לאחר עה"ש ג"כ פסק הטור שאינו יוצא. וצ"ב בסברת הטור אמאי במקצתו בבור ומקצתו בחוץ פסק

מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל

תפילה

הסיבה למה שהתפללו להקב"ה, וא"כ ראוי להקדים ולכתוב "ותהי רבקה עקרה" שהיא הסיבה, ואח"כ לכתוב "ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו".

ותירץ רבינו בחיי שבאמת התפילה היא הסיבה למה שרבקה היתה עקרה, שהרי רבקה היתה עקרה רק משום שהקב"ה מתאוה לתפילתם של צדיקים, וא"כ לא נתעקרה אלא כדי שיתפללו שניהם על הדבר.

והמבי"ט בספרו בית אלוקים (שער התפילה פרק יז) ביאר שמה שאנו מתפללים פעמים אין מספר ואין נענים אין זה לריק, שבכל תפילה יש תועלת שעל ידה האדם מעורר את ההכרה שהכל הוא ביד הקב"ה, ורק הוא יכול להשלים את חסרונו.

פעולת התפילה היא ע"י השתנות האדם

והנה האפיקי יהודה (דרוש ד' אות ח-ט) העיר, איך מועלת תפילה לשנות את גזר הדין, והלא הקב"ה אינו משתנה וא"כ למה תפילה מועלת? ותירץ שגזר הדין נגזר על האדם לפי מדריגתו, וא"כ אם האדם משנה את עצמו שוב לא שייכת הגזירה, שהרי הגזירה לא היתה על האדם אלא בהיותו במדריגה מיוחדת. ולפ"ז אם האדם מבקש דבר מאת הקב"ה בלי שום השתנות באדם עצמו לא שייך לתפילה זו להתקבל, אלא רק אם האדם מקרב את עצמו להקב"ה והאדם בעצמו משתנה רק אז שייכת לתפילה זו להתקבל.

והאפיקי יהודה יישב בזה מה שיש לתמוה למה אנו מוצאים תפילה בכל מקום בלשון "התפעל" (שאנו אומרים שהאדם "מתפלל" ולא "מפלל"), שידוע שלשון התפעל שייך כשהאדם הוא העושה את הפעולה וגם מקבל את הפעולה, ולמשל כשאנו אומרים שהאדם 'התרחץ' הכוונה היא שהוא רחץ את עצמו, וא"כ איך שייך לשון התפעל בתפילה?

ותירץ האפיקי יהודה שהשורש של "פלל" הוא לשון דין (וכמו שאמר הכתוב "ונתן בפלילים" (משפטים כא, כב) שר"ל שמשלם על פי הדיינים), וא"כ כשהאדם "מתפלל" הוא "מתדיין" ורוצה לומר שהוא משנה את דינו ע"י שהוא משנה את עצמו.

ומכל זה יש ללמוד שהאדם צריך להזהר מאד בתפילתו שלא תהיה כמצות אנשים מלומדה, שהרי העבודה של תפילה אינה רק אמירת המלים, אלא התקרבות להקב"ה.

התפילה אינה אמצעי למטרה אלא היא המטרה

בימים נוראים אנו מרבים להתפלל ואנו מבקשים מהקב"ה שיסלח לנו והרבה בקשות אחרות. אולם, אנו צריכים להכיר שהתכלית של תפילה אינה כדי שהקב"ה יתן לנו את מה שאנו מבקשים ממנו, אלא התפילה בעצמה היא המטרה, כיון שעל ידי תפילה אנו מתקרבים להקב"ה.

והנה אמרו חז"ל במס' תענית (ב), "לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו בכל לבבכם (עקב יא, יג), איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה." ומבואר שתפילה היא אופן אחד של עבודת ה', והיינו משום שע"י התפילה הוא מתקרב להקב"ה.

וכן מבואר ממה שאמרו חז"ל במס' יבמות (סד), "א"ר יצחק, מפני מה היו אבותינו עקורים מפני שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים." מדברי חז"ל אלו אנו למדים שע"י תפילה האדם מתקרב להקב"ה ולכן הקב"ה מתאוה לתפילת הצדיקים.

וחז"ל הסבירו יסוד זה על ידי משל נפלא, דאיתא בשמות רבה (בשלה פ' כ"א אות ה'), "כיון שראו ישראל שהיו מוקפין מג' רוחות, הים סוגר והשונא רודף והחיות מן המדבר תלו עיניהם לאביהם שבשמים וצעקו להקב"ה, שנאמר ויצעקו בני ישראל אל ה' (בשלה יד, י'), ולמה עשה הקדוש ברוך הוא להם כך, אלא שהיה הקדוש ברוך הוא מתאוה לתפלתן, אמר ריב"ל, למה הדבר דומה, למלך שהיה בא בדרך והיתה בת מלכים צועקת לו בבקשה ממך הצילני מיד הלסטים, שמע המלך והצילה, לאחר ימים ביקש לישא אותה לאשה, היה מתאוה שתדבר עמו ולא היתה רוצה, מה עשה המלך גירה בה הלסטים כדי שתצעוק וישמע המלך, כיון שבאו עליה הלסטים התחילה צועקת למלך, אמר לה המלך לכך הייתי מתאוה לשמוע קולך."

ויסוד משל זה הוא שהקב"ה כביכול רוצה את ההתקרבות בינו ובין בניו, אלא שהאדם צריך להתעורר מעצמו להתקרב להקב"ה, ולכן הקב"ה מביא צרות על האדם כדי שיתפלל להקב"ה ואז הוא מתקרב אל הקב"ה.

ורבינו בחיי ביאר ע"פ יסוד זה את דברי הפסוק בפרשת תולדות (כה, כא), "ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה היא", שיש לתמוה על סדר הפסוק, שבפשטות מה שרבקה היתה עקרה היתה



בענין פרוזבול ועל מנת שלא תשמטני בשביעית

הלוני על מנת שלא תשמטני אתה בשביעית תנאי הוא זה, ואף על פי שהתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים וכו' עכ"ל.

ויעוין בבית יוסף (ח"מ סימן ס"ז) שכנראה היה לו גירסא אחרת בדברי רש"י, שכתב וז"ל וזה לשון הרמב"ם בפרק ט' מהלכות שמיטה (הלכה י') וכו' התנה עמו שלא ישמיט הוא חוב זה ואפילו בשביעית תנאו קיים שכל תנאי שבממון תנאו קיים ונמצא זה חייב עצמו בממון שלא חייבתו תורה שהוא חייב עד כאן לשונו (של הרמב"ם), ומשמע מדבריו שמותר להתנות כן שבידו לוותר ממון שזיכתה לו תורה, ודלא כדברי רש"י שכתב שעבר על מה שכתוב בתורה, וגם דברי רש"י אפשר להפסיק דלישנא דעבר לאו דוקא עכ"ל. וכוונת הבית יוסף שמדברי הרמב"ם מבואר שמותר לו להתנות תנאי זה, ואילו מדברי רש"י מבואר שדבר זה אסור, שהרי רש"י כתב "שעבר על מה שכתוב בתורה" [ודלא כגירסא שלפנינו שאנו גורסים "שהתנה על מה שכתוב בתורה"], אלא שלבסוף דחה הבית יוסף שאולי דברי רש"י הם לאו דוקא.

אמנם, הב"ח (ס) כתב בביאור דברי רש"י וז"ל ופירש רש"י תנאי הוא זה ואף על פי שעבר על מה שכתוב בתורה תנאו קיים וכו', טעמו דהא על כל פנים המלוה עובר שגורם לבטל מצות שמיטה, ותו עובר קצת על השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו', שהרי לולא תנאי זה היה נמנע מלהלוות, אפילו הכי קיימא לן כרבי יודא דבדבר שבממון תנאו קיים (בבא מציעא נא.) שנמצא זה הלוה חייב עצמו בממון שלא חייבתו תורה שהוא חייב ומצד זה התנאי קיים וכו', והבית יוסף כתב דלישנא דעבר דכתב רש"י לאו דוקא, ולא נהירא אלא כדפרישית עכ"ל. ומבואר מדברי הב"ח כמו שכתב החתם סופר שמי שהתנה על מנת שלא ישמטנו בשביעית, אע"פ שתנאי זה מועיל, עדיין הוא עובר על "השמר לך וגו'" כיון שבלי תנאי זה לא היה מלוה.

ושאר הראשונים שלא תירצו כן סוברים כיון שעכ"פ הוא מלוה לו אינו עובר על לאו ד"השמר לך".

מחלוקת הראשונים אם נאמן לומר שהתנה בשעת הלואה מטעם מיגו או מטעם דלא שביק חיתירא ואכיל איסורא

ג) ונראה שעל פי סברא זו יש ליישב את דברי הסמ"ע, שהנה איתא לקמן (לז: וז"ל אמר רב יהודה אמר רב נחמן, נאמן אדם לומר פרוזבול היה בידי ואבד ממני, מאי טעמא, כיון דתקיני רבנן פרוזבול לא שביק חיתירא ואכיל איסורא עכ"ל. ומבואר מדברי הגמ' שיש נאמנות מיוחדת לומר שהיה לו פרוזבול, כיון שיש לנו חזקה שבודאי עשה פרוזבול כדי שלא יעבור על איסור שמיטה.

ויש להסתפק מה הדין במי שאמר שהתנה בשעת הלואה על מנת שלא ישמטנו בשביעית, האם ג"כ נאמן לומר כן כמו שנאמן לומר שפרוזבול היה לו ואבד ממנו. ויעוין בטור (ח"מ סימן ל"ז) שכתב

דברי הריטב"א שמי שמתנה שלא ישמטנו שביעית מראה עין הרעה לשמיטת כספים

א) איתא במס' גיטין דף לו. – תנן התם, פרוזבול אינו משמט, זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן, שראה את העם שנמנעו מלהלוות זה את זה ועברו על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו', עמד והתקין פרוזבול וכו' עכ"ל. ומבואר מזה שהלל הוצרך לתקן פרוזבול כדי לתקן מה שנמנעו מלהלוות מחמת שמיטת כספים.

וכתב בחידושי הרמב"ן (בד"ה ומי איכא מידי) וז"ל ואני תמה למה ליה להלל פרוזבול, ליתקין על מנת שלא תשמטנו בשביעית, איכא למימר אי כולי עלמא עבדי הכי משתכח תורת שביעית ולפיכך לא רצה לומר להם, אבל השתא מינכרא מילתא ואמרי בי דינא הוא דקא עביד, אי נמי בשעת הלואה זימנין דלא דכירי וכיון דפסדי כלל איכא נעילת דלת, אבל כשהלוו והגיע ערב שביעית כל אחד הולך וכותב לעצמו עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמב"ן שהוקשה לו מדברי הגמ' במכות (ג:) שמבואר שם שאם מתנה בשעת הלואה "על מנת שלא תשמטני בשביעית" אז אין שביעית משמטת את החוב, וא"כ למה הוצרך הלל לתקן פרוזבול, והלא מי שרוצה להלוות יכול להתנות בשעת ההלואה ואז שמיטה לא תשמט את החוב. ותירץ הרמב"ן שאם הכל יעשו כן תשתכח תורת שביעית, ועוד תירץ שהמלוה לא יזכור להתנות בשעת הלואה ואז יפסיד את הלואתו ויבואו המלווים להמנע מלהלוות, אבל לא ישכחו מלעשות פרוזבול כיון שהכל עושים כן באותה שעה.

ויעוין בשו"ת חתם סופר (ח"מ סימן קי"ג) שתירץ קושיית הראשונים הנ"ל באופן אחר, דהיינו שהנה כתוב בתורה (פ' ראה טו, ט) "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמיטה ורעה עיניך באחיק האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל ה' והיה בך חטא; נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך בכל מעשך ובכל משלח ידך", ומבואר מפסוק זה שאנו מוזהרים בלא תעשה [שהרי כל לשון "השמר" הוא לא תעשה כדאיתא במכות (י:ג)] שנבטח בהקב"ה ולא נמנע מלהלוות מחמת השמיטה, וממילא מי שמתנה שלא ישמטנו שביעית, אע"פ שהתנאי קיים, מכל מקום עדיין הוא עובר על פסוק זה כיון שבלי התנאי לא היה מלוה. [וכעין זה כתב הריטב"א במכות (ג' ב' ד"ה לכך נכון) שכתב וז"ל ועוד שנראה כאילו מראה עין הרעה לשמיטת השביעית עכ"ל].

מדברי הב"ח מבואר כחריטב"א

ב) ובאמת גם מדברי הב"ח מבואר כן, שהנה כתב רש"י במס' מכות (ג: ד"ה לדידי מיפרא) [על דברי הגמ' הנ"ל שהאומר "על מנת שלא תשמטני בשביעית" התנאי מועיל] וז"ל אם אמר לו לזה

וכוונת הסמ"ע היא שלא שייך לומר הסברא דלא שביק היתירא ואכיל איסורא א"כ בידו הוא לגמרי לעשותו בהיתר, שאז אנו אומרים שמכיון שיש לו ברירה לעשותו בהיתר לא יעשנו באיסור על חנם, אבל אם אינו בידו לגמרי שוב לא שייכא סברא זו. [והסמ"ע ביאר בזה את ההלכה שאם ראובן הלוח מעות לשמעון, ועכשיו לוי מוציא את השטר חוב, אינו נאמן לומר ששטר מכירה היה בידו שכתוב בו ששמעון מכר לו את השטר, שמכיון שדבר זה אינו בידו אינו נאמן לומר ששטר היה בידו ואבד ממנו], ולכן נאמן לומר פרוזבול היה לו ואבד ממנו כיון שדבר זה הוא בידו ולכן אמרין דלא שביק היתירא ואכיל איסורא, אבל אינו בידו להתנות בשעת הלוואה ע"מ שלא תשמטני בשביעית כיון שגם הלוח צריך להסכים לתנאי זה, וממילא בזה לא שייך לומר דלא שביק היתירא ואכיל איסורא, ומה שהוא נאמן הוא רק מטעם מיגו שהיה יכול לומר שפרוזבול היה לו ואבד ממנו.

ביאור דברי הסמ"ע שאם הלוח לא יסכים לתנאי יעבור תמלוה על לא תעשה

ה) אלא שדברי הסמ"ע תמוהים הם, שבפשטות גם התנאי דעל מנת שלא תשמטני בשביעית הוא בידו, שהרי הוא אומר בשעת ההלוואה שהוא מלוה לו מעות זה רק על תנאי שלא ישמטנו בשביעית, ואז אם הלוח אינו מקיים את התנאי פקעה ההלוואה ונמצא שהמעות הם ביד הלוח בתורת פקדון ולא בתורת הלוואה כלל, וא"כ איך כתב הסמ"ע שתנאי זה אינו בידו.

אולם, לפי מה שנתבאר לעיל יש ליישב את דברי הסמ"ע בטוב טעם ודעת, שהרי ביארנו שאם הוא נמנע מלהלוות ללוח מחמת הלכות שמיטה הוא עובר על לאו ד"השמר לך", ומה שאינו עובר אם התנה על מנת שלא ישמטנו בשביעית הוא משום שמכיון שעכ"פ הוא מלוה לו אינו עובר על הלאו אע"פ שלולא התנאי לא היה מלוה לו. ולפ"ז אם התנה בשעת הלוואה ע"מ שלא ישמטנו בשביעית והלוח לא הסכים לתנאי זה ונמצא שהמעות הם פקדון ביד הלוח נמצא שהוא נמנע מלהלוות לו מחמת שמיטה והוא עובר על הלאו ד"השמר לך", וממילא שפיר אמרה הסמ"ע שאין תנאי זה בידו, שהרי אם הלוח לא יסכים לאותו תנאי נמצא שהמלוה עובר על הלאו ד"השמר לך".

וז"ל וכן אם אומר המלוה תנאי היה בינינו שלא תשמטני שביעית או הקפת חנות היה או שאר דברים שאין שביעית משמטתו נאמן במגו דאי בעי אומר פרוזבול היה לי ואבד עכ"ל. הרי שהטור כתב שהוא נאמן, אלא שאין הנאמנות מטעם לא שביק היתירא ואכיל איסורא, אלא מטעם מיגו שהיה יכול לומר שפרוזבול היה לו ואבד. וכן מבואר מדברי הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל (פרק ט' הלכה כ"ו), וכן איתא בשו"ע (חור"מ סימן ס"ז סעיף ל"ד). וצריך ביאור, שלכאורה גם כאן היה צריך להיות נאמן מחמת סברא זו דלא שביק היתירא ואכיל איסורא.

ויעוין ברמב"ן שבאמת כתב כן (בחי' הרמב"ן בסוגיין ד"ה וכן נראין הדברים) וז"ל וכן נראין הדברים שאם טען על מנת שלא תשמטנו בשביעית הלויתי נאמן מגו דאי בעי אמר פרוזבול היה לי, וכן נראה דעת הרב הנזכר ז"ל (ר"ל הרמב"ם), ואפילו כשתמצא לומר אין כותבין פרוזבול כשמואל, נאמן לומר כן, שהטענה עצמה כדאי להאמינה, מאי טעמא, כיון דאיכא תקנתא לא שביק היתירא ואכיל איסורא עכ"ל. הרי שהרמב"ן כתב להדיא שאפילו אם לא שייך מיגו מכל מקום נאמן מחמת הסברא דלא שביק היתירא ואכיל איסורא. וצריך ביאור בדברי הטור והשו"ע, למה לא כתבו כדברי הרמב"ן שאין צריך לנאמנות דמיגו, דבלא"ה נאמן משום דלא שביק היתירא ואכיל איסורא.

יישוב הסמ"ע לדברי השו"ע שנאמן רק מטעם מיגו

ד) ויעוין בסמ"ע (חור"מ סימן ס"ז ס"ק נ"ה) שעמד על קושיא זו, וכתב וז"ל נאמן אדם לומר [פרוזבול היה לי ואבד], הטעם, דחזקה הוא דלא שביק אינש היתירא ואכיל איסורא, ובודאי מסר שטרותיו לבית דין או כתבו לו פרוזבול, ולא דמי למה שכתבו הטור והמחבר בסימן ס"ו סעיף י"א דאין אדם נאמן לומר שטר קנין היה לי כתוב בו "קני לך איהו וכל שעבודה" ואבדתיהו, דשאני התם דלאו בידו הוא דדילמא המוכר לא רצה לכתוב לו כן או שבעל השטר אבד השטר וזה מצאו, אבל כאן שהשטר חוב ודאי שלו הוא ובדידיה תליא מילתא למסור לב"ד חובתו, מסתמא עשאו, ומשום הכי כתבו הטור והמחבר בסעיף שאחר זה שנאמן לומר תנאי היה כו' במיגו כו', אבל בלא מיגו מכח האי טעמא דתנאי היה כו' לא היה נאמן, כיון דלאו בדידיה לחוד תליא עכ"ל.



מורינו המשגיח הרה"ג רבי דוד קראנגלאס זצוק"ל

הרוצה בתשובה

מתוך ספר שיחות חכמה ומוסר

א הקב"ה משתוקק לתשובתינו

בכל המצוות האמורות בתורה, אף בגדולה וחמורה שבהן, אין רצונו ית"ש גדול וחזק כל כך כתשוקתו בתשובה. אפילו תלמוד תורה שהוא כנגד כולם וחביב מאוד מאוד בעיניו ית"ש, אך אין זה ערך ודמיון כלל להנחת הרוח והשמחה שיש לו מתשובה. משתוקק הוא ומתאוה, מיחל ומצפה לתשובת רשעים. מבקש הוא ומתחנן אלינו ע"י כל הנביאים לשוב אליו, כדכתיב (ירמ' ו, כה): "למן היום אשר יצאו אבותיכם מארץ מצרים עד היום הזה, ואשלח אליכם את כל עבדי הנביאים יום השכם ושלח". אנשי כנסת הגדולה תקנו לנו בשמונה עשרה ברכת "הרוצה בתשובה", ולא אמרו 'ברוך אתה ה' מקבל שבים' כנוסח שאר הברכות, להורות בזה גודל החפץ והרצון שלו בתשובה.

לכאורה הדבר תמוה, למה זה גדולה תשובה וחשובה כל כך לפני השי"ת. עזיבת החטא פשוט ומוכרח הוא, וכי "מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר ויהא ריחו נודף" (שבת לא:). וידוי וחרטה הלא דבר קל הוא, ובודאי מוטל על החוטא לשוב אל ה' ולהתודות ולבקש מחילה מלפניו, והגדלות הוא מצדו ית"ש שברחמיו הגדולים והפשוטים מקבל שבים ומוחל עונותיהם, אבל מצדנו, מה שבח וגדלות הוא. נאריך נא מעט בענין חטא ותשובה, ובסוף יתבאר זה היטב.

ב שכר מצוה מצוה – קבלת השכר היא בעצמה מצוה

ונראה, ד"המקנה" בפתיחתו למס' קדושין כתב פירוש נפלא מאד בהמשנה ש"שכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה" (אבות פ"ו), וזה תוכן דבריו: "כי הקב"ה רוצה להיטיב לנו ולהשפיע עלינו ברכותיו שיתגלו מדותיו שהוא רב חסד רחום וחנון וכו'. וא"כ כשאדם עושה מצוה והקב"ה משלם לו גמולו, זה הגמול גופא נחת רוח הוא לפניו ית"ש, ומשלם הקב"ה שכר על עשיית המצוה בעצמה שהוא רצון הבורא, וגם משלם שכר על שנעשה רצונו, שיוכל להיטיב לנו בנתינת שכר על עשיית המצוה. וכן בעבירה, מלבד שיענש על עבירת רצון הבורא ית"ש עוד יענש על שהוכרח הקב"ה להרע לאדם ולענשו שהוא נגד רצונו, ושזהו מיעוט ופגם במדותיו. וזהו כונת המשנה 'שכר מצוה מצוה', השכר בפני עצמו נחשב מצוה, ושכר עבירה עבירה, שכר העבירה דהיינו העונש זה בעצמו נחשב עבירה", ע"כ.

וראיתי יסוד זה גם בפירוש המלבי"ם עה"ת, כפ' ואתחנן על הפסוק "ועשית הישר והטוב" (דברים ו, יח), וכתב, שעיקר המצוה הוא שכר המצוה וז"ל: "כבר ביארנו ב"ארצות השלום" מה שאמרו "שכר מצוה מצוה", שבאשר הטעם הראשי שצוה ה' על המצות, הוא רק מצד שה' ברא את העולם שימצאו ברואים

שישפיע להם טובו, באשר הוא רוצה לעשות טוב וחסד, ומטעם זה נתן לנו מצוות הרבה, כדי שנמלא פקודתו ונקבל עליהם שכר, וא"כ עיקר כונתו במה שנתן לנו המצוה הוא כדי שיתן לנו שכר, וא"כ במה שמקבל שכר מצוה בזה ממלא רצון ה', שרוצה שישפיע טוב וחסד לבריותיו, וא"כ עיקר מה שאנו ממלאים רצון הבורא בעשיית המצוה, אינו בהמצוה עצמה רק בשכר שאנו מקבלים עבורה וא"כ עיקר המצוה הוא שכר מצוה עכ"ל.

ג העובד ע"מ לקבל פרס לעשות בכך נחת רוח להשי"ת היא העבודה המעולה

וכן ראיתי ב"רוח חיים" על אבות (פ"א מ"ג), "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס", וז"ל: "ונעמיק עוד להשכיל בזה, כי הנה אחרי אשר עיקר כוונת הבריאה היא להיטיב לברואיו, א"כ לפי"ז יתכן כי העבודה היותר חשובה ומקובלת תהיה ע"מ לקבל פרס, כי יעבוד ע"מ שייטיב לו, שיגיע מזה נחת רוח לפניו ית"ש. אך באמת אם מכויין בעבודתו שיגיע לו שכר, וכוונתו רק כדי שיגיע מזה נחת רוח להשי"ת בהיטיבו עם ברואיו חלף עבודתם, זוהי העבודה המעולה, אכן אם מכון הוא להנאתו, היא העבודה הפחותה שהזהירנו מזה. והבחינה לזה, אם יאמרו לו עבד ע"מ שייטיב לחברך, כי הלא מטובת חבריך יבוא ג"כ הנחת רוח להשי"ת, והוא לא ירצה בזה כי אם שיגיע הטוב לו לעצמו, וא"כ אין רצונו כי אם לטובת עצמו, אבל אם ירצה באמת לעבוד כדי שייטיב לחבריו ויבא מזה נחת רוח להשי"ת, בחסיד כזה העבודה ע"מ לקבל פרס היא העבודה הגבוהה העולה היא למעלה, כי זה הכוונה בברואיו לטוב להם. ובזה יובן מאמר חז"ל (סוטה יד:): "דרש רבי שמלאי, מאי טעמא נתאוה משה רבינו ליכנס לארץ, וכי לאכול מפריה הוא צריך וכו', אלא כך אמר משה, הרבה מצוות נצטוו ישראל ואין מתקיימן אלא בארץ ישראל, אמר לו הקב"ה כלום אתה מבקש אלא שכר" וכו'. ולכאורה יפלא. הלא "במצוותיו חפץ מאד" – "ולא בשכר מצוותיו", ומשה רבינו רצה רק המצוות. אמנם כן הוא לפי מדרגתו של מרע"ה שמצינו שרצה להפסיד שני העולמות עוה"ז ועוה"ב למען זכות את ישראל שייטיב להם ויבוא נחת רוח להשי"ת, ואצל עובד כזה עיקר העבודה היא ע"מ לקבל פרס". עכ"ל.

גם המקנה שם מרמז לפירוש זה שעיקר העבודה היא ע"מ לקבל פרס אם אינו מכויין להנאת עצמו, ע"ש.

ד כל מצוה כלולה משלש חלקי מצוה. וכן לחיפך חיו

נמצא לפי"ז כי כל מצוה כלולה משלש מצוות (עשיית רצונו ית"ש, עשיית נחת רוח לפניו, זה אנו קוראים מצוה). האחת, עשיית פעולת המצוה בפני עצמה, למשל, הנחת תפילין, ההנחה

ו המתאחר מן התשובה יכבד ענשו מאד משלש סיבות ונראה לי להוסיף על דבריו הקדושים, כי זה הצער הגדול והעצום של מעלה אינו רק בעת עשיית העון, אלא צער תמידי בלי הפסק, בכל יום, בכל שעה ובכל רגע, כל זמן שלא עשה תשובה. ואדרבא הצער עוד מתגבר משעה לשעה, והיום הבא יותר קשה מהיום שעבר, כי כל זמן שהחטא מתיישן, חולי העון גובר וקשה לרפואה, כמו שכתב ב"שערי תשובה" (שער ב' סי' ה') וז"ל: "ויש אנשים רבים ימנע מהם אור התשובה, כי הם זכאים וטהורים בעיניהם... וידמו בנפשם כי הם מתקנים, או הודע אליהם חטאתם... ונשכח מלבם אחרי כן, והנם כמו החולה שאינו מרגיש בחליו ולא יחשוב על הרפואה, ויכבד חליו תמיד עד אשר לא יוכל להרפא", עכ"ל. ובשער א' סי' ב' כתב וז"ל: "כי החוטא כאשר יתאחר לשוב מחטאתו יכבד עליו מאד ענשו בכל יום, כי הוא יודע כי יצא הקצף עליו ויש לו מנוס לנוס שמה, והמנוס הוא התשובה והוא עומד במרדו והנו ברעתו ... על כן רעתו רבה", ע"כ.

הנה אמרנו למעלה כי כל עבירה כלולה משלש עבירות, ולפי מה שביארנו גם האיחור בתשובה כולל שלש אלו, אחת, מאחר שמרד במלכו של עולם ועדיין במרדו עומד, גם עתה הוא עוד מורד במלכות. השנית, האיחור בתשובה מוסיף פגם וקלקול בנפש ובזה גורם צער למעלה. שלישית, מאחר שבכל יום שמתאחר יכבד עליו ענשו מאד, א"כ גם בזה גורם צער גדול למעלה שרצונו ית"ש להיטיב ולא להרע ח"ו.

ז האם תשובה היא מצות עשה?

הרמב"ן עה"ת בפ' נצבים (ל, יא) כתב כי התשובה מ"ע מה"ת, וז"ל: "אבל המצוה הזאת על התשובה הנזכרת, כי 'השבבות אל לבבך', 'ושבת עד ה' אלקיך', מצוה שיצוה אותנו לעשות כן", ע"כ. וכן רבינו יונה בשע"ת (שער א' סי' א') כתב וז"ל: "והוזהרנו על התשובה בכמה מקומות בתורה", ע"כ. וכן הוא בסמ"ג וסמ"ק.

אמנם מהרמב"ם פ"א הלכות תשובה הל' א', שכתב: "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני ה' שנאמר והתודו", דייק מזה המנחת חינוך במצוה שס"ד, שהמ"ע היא הוידוי בפה ולא התשובה, דגזיה"כ הוא כשעושה תשובה שחייב בוידוי, אבל אינו חייב בתשובה. ולפי"ז גם המצוה דוידוי היא מצוה קיומית ולא חיובית, דליכא למימר דבאינו מתחרט על חטאו ואינו עושה תשובה לא יענש על ביטול מצות וידוי, וכשמתחרט ועושה תשובה ולא התודה יהיה בעונש שביטול מצות וידוי. יציבא בארעא וגורא בשמי שמיא. ודיוק זה עושה ג"כ שם בספר החינוך שכתב: "שנצטוינו להתודות לפני השי"ת על כל החטאים שחטאנו בעת שנתנחם עליהם", ועי"ש. וכמה רחוקים דבריו ממשמעות לשון הרמב"ם, ומכ"ש מלשון הרמב"ם בסה"מ מצוה ע"ג. ועוד, הא החינוך כתב בפירושו ש"העובר ע"ז ולא התודה על חטאיו ביוה"כ שהוא יום קבוע לסליחה וכפרה ביטל עשה זו".

בפני עצמה היא מצוה, שזוהי עשיית רצונו ונחת רוח לפניו ית"ש. השנית, הלא ע"י הנחת תפילין קונה שלמות בנפש, ורצונו יתברך הוא שיהיה האדם שלם, ונחת רוח הוא לפניו ית"ש כשהאדם משתלם. לפי"ז המניח תפילין עושה נחת רוח כפול לבורא ית"ש, ועשיית רצונו הוא ג"כ כפול. השלישית, מאחר שהשי"ת חפץ להיטיב לנו רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, א"כ בהנחת תפילין עושה מקום ובית קיבול לשכר וגורם להשלים ולגלות מדותיו, והקב"ה שמח להיטיב ויש לו נחת רוח מזה וזה רצונו. וכן הוא ח"ו בהיפוך, כל עבירה כלולה משלש עבירות. עשיית העבירה בפני עצמה היא עבירה אחת, שהרי עושה כנגד רצונו ית"ש ובמקום נחת רוח הוא גורם צער גדול לשכינה. השנית, העבירה פוגמת והיא סם המות לנפש, ורצונו ית"ש הוא שיהיה האדם שלם ולא פגום וזה גורם צער גדול למעלה. השלישית, הלא בעד העבירה מוכרח הוא לענוש החוטא כדי למרק עונותיו, וגם זה גורם צער גדול למעלה שרצונו הוא להיטיב ולא להרע.

ח צער השכינה על חטאי האדם ועונשו

הצער הגדול שיש למעלה בזמן שאדם שרוי בצער למטה, אנו רואים מהמשנה בסנהדרין (מו:): "אמר רבי מאיר בשעה שאדם מצטער, שכינה מה לשון אומרת, קלני מראשי. קלני מזרועי [קלני פירוש: קל איני, כבד עלי ראשי, כבד עלי זרועי וזהו 'קללת אלקים תלוי'. קללת – היינו קל לית], אם כן המקום מצטער על דמן של רשעים [פירוש: דהא דין תליה הוא דוקא בע"ז ובמברך את השם]. ק"ו על דמן של צדיקים", ע"כ. וכל זה ביסורי עוה"ז, על אחת כמה וכמה ביסורי גיהנם, שהם אלפים פעמים כיוצא בו.

וכתב ב"נפש החיים" [שער ב' פרק י"ב]:

כי צער השכינה בעת שאדם מתייסר ביסורים בקבלת עונשו, צער זה אין לו שום ערך ודמיון כלל להצער הגדול והנורא שגורם האדם למעלה בעת עשותו העון ר"ל, כענין הבן יקיר שנתפתה בינו, ונפל לארץ ונשבר מפרקתו וגופו, והוא מסוכן, והבן עצמו אינו מרגיש אז כלל סכנת נפשו, אמנם אביו לבו מתמרמר מאד ע"ז, וכאשר הרופאים קשרו השברים והניחו רטיה ותחבושת מסמנים חריפים, הבן מר צורח על הכאב שלו מסמנים החריפים האוכלים את בשרו, ועם כי אביו מצטער לצעקתו ורבות אנחותיו עתה, אין ערך כלל הצער של עתה, נגד הצער והיגון הראשון שהיה לאביו בעת שנפל ושיבר עצמותיו, אשר כמעט נתייאש מחייו אז, כן ממש ע"ז האופן הוא ענין העון, ר"ל, שבעת שהאדם עושהו הוא גורם למעלה צער גדול ועצום לאין ערך. והאדם עצמו אינו מרגיש אז בזה כלל... והוא ית"ש שולח לו יסורים אשר המה רטיה ותחבושת למרק עונו, ואז האדם מרגיש כאב יסוריו ומצטער, ובזה מתעורר ג"כ צער למעלה, אמנם אין ערך כלל זה הצער, נגד הצער שגורם למעלה בעת עשותו העון ע"כ.

וידוי דברים... וכן כל מחוייבי מיתות בית דין ומחוייבי מלקות אין מתכפר להם במיתתם או בלקייתם עד שיעשו תשובה ויתודו". והקשה ע"ז במנחת חינוך שם, מנין ליה לרמב"ם דוידוי מעכב הכפרה, לימא דהקרא ד"והתודו את עונם" בא רק למצוה. ומזה הוכיח שיטתו והפסוק ד"והתודו" לא בא למצוה, אלא לאמר דאם תעשה כך יהא לך כפרה ואם לאו לא יהא לך כפרה.

ונראה ליישב קושיתו, וממילא נדחית הראיה שלו. והוא, דוידוי מעכב כפרה נלמד מוידוי כה"ג ביוה"כ דכתיב "וכפר בעדו ובעד ביתו" (ויקרא טז, ו). ואיתא ביומא לו: "ת"ר, 'וכפר', בכפרת דברים הכתוב מדבר", ונלמד משעיר המשתלח דכתיב (שם כ"א) "והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם", ונאמר שם (שם, ע) "יעמד חי לפני ה' לכפר עליו", ואיזו כפרה יש כשהוא חי, זו כפרת דברים, הרי דהתורה קוראת לוידוי בשם כפרה, ש"מ שהכפרה תלויה בוידוי, ולהכי פסק הרמב"ם דוידוי מעכב כפרה.

אימתי נחשב מבטל מצות עשה דוידוי

אחרי שביארנו שיש מ"ע חיובית של תשובה ומ"ע של וידוי, א"כ הדין נותן שיהא עובר על מצוות אלו בכל רגע, או לכל הפחות בכל יום, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"א מהלכות מילה ה"ב, "וכל יום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה". והמנחת חינוך הנ"ל כתב דאם וידוי הוא מצוה חיובית, וכן אם תשובה היא מצוה חיובית, אם לא עשה תשובה כהוגן עובר בכל רגע בעשה, ע"ש. אמנם הא החינוך כתב בפירושו ד"אם לא התודה ביוה"כ שהוא יום קבוע לסליחה וכפרה בטל עשה זו, ואוי לו אם ימות בלא וידוי ונשא עונו", ע"כ, משמע דרק ביוה"כ עובר בעשה זו ולא בכל יום. ובכלל קשה החינוך, דאי נימא דמצות וידוי היא כמו שאר מצוות למשל מצוות יבום, דאינו עובר בכל יום, אלא הוא דין לכתחילה דשיהוי מצוה לא משהינן, א"כ גם ביוה"כ לא יעבור, אם רק עשה תשובה ווידוי קודם מיתתו.

י קיום מצות וידוי וביטולה הוא בשעת הכפרה

ונראה בזה, מאחר שעיקר מצות וידוי נאמר גבי קרבנות, אלא שבמכילתא [הובא בחינוך שם] יליף לכל עבירות שבתורה בין בשוגג או במזיד, להכי אינו עובר על עשה זו אלא בשעת כפרה, כגון המביא חטאת ואשם חייב להתודות על הקרבן, ואם לא התודה ביטל עשה זו וגם אינו מתכפר. וכן מחוייבי מיתת בית דין, "היה רחוק מבית הסקילה כעשר אמות אומרים לו התודה" (סנהדרין ג:ג), ואם לא התודה ביטל עשה זו וגם אינו מתכפר. וכן במחוייבי מלקות, המלקות הם הכפרה, ולכן צריך וידוי, ואם לא התודה ביטל העשה וגם אינו מתכפר. וכן בחולה הנוטה למות מצוה להתודות, שמיתה מכפרת, ואם לא התודה אינו מתכפר וגם ביטל עשה. וכן ביוה"כ שהוא זמן כפרה לכן חייב להתודות, ואם לא התודה אינו מתכפר וגם ביטל עשה וזה נכון וברור.

ח התשובה היא מצות עשה אך אינה נמנית במנין המצוות ונראה דגם הרמב"ם והחינוך מודים דמ"ע מה"ת על החוטא לשוב מחטאיו, וכדכתבו רבינו יונה והרמב"ן הנ"ל. אלא שהרמב"ם והחינוך אין חושבין זה במנין המצוות, שכבר הניח לנו כלל בסה"מ בשורש התשיעי, שאין לחשוב במנין תרי"ג אלא מצוה מחודשת, אבל כשיש שני לאוין או שני עשה על דבר אחד אינו נמנה אלא מצוה אחת, ולא נכפל בתורה אלא לחזק ולהודיע שזה עון גדול מאד, כמו שאמרו (מנחות מד), "כל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה" – בעבור שנכפל הצווי חמש פעמים, מ"מ אינו נחשב במנין המצוות אלא מצוה אחת. ולפי"ז המ"ע ד"ושבת עד ה' אלקיך", הענין דעזיבת החטא הלא מצוה ועומד הוא, ולמשל, אם ביטל מצות ק"ש, בלא מצות עשה דתשובה הוא מחויב ועומד, דכי משום דעבר ושנה הותרה לו. א"כ המ"ע דתשובה אף שהיא מצוה גמורה, מצוה מחיבת, מ"מ מאחר שאינה מצוה חדשה אינה במנין. מה תאמר, חלקי התשובה מלבד עזיבת החטא, דהיינו חרטה וקבלה על להבא, הא זה כבר ענין מחודש. התירוץ הוא, אין הכי נמי כל אלו כולל הרמב"ם במצות וידוי, ומונה אותה בפני עצמה, וז"ל (במ"א מהל' תשובה ה' א): "וידוי זה מצות עשה, כיצד מתודין, אומר אנא השם חטאתי עויתי ופשעתי לפניך וכו' והרי נחמתי ובושתי ממעשי ואיני חוזר לדבר זה לעולם", עכ"ל, הרי שכלל החרטה וקבלה בתוך הוידוי כי וידוי בלא חרטה על העבר ובלא קבלה על להבא אינו וידוי. ולפי"ז כונת הרמב"ם כך היא, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני ה', היינו דעזיבת החטא היא כעין הקדמה לוידוי, ובלא עזיבת החטא הוא כטובל ושרץ בידו, והא דמחויב לעזוב חטאו, זה לא צריך כאן להשמיענו דפשיטא וכי מי שאכל שום וכו'.

אולם רבינו יונה (בשער א' ס"י יא) חושב הקבלה להבא בתוך עזיבת החטא, ועזיבת החטא היינו עזיבת מחשבת החטא וז"ל: "עזיבת החטא, כי יעזוב דרכיו הרעים ויגמור בכל לבבו כי לא יוסיף לשוב בדרך הזה עוד", ע"כ. וכן הרמב"ן בפרשת נצבים, על הפסוק "ושבת עד ה' ושמת בקולו" (דברים ל, ב): "שתשוב אל ה' ותקבל עליך ועל בניך לדורותם לעשות ככל אשר אני מצוך היום" וכו', היינו דהפסוק ד"ושבת" כולל גם קבלה על להבא, א"כ הוי מצוה מחודשת, ולהכי הוה תשובה מצוה בפני עצמה. ואולי גם הרמב"ם יודה שבכלל מצות תשובה היא עזיבת החטא וקבלה על להבא, אך מ"מ התשובה אינה מצוה מחודשת, כי בלא תשובה ובלא חטא יש חיוב קבלת עול מצות ונכלל במצות ק"ש. ומוכח כן ממנין המצוות להרמב"ן שגם הוא אינו מונה תשובה, אך מ"מ לכל הדעות התשובה היא מצוה חיובית מה"ת, ומכ"ש מצות וידוי היא חיובית בלי שום ספק.

ט וידוי מעכב את הכפרה

הרמב"ם בהלכות תשובה פ"א ה"א כתב: "כל בעלי חטאות ואשמות וכו' אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו

דברי תורה מלאים תוכחת מוסר. והנה מצינו שני מיני רשעים, יש רשע מאריך ברעתו כי טחו עיניו מראות וכאשר יבוא איזה מוכיח ויוכיחנו אז יתחרט על מעשיו. ויש רשע רע מוסיף על חטאתו פשע ושונא התוכחה, ובשעה שהמוכיח יושב ודורש דברי תוכחה, יעמוד כעל קוצים ורוצה ומצפה שיפסיק הדורש, איש כזה אין תרופה למכתו. וגם אם ילמוד תורה לא תועילנו. ולכך שפיר אמר הפסוק "ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי, ואם מפני המאור שבה מחזירין למוטב, והלא אתה שנאת מוסר". עכ"ל.

והנה דבריו הקדושים חודרים ונוקבים את הלב, יזכנו ה' להיות מאוהבי תוכחה. ועלינו לדעת כי הפסוק אינו מדבר מרשע שהוא מין ומומר, שהרי ר' לוי הביא ראיה מה"ת מטמא טמא יקרא שמייירי במספר לה"ר, וכל העובר בלאו במזיד נקרא רשע, לאו אחד ורק פעם אחת, כדכתיב (שמות כג, א) "אל תשת ידך עם רשע להיות עד", והעובר על לאו פסול לעדות, ולא זה בלבד אלא אף העובר בעשה נקרא רשע כדאיתא (בנויר כג.) "רשע קרית ליה, נהי דלא עביד מצוה מן המוכחר", עיי"ש, וכן בזבחים ז: "אי דליכא תשובה זבח רשעים תועבה", אף העובר על דברי חכמים נקרא רשע (עיי"ן יבמות כ.), וא"כ מי יודע באיזה רשע קמייירי הכא, ומדלא פירשו משמע דבכל גווני איירי. נורא מאד!

יב תשובה מתקנת ומצלת את התורה והמצוות

הנה ביארנו דעבירה מכבה תורה דאחר החטא, ואפילו ברשע המקבל תוכחה שהקב"ה רוצה בתורתו, מ"מ העונות מחשיכים ומקטינים מאד את אור התורה שלו, ומכ"ש במצוות שעבירה מכבה מצוה אפילו שקודם לחטא. ואיתא ברמב"ם (פ"ז מהל' תשובה הל' ז) וז"ל: "כמה מעולה מעלת התשובה, אמש היה זה מובדל מה אלקי ישראל צועק ואינו נענה שנאמר 'כי תרבו תפילה אינני שומע', עושה מצוות וטורפין אותן בפניו, שנאמר, 'מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי' וכו', עיי"ש. ומכ"ש עון לשון הרע שעיי"ז האדם מאבד כל מצוותיו ותיחות וכל זכויותיו אבודים ממנו, כמו שכתוב באגרת הגר"א, וז"ל: "ומה לי להאריך בזה העין החמור מכל העבירות, 'כל עמל האדם לפיהו', אמרו חכמינו ז"ל (ויקרא רבה ר' ב') שכל מצוותיו ותורתיו של אדם אינו מספיק למה שמוציא מפיו", ע"כ. אמנם כ"ז דוקא כשלא עשה תשובה, אבל בעשה תשובה מאהבה, שהחטא נעקר למפרע כדפירש רש"י (יומא פ"ג), התורה והמצוות שהיו כבויות קודם לכן, מתעוררות עתה להאיר ולהבהיק זיון הגדול בכל שלמותן, כמו שכתב בשערי תשובה (ש"א ס"י מ"א) וז"ל: "אמרו חז"ל, 'אם זך וישר היית' לא נאמר, אלא 'אם זך וישר אתה', שעשית תשובה, 'כי עתה יעיר עליך'. עתה אחרי התשובה יעיר עליך כל הצדקות שעשית מלפנים", ע"כ. נמצא שהתשובה אינה רק מכפרת על כל העונות, אלא מתקנת ומצלת כל התורה המצוות והזכויות שלנו.

בכל תשובה ביום כיפור מקיים שלש מצוות עשה

מכל הדברים נלמד, שביורה"כ אם ח"ו אינם עושים תשובה כהוגן, דהיינו חרטה גמורה על העבר וקבלה על להבא עם וידוי דברים, אז מבטלים עשה דתשובה ועשה דוידוי על כל חטא וחטא, וגם באותו חטא על כל פעם ופעם שעשה, וזה יכול לעלות למאות או חלילה לאלפים עבירות במשך השנה, מלבד שכל העבירות האלו אינן מתכפרות לו ביוה"כ, אך אדרבה על כל עבירה ניתוסף עוד כנגדה ביטול שתי מצוות עשה, איום ונורא! ולהיפוך אם עושים תשובה כהוגן מלבד שכל העבירות מתכפרות לו, עוד יש לו כנגדן על כל עבירה שתי מצוות עשה, מבהיל! ורבינו יונה בשער ב' סי' י"ד כתב וז"ל: "ומצוות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכפורים שנאמר מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", ע"כ. לדבריו, כשאינם עושים תשובה ח"ו, כנגד כל עבירה עובר בשלש מ"ע, ולהיפוך בעושה תשובה כהוגן כנגד כל עבירה שעשה מקיים עתה שלש מצוות עשה. ומצאתי להפחץ חיים (בשמירת הלשון חלק שני פ"א) שכתב על הפסוק במשלי (ג, ז) "מתרושש והון רב", וז"ל: "וביאורו, לפי שידוע שמי שעושה תשובה מאהבה כל עונותיו נעשים לו כזכויות, ונמצא שכל מה שעשה יותר עונות מתחילה ונעשה רש ביותר, ימצא עיי"ז אח"כ הון רב, והטעם אפשר כפשוטו, דמי שעושה תשובה מאהבה בודאי מתמרמר על כל עון ועון בפני עצמו וממילא נעקר החטא מעיקרו, וכנגד כל חטא שעשה יש עתה מ"ע של תשובה", ע"כ. הרי שעל כל פעם שחטא יש מ"ע של תשובה ולדברינו שנים או שלשה.

יא אין חקב"ה חפץ בקילוסו ובתורתו של רשע

כתוב (תהלים לד, טו): "סור מרע ועשה טוב", ה'סור מרע' הוא קודם, שבלי סור מרע א"א שיהא הטוב כראוי ובשלמות. ותניא בסוטה (כא.): "דבר אחר עבירה מכבה מצוה ואין עבירה מכבה תורה", ופירש"י: "שאינן עבירה מכבה שכר תורה שעסק קודם לכן". דקדק רש"י לכתוב קודם לכן, אבל תורה שלומד אחר החטא אמרינן דעבירה מכבה ג"כ תורה. ומוכרח לומר כן מגמ' שבת (ק"ט): "אינו דומה הבל שיש בו חטא להבל שאין בו חטא". ואיתא במדרש רבה (ויקרא פ' ט"ז פ"ס ד'): "אמר רבי לוי מצינו בתורה בנביאים ובכתובים שאין הקב"ה חפץ בקילוסו של אדם רשע, מן התורה דכתיב (ויקרא יג, מה) 'ועל שפם יעטה וטמא טמא יקרא' וכו', מהכתובים מניין שנאמר (תהלים ג, טז) 'ולרשע אמר א-לקים מה לך לספר חוקי ותשא בריתי עלי פיך ואתה שנאת מוסר' וכו'. וכבר הקשה על זה הצ"ח בדרוש ט"ו ממה שאמרו בפתיחתא דאיכה רבתי (פתיחתא ב'), "הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו שמתוך שהיו מתעסקין בה המאור שבה מחזירין למוטב", א"כ רואין שהקב"ה חפץ בתורתו של רשע. ותירץ שם וז"ל:

בודאי אין חפץ להקב"ה בקילוסו של רשע ולא בלימוד תורתו. וכאשר האריכו כל חכמי המוסר שכל תורתו של רשע נופלת בקליפה, אמנם מה שביקש הקב"ה הלואי תורתי שמרו, הרי הטעם נאמר בצדו, שהמאור שבה היה מחזירם למוטב, כי כל

מוחל להם לעונותיהם של ישראל", ע"כ. מחילת העונות היא שמחה רבה להקב"ה, והא עיקר כונת כל הבריאה אינה אלא כדי להיטיב לברואיו וזהו כל חפצו ורצונו, ושמחה רבה היא לו ית"ש להיטיב וכדכתיב "כאשר שש ה' עליכם להיטיב" (דברים כח, טג), וככל שהטובה היא גדולה ביותר גם השמחה יותר גדולה, וכיון שאין טובה בעולם יותר גדולה ממחילת עונות ומלקבל ולקרר השבים, דבלי מחילת עונות הרינו ח"ו אבודים לנצח דהא "משפטיך תהום רבה", "מה תהום זה אין לו חקר, כך אין חקר לפורענותם של רשעים" (בראשית רבה פ' ל"ג א'), בלי קבלת השבים. בלי קירוב וסיעתא דשמיא היינו ח"ו טבועים ושקועים במ"ט שערי טומאה ולא היתה תקומה לנו, ולכן אין שמחה להקב"ה כשמחת מחילת עונות, ואין לו יום שמחה כשמחת יום הכפורים, והגורמים לשמחה זו הם הבעלי תשובה אשרי חלקם. א"כ אחי ורעי כמה מחויבים אנחנו לעשות לו נחת רוח זה, לשמחו ע"י תשובתנו במחילת עונות, כנגד הצער הגדול שגרמנו לו בחטאינו מה נורא הדבר בינו זאת!

יהי רצון שנזכה כולנו לתשובה מאהבה, להיות ממשמחי ה' וכל מעשינו ועבודתנו יהיו תמיד לרצון ולנחת רוח לפניו, ואז אשרינו ואשרי חלקנו בזה ובבא, אכ"ר.

יג שמחת השי"ת ביום הכיפורים במחילת העונות אחי ורעי, לפי כל האמור במאמר זה נוכל להבין כמה גדולה ומעולה היא התשובה. מה רבה וגדולה היא השמחה והנחת רוח לאבינו שבשמים, האב הרחמן הכואב ומצטער בצערנו השש ושמח בשמחתנו, המשתוקק ומתאוה להיות קרוב ודבוק אלינו, ע"י התשובה העונות נמחלים ונמחקים, הפגמים נתקנים, התורה והמצוות מאירים ומזהירים, אין עונש למטה ואין צער למעלה, הכל בשמחה וחדוה, תחת היותנו שנואים ומרוחקים אנו קרובים אהובים וידידים, ומכ"ש בתשובה מאהבה שהזדונות נעשין לו כזכויות, ומה היא תשובה מאהבה, כשנכיר כי בחטאינו גרמנו צער למעלה ומתחרטים ע"ז ונקבל עלינו שלא לגרום עוד שום צער לשכינה זוהי תשובה מאהבה, היש להשי"ת נחת רוח ושמחה גדולה מזו?

ואיתא בתנא דבי אליהו רבא פ"א: "דבר אחר, ימים יוצרו ולא אחד בהם", זה יום הכפורים לישראל, לפי שהיתה שמחה גדולה להקב"ה שנתנו באהבה רבה וכו', ולא זו בלבד אלא בשעה שהוא מוחל לעונותיהן של ישראל אין מתעצב בלבו אלא שמח שמחה גדולה לכך נאמר (יחזקאל לו, ד) כה אמר ה' אלקים להרים ולגבעות ולאפיקים ולגאיות וגו', בואו ושמחו עמי שמחה גדולה שאני



המנהל הרח"ג רבי שעפטיל מאיר נויברגר זצוק"ל

בנוסח סדר העבודה של יום הכיפורים

(כדאיא מס' יומא דף כא. ועוד דוכתי), ובפרט דלגבי עבודת יוה"כ עצמו מצינו כמה דברים גרועים שהיו בבית שני, וכמבואר במשניות פ"ק דמס' יומא. ומה עוד, אלא שאפילו בסדר העבודה עצמה מוזכרים כמה מהני מילי דלא מעלי, כגון מה שחשדוהו לכה"ג שהיה צדוקי, וכן הא שלפעמים הי' עם הארץ והיו צריכים להראות לו את הבהמות כדי שיכיר בקרבנות היום. וגם בסוף סדר העבודה אנו אומרים בצאתו מבית קדשי הקדשים בשלום בלי פגע היה מתפלל תפלה קצרה וכו', והטעם שהתפלל רק בצאתו היה שלא להבעית את ישראל שיהיו סבורים שמת בקה"ק, שבאמת בימי בית שני היו הרבה כהנים גדולים אשר לא יצאו מקדש הקדשים בלי פגע (עי' מס' יומא דף ט), ועוד כהנה. וא"כ צ"ב למה תקנו לומר סדר עבודה המיוסדת עפ"י עבודת יוה"כ דבית שני ולהזכיר כל החסרונות הכרוכים בה, הלא כיון שאמירתה היא בבחינת "ונשלמה פרים שפתינו" וכנ"ל, אדרבה היה מן הראוי להזכיר את העבודה הנעשית כתיקונה וכמו שהיה בבית ראשון. והדבר אומר דרשני.

והנראה, שהנה אחד מן הנסים שנעשו בבית המקדש היה שהיו קורשים חוט שני על פתח האולם, ואם היו ישראל מתכפרים והקב"ה מוחל לעונות ישראל אזי היה החוט מלבין, וכדכתי' "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו" (ישעי' א, יח) וכדאיא במס' יומא דף סו. ע"ש. והנה, מבואר במס' ר"ה (דף לא:) דרק במ' שנים אחרונות של בית שני לא היה החוט מלבין ע"ש, ונשמע מינה שקודם לכן, בשלש מאות ושמנים שנה של תחילת בית שני, היה קורה כמה שנים שחוט השני היה מלבין, וע"כ שקיבל הקב"ה סדר העבודה ונתכפרו בני". ורואים כאן דבר גדול, והיינו שאע"פ שבתקופת בית שני לא הי' העבודה כתיקונה וגם הכה"ג עצמו לא הי' במעלה גדולה כראוי וכמו שהזכרנו, אעפ"כ ע"י הכח הנורא של יום הכיפורים ותוקף עיצומה של יום, הקב"ה ברחמיו נתן לכלל ישראל מחילה על כל עוונותיהם, וד"ז נפלא מאד. ומטעם זה גופא אנו מתפללים סדר עבודת היום המיוסדת עפ"י עבודת היום דבית שני דוקא, לעורר לפני הרבש"ע ענין זה, שאפילו אם כלל ישראל הם במצב שאין עבודתינו כתיקונה, ואין אנו אווזים במעלה רמה, עם כל זה יקבל הרבנו של עולם תפילתנו שהיא סדר עבודתינו, וברוב רחמיו ימחל לנו על כל עוונותינו, כמו שעשה בזמן בית שני.

איא במס' ברכות (דף כו:) איתמר רבי יוסי ברבי חנינא אמר תפלות אבות תקנום ריב"ל אמר תפלות כנגד תמידים תקנום. הנה, הא דאמר ריב"ל תפלות נתקנו "כנגד" תמידים אין הכוונה שהתפלה נחשבת כממלא מקום להקרבת קרבן, שאין הדבר כן, רק שנתקנו התפלות "כנגד" תמידים דייקא, שתקנו תפלות כדבר שמקביל לקרבנות. אכן, הסוגיא שם מיירי בתפילות שחרית מנחה ומערב, ובהני תפילות הוא דאמרי' שהם רק בבחינת "כנגד" תמידים גרידא אבל אינם כהקרבת קרבן ממש, אבל לגבי תפילת מוסף אין הדבר כן. בתפלת מוסף קיים בחינה של "ונשלמה פרים שפתינו", שתפלת מוסף הוא במקום הקרבת קרבן, ומה"ט נחשבת התפלה עצמה לפני הרבש"ע כאילו הקרבנו לפניו קרבן מוסף ממש. וזהו הטעם שתפילת מוסף מסיימת בלשון "נעשה ונקריב לפניך וכו' כמו שכתבת וכו' כאמור וכו'", ומביאים הפוסקים של הקרבנות, מה שאין מזכירים כן בנוסח שאר התפלות, למרות שגם הם נתקנו כנגד קרבנות. והטעם הוא כנ"ל, דבשאר תפלות אין מקום להזכיר את זה מפני שהם אינם אלא בבחינת "כנגד" תמידים בלבד, משא"כ תפלת מוסף שנחשבת ממלא מקום לקרבן מוסף ואמירתו נחשב לפני הרבש"ע כהקרבת קרבן לכן אומרים נעשה ונקריב וכו' ופוסקים של מוספים.

ומפני ענין זה של ונשלמה פרים שפתינו בתפלת מוסף, תיקנו הגאונים לומר סדר עבודת יום הכיפורים בתפלת מוסף של יוה"כ, כדי שע"י אמירה זו יהא נחשב לפני הרבש"ע כאילו נעשה עבודת יוה"כ, ועי"ז יכפר הקב"ה עוונותינו.

והנה, יש כמה נוסחאות בסדר עבודת יום הכיפורים, וכידוע נפוצו היום ב' נוסחאות, א' "אמיץ כח" שאומרים בנוסח אשכנז, (שנכתב יותר בלשון מלא מליצות ורמזים), ב' "אתה כוננת" שאומרים בנוסח ספרד (שנכתב בלשון יותר פשוט ושוה לכל נפש). והצד השווה בשתיים הוא שנסדרו עפ"י משניות דמס' יומא המתארות עבודת יוה"כ שנעשה ע"י הכה"ג.

והנה, המשניות דמס' יומא מתארים עבודת כה"ג ביוה"כ שנעשה בבית שני. ויש לדקדק בזה, מאחר שענין אמירת סדר עבודת יוה"כ הוא גדר של "ונשלמה פרים שפתינו", למה תקנו מסדרי התפלה סדר עבודה המיוסדת עפ"י עבודת יוה"כ של בית שני, הרי באופן כללי בית שני היה גרוע מבית ראשון בכמה דברים



מורנו ראש הישיבה הרה"ג רבי אהרן פלדמן שליט"א

כל שנה שרשה בתחילתה

וגם ה"ראשית" של פסוק דידן, מראשית שנה עד אחרית שנה, שדרשו חז"ל ממנו "רשית" באו לפרש מהו הראשית והמחשבה הראשונה שבה הקב"ה מתכנן לחדש את עולמו בשנה הבאה. וזה שדרשו שהמחשבה הראשונה זו היא שהאדם יעשה את עצמו "רש" והיינו שיקבל על עצמו עול מלכות שמים ולא יחשוב שהוא עיקר הבריאה. ואמרו חז"ל שהרעיון הזה כלול במה שהתורה כתבה את המלה "בראשית" בלי א', כאילו שנכתב "רשית". וא"כ ה"ראשית" של השנה היא ה"רשית" של האדם, ולפי"ז מתאים מאד שיוציאו חז"ל את דרשתם מהמלים "ראשית שנה".

וכאן הבן שואל, האם באמת תכלית האדם לעשות את עצמו רש? הלא הקב"ה צוה את האדם בציווי "ומלאו את הארץ וכבשוה ורדו וגו'". הלא האדם נצטווה לכבוש את העולם ולהשתלט עליה. א"כ איך זה יתכן שיהיה ציווי להיות רשים בתחילת השנה.

אלא שאין כאן סתירה. הדרך איך העולם נהיה משועבד לאדם להטיב לו היא ע"י שהאדם מקבל על עצמו עול מלכות שמים. כשהאדם משתעבד להקב"ה אז הארץ היא נותנת את יכולה, והטבע משגשג. העולם נהיה עולם שמשועבד להאדם ועוזר לו להתקיים על האדמה כשהאדם בא לקיים את יעודו בעולם.

האדם הושם בגן עדן "לעבדה ולשמרה", וחז"ל אומרים שפירושו לקיים מצוות עשה ולהמנע ממצוות לא תעשה. הקב"ה לקח את האדם בגן עדן ואמר לו "ראה את העולם היפה שעשית לך, תן דעתך שלא תחריב אותו" (מדרש רבה). כשאדם אינו הולך בדרכי ה' אין העולם יכול לתת את טובתו לשימוש האדם. כשהאדם עובר על רצון ה' העולם מתקלקל, אין הגשם יורד בעתו, האוויר והנהרות מתקלקלים, האוכל מאבד את טעמו, ולא רק העולם מתקלקל אלא שחיי האדם עצמן מתקלקלות. כשאדם מסרב לקבל על עצמו עול מלכות שמים וחי עבור מילוי רצונותיו וסיפוק תאוותיו הוא מביא חורבן על חיי החברה עד שיכול להביא חורבן לכל האנושות כולה. וזה שאמר לו הקב"ה תן דעתך שלא תחריב את עולמי כי זה יקרה אם לא תלך בדרכי ה'.

כל זה בא מפני שהאדם אינו מוכן לעשות את עצמו רש בפני הקב"ה, כי הרשות הזאת הוא תיקון של האדם ושל עולמו. וזה מה שאמרו חז"ל כל שנה שרשה בתחילתה מתעשרת בסופה.

איתא במס' ר"ה טז: אמר ר' יצחק כל שנה שרשה בתחילתה מתעשרת בסופה שנא' מראשית השנה, מרשית כתיב, ועד אחרית שנה שיש לה אחרית, פירש"י - רשה: שישראל עושין עצמן רשין בר"ה לדבר תחנונים ותפלה כענין שנאמר תחנונים ידבר רש.

צריכים לגשת לר"ה עם ההכרה שאין לנו משלנו כלום ושהקב"ה הוא המקור לכל מה שיש לנו, אם זה בריאות, אם זה עושר, אם זה הצלחה. אנו צריכים להגיע לר"ה עם ההבנה שהכל ניתן לנו מאת הבורא העולם, ואם ניגש ככה לר"ה נזכה במשפט של ר"ה לשפע של טוב לכל השנה. וזה שאמרו חז"ל כל שנה שכלל ישראל מכירים שהם "רשים" בתחילתה פירוש שאין להם כלום משלהם, יזכו להטבה שתלווה אותם עד סוף (אחרית) השנה.

יסוד זה על גישתנו הנכונה לר"ה אנו לומדים מהמלה "מראשית" שכתוב בתורה בלי א', שקוראים "רשית". יש כלל שדרשת חכמים צריכה להיות קשורה עם פשוטו של מקרא, וכאן עלינו להסביר למה הורה לנו הקב"ה את היסוד הזה של ר"ה דוקא במלה "ראשית". מה הקשר בין פשוטו של מקרא "ראשית" – תחילה, לדרשת חכמים "רשית" - עניות?

נבין את זה כשנעיין במלה "בראשית" שבתחילת התורה שממנו למדו חז"ל הרבה דברים, כמובא ברש"י שם. אמרו: בראשית, בשביל ישראל שנקרא ראשית, בשביל התורה שנקרא ראשית, בשביל משיח שנקרא ראשית ועוד לימודים יעו"ש. ופירוש דבריהם ז"ל, שראשית של כל דבר הוא המחשבה הראשונה שבה אדם מתכנן את מה שהולך לעשות, למשל כשאדם רוצה לנסוע מעיר אחת לשניה, ראשית הנסיעה היא המחשבה שיש לו להגיע לעיר השניה, ורק אז עושה את הפעולות שעל ידן הוא יגיע לשם. וזה שדרשו חז"ל שהמחשבה הראשונה שעלתה לפני הקב"ה כשבא לברוא את עולמו היתה שבני אדם יכירו שיש בורא עולם והיא מטרת כל הבריאה. ומכיון שמחשבה הזאת היא ה"ראשית" של הבריאה, לכן אמרו חז"ל שאין ראשית אלא ישראל, אין ראשית אלא תורה, אין ראשית אלא משיח, הצד השווה שבהם שהם הם המביאים את האדם לידי הכרה שה' הוא האלקים, והם נכללים בראשית המחשבה של הקב"ה בבריאה.



מורנו המשגיח הרה"ג רבי בעריל ויסבורד שליט"א לע"נ מרת אביבה ע"ה בת מו"ר הרה"ג רבי שמואל יעקב זצוק"ל

הוו מתונים בדין

ובודאי כשאדם בא לדרך על מעשי עצמו הרי יגדל ויתגבר כח הנגיעות שלו, ואיך נטעה את עצמינו לומר שאנחנו מכירים עצמינו ויודעים כמה לחזק ומה לעזוב, בלי שנהיה מתונים בדין, בעיון הדק, לבל נטעה בשיקול הדעת.

ג) וכן לא נטעה עצמינו לומר שאין צדיק בארץ אשר לא חטא, ומה בכך שיש לנו סך הכל כמה עבירות קטנות, לא כן הדבר, שהרי מצינו בפרשת כי תצא איסורי חיתון, עמוך ומואב נאסרו לעולם על דבר אשר לא קידמו אתכם בלחם ובמים, ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור, ומצרים ואדום נאסרו עד שלשה דורות, וברש"י שם הא למדת, שהמחטיא לאדם קשה לו מן ההורגו, שההורגו הורגו בעולם הזה, והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא, לפיכך אדום שקדמם בחרב לא נתעב, וכן מצרים שטבעום, ואלו שהחטיאום נתעבו. הנה יש לדייק בלשון רש"י שכתב המחטיא, ולא הזכיר באיזה חטא החטיאו, וכנראה מדבריו שאפילו המחטיאו בחטא קטן נכלל בהאי דינא שהמחטיאו קשה מן ההורגו, וא"כ רואים מכאן עוצם של חטא אחד קטן.

וכן הרמב"ם בפ"ז מהל' תשובה (ה"ז) כתב: כמה מעולה מעלת התשובה, אמש היה זה מובדל מה' אלקי ישראל שנאמר עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם, צועק ואינו נענה שנאמר כי תרבו תפלה וגו', ועושה מצות וטורפין אותן בפניו שנאמר מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי, מי גם בכס ויסגר דלתים, והיום הוא מודבק בשכינה שנאמר ואתם הדבקים בה' אלקיכם, ע"כ. הרי מיירי אף במי שהיה מאריך בתפילתו ומדקדק במצוות, אמנם מבואר ברמב"ם שלפני שעושה תשובה על עבירה שבידו הוא צועק ואינו נענה, ואין תפילתו מתקבלת, אף שדקדק במצוות טורפין אותן בפניו ואינם מגינות עליו. וצריכים לדעת שאפילו מי שעושה מצוות ומתפלל כראוי, עם כל זה צריך לשוב גם מעבירה קלה שבידו.

זכנו ה' שמצדנו נהיה מתונים בדין, להתבונן במעשינו ולשוב לפני חתימת הדין, והוא יסלח לעמוסיו בדין.

א) תנן באבות (פ"א מ"א) "הוו מתונים בדין", וביאר רבינו יונה לבל יסמכו במחשבה ראשונה אך בהמתנה גדולה, ובעיון הדק לבל יטעו בשיקול הדעת, כי האדם הממהר להורות נקרא פושע, ואע"פ שחשב לומר האמת, אין זה שוגג אך קרוב למזיד הוא, אשר לא נתן בלבבו לאמר ללב הנמהרים לא יבין לדעת, כי הטעות בכל אדם מצוי, עכ"ל.

והנה אנחנו עומדים בתוך עשרת ימי תשובה, ימי רחמים ודין, אשר בהם נידונים אנו לפני אלקים עורך דין, שבוחן לבבות ביום דין, וגולה עמוקות בדין, ובוודאי מוטל עלינו להיות מתונים בדין, לשקול כל צעד וצעד כדי שנוכל לזכות בדין. ואם כל עבודתינו בימים אלו היא כמי שממהר להורות, בלי להיות מתונים כדבעי, אין זה שוגג אלא קרוב למזיד.

ב) ומן הדברים שצריכים לשקול בפלס גדול, וצריכים להגיע למתינות רבה להיבחן, הוא לדעת ולעמוד בכירור אם המעשים שלנו נובעים ממדת האמת או מכח נגיעות. וידועים הדברים הנוראים שסיפר הסבא מנוברדהוק בספרו הגדול מדרגת האדם (שער דרכי התשובה פ"ב), וז"ל "כשהייתי במדינה חוצה לנו במקום אחד אצל איש נכבד, ואמר לי שאסור לאכול משחיטת פלוני השוחט, יען כי לפי דעתו נוטה הוא לאפיקורסות, והביא לי הרבה ראיות לזה מנסיונות מוכיחים על השערתו, ובא מן הראיות למסקנא שאסור לאכול משחיטתו. ועל פי דין לא היה לי לחוש עליו מהרבה טעמים, יען כי היה קרוב, ועד אחד, ואינו שוה בשוה עמו ועוד. ואמרת לי, עדות שלך עלי אין אני מחוייב לקבל, אבל על עצמך הרי שוית לנפשך חתיכא דאיסורא. וענה לי אמת לא אוכל ממנו, ובתוך כדי דיבור התחרט והפך את דבריו בזה הלשון, וכי אני אומר שהוא ודאי אפיקורוס, אני אומר שנוכל לחוש עליו וצריכין אנו לבדוק אחריו, וכה חזר לכל דבריו ועשה ספק מודאי בכל דבריו. והיה נראה בחוש איך שקודם הנגיעה לקט כל הראיות והסברות לעשותו כאפיקורוס, וכאשר השיג הנגיעה לצד אחר, הפך את כל טענותיו לכף זכות."



תשובה – לשוב אל דרך הטוב

לו כהיתר, ודומה לו כעבודת העגלה, אלא צריך לשנות דרכו לגמרי כדכתיב (ישעיה נה, ז) יעזוב רשע "דרכו", שצריך להעמיד עצמו על "דרך הטוב".

ו"הדרך הטוב" היינו כמש"כ הרמב"ם בפ"א מהל' דעות (ה"ה-ו) וז"ל ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר 'והלכת בדרכיו'. כך למדו בפירושו מצוה זו, מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום, מה הוא נקרא קדוש אף אתה היה קדוש, ועל דרך זו קראו הנביאים לא-ל בכל אותן הכינויים, אך אפים ורב חסד צדיק וישר תמים גבור וחזק וכיוצא בהן, להודיע שהן דרכים טובים וישרים, וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כחו, עכ"ל. הרמב"ם כתב 'ומצווין אנו', שזה לא מנהג, ולא חומרא, לא הנהגה ישרה ולא לפני משורת הדין, אלא ציווי, שנהיה רחום וחנון, אך אפים.

הרמב"ם הקדים הלכות דעות להלכות תלמוד תורה והלכות תשובה, כי דרך ארץ קדמה לתורה, שזכות המדות ושלימותם היא הבסיס לכל חלקי העבודה של התורה. ומדות אלו הנלמדים מ'והלכת בדרכיו' הם המה הדרך הטוב שנצטוינו ללכת בה, והיא ה'דרך ארץ' שקדמה לתורה.

ואופן עזיבת החטא, לאיש המתייבב על דרך לא טוב תמיד, הוא להעמיד עצמו על הדרך הטוב, ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים והישרים, אשר מצווים אנו ללכת בהם, מטעם והלכת בדרכיו.

ד) והנה בכל המדות הנכונות שהוזכרו אצל הבורא יתברך, אין מדה אחת שמטרתה לחשוב על עצמו, לדאוג לעצמו, כל מדותיו אינם אלא כלפי אחרים. אמרו רז"ל (ב"מ ה: וע"ע קידושין ס:) "חזקה אין אדם חוטא ולא לו", יסוד העבירה הוא שחושבים רק על עצמו, מעריכים התאוה, יש רצון וחשק למלאות אותה, וממילא עוזבים את ה', ומתרחקים ממנו מחמת התאוה, זה הדרך לא טוב. אולם הדרך הטוב, זה הדרך לחשוב על הזולת, להידמות אל בוראנו, וללכת בדרכים שנצטוינו בהם ולהתקרב אליו יתברך.

ועבודתנו בימים אלו היא לחולל שינוי עצום בעצמינו, להתבונן ולהביט על חיינו, להעמיד עצמינו על הדרך הטובה, הדרך המקרבת אותנו אליו יתברך, לחשוב על הזולת, על החברים, להיות מתחסדים עם אחרים ומתחסדים עם השכינה.

א) העיקר הראשון היא החרטה, כך התחיל רבינו יונה בספרו הגדול שערי תשובה (ש"א אות י'), זה העיקר הראשון, השורש והיסוד של עבודת ומצות התשובה, ורבינו יונה המשיך וביאר "יבין לבבו כי רע ומר עזבו את השם", ראשית כל, צריך להבין שמהותו של חטא היא עזיבת ה', צריכים להתבונן ברעת החטא, שכל פעם ופעם שהאדם חוטא הוא עוזב את ה' פשוטו כמשמעו. אנחנו לא מרגישים את זה, לא מתבוננים בזה, אבל בכל חטא וחטא אנו עוברים את פי ה', עוברים על רצון ה'. ועלינו לדעת כי רע ומר עזבו את ה', עצם עזיבת ה' נקרא רע ומר.

רבינו יונה כתב שרע ומר עזבו את ה', רע, אנחנו מבינים שזה רע, רע במהותו, אבל מלבד זה הוא מר, כמו שצער הגוף היא מציאות בגוף, וכמו שטעם מרירות היא מציאות בפה, כמו כן בחטא יש מציאות של מרות, סוג צער, לא רק יגון ודאגה על העונש המזכרים בהמשך דברי רבינו יונה, אלא מציאות של מרירות.

וממשיך רבינו יונה "וישיב אל לבו כי יש עונש ונקם ושלם על העון" וכו', "לא יגורתי מתוכחות על עון, ומן השפטים הרעים, כי רבים מכאובים לרשע".

תחילת עבודת התשובה היא לדעת מה טבעו של חטא, ומה טבעו של עונש על חטא, להבין עומק הענין וגודל הפגם ועוצם הריחוק הנוצר על ידי חטא, ולהתבונן בעונש החטא, עונש נקם ושילם, תוכחות שפטים ומכאובים.

ב) ורבינו יונה ממשיך (שם אות יא) "העיקר השני היא עזיבת החטא, כי יעזוב דרכיו הרעים ויגמור בכל לבבו כי לא יוסיף לשוב בדרך הזה עוד". רבינו יונה מלמד אותנו שיש שני דרכים בסדר המעשים, יש אופן של "חרטה ועזיבה", אבל כל זה לאיש אשר חטא על דרך מקרה, אכן בשבילו ראשית תשובתו היא החרטה.

אבל יש עוד סדר, "אך האיש המתייבב על דרך לא טוב תמיד, וגבר על חטאיו דורך בכל יום ושונה באולתו, ושב במרוצתו גם פעמים רבות, וכל עת אוהב הרע", יש איש שנקרא "המתייבב על דרך לא טוב תמיד", כל מהותו עומד ומתייבב על דרך לא טוב, והוא צריך להתגבר על עצמו, להעמיד עצמו על דרך הטוב, ורק אחר זה יתחרט בלבבו.

ג) והנה עבודת עזיבת החטא להאיש ההוא לא די לו במניעת החטא גרידא, דכיון ששונה באולתו פעמים רבות הרי כבר נעשית



הרה"ג רבי דוד רוזנבוים שליט"א

בענין שופר של ע"ז ומצות לאו ליהנות ניתנו

מתוך ספר יד מרדכי עמ"ס ראש השנה

ועוד קשה, דהרשב"א בנדרים (דף טו.), ס"ל דמצות לאו ליהנות ניתנו מתיר אפי' הנאת הגוף הבא לו בשעת עשיית המצוה, ונחלק עליו הר"ן שם (דף טו: ד"ה והא מן התורה), וכ' דרק לענין הנאה הרוחני הבא מן המצוה עצמה אמרי' מצוות לאו ליהנות ניתנו, אבל כשנהנה גופו בשעת קיום המצוה אסור, ולא אמרי' בזה מצוות לאו ליהנות ניתנו. והוכיח דבריו מדברי הגמ' בסוגיין, שהנודר מן המעייין אסור לטבול בו בימות החמה, והיינו טעמא משום דיש לו הנאת הגוף ממנו. וצ"ב מה יענה הרשב"א לראיית הר"ן.

(ד) ואפשר ליישב ע"פ דברי התוס' בסוגיין (ד"ה המודר הנאה ממעייין) שכ' וז"ל, הא דאיצטריך לאשמועינן מודר הנאה מחבירו ומשופר וממעייין, דס"ד אמינא דוקא במודר מחבירו הוא דשרינן לתקוע לו ולהזות, משום דסתם מודר מחבירו אין דעתו על דבר מצוה כשאין מפרש בהדיא, אבל אם פירש בהדיא ממעייין ומשופר אסור, קמ"ל עכ"ל. ומוכח מדבריהם דיש מקום לומר דאין דעת הנודר לאסור עצמו במקום שיבוא לידי ביטול מצוה, ולפ"ז י"ל דמהאי טעמא לא הוכיחו האחרונים מדברי רבא דמצוות לאו ליהנות ניהו הוא היתר אף לכתחילה, דדילמא שאני הכא דמיירי בנודר, ואין דעתו לאסור נפשו במקום מצוה, ולכן מותר לכתחילה. (רק בנודר מן המעייין, ס"ל לרבא דהיתה כוונתו לאסור עצמו בו אף במקום מצוה היכא דנהנה ממנו הנאת הגוף, ולכן אסור לטבול בימות החמה.)

ולפ"ז יש ליישב קו' הר"ן על הרשב"א, דאע"פ דמצוות לאו ליהנות ניתנו, היינו רק בדיעבד, אבל רבא בסוגיין מיירי לענין לכתחילה, ולכן במודר מן המעייין פסק רבא דלכתחילה אסור לטבול בו בימות החמה כיון דהיתה דעתו עליו, אבל אה"נ בדיעבד אם טבל בו שפיר יצא יד"ח טבילה. [ולפי דברינו נמצא דבמקום הנאת הגוף פשיטא ליה להרשב"א דאסור לכתחילה, ואינו מתיר אלא בדיעבד.]

(ה) ובעיקר קו' הר"ן הנ"ל על שיטת הרשב"א, דמוכח מדברי רבא בענין הנודר מן המעייין דאסור לעשות מצוה כשנהנה גופו מן המצוה, ע' במאירי בסוגיין שיישב קו' זו, דלא הותר אלא הנאת הגוף הבאה בשעת קיום המצוה, אבל במעייין, גם אחר גמר קיום המצוה עדיין הוא נהנה ממנה, מצד מה שנתקרב גופו, ולכן אסור, ואין להתירו משום מצוות לאו ליהנות ניתנו, ע"ש.

ועל פי דברי המאירי נראה ליישב עוד קושיא. דאיתא בנדרים (דף ג:) לענין השבת אבידה, דהיכא שנכסי בעל האבידה אסורים על המחזיר, דאסור להחזיר לו אבידתו, משום דנהנה ממנו פרוטה דרב יוסף, [דכיון שעוסק במצות השבת אבידה, נפטר מליתן

(א) איתא בגמ' ר"ה (כח:) אמר רב יהודה בשופר של עבודה זרה לא יתקע, ואם תקע יצא עכ"ל. והנה באבני מילואים (פי' כ"ח ס"ק ס') מביא ספיקו של המשנה למלך (הל' אישות פ"ה), האם הדין דמצות לאו ליהנות ניתנו הוא היתר לכתחילה, או דלמא אינו אלא פטור בדיעבד, ע"ש. ולכאורה צ"ע, דבפשטות הדין מפורש בסוגיין, דבשופר של ע"ז לא יתקע, ורק אם תקע בדיעבד כשר.

ונראה ליישב ע"פ דברי רש"י בסוכה (דף לא:), דאיתא שם לולב של עבודה זרה לא יטול, ואם נטל כשר ע"כ, ופרש"י (ד"ה לא יטול) וז"ל, דמאיס לגבוה עכ"ל. וצ"ב אמאי הוצרך רש"י לזה, ולא פירש בפשיטות משום דאסור בהנאה. אלא מוכח דמצד איסור ההנאה ליכא איסור לכתחילה, ולכן בשאר דוכתי דאמרי' מצות לאו ליהנות ניתנו שפיר מותר לכתחילה, אלא דהכא שאני דמאוס לגבוה.

(ב) ואגב, בביאור הך חסרון מיוחד של "מאוס לגבוה" יש לפרש בשני אופנים.

חדא, י"ל שהוא דין בחפצי ע"ז, דדוקא הכא דשל ע"ז הוא הו"ל מאוס לגבוה ולכן אסור לכתחילה, אבל בלולב של שאר איסורי הנאה, כגון שמודר הנאה ממנו, שפיר יוצא בו אף לכתחילה. א"נ יש לפרש כוונת רש"י (כמו שביארתי במק"א) דשאני מצות לולב דלא דמי לשאר מצוות אלא הוי כגדר של קרבן, דענינו לרצות לפני ה' [וע' בריטב"א סוכה (דף ט), ומש"כ ביד מרדכי שם, שהבאתי כמה ראיות ליסוד זה]. ולפ"ז י"ל דזהו כוונת רש"י, דלענין לולב אסור לכתחילה להשתמש בשל איסורי הנאה, דכיון דהו"ל כעין קרבן, כל דבר האסור בהנאה מאוס לגביה.

והכא נמי לענין שופר יש לפרש כאחד משני צדדים הנ"ל. די"ל דהוה מאוס מצד איסור ע"ז, ומשום הכי לכתחילה אין לתקוע בו, אבל אם היה של שאר איסורי הנאה, אף לכתחילה היה מותר לתקוע בו, א"נ י"ל דשופר נמי דמי לקרבן דכיון דלזכרון קאתי כבפנים דמי (כדאיתא בגמ' ר"ה כו.), ולפ"ז בכל איסורי הנאה אסור לכתחילה לתקוע בו, דכיון דדמיא לגבוה הו"ל מאוס לכתחילה.

(ג) ונחזור לספיקו של המשנ"ל, שהרי לכאורה אכתי יש להכריע ספיקו מהדין המבואר בהמשך הגמ' כאן, דאיתא וז"ל אמר רבא, המודר הנאה משופר, מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה וכו' עכ"ל, הרי מבואר להדיא דאף לכתחילה סומכים על סברא זו דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולמה לא הביאו האחרונים הנ"ל הוכחה זו.

פרוטה לענין]. והק' הקרן אורה (שם), דא"כ גם בסוגיין נימא שהמודר הנאה משופר יהא אסור לתקוע בו תקיעה של מצוה, כיון דבשעה שתוקע נהנה ממנו פרוטה דרב יוסף, [וגם קשה לענין הנודר מן המעיין, דיהא אסור לו לטבול אף בימות הגשמים, משום דנהנה ממנו פרוטה דרב יוסף], והניח בקושיא.

וע"ע בים של שלמה (ב"ק פ"ו אות ט') שהק' כעין זה על הא דאיתא בחולין (דף פט.), דאפשר לקיים מצות כיסוי הדם בעפר של עיר הנדחת, דאע"פ שאסור בהנאה, מ"מ מצוות לאו ליהנות ניתנו, והק' דמ"מ יהא אסור משום דקא מתהני פרוטה דרב יוסף, והוכיח מזה דקיי"ל כרבה בזה, דס"ל דפרוטה דרב יוסף לא שכיחא ולא מקרי הנאה, ע"ש.

והנה בעיקר קו' הקר"א ויש"ש, יש להעיר דלכאורה נעלם מהם דברי התוס' בשבועות (דף מד: ד"ה ורב יוסף) שכ' וז"ל, וא"ת דאמרינן בר"ה (דף כח.) המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעת מצוה, והמודר הנאה מן המעיין מותר לטבול בו טבילה של מצוה (פי' בימות הגשמים), ואמאי הא מיתהני לרב יוסף דחשיב ליה בהכי כשומר שכר, ויש לומר דשאני שומר אבידה ומשכון, דכמה פעמים שיתעסק בה לשוטחה לצרכה ולהצניעה יפטר מליתן לו, אבל התם יכול לכיין לתקוע ולטבול במקום שלא יבא שם עני באותה שעה עכ"ל, הרי שכבר עמד התוס' על קושיית האחרונים הנ"ל, ותני דבמצוה שאין לה שיהוי ואריכת זמן, לא חיישי לפרוטה דרב יוסף משום דלא שכיחא, ורק בכגון שומר אבידה ס"ל לרב יוסף דנחשב כהנאה, דהתם שכיח שיהא פטור מליתן פרוטה לעני, כיון דמצוה נמשכת היא, והוא עוסק בה זמן רב.

ומ"מ אכתי יש להקשות מדברי הגמ' בנדרים לשיטת הרשב"א, דאמאי אסור להשיב אבידתו משום פרוטה דרב יוסף, והא אפי' בהנאת הגוף ס"ל להרשב"א דמותרת משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ומ"ש פרוטה דרב יוסף דאינה ניתרת משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו. אבל לפי דברי המאירי לק"מ, דכיון שיש לו הרווחת ממון מחמת פרוטה דרב יוסף, ההיא הנאה נמשכת גם אחר שכלתה המצוה, דעדיין נשאר לו הממון, ולכן מודה הרשב"א בזה דאין מתירין משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

ועתה צריך לבאר אמאי לא ניח"ל להר"ן בהאי תירוצא של המאירי. ונראה לומר דאזיל הר"ן בזה לשיטתו. דהנה נחלקו הר"ן והבעה"מ, שלפי הבעה"מ הא דמתירים כאן בשופר של ע"ז משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, היינו רק במצות שופר דר"ה שהוא מדאורייתא, אבל במצות תקיעת חצוצרות ביום תענית דאינו אלא מדרבנן, בזה לא אמרי' ההיתר דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואסור לתקוע בחצוצרות של ע"ז. והר"ן חולק וס"ל שגם במצוות דרבנן אמרי' מצוות לאו ליהנות ניתנו.

וכבר כתבנו במק"א (ע' יד מרדכי מס' ר"ה, אות כ"ה) שיסוד המחלוקת הוא בגדר הדין של מצוות לאו ליהנות ניתנו, דדעת הר"ן היא

והנהה בעיקר קו' הקר"א ויש"ש, יש להעיר דלכאורה נעלם מהם דברי התוס' בשבועות (דף מד: ד"ה ורב יוסף) שכ' וז"ל, וא"ת דאמרינן בר"ה (דף כח.) המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעת מצוה, והמודר הנאה מן המעיין מותר לטבול בו טבילה של מצוה (פי' בימות הגשמים), ואמאי הא מיתהני לרב יוסף דחשיב ליה בהכי כשומר שכר, ויש לומר דשאני שומר אבידה ומשכון, דכמה פעמים שיתעסק בה לשוטחה לצרכה ולהצניעה יפטר מליתן לו, אבל התם יכול לכיין לתקוע ולטבול במקום שלא יבא שם עני באותה שעה עכ"ל, הרי שכבר עמד התוס' על קושיית האחרונים הנ"ל, ותני דבמצוה שאין לה שיהוי ואריכת זמן, לא חיישי לפרוטה דרב יוסף משום דלא שכיחא, ורק בכגון שומר אבידה ס"ל לרב יוסף דנחשב כהנאה, דהתם שכיח שיהא פטור מליתן פרוטה לעני, כיון דמצוה נמשכת היא, והוא עוסק בה זמן רב.

ומ"מ אכתי יש להקשות מדברי הגמ' בנדרים לשיטת הרשב"א, דאמאי אסור להשיב אבידתו משום פרוטה דרב יוסף, והא אפי' בהנאת הגוף ס"ל להרשב"א דמותרת משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ומ"ש פרוטה דרב יוסף דאינה ניתרת משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו. אבל לפי דברי המאירי לק"מ, דכיון שיש לו הרווחת ממון מחמת פרוטה דרב יוסף, ההיא הנאה נמשכת גם אחר שכלתה המצוה, דעדיין נשאר לו הממון, ולכן מודה הרשב"א בזה דאין מתירין משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

ועתה צריך לבאר אמאי לא ניח"ל להר"ן בהאי תירוצא של המאירי. ונראה לומר דאזיל הר"ן בזה לשיטתו. דהנה נחלקו הר"ן והבעה"מ, שלפי הבעה"מ הא דמתירים כאן בשופר של ע"ז משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, היינו רק במצות שופר דר"ה שהוא מדאורייתא, אבל במצות תקיעת חצוצרות ביום תענית דאינו אלא מדרבנן, בזה לא אמרי' ההיתר דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואסור לתקוע בחצוצרות של ע"ז. והר"ן חולק וס"ל שגם במצוות דרבנן אמרי' מצוות לאו ליהנות ניתנו.

וכבר כתבנו במק"א (ע' יד מרדכי מס' ר"ה, אות כ"ה) שיסוד המחלוקת הוא בגדר הדין של מצוות לאו ליהנות ניתנו, דדעת הר"ן היא

ועתה צריך לבאר אמאי לא ניח"ל להר"ן בהאי תירוצא של המאירי. ונראה לומר דאזיל הר"ן בזה לשיטתו. דהנה נחלקו הר"ן והבעה"מ, שלפי הבעה"מ הא דמתירים כאן בשופר של ע"ז משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, היינו רק במצות שופר דר"ה שהוא מדאורייתא, אבל במצות תקיעת חצוצרות ביום תענית דאינו אלא מדרבנן, בזה לא אמרי' ההיתר דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואסור לתקוע בחצוצרות של ע"ז. והר"ן חולק וס"ל שגם במצוות דרבנן אמרי' מצוות לאו ליהנות ניתנו.

וכבר כתבנו במק"א (ע' יד מרדכי מס' ר"ה, אות כ"ה) שיסוד המחלוקת הוא בגדר הדין של מצוות לאו ליהנות ניתנו, דדעת הר"ן היא

ההנאה טפלה להמצוה ומפני זה לא מקרי הנאה, לפ"ז י"ל דגם במצוה קיומית, סו"ס ההנאה נטפלת להמצוה, ואמריי הכלל דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

ונראה לבאר ע"פ הנ"ל, דאם נקטי' כהצד שפירשנו בשיטת הר"ן, דכיון שעושה המצוה משום עבודת עבד, לקיים גזירת המלך, לכן לא מקרי הנאה, א"כ שפיר י"ל כדברי הביה"ל, ולחלק בין מצוה חיובית לבין מצוה קיומית. אבל אם נקטי' כאידך פירושא, דנעשה



הרה"ג רבי שמעון קרסנר שליט"א לעלוי נשמת בתי דבורה חנה ע"ה

דין וחשבון

החשבונות ואז יהיה הבירור האחרון³ ע"ש בגרי"ז. ונר' להסביר, דאף כשמת האדם וכבר עמד בדין על מעשיו, לא נסגר ספר הזכרונות שלו, דעדיין נכנסים לתוך החשבון עוד מצוות ועבירות שעשו אחרים ע"י ההשפעה שהיתה לו בחייו עליהם, ולכן אין סוף החשבונות עד יום הדין הגדול.

ה) והנה בסוף מלכים ב' קפיטל כ"א האריכו הפסוקים ברשותו הגדולה של מנשה מלך יהודה, ולא נזכר עליו שום דבר טוב שעשה בחייו. אולם בדהי"ב קפיטל ל"ג כתוב דלכסוף ימיו עשה תשובה - ויעש הרע בעיני ה' כתועבות הגוים אשר הוריש ה' מפני בני ישראל וגו', ויבא ה' עליהם את שרי הצבא אשר למלך אשר וילכדו את מנשה בחחים ויאסרוהו בנחשתים ויוליכוהו בבלה, וכהצר לו חלה את פני ה' אלקיו ויכנע מאד מלפני אלקי אבתיו, ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תחנתו וישיבהו ירושלם למלכותו וידע מנשה כי ה' הוא האלקים וגו', ויאמר ליהודה לעבוד את ה' אלקי ישראל וגו' ע"כ, וצ"ע למה לא הוזכר כלל מזה בספר מלכים. ובאמת נחלקו התנאים בסנהדרין אם מנשה יש לו חלק לעולם הבא, ע' דף צ. שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להן חלק לעולם הבא שלשה מלכים ירבעם אחאב ומנשה, רבי יהודה אומר מנשה יש לו חלק לעולם הבא שנא' ויתפלל אליו וישמע תחנתו וישיבהו ירושלם למלכותו, אמרו לו למלכותו השיבו ולא לחיי העולם הבא השיבו ע"ש, ובדף קג. אמר רבי יוחנן כל האומר מנשה אין לו חלק לעולם הבא מרפה ידיהן של בעלי תשובה דתני תנא קמיה דרבי יוחנן מנשה עשה תשובה שלשים ושלש שנים ע"ש, ופליגי תנאים האלו אם מנשה עשה תשובה שלימה או לא, ועמ"ש בנחלת שמעון על מ"ב ח"ב סי' ל"ו, אבל עכ"פ קשה דאם תשובתו היתה ראויה להיזכר בספר דברי הימים למה לא נזכרה בספר מלכים.

וכבר נתעורר בזה האברבנאל בדהי"ב שם בשאלה הראשונה, ובקפיטל כ"ג תירץ דבזכות חזקיהו אביו ראה השי"ת להגיץ עליו ולהשיבו אל מלכותו, ולא אמר הכתוב שהיה תשובתו בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו כמו שנאמר ביאשיהו (מ"ב כג, כה), לפי שהיה תשובתו מתוך צרה ובתוכו ישים ארבו, ואחשוב שהנביא

א) תנן באבות (ג, א) עקביא בן מהללאל אומר הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון וכו' לפני מלך המלכים הקדוש ברוך הוא. וצ"ב מהו דין ומהו חשבון.

ב) ידועים דברי הגר"א (לקוט"ס בסוף שנות אליהו להגר"א אחר מס' שביעית נדפסו במשניות יכין וכו') דביאר דדין הוא שדנין אותו על שעבר עבירה, וחשבון הוא בשעה שעשה העבירה באותו שעה היה יכול לעשות מצוה או ללמוד, וזה חשבון שמחשבים העתים שהיו לריק ומענישין אותו על זה מלבד שעונישין אותו על העבירה גופה שעשה.

ג) מורנו ורבנו הגאון הראש הישיבה, הרב יעקב יצחק רודרמן זצ"ל, היה רגיל לפרש דין וחשבון, דין הוא על המצוה או העבירה שעשה בעצמו, וחשבון הוא על ההשפעה שהיתה לו על אחרים ע"י מעשיו לעשות מצוות או עבירות, ויקבל על זה שכר או עונש, וחשבון זה יכול להימשך גם אחר פטירתו כמה שנים ואפי' אחר כמה דורות. ובזה יישב הא דאמרין במס' ר"ה לב: דבראש השנה ויוה"כ ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו, וקשה למה ספרי מתים פתוחים, והלא אם כבר מת לכאן אינו יכול עוד לזכות במצוות ולחוב בעבירות [זהו קושי' ר' חיים מוולאזין בדרשה א' סליחות תקע"ב ע"ש], ולהמבואר אתי שפיר.

ד) וע' חידושי הגרי"ז עה"ת בסה"ס בשם אביו הגר"ח כי יום הדין הגדול¹ הוא סוף כל החשבונות כי אז יהיה דין וחשבון על כל הבריאה וכל המעשים כולם. וזהו דתנן באבות ספ"ד ואל יבטיחך יצרן שהשואל בית מנוס לך שעל כרחך אתה נוצר וכו' ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך המלכים הקדוש ברוך הוא, וזה קאי על יום הדין הגדול שאז הכל יבואו במשפט, ובזה סרה הבטחתו של היצר שהשואל בית מנוס לך להנצל מהעונש, ועד יום הדין הגדול אי אפשר לשום אדם אף אם היה צדיק ביותר לדעת סוף דינו, וראיה משמואל הנביא דאזל ואתייה למשה בהדי' א"ל דלמא ח"ו לדינא מתבעינא כדאיתא בחגיגה ד: ע"ש², הרי שכבר היה שמואל אז במחיצתו של משה רבינו ומ"מ היה עוד מתיירא מן הדין, והיינו משום דרק ביום הדין הגדול הוא סוף כל

האשה אל שאול אלהים ראיתי עולים, עולים תרי משמע, חד שמואל ואידך דאזל שמואל ואתייה למשה בהדיהו, אמר ליה (שמואל למשה) דלמא חס ושולם לדינא מתבעינא קום בהדאי דליכא מילתא דכתבת באורייתא דלא קיימתיה.

3 וכ"ה בשער הגמול דאמרו באגדה בילמדנו ובמקומות אחרים במדרש למה הרגזתני להעלות אותי שהיה שמואל מתירא שהגיע יום הדין, ואף על פי שכבר מת זה כמה היה סבור שהוא יום הדין העתיד שהכל נידונין בו.

1 ע' רמב"ן בשער הגמול ור"ן על הרי"ף ר"ה ג: דעל יום הדין הגדול כתיב במלאכי ג, כג הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא ע"ש.

אולם ברמב"ם סוף ה' מלכים מבואר דפסוק זה נאמר על תחילת ימות המשיח ומלחמת גוג ומגוג ע"ש.

2 שם בגמ' איתא רבי אלעזר כי מטי להאי קרא בכי, ויאמר שמואל אל שאול למה הרגזתני להעלות אותי (ש"א כח, טו), ומה שמואל הצדיק היה מתיירא מן הדין אנו על אחת כמה וכמה, שמואל מאי היא, דכתיב ותאמר

ולפי מה שכתבנו יש ליישב בענין אחר וכמו שכתב בספר פחד יצחק לר' יצחק לאמפרונטי הספרדי (נולד תל"ט) אות ת' ערך תשובה (דף קעז). לפי שכל אותם האנשים שהחטיא מנשה עדיין היו חוטאים בימי מנשה ובימי מלכים, ואפי' אחר מיתתם הם החטיאו בניהם, ולא נתקבלה תשובתו, וקרא קא צווח על כל הכעסים אשר הכעיסו מנשה (מ"ב כג, כו), ואם מנשה בגיהנם, בכל יום דרך משל היה מתלבן מחלק אחד ממאה מעונותיו, הרי אותם האנשים שהיו חוטאים בשבילו היו מוסיפים הרבה יותר על חטאו, אמנם אחר חורבן בית המקדש שהוסר יצר הרע של עבודה זרה ולא נשארה עוד עבודה זרה כמו שנראה מעזרא (ע' סנהדרין סד), אז התחיל עון מנשה להתמרק ונתקבלה תשובתו למפרע, ואחרי המירוק הלך או ילך (לע"ג) [לג"ע] נכתבה תשובתו וכו' ע"ש.

ירמיהו אשר כתב את הספר הזה (ע' ב"ב טו.) לא ראה לכתוב כאן תשובת מנשה לזאת הסיבה, רוצה לומר להיותה בלתי שלימה ושלא כראוי, וכתבה עזרא בדברי הימים לפי שלא היה נביא לא עמד בסוד ה' כירמיהו שכתב ספר מלכים⁴ שעזב זכרון תשובתו לפי שלא היתה תשובתו שלימה. [וזהו כשיטת החכמים בסנהדרין].

גם המלבי"ם במ"ב נתעורר בקושיא זו וכתב שהגם שמנשה שב מעבודה זרה לא שב על הרצח אשר עשה ועל יתר תועבותיו, וז"ש וגם דם נקי שפך מנשה, שמלבד מחטאתו אשר החטיא את יהודה הוא עצמו, נשאר בידו חטא שפיכת דמים, וע"כ לא זכר בכאן שעשה תשובה כמו שהזכיר בדברי הימים וכו' ע"ש.



תשובתו של בינוני בעשרת ימי תשובה

של תשובה הוא חייב לעשות תשובה ואם לא עשה הרי עון אחד נוסף על העונות ע"כ. אולם עדיין קשה דבאיזה מצוה שיעשה יכול להכריע את עצמו לכף זכות שיהיה רובו זכיות ולא דוקא ע"י תשובה.

(ב) וידועים דברי הג"ר יצחק בלאזר תלמידו המובהק של הגאון רבי ישראל סלנטר בספרו כוכבי אור שהאריך דכיון דיש חיוב על האדם לעשות תשובה בעשרת ימי תשובה והתשובה קלה היא מאד באותם הימים וכדכתיב דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב (ישעיה נה, ו) וכו', א"כ מי שלא עשה תשובה, גדול עונו מנשוא ומכריע אותו לכף חובה, ואפי' אם יעשה הרבה מצות גדולות אחרות מ"מ אי אפשר לו להכריע בהן את עצמו לכף זכות נגד החטא החמור שביטל מצות תשובה, אבל הגמ' בקדושין איירי בכל השנה כולה ולא בעשרת ימי תשובה ולכן יכול להכריע את עצמו לכף זכות ע"י איזה מצוה שיעשה ע"ש.

(ג) וע' משנת רבי אהרן להגר"א קטלר זצ"ל ח"ב שער הרביעי (ר"ה דף קעט-פ) דהביא קושית הכוכבי אור, והעיר דבאמת מקורו של הרמב"ם דבעינן דוקא תשובה הוא מהברייתא ר"ה יז: השב בינתים (בעשרת ימי תשובה) מוחלין לו לא שב בינתים אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין מוחלין לו ע"ש, ומבואר דבעינן דוקא תשובה, וא"כ קשה כנ"ל מלשון רבי יוחנן שאמר 'זכו' נכתבים לחיים דמשמע דכל מצוה מהניא. וי"ל דהברייתא הלא

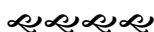
(א) ע' ר"ה טז: אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים, צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים, זכו נכתבין לחיים, לא זכו נכתבין למיתה ע"ש. ולפי פשוטו נר' לכאו' הדא דאמרינן דבינוניים אם זכו נכתבין לחיים, הכוונה, שאם זכו בקיום איזה מצוה שתהיה, ולא הוסיפו להם שום עבירה כנגדה, הרי הכריעו את עצמם לכף זכות וזוכים בדין, דמתחילה היו בינוניים, מחצה זכיות ומחצה חובות, ובאיזה מצוה שיעשו בעשרת ימי תשובה נעשו רוב זכיות. וכזה אמרינן בפ"ק דקדושין דף מ' ת"ר לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי, עשה מצוה אחת אשריו שהכריע עצמו לכף זכות, עבר עבירה אחת אוי לו שהכריע את עצמו לכף חובה וכו'. אולם הרמב"ם בהל' תשובה (א, ג) כתב והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה ע"כ, הרי דבעינן דוקא שיעשה תשובה ולא שום מצוה אחרת, וצ"ב.

וע' לחם משנה 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 דהיכא דלא עשה תשובה הוי עון אחד נוסף על העונות, משום דבאלו עשרה ימים

4 ירמיה היה נביא וכתב ספרו ע"פ נבואה שהיא מדרגה יותר גדולה ממדרגת רוח הקודש ואילו עזרא לא היה נביא וכתב ספרו ברוח הקודש וכמבואר במורה נבוכים ח"ב פרק מ"ה. (ועוד אפשר דכיון דנבואה היא

ד) ועוד נר' דיש ליישב קושיא הנ"ל קצת בענין אחר, דבעשרת ימי תשובה נתחדשה שנה חדשה, ומי שהיה בינוני בסוף השנה שעברה, אף אם יעשה הרבה מצוות בעשרת ימי תשובה של השנה החדשה, מ"מ נשאר הוא בינוני בשנה שעברה ונידון כבינוני, דאי אפשר לו להכריע את עצמו לכף זכות בשנה שעברה ע"י המצוות שעושה בשנה החדשה, ורק ע"י תשובה שעושה בעשרה ימי תשובה של השנה החדשה יכול לשנות מצבו שבשנה שעברה, דתשובה מהניא למפרע לתקן מעשיו של שנה שעברה (וכנ"ל) וממילא אינו עוד בינוני בשנה שעברה אלא צדיק וזוכה בדין. [אולם לפי ביאורו של הג"ר אהרן עיקר הנקודה הוא דבר"ה כבר נגזר דינו שהיה בינוני בשנה שעברה, ושוב אחר ר"ה אי אפשר עוד לשנות אותו גזר דין אפי' ביוה"כ אלא אם כן יכול לקרוע ולבטל הגזר דין למפרע, וזה אי אפשר אלא ע"י תשובה ולא ע"י שאר מצוות.]

מיירי בדין של ראש השנה על עניני עולם הזה, ובזה בעיני דוקא תשובה, אבל רבי יוחנן קאי על דין העולם הבא, ע' תוס' שם ובביאור הגר"א או"ח סי' תקפ"ב, ובזה מכריע את עצמו גם ע"י הוספת זכיות. ויש טעם גדול ומרווח בחילוק זה, דהדין של עולם הזה שהוא דין על השנה (שעברה) זמנו בר"ה על כל השנה, ומהאי טעמא הכל נידונין בר"ה והכתיבה עצמה זהו גמר דין, אך מחסדי השי"ת שלא יהיה נחתם בר"ה כדי שיהיה אפשר לקרע דאולי ישתנה לטוב בימי התשובה ויוה"כ, אך בזה צריך שהשנוי יהא במצבו בר"ה שאז הוא זמן הדין, ולכן דוקא שב בינתיים מהני, דתשובה עוקרת החטאים למפרע⁵ ואיגלאי עכשיו שנשתנה מצבו מעיקרא ולכן נקרע הגזר דין ונכתב ונחתם ביוה"כ לטובה, אבל שאר זכיות שנתחדשו אחר ר"ה אינן מועילות שהרי זמן הדין הוא מראשית שנה (ר"ה) ונידון על הקודם וכו', משא"כ בדין הרוחני, דצדיק או רשע לחיי עוה"ב, בזה הבינונים לא נידונים כלל בר"ה ודינם ביוה"כ, ואם זכו ע"י הוספת מצוות ומעשים טובים נכתבים ונחתמים לחיי עוה"ב שהרי נידונים לפי מצבם ביוה"כ ע"ש.



וכתיב ארפא משמע מכאן ואילך כבעל מוס שנתרפא שמקצת שמו עליו, כאן מאהבה השב מאהבה נעקר עונו מתחלתו ע"כ. מבואר דרק תשובה מאהבה עוקרת החטא למפרע ולא תשובה מיראה. [לכאוי לפי המבואר בדברי הג"ר אהרן דאחר ר"ה שכבר נגזר הדין אי אפשר לבטל הגזרה אלא ע"י תשובה דזה עוקר הגזר דין של ראש השנה למפרע, לא מהני זה אלא תשובה מאהבה ולא תשובה מיראה, ואינו במשמע, ואולי אף דלא נקרע החטא למפרע ע"י תשובה מיראה מ"מ עצם הגזר דין של ר"ה נקרע למפרע, וצ"ע.]

5 ע' יומא פו: אמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות שנאמר שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעונך (הושע יד, ב), הא עון מזיד הוא וקא קרי ליה מכשול (פרש"י עונך יחשב כמכשול שהיא שגגה), איני, והאמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות שנאמר ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם (חיה) [הוא] יחיה (יחזקאל לג, יט) — על כל מה שעשה ואף על העבירות), לא קשיא, כאן מאהבה כאן מיראה ע"ש, ושם פו. אמרינן רבי חמא בר חנינא רמי כתיב שובו בני ישראל (הושע יד, ה) דמעיקרא שובבים אתם וכתוב ארפא משובתיכם, לא קשיא, כאן מאהבה כאן מיראה, ופרש"י דמעיקרא שובבים אתם, כשתעשו תשובה מעלה עליכם כאילו תחילת החטא על ידי נעויות ושטות ושובבות

אברכי כולל עבודת לוי

הרב אברהם חיים פלדמן

בענין שופר הגזול

ויש להעיר מדברי הרמב"ם מוכח דלא כמש"כ הריטב"א, דהנה עי' בהמשך דבריו בהלכה זו שכתב וז"ל ואם תאמר והלא נהנה בשמיעת הקול מצות לאו ליהנות ניתנו עכ"ל. ומבואר דאף דמשתמש בסברא דמצות לאו ליהנות ניתנו, מ"מ ס"ל דבעינן לסברא דאינן בקול דין גזל. ובאמת קשה גם לאידך גיסא, מאי קשה לי' לרמב"ם דהלא נהנה משמיעת הקול, הא כבר כתב הסברא דאינן בקול דין גזל, וצ"ע.

ד) וכתב עוד שם הריטב"א לחלק בין זה להא דירושלמי דהתם מיירי בשופר של ע"ז, וז"ל משום דלא חייש למימר הכי אלא בגזול שנעשה בו הוא עצמו עבירה בסיוע המצוה, דמצוה הוי שינוי רשות או שינוי השם וקנאו ביאוש ושינוי רשות וכו' עכ"ל. הרי שחידש הריטב"א דעצם עשיית המצוה חשיב שינוי בחפץ שמסייע בקנינו. ודבריו יותר מבוארים בסוכה בריש לולב הגזול וז"ל שם (כט: ד"ה והדרין לפי דמתני'), לא אמרו זה (הפסול של מהבב"ע) אלא כשהמצוה סייע בעבירה שבקדושת המצוה הוא קונה אותו והוציאו מרשות נגזל כגון שהי' יאוש כדי וכשהקדישו למצותו הרי הוא כאילו מכרו עכ"ל. והיינו דס"ל לריטב"א שבקיום המצוה עצמה הרי הוא כאילו נותנו לרשות גבוה והוי שינוי רשות שיכול לקנות בו אחר יאוש.

ה) ובריטב"א הק' עוד על דברי הרמב"ם, דאכתי יש לפוסלו מצד אחר, דהיינו מדין מצוה הבאה בעבירה, וכמו דפסלינן לולב ביום שני משום האי טעמא, וכתב הריטב"א וז"ל שאע"פ שבקולו הוא יוצא, מצוה הבאה בעבירה היא, ובמה יתרצה אדם אל אדוניו ביום הדין וכו' עכ"ל. וכדי להבין קושיית הריטב"א על בוריה, נראה להקדים הקדמה קצרה ע"פ הסוגיא שם בר"ה כח., דאמרי' התם א"ר יהודה בשופר של עולה לא יתקע ואם תקע יצא. בשופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא. מ"ט עולה בת מעילה היא כיון דמעל בה נפקא לה לחולין שלמים דלאו בני מעילה נינהו איסורא הוא דרכיב בהו ולא נפקי לחולין. ובמסקנא הדרין מסברא זו ואמרי' דבין בעולה בין בשלמים יצא דמצות לאו ליהנות ניתנו. ובהוה אמינא זו של הגמ' דאמרי' דבשופר של שלמים לא יצא משום דאיסורא רכיב בהו, לא נתבאר בפירוש בגמ' מאיזה טעם גורם איסור זה שלא יצא מצותו. ובריטב"א התם הביא ב' פירושים בזה, ואחד מהם הוא דלא יצא מטעם מצוה הבאה בעבירה. ולפי"ז במסקנת הגמ' דאמרי' דכן יצא מצותו אף בשופר של שלמים ומשום דמצות לאו ליהנות ניתנו, מבואר דלא פסלינן מטעם מצוה הבאה בעבירה. ונראה הביאור בזה, דכל ענין מהבב"ע כאן הוא משום שע"י שהוא יוצא מצותו, הרי הוא נהנה

א) פסק הרמב"ם (פ"א מהל' שופר ה"ג) ז"ל ושופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול, אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזל, וכן שופר של עולה לא יתקע ואם תקע יצא שאין בקול דין מעילה וכו' עכ"ל.

בהלכה זו מייסד הרמב"ם שמצות שופר אינה מתקיימת בתקיעת השופר אלא בשמיעתו, וכיון דלמעשה השמיעה בלבד אין צריך להגביה או לנגוע בשופר, אפשר לומר סברא זו שאין בקול דין גזל. ומבואר מדבריו דאם מצות שופר היתה מתקיימת ע"י התקיעה, הי' פסול מדין גזל, שהרי כדי לקיים מצותו צריך להגביהו ולתקוע בו. וזהו דקאמר הרמב"ם שאין המצוה אלא בשמיעת הקול, וכיון שדנים רק על הקול שפיר אפשר לומר דאין בזה דין גזל. (ואף שודאי בעינן שא' יתקע בשופר כדי שישמע השומע, אבל אין התקיעה מעצם צורת המצוה, אלא הוא מעשה המצטרפת לקיום המצוה.)

ב) ובריטב"א (ר"ה כח.) הביא דברי הרמב"ם וכתב שמקורו הוא מדברי הירושלמי (סוכה פ"ג ה"א) שמחלק בין לולב של ע"ז שהוא פסול לשופר של ע"ז שהוא כשר. והובא שם סברא לחלק דבלולב הוא יוצא בגופו, אבל בשופר בקולו הוא יוצא, ואמרי' שם בירושלמי וז"ל ויש קול אסור בהנאה ע"כ, והיינו לשון תמיהה, ופי' הריטב"א וז"ל כלומר ואינו חשוב נהנה מע"ז עכ"ל. וכתב דזהו מקור הרמב"ם דאין בקול משום גזל.

ובפשטות ההבנה בסברא זו היא שאין זה נחשב שהוא לוקח שום דבר ע"י שמיעת השופר, דאינו אלא שומע קול השופר בלי לנגוע בה או לעשות בה שום דבר, וכמו שפי' הרמב"ם. (וסברא זו של הירושלמי נראה שהוא כעין הסברא דאיתא בבבלי (פסחים כו.) דקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה, אלא שבבבלי בר"ה כח. מבואר שכן היתה מעילה בשופר אי לאו הסברא דמצות לאו ליהנות ניתנו, ובאמת המפרשים שם הק' מגמ' בפסחים דקול אין בו משום מעילה, עי' במאירי וביום תרועה שם מה שתירצו.)

ג) וביאר הריטב"א, דהירושלמי לא אזיל בטעמא דגמ' דילן (בר"ה כח.) דמסקי' דמצות לאו ליהנות ניתנו, והירושלמי סבר דמצות ליהנות ניתנו, ולכן אמרי' שם דשופר של ע"ז יצא רק משום סברא דאין בקול משום איסור הנאה, ולא מטעמא דמצות לאו ליהנות ניתנו. אבל הרמב"ם הוציא משם, דאף לדין דפסקי' ע"פ הבבלי (ר"ה כח.) דבשופר של ע"ז יצא דמצות לאו ליהנות ניתנו, אבל שופר של גזל יש ללמוד משם דיצא משום האי טעמא דאין בקול משום גזל.

ונראה לבאר, דהרמב"ם מסכים לעיקר הנחת הריטב"א דמהבב"ע
הוי רק כשממשיך העבירה בקיום מצותו גופא. אלא דס"ל
לרמב"ם דמהבב"ע דגזילה, חשבינן את זה שמשמש בחפצא
הגזולה כדי לצאת בה מצותו, כאילו ממשיך בזה את הגזילה
שעשה. והיינו, שאף שלא שינה במעשיו את רשות הגזלה, ולא
הוסיף על מעשה הגזלה שעשה, אעפ"כ כל השתמשות שהוא תוך
הגזלה חשיב חלק מהגזילה, שהרי בלי גזילה לא היה שייך
השתמשות זו, וכל השתמשות הבאה רק ע"י הגזילה חשוב כחלק
מהגזילה. ולכן הבין רבינו מנוח דסברא זו שאין בקול דין גזילה
באה גם להוציא מדין מהבב"ע, שכיון שאין שמיעת הקול חשיב
גזילה כלל, א"א לומר שעוסק עוד במעשה הגזילה.

והריטב"א שכן הק' ממהבב"ע, נראה דס"ל דכיון שבא קיום
מצותו ע"י גזילה, וקיום המצוה גם חשיב שינוי בשופר, ממילא
שייך לדין מהבב"ע, ולא מהני לזה הסברא דאין בקול דין גזילה,
דהא למעשה נשתנה השופר ע"י קיום מצותו, ועי"ז הוא קונה
אותו וגומר בזה את הגזילה.

ח) ולענין קושית הרמב"ם שהק' אח"כ דהלא נהנה בשמיעת
הקול, והקשינו הלא כבר כתב הסברא דאין בקול דין גזל ומעילה,
יל"פ דקשה ל' דעצם קיום המצוה חשיב הנאה, וא"כ אף אם אינו
משמש בגוף השופר אבל עדיין נהנה מצד שיש לו בשמיעתו
קיום מצוה, וא"כ בשופר של מעילה שהוא איסורי הנאה לא יצא
מצד זה. ועי"ז תי' הרמב"ם דמצות לאו ליהנות ניתנו, ולכן קיום
המצוה לא חשיב הנאה כשלעצמה. (ועי' בתשובות הגרע"א סי'
קכ"ט מש"כ בכל זה.)

מאיסורי הנאה. ובזה מסקינן דאינו נקרא נהנה כיון שעוסק הוא
במצוה, ומצות לאו ליהנות ניתנו. וא"כ אין בזה שום עבירה, דלא
נהנה מאיסור"ה, לכן אין בזה משום מהבב"ע.

והשתא יש לבאר בקושית הריטב"א על הרמב"ם, דודאי מדין
נהנה אין לפסול מצותו שהרי קיי"ל דמצות לאו ליהנות ניתנו, ואין
כאן עבירה של נהנה מאיסורי הנאה. אבל בשופר הגזול יש לפסול
מטעם מצוה הבב"ע מצד אחר, משום שבזה השופר מבעליו
והשתמש בו לקיום מצותו, הרי זה מצוה הבאה ע"י עבירה של
גזל.

ו) ועי' ברבינו מנוח (והביאו הכס"מ) שהבין דהרמב"ם בא בסברא זו
דאין בקול מדין גזל ליישב מדוע לא אמרי' כאן סברא דמהבב"ע
כמו דאמרי' בהל' חמץ ומצה (פ"ו ה"ז) דבמצה גזולה לא יצא ידי
חובתו, ומשום דהוי מצוה הבב"ע. ועל זה כתב הרמב"ם דאין
בקול דין גזל, ואין בזה משום מצוה הבב"ע. ומבואר, דמה
שהקשה הריטב"א על הרמב"ם שכתב דאין בקול דין גזל, והרי
יש כאן פסול של מצוה הבב"ע, כתב רבינו מנוח דהא גופא בא
הרמב"ם לתרץ בסברא זו. ודברי רבינו מנוח צריכים ביאור, איך
מתרץ בזה שיטת הרמב"ם מדוע אין כאן פסול של מהבב"ע.

ז) ונראה דקודם כל צריכים לומר דהרמב"ם פליג על הריטב"א
וס"ל דאין קיום המצוה כשלעצמה עושה שום שינוי בחפצא
דמצוה. אלא דנשאר לנו לבאר מהו יסוד הפסול דמהבב"ע בגזל
שעשה לפני קיום מצוה, ומדוע אין הפסול הזה שייך בשופר
משום הסברא דאין בקול דין גזל.



הרב עזריאל הופטמאן

בענין חלומות בראש השנה

יש חלומות שיש בהם נבואה במקצת ויש חלומות שאין בהם שום אמת כלל

(ב) והנה מצינו סתירות בדברי חז"ל אם יש אמת בחלומות או לא, שהנה מבואר במס' ברכות (נז:) שחלום הוא אחד ממששים בנבואה, שמזה מוכח שיש גרעין של אמת בחלום, ועוד מבואר שם (כדף נה:) שכשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים, ומזה מוכח גם כן שיש אמת בחלום אלא שגם יהיו דברים בטלים בתוך החלום.

אלא דיעוין שם (כדף נה:) שאין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו, שמזה משמע שחלום אינו אמת כלל, אלא שהוא חולם אודות מה שהיו במחשבותיו ביום.

ולכן היה נראה מתוך דברי הגמ' בברכות שם שיש חלומות שהם כעין נבואה במקצת [אלא שמעורב בו דברים בטלים] ויש חלומות שאין בהם אמת כלל, אלא שהוא מה שדמיונו מראה לו על פי מחשבותיו של היום.

ובאמת, איתא בגמ' שם וז"ל רבא רמי, כתיב בחלום אדבר בו, וכתוב וחלומות השוא ידברו, לא קשיא, כאן על ידי מלאך כאן על ידי שד עכ"ל. ולפ"ז מבואר כמו שכתבנו שיש חלומות שהם כעין נבואה, ועל זה אנו אומרים "בחלום אדבר בו", ויש חלומות שאין בהם שום נבואה כלל, ובהם אנו אומרים "והחלומות השוא ידברו".

כיון שאפשר שחלום אמת לכן אמרה הגמ' בנדרים שצריך לחשוש לנידוי בחלום

(ג) ונראה שזהו הביאור בדברי הגמ' בנדרים (כדף ת.) וז"ל אמר רב יוסף, נידוהו בחלום צריך עשרה בני אדם להתיר לו וכו', אמר ליה רב אחא לרב אשי שמתיה ושרו ליה בחלמיה מאי, א"ל כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים עכ"ל. ומבואר מדברי הגמ' שצריך לחשוש לנידוי בחלום כיון שאפשר שהוא אמת, אבל אם התירו את הנידוי בחלום אינו יכול לסמוך על זה כיון שאפשר שהנידוי היה אמת, אבל ההיתר היה דברים בטלים. והיינו כמו שנתבאר, שלפעמים יש אמת בחלום, אבל אין אנו יודעים בבירור מתי הוא אמת ומתי הוא דברים בטלים.

ויעוין שם בפירוש הר"ן שכתב וז"ל נדהו בחלום צריך עשרה בני אדם להתיר לו לפי שאפשר שבשליחות המקום נתגדה, ולפיכך צריך עשרה להתירו ששכינה עמהם עכ"ל. ומבואר גם מדברי הר"ן [דנקט לשון "אפשר"] שהטעם שצריך היתר לנידוי בחלום הוא משום שאפשר שהנידוי היה אמת, אבל מכל מקום אין אנו

חידושו של המהרש"א שחלום בליל ראש השנה יותר אמיתי (א) איתא במס' ברכות (יח:) וז"ל מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ראש השנה בשני בצורת, והקניטתו אשתו, והלך ולן בבית הקברות, ושמע שתי רוחות [של שתי ילדות מתות, רש"י] שמספרות זו לזו, אמרה חדא לחברתה חברתי בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד [מחיצה המבדלת בין מקום השכינה, רש"י] מה פורענות בא לעולם [ונדע מה גזרו היום פורענות בעולם שהעולם נדון בראש השנה, רש"י], אמרה לה חברתה איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים, אלא לכי את ומה שאת שומעת אמרי לי, הלכה היא ושטה ובאה, ואמרה לה חברתה חברתי מה שמעת מאחורי הפרגוד, אמרה לה שמעתי שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו, הלך הוא וזרע ברביעה שניה של כל העולם כולו לקה שלו לא לקה וכו' עכ"ל.

ומבואר מדברי הגמ' שאותו חסיד לן בבית הקברות בליל ראש השנה, ושמע את השיח של שתי רוחות של נערות שמתו, ומה ששמע היה אמת, ולכן זרע ברביעה שניה כדי שלא תתקלקל תבואתו. ועוד מבואר מהגמ' שהרוחות שמעו מאחורי הפרגוד מה יהיה בשנה הבאה כיון שבראש השנה העולם נידון, אבל אם היו שומעות מאחורי הפרגוד בשאר ימות השנה לא יוכלו לשמוע מה יהיה בעתיד.

וכבר תמה בזה בהעין יעקב שאיך שייך לומר שחסידי ילין בבית הקברות שהוא מקום של רוחות הטומאה, ובפרט לפי מה שמבואר במס' בבא קמא (קג:) ובמס' תמורה (טו:) דכל היכא דאיתא מעשה בחסיד אחד הוא או רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה בר אילעאי.

ובמהרש"א בחידושי אגדות כתב לתרץ שמעשה זה לא היה בהקין כלל, אלא הכל היה בחלום, והיינו משום שהחלומות של ליל ראש השנה הם יותר אמיתיים כיון שהוא יום הדין, ולכן חסיד זה רצה להשתמש בחלום בלילה של ראש השנה כדי שידע איזו תבואה יצליח באותו שנה כדי שלא יהיה עני כל כך, ע"ש שהאריך בזה.

ולמדנו דבר נפלא מדברי המהרש"א, שאע"פ שחלומות אינן אמיתיות כל כך [וכמו שיתבאר לקמן] מכל מקום בליל ראש השנה אינו כן דכיון שהוא יום הדין מה ששומעים בחלום הוא יותר אמת משאר ימות השנה.

והנה לפני שנגדיר את היסוד הזה של המהרש"א, צריכים אנו להבין את הגדר של חלום בשאר ימות השנה.

הוא מרגיש בנפשו הרגשים של בהלה ופחד, יש לו ללמוד מזה שבשמים רוצים שירגיש את הפחד הזה, וזהו סימן שיש לו לפשפש במעשיו ולחזור בתשובה.

**ביאורו של הרב חיים קניבסקי שאפילו אם הוא חלום אמת אין
אנו יודעים כוונת המשל אבל לפעמים אנו יכולים לדעת שכלליות
כוונת החלום הוא שכוועסים עליו בשמים**

(ו) ויש להעמיק בדבר זה יותר על פי מה שביאר הרב חיים קניבסקי
וצ"ל בביאור ההלכה בספרו דרך אמונה (הל' מעשר שני פרק ו' הל' ו')
וז"ל בדברך כלל החלום אפילו אם הוא אמת הוא בא בדרך משל,
וצריך לפותר חלומות שיפירוהו, ואין אתנו יודע עד מה בפתרון
החלומות, ולכן כשנידוהו בחלום, אפילו אם נימא דלא נידוהו
ממש, עכ"פ זה מראה שכוועסין עליו מן השמים ולכן ראוי
שיתירוהו עשרה בני אדם דהוי כמפייסין להקב"ה עבורו וכו', וכן
תענית חלום בשבת שזה מראה שראוי לבא עליו איזה פורענות או
זה או דומה לזה, ולכן ראוי להתענות לבטל הגזרה, אבל כאן אם
נימא דהוא מעשר שני הרי אתה נוקט החלום כפשוטו, ולזה לא
חיישינן שרוב החלומות אינן אלא משל, ואם אינו מעשר שני
ממש תו לא ידעינן מה הוא ולא יזהה דבר כיוון בעל החלומות, ולכן
אין מחזיקין אותו במעשר שני עכ"ל.

ולמדנו מדברי הרב חיים קניבסקי, שאע"פ שלפעמים דברי
החלומות הם אמיתיים, מכל מקום החלומות באים בדרך משל,
ולכן אפילו אם הוא אמת אין אנו יכולים לדעת את הפירוש הנכון
של החלום, אלא שלפעמים אנו יכולים לדעת כלליות הכוונה של
החלום. ולכן אם ראה בחלום שנידוהו אע"פ שאין זה כפשוטו
אלא הוא משל, מכל מקום לכל הפחות אנו יכולים לדעת מחלום
זה שכוועסים עליו בשמים. אבל אם ראה בחלום שמעות אלו הם
כסף מעשר שני, אינו צריך לחשוש שהמעות הם כפשוטו מעשר
שני, שהרי אין אנו צריכים לחוש שהחלום הוא כפשוטו, שהרי
דרך החלום הוא להיות משל.

ואפשר שזו היא ג"כ כוונת הריטב"א, שאם הוא נבהל ונפחד
מהחלום צריך הוא לחשוש בכלליות שכוונת החלום הוא לדבר
רע בשבילו וצריך לפשפש במעשיו ולחזור בתשובה, אבל באופן
אחר אין צריך לחשוש לחלום כלל כיון שאפילו אם הוא חלום
אמיתי מכל מקום אין אנו יודעים כוונת המשל של החלום.

[ויש מהלכים נוספים בביאור דברי הגמ' בסנהדרין, עי' בשו"ת
תשב"ץ חלק ב' סימן קכ"ח, ושו"ת שיבת ציון סימן נ"ב, ושו"ת
נודע ביהודה מהד"ת יו"ד סימן ל', ואכמ"ל.]

**אפילו לדעת המחרשי"א גם בליל ראש השנה אנו אומרים שדברי
חלומות לא מעלין ולא מורידין**

(ז) והנה לפי מה שנתבאר יש להסתפק לפי מה שביאר המהרש"א
שבלייל ראש השנה החלומות הם יותר אמיתיים אם גם בליל ראש
השנה שייך לומר שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, ואם גילו
לו בחלום בליל ראש השנה שמעותיו שקיבל מאביו הם מעשר

יודעים דבר זה בבירור, אלא שאנו חוששים לזה, כיון שלפעמים
החלום הוא אמת.

קושיא מהגמ' בסנהדרין שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין

(ד) אלא שיש לתמוה על זה, שלכאורה מהגמ' בסנהדרין מוכח
שאין צריך לחשוש לדברי החלום כלל וכלל, דאיתא התם (בדף ל.)
וז"ל הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו, ובא בעל החלום
ואמר לו, כך וכך הן, במקום פלוני הן, של מעשר שני הן, זה היה
מעשה, ואמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין עכ"ל.
ומבואר מדברי הגמ' שאם גילו לו בחלום את המקום שבו הטמין
אביו את כל מעותיו, והלך לאותו מקום ומצא את המעות [ונמצא
שאותו חלק של החלום היה אמת], מכל מקום אם הגידו לו בחלום
שאותן המעות הן אסורין [כיון שהם מעשר שני] אין צריך לחשוש
לזה כלל כיון ש"דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין".

ודבר זה תמוה מאד, שהרי נתבאר שאע"פ שבוודאי יש דברים
בטלים בחלום, אבל מכל מקום אין אנו יודעים להבחין מתי הוא
אמת ומתי הוא דברים בטלים, וא"כ איך שייך לומר שהמעות
מותרין לו, והלא גילו לו בחלום שאותן מעות הן מעשר שני, ויש
אפשרות שהחלום הוא אמת.

**לדעת הריטב"א מן הסתם אנו אומרים שחלומותיו הם דברים
בטלים אא"כ נבהל ונפחד מהחלום**

(ה) אלא שמצינו בחידושי הריטב"א במס' תענית יישוב לקושיא
זו, שהנה איתא בגמ' בתענית (י"ב:) שאם ראה חלום רע יש לו
להתענות תענית חלום [ואין כאן המקום לבאר את הפרטים בזה],
וכתב על זה הריטב"א וז"ל אף על פי שבדברים דעלמא אמרו
חכמים דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין ואפילו בזה שיש
צורך איסור, מ"מ כשבא לו התעוררות בחלום על עניני עצמו ראוי
לו לחוש לדבר אם רואה עצמו נבהל ונפחד, שזה ודאי הערה מן
השמים הוא שבא עליו שיחפש במעשיו ויחזור בתשובה, ועל
הדרך הזה אמרו בפרק קמא דנדרים במי שנידוהו בחלום שילך
לפני עשרה וכו', והטעם לענין שאמרנו כי הערה הוא מן השמים
שעשה נסתרות והיה צריך לנדות, או היו נגלות, או שעשה עבירות
חמורות שהוא נזוף לשמים, ומתוך שיטרח בכל זה יפשפש
במעשיו, ואותן חכמים יורוהו דרכי התשובה, ולפיכך כל שרואה
חלום שמפחידו ראוי לו להתענות ולחזור בתשובה עכ"ל.

ומבואר מדברי הריטב"א שאע"פ שלפעמים יש אמת בדברי
חלומות, מכל מקום מן הסתם אנו אומרים שאין שום ממשות
בחלומותיו, אבל אם הוא נבהל ונפחד מהחלום אז אנו אומרים
שהבהלה והפחד שהוא מרגיש בנפשו הוא סימן מן השמים
שצריך לפשפש במעשיו ולחזור בתשובה, וזהו ג"כ הביאור בגמ'
בנדרים הנ"ל שצריך לחוש לגידוי בחלום.

ונמצא שהחלום בעצמו אינו מעלה ומוריד כלל ולכן אין צריך
לחשוש שהמעות הן מעשר שני וכדברי הגמ' בסנהדרין, ורק אם

ולפי זה יוצא שגם בליל ראש השנה יש דין בשמים על מה שיארע בשנה הבאה.

ויעוין בערוך לנר במס' ראש השנה (טז. על תוס' ד"ה בפסח) שתמה על זה שהרי אין דין ראש השנה מתחיל עד היום, אבל בליל ראש השנה אין דנים בשמים, שהרי איתא במס' עבודה זרה (ד:) וז"ל לא ליצילי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייתא דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד דלמא כיון דמפקיד דינא דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי עכ"ל, ומבואר מדברי הגמ' שמכיון שהקב"ה דן את העולם בשלש שעות הראשונות של היום א"כ אין לו להתפלל מוסף ביחידות באותן שעות שמא יעורר עליו דין שמים. ועכ"פ מבואר מזה שאין הדין מתחיל עד הבוקר, אבל אין דנים את העולם בליל ראש השנה.

וכן מבואר מדברי הירושלמי בראש השנה (פרק א' הל' ג') וז"ל א"ר לוי, והוא ישפט תבל בצדק ידין לאומים במישרים, הקב"ה דן את ישראל ביום בשעה שהן עסוקין במצות, ואת האומות בלילה בשעה שהן בטילין מן המצות עכ"ל.

והערוך לנר כתב שלכאורה מכאן מוכח כתירוץ הראשון של התוס' שם (בר"ה טז. ד"ה בפסח), שהנה התוס' שם הקשו שמהמעשה באותו חסיד משמע שדנים את העולם בראש השנה גם על התבואה, ואילו במשנה במס' ראש השנה (טז) מבואר שבפסח דנים על התבואה. ותירץ התוספות בתירוץ הראשון שדין התבואה באמת כבר נגמר בפסח, אבל בראש השנה [שהוא יום הדין] מזכירים בשמים את דין התבואה שכבר נגמר בפסח. ולפ"ז יש לומר שאע"פ שהדין של ראש השנה אינו מתחיל עד הבקר, מכל מקום מה שמזכירים בראש השנה את הדינים שכבר נגמרו בפסח, זה מתחילים גם בלילה.

דברי הגר"א שהמעשה של אותו חסיד היה בליל שני של ראש השנה

(י) אולם, הגר"א תירץ קושיא זו באופן אחר, שבספר אמרי נועם מהגר"א על מס' ברכות כתב וז"ל והלך ולן בבית הקברות, פירוש בליל שני של ראש השנה, דאי בליל הראשון, הא אכתי לא נגזר, ומנא הווי ידעי עכ"ל.

ומבואר מדברי הגר"א שהוקשה לו קושיא זו איך שייך שידברו אודות הדין של ראש השנה בליל ראש השנה כיון שאין דנים עד הבקר, ולכן תירץ הגר"א שבאמת מעשה זה אירע בליל שני של ראש השנה.

ויש להעיר שמדברי הגר"א למדנו שאע"פ שיום טוב שני של ראש השנה הוא רק מדרבנן, אע"כ בשמים עדיין דנים את האדם, ולכן מכיון שעדיין יום הדין הוא אפשר לשמוע מאחורי הפרגוד מה יארע באותו שנה.

שני אם צריך לחשוש לזה או שאפילו בראש השנה שייך לומר שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין.

ונראה לומר שאפילו בראש השנה אנו אומרים דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין מחמת כמה טעמים. [א] מה שאפשר לקבל חלום אמת בליל ראש השנה אין זה נחלת הכלל אלא רק לחסיד כמו רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה בר אילעאי שיש להם את הכח לקבל חלום אמת בראש השנה. [ב] החלום של אותו חסיד לא היה חלום רגיל, אלא היה דרך לשמוע את השיח שבין שתי רוחות ששומעות מה שמדברים מאחורי הפרגוד, ואולי רק בראש השנה שייך לעשות דבר כזה ולא בשאר ימות השנה, אבל אולי אין שום טעם לומר שמה שרואה בחלום סתם בליל ראש השנה הוא יותר אמיתי משאר ימות השנה. [ג] דברי המהרש"א שייכים רק לגבי מה שדנים בראש השנה אודות השנה הבאה, ולכן בליל ראש השנה שייך לקבל חלום אמת אודות מה שדנים בראש השנה, אבל לגבי שאר חלומות אין שום חילוק בין ראש השנה ושאר ימות השנה, וכן כתב הרב יצחק זילברשטיין בספר חשוקי חמד במס' סנהדרין שם.

חלומות של שר המשקים ושר האופים ופרעה מלך מצרים היו כולן בליל ראש השנה

(ח) ויש להעיר שהשפת אמת (ליקוטים לפרשת מקץ) ביאר את חלומו של פרעה מלך מצרים על פי דברי המהרש"א, שהנה איתא במס' ראש השנה (יא.) שבראש השנה יצא יוסף מבית האסורים, ומבואר בפסוקים בפרשת מקץ שיוסף הצדיק יצא מבית האסורים באותו יום של חלומותיו של פרעה, ונמצא שהחלומות של הרעב והשובע של השנים הבאות במצרים היו בראש השנה, וכמו שביאר המהרש"א בסוגיין שחלומותיו של אותו חסיד היו ג"כ בראש השנה.

ויעוין בספר מגדים חדשים (ברכות יח:) שצירף לזה את דברי האור החיים הק' שכתב על הפסוק "ויהי מקץ שנתים ימים ופרעה חולם" וז"ל עוד ירמוז באומרו מקץ שנתים לומר שהיה בזמן עצמו שחלמו שר המשקים ושר האופים שהוא זמן שהחלום יגיד דבר צודק ולא ידבר שוא עכ"ל, ונמצא שמבואר מדברי האוה"ח שגם חלומותיו של שר המשקים ושר האופים היו ג"כ באותו יום ממש לפני שתי שנים, ואם נצרף לזה את מה שאמרו חז"ל שיוסף יצא מבית האסורים בראש השנה, נמצא שכל החלומות של שר המשקים ושר האופים ופרעה היו כולם בראש השנה.

חדן מתחיל בבוקר של ראש השנה ודברי התוס' שהרוחות שמעו ברי"ה על חדן של התבואה שנגמר כבר בפסח

(ט) והנה לכאורה הטעם שחלומותיו של אדם בליל ראש השנה הם יותר אמיתיות הוא משום שמכיון שבאותו זמן ממש דנים בשמים על מה שיארע בשנה הבאה א"כ אם הוא חולם באותו שעה אפשר שהוא ישמע מאחורי הפרגוד מה שמדברים בשמים באותו שעה.

[ג] בראש השנה עצמו לפעמים יכול לשמוע מהרוחות בשמים על ידי חלום מה היה הדין של אותו שנה.

[ד] אם חלום זה היה בלילה הראשון של ראש השנה יכול לשמוע רק הדין על התבואה ופירות האילן שכבר נגמרו לפני ראש השנה (לפי תירוץ א' בתוס'), אבל לא שייך לשמוע הדין על האדם עצמו כיון שאין זה מתחיל עד הבקר.

[ה] אבל אם הוא חולם בלילה השני של ראש השנה אז אפשר לשמוע מהרוחות מה היה הדין על האדם. אבל לכאורה רק בני אדם גדולים כמו אותו חסיד יש להם את היכולת לקבל חלום אמיתי כמו זה.

חלום שמקורו בדאגה וחרדה

(ב) ויש לנו לסיים את דברינו בדברי החיד"א בספר דבש לפי (מערכת ג' אות י"ז) שכתב וז"ל ידעתי מאדם גדול שלא היה מקפיד בחלומות, ואמר שראה ת"ח אחד שעל הרוב היה מתענה תענית חלום בשבת, ואמר לו בשבת א' שלא יתענה ושוב לא חלם עכ"ל.

ולכאורה הביאור בדברי החיד"א הוא שאותו תלמיד חכם היו לו חלומות שבאו מחמת הדאגה שהיה לו מהחלומות הראשונות, ונמצא שריבוי תעניותיו לבטל את החלומות גרמו את ההיפך, שעיי"ז היו לו יותר חלומות. אותו אדם גדול הבין כן, ולכן נתן עצה לאותו תלמיד חכם שלא יתענה תענית חלום, דהיינו שלא ידאג כל כך על החלומות, ושוב לא חלם כלל.

ונמצא שאם הוא אדם שעלול לדאגה וחרדה אפשר שיחלום חלום שנראה כאמיתי ממש, וירגיש פחד ובהלה בנפשו, ובאמת הכל הוא רק מחמת שהוא עלול לדאגה וחרדה, והעצה לאותו אדם הוא להסיח דעתו מן הדאגה, ושוב לא יקבל חלומות מפחידות, ויש להתיעץ בזה עם אדם גדול.

הקב"ה יזכנו לשנה של ברכה ברוחניות וגשמיות וכולם יכתבו ויחתמו לחיים טובים ולשלום.

אולם, מדברי הזוהר הק' מבואר שיש להבין את דברי הגר"א באופן אחר, שהנה איתא בזוה"ק (פרשת תרומה דף קמב.) וז"ל בינמא דראש השנה דעלמא אתדן, וכרסיא דדינא קיימא לגבי מלכא עלאה למידן עלמא, כל נפש ונפש משטטן, ובעאן רחמי על חיי, בליליא דנפקא יומא דדינא, אזלין וקא משטטין למשמע ולמדע, מאן הוא דינא דאתדן על עלמא, ולזמנין דקא מודיעין בחזווא לחייה וכו' עכ"ל. [תרגום: ביום ראש השנה שהעולם נידון וכסא הדין עומד אצל מלך העליון לדון את העולם, כל נפש ונפש משוטטת ומבקשת רחמים על החיים, בליל מוצאי יום הדין הן הולכות ומשוטטות לשמוע ולדעת מה הוא הדין שנידון העולם, ולפעמים הן מודיעות בחזיון אל החיים].

ולמדנו דבר נפלא מדברי הזוה"ק, שהזמן לשמוע מאחורי הפרגוד על מה שיארע בשנה הבאה הוא דוקא במוצאי ראש השנה, שאחרי שנגמר הדין בראש השנה אז הולכות הנפשות לשמוע מאחורי הפרגוד מה היה הדין, ולפעמים הן יגלו את הדין לבני אדם בחלום. ולפ"ז הפירוש בדברי הגר"א הוא שליל יום טוב שני של ראש השנה הוא בעצם מוצאי יום הדין, ולכן זה הוא הזמן שאפשר לשמוע מאחורי הפרגוד אודות הדין בשמים. וזה עולה יפה מאד עם דברי המהרש"א שביאר שהמעשה של אותו חסיד היה בחלום, שהרי הזוה"ק ביאר להדיא שלפעמים הנפשות מגלות את הדין לבני אדם בחלום.

העולה מדברינו

(א) והעולה מדברינו הוא:

[א] מן הסתם אנו אומרים שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין.

[ב] אבל אם הוא רואה חלום רע ומרגיש בהלה ופחד יש לו לחשוש שאולי זהו סימן מן השמים שצריך לפשפש במעשיו ולחזור בתשובה, ובזה אין חילוק בין ראש השנה ושאר ימות השנה.



הרב מאיר שמחה ברגר

תקיעת שופר – מלכותך מלכות כל עולמים

הרי שכולו הולך וסובב על ענין זה שעל ידי קול השופר יהא ניכר ממשלת השי"ת על הכל.⁹

ב: למה תוקעין ומריעין

והנה עיקר מצות היום מתקיימת בקול תרועה וכמו שכתוב 'יום תרועה יהיה לכם' (במדבר כט, א), אמנם דרשו חז"ל בגמ' ר"ה (לג): מהפסוקים דפרשת יובל ופרשת חצוצרות דאותו קול תרועה בעיא תקיעה מלפניה ותקיעה מלאחריה, ומזה יוצא לן סדר תקיעות שלש של שלש שלש. והנה מאחר שהבאנו דעל ידי קול השופר אנו ממליכים עלינו את הבורא הרי בודאי המצא תמצא בקולות ובסדרים אלו האופן המיוחד להמליך עלינו את הבורא למלך. וכל זה צ"ב מה ענין קולות אלו של תקיעה ותרועה דווקא שעל ידיהם מתקיימת המלכות הקב"ה עלינו. ועוד צריכים להבין מדוע קול התרועה הוא העיקר בהעמדת מלכותו וקולי התקיעות הם הנטפלים לפניו ולאחריה.

ג: ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד

וקודם שנבוא לתרץ קושיותינו נקדים בביאור מה שאומרים בכמה מקומות בתפילה ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד. כן הוא בפסוקי 'יהי כבוד' בפסוקי דזמרא, ובסדר הוצאת ס"ת בשבת (שמקורו במס' סופרים יד, ח), ובנוסח ברוך ה' לעולם בברכות קר"ש של ערבית. ונראה דתוארים אלו אינם רק שבחיה דמרא עלמא שהיה אתמול והוא היום והוא יהיה למחר אלא הם הזכרת שלשה מיני מלכות הכוללים שלש תקופות שונות במהלכו של העולם. ודבר זה בולט בפיוט אדון עולם. 'אדון עולם אשר מלך, בטרם, כל יציר נברא. לעת נעשה בחפצו כל, אזי מלך שמו נקרא. ואחרי ככלות הכל, לבדו ימלוך נורא, ע"כ. הרי שה' מלך קאי קודם בריאת העולם. וה' מלך קאי בשית אלפי של עולם הזה, וה' ימלוך קאי על העתיד בעולם הגמול.¹⁰

ובאמת ענין שלשה זמנים אלו הם מסתרי הנהגת הבריאה וכאן רק נזכיר יסודו של הדבר בקצרה ממש. הנה בעת בריאת העולם נבראת בכללה יכולת של רע שתכליתו היתה כדי שתהיה מקום

א: הריעו לפני המלך ה'

ביארו המפרשים שאחד מיסודי מצות תקיעת שופר בראש השנה הוא שעל ידיו אנו ממליכים עלינו את הבורא. ויש להביא כמה מקורות לזה. בעשרה ענינים שיש בתקיעת שופר לרס"ג (מובאים באבודרהם סדר תפילת ראש השנה) בענין הראשון כתב וז"ל, 'מפני שהיום היתה תחילת הבריאה שבו ברא הקב"ה את העולם ומלך עליו, וכן עושין המלכים בתחילת מלכותם שתוקעין לפניהם בחצוצרות ובקרנות להודיע ולהשמיע בכל מקום התחלת מלכותם,⁶ וכן אנו ממליכין עלינו את הבורא ליום זה'. וע"ע ברבינו בחיי בכד הקמח (ערך שופר ד"ה ועוד) שג"כ כתב כן.

וכן מצינו בגמ' ר"ה (טו). 'אמרו לפני בראש השנה מלכות זכרונות ושופרות, מלכות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיעלה זכרונותיכם לפני לטובה, ובמה בשופר'. ועי' בחידושי הרשב"א והריטב"א שם שפירשו ד'במה בשופר' קאי גם על המלכות מלבד הזכרונות. הרי מבואר מזה ג"כ שתקיעת שופר הוא חלק מהמלכת הקב"ה עלינו ועל ידיו משתלמת ענין המלכות.⁷

ויש להביא עוד מקור לדבר זה מדברי הספרי בפר' בהעלותך (י, י, עה"פ והיו לכם לזכרון) שדרשו מקרא ד'ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו' (במדבר כג, כא) דכל מקום דאיכא שופרות איכא מלכות, ומזה למדו מקור לאמירת מלכות בראש השנה דמאחר שהוא יום של תרועה ושופר בודאי איכא מלכות ג"כ. (ובגמ' ר"ה לב. דרשו מקור למלכות ממק"א.) והיינו דלמדו ד'תרועת מלך' של הקרא היינו קול שופר של המלך ומבואר מזה כנ"ל דהתרועה הוא המגלה מלכותו יתברך.⁸

ובאמת כן נתבאר בפסוקים של תהילים (מ"ז) שאנו אומרים קודם התקיעות וז"ל 'הריעו לאלקים בקול רנה. כי ה' עליון נורא, מלך גדול על כל הארץ וכו'. עלה אלקים בתרועה ה' בקול שופר. זמרו אלקים זמרו זמרו למלכינו זמרו. כי מלך כל הארץ אלקים זמרו משכיל וכו' מלך אלקים על גוים אלקים ישב על כסא קדשו, ע"כ.

6 וכמו שמצינו גבי המלכת שלמה המלך שתקעו בשופרות בעת שהמליכוהו עליהם כדכתיב במלכים-א (א, לט). וכן היתה בהמלכת יהוא כמבואר במלכים-ב (ט, לג).
7 ובחידושי הריטב"א הוסיף לפרש לפי"ז מה שאנו תוקעין אחר סדר פסוקי מלכות ולכאורה צ"ב הקשר בין קול השופר לפסוקי מלכות אמנם לפי הני"ל מבואר הדבר כי על ידי תקיעת השופר שהוא קול של המלכת מלכו של עולם עלינו הרי הוא מעלה את פסוקי המלכות.
8 וכדברי הרשב"א והריטב"א ג"כ מבואר מדברי רש"י ב"ה לד: (ד"ה תקיעות) דתקיעות של מלכות מעכבין פסוקי מלכות משום 'ובמה בשופר' כמבואר בגמ' שם. ועי' בתוס' לג: (ד"ה שיעור) שחלקו על רש"י.

9 דלא כרש"י עה"ת בפר' בלק שם דתרועת מלך הוא לשון חבה ורעות. ובאמת כבר מצינו בגמ' ראש השנה (לב:): דג"כ למד דקרא הני"ל דתרועת מלך הוא מלכות שיש עמו תרועה וכשיטת הספרי, ועי' בצ"ח שם בה.

10 עיי' בסו"ס רוח חיים על אבות שמובא שם מה ששמע בעל הנחלת דוד מהגר"ח מוולאזין דברי חידוש בענין סדר ה' מלך קודם ה' מלך.

להנהגת הארת פנים של הקב"ה שגם הוא נותן לנו חיים וברכה באור פניו (כמבואר בנוסח שים שלום), וכשנושם ומפסיק ושוב נושם ומפסיק כשמריע קול תרועה יש בזה דמיון למידת ההעלם וההסתר של הבורא בהיותו מסתיר פניו בהיגלות הרע.

ה: אשרי העם יודעי תרועה

וא"כ לא רחוק הדבר לומר שג' קולות של השופר הם כנגד ג' עניני מלכות האלו, שהתקיעה מלפניה ולאחריה הם כנגד ה' מלך וה' ימלוך ששתיהם שייכות לאותן עולמות שחסד ה' מלאה הארץ ואין בהם עניני הרע כלל. והתרועה באמצע הוא כנגד ה' מלך בעלמא דפרודא הדין, והרי ענינו הרואות שבעולם הזה יש הרבה עניני רע הסובבים בעולם ועבודת האדם הוא להמליך את בוראו מתוך אותו מצב של הסתר וזהו ענין קול התרועה להכיר מלכותו יתברך אפילו מתוך השברים וההעלם.

נמצאת אתה אומר שעיקר עבודת היום הוא בקול תרועה שהוא כנגד המלכת ה' בעלמא הדין של השית אלפי כי זהו חלק ההמלכה התלוי בעבודת האדם. אמנם ענין התקיעה מלפניה ולאחריה הם העמדת כל חלקי המלוכה על אופנם כי רק על ידם מובנת תכליתו של הנהגת המשפט וההעלם וכל הנהגי עוה"ז שהם כדי לתת מקום בחירה לנבראיו ולגלות יחודו לבסוף. ובוזה מתברר ומתאמת שהקב"ה אחד יחיד ומיוחד וכבוד הדר מלכותו מקיף את כל זמני העולם מתחילתו ועד סופו וכל מה שנראה כרע וכנגד רצונו יתברך באמת יש לו שליטה גם עליו, ואדרבה ע"י עולם הזה כביכול יתעלה גילוי מלכותו לעתיד כמבואר בדברי רז"ל. הרי שסדרי הקולות של השופר הם עבודתינו בהכרת גילוי מלכותו יתברך על כל עקרי חלקיו.¹³

לנבראים לבחור בטוב וכמו שביארו לנו רז"ל. ונמצא אפוא שקודם בריאת העולם היתה הכל בהנהגת היחוד בלי שום רע כלל, ואח"כ בעת שעלה ברצונו לברוא העולם נבראו עניני הנהגת המשפט ועניני הרע, ושוב אחרי ככלות הכל ישוב כל הרע לגלות יחודו ויחזיר הכל להיות מכלל הטוב. נמצא אפוא שג' זמנים אלו כוללים כל חלקי המלוכה של הבורא יתברך כלפי בריאתו.

ד: ותקעתם תרועה

והנה כשנעניין בקולות של השופר מצינו שקולו של התקיעה מישך שייך לגילוי הנהגת הטוב והחסד וכמו שמצינו שהשתמשו בתקיעה ביום שמחה (במדבר י, ט) שבהם מתגלית הנהגת הטוב והחסד. וכן מצינו שקולו של התקיעה שייך לענין האחדות וכמו שכתוב 'ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו' (שם פסוק ז) וכן על ידי התקיעה היתה סימן להקהיל את הנשיאים (שם פסוק ד).

ומאידך גיסא ענין תרועה שייך לגילוי של מידת הדין ולכן תמיד מצינו ענין תרועה כשיש איזה כח הרע שצריך להתגבר עליו וכמו דכתיב 'וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות וכו' ונושעתם מאויביכם' (שם פסוק ט), 'וחצוצרות התרועה בידו' (שם לא, ו).¹¹ ועצם לשון תרועה מורה על שבירה וכלשון 'תרועה' בשבט ברזל' (תהילים ב, ט) 'תרע לאומים' (שם מד, ג) ועוד, והיינו ענין הצמצום והדין.¹² וכן כתב הרמב"ן בדרשה לר"ה (עמ' רמ"א) שלשון תרועה הוא מלשון שבר, והביא מקרא דישעיה (ח, ט) 'רעו עמים וחתו'.

וכן הוא בחוש שקול תקיעה ממשיך ואזיל כענין החסד שמתפשט והולך ולעומתו קול תרועה הוא קול שבור ומחותך כענין הדין שחותך וגוזר כמידה הראויה. ולא עוד אלא שכשמושך בכח נשימתו, שהיא כח חיותו, לתקוע קול תקיעה בזה הוא מתדמה



12 אמנם בני"ך מצינו ענין תרועה גם לעניני טוב כמו 'אזבחה באהלו זבחי תרועה' (תהילים כז, ו) 'הללוהו בצלצלי תרועה' (שם קג, ה) ועוד רבות. 13 ואחד מפסוקי מלכיות הוא 'כה אמר ה' מלך ישראל וגואלו אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים' (ישעיה מד, ו), והיינו ככל הנ"ל שמלכותו של השי"ת כולל כל הנמצאות ושכל המשפט שיש עתה הוא חלק מגילוי היחוד.

11 וכן מצינו שסימן לנטיעת המחנות היתה ע"י תרועה (במדבר י, ה-ו) וענין נסיעתם במדבר היתה הליכה למקום שכוחות הרע היו שולטים בתוקפם, ואכמ"ל בזה, אמנם עכ"פ מצינו כנ"ל שעל ידי התרועה הלכו במדבר עמים והניסו משנאיו של הקב"ה. וע"ע בתיב"ע פ"י בלק (כג, כא) שקול השופר הגדול שיתקע לעתיד לבא יהיה קול תרועה והיינו ג"כ כמו שנתבאר שעל ידי אותו קול יתבטל כל הרע מהעולם ואז ישתחוה הכל לה' בהר הקודש בירושלים.

הרב אליהו מאיר ליפסקי

צום גדליה - באיזה יום נהרג גדליה והאם יש להתענית דין נדחה

ואולי יש להביא מקור לדברי רבינו ירוחם ממה שכתב האבן עזרא בזכריה (ח, יח), דכשהתורה כתב סתם בחודש פלוני, הכוונה היא על יום אחד שבחודש. ולכן מאחר שכתוב (ירמיה מא, א) דמעשה דגדליה היתה בחודש השביעי סתם הרי הכוונה הוא שהיתה באחד לחודש השביעי. ונמצא שנהרג ביום ר"ה עצמה בא' בתשרי ונדחה עד ג'. וכן כתב הרד"ק שם בירמיה. [ועי' ביד אפרים בסי' תקמ"ט שהעיר דהלא בזמן בית ראשון עדיין לא תקנו ב' ימים של ר"ה, אבל יש לדחות שבאותו שנה לא ידעו בקביעה דירחא ולכן הוצרכו לשמור שני ימים של ר"ה, וכ"כ בתורת חיים סי' תקמ"ט ס"ק ב'].

אמנם עי' באבן עזרא שם שמסיים וז"ל אם כן נהרג גדליה בראש השנה על כן קבעוהו ביום השלישי או קיבלו ככה מפי האבות הקדושים עכ"ל. ונראה בכוונתו שלפני פשוטו של מקרא נהרג ביום ר"ה ולכן היו צריכים לדחותו עד יום ג', אבל אפשר שיש מסורה שנהרג ביום ג', ולכן קבעוהו ביום זה אף שאין זה מפורש בכתוב, וכוונתו לכל המקומות בחז"ל שאמרו שנהרג ביום ג'. נמצא אפוא שאפילו לדברי האבן עזרא רק איכא מקור להא דמת גדליה ביום א' לפי פשוטו של מקרא אבל אף הוא מודה דלפי קבלת חז"ל היתה ביום ג'.

ועי' עוד בפע"ח להאריז"ל (שער כ"ד פרק ב') שכתב שנהרג ביום ג' וביאר ע"פ סוד, וכ"כ בשער הכוונות דף צב: .

וא"כ כיון שמפשות דברי הגמ' והראשונים נראה שנהרג ביום ג' בתשרי ואין זה תענית נדחה, ולא מצינו שום מקור ברור כדברי רבינו ירוחם, וגם מצינו שהאריז"ל אמר בהדיא שנהרג ביום ג', וגם שאף לדברי רבינו ירוחם יש לדחות כמ"ש הט"ז, א"כ לכאורה היה נראה שאין לסמוך על הראש יוסף להקל בזה, וכ"כ בכף החיים (סי' תקמ"ט אות ה').

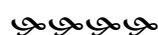
כתב הט"ז (סי' תקמ"ט ס"ק א') וז"ל, הביא דברי רבינו ירוחם, וז"ל, ג' בתשרי שבו נהרג גדליה אמרו בר"ה נהרג ונדחה תעניתו ליום חול עכ"ל, ולפ"ז היה נראה דאם יש מילה בצום גדליה דאין בעל הברית מתענה עד הלילה, כמ"ש בסי' תקנ"ט בעל ברית אינו משלים בתשעה באב שחל בשבת ונדחה ליום א' לפי שיום טוב שלו הוא, ה"נ נימא כן בצום גדליה, וי"ל דשאני התם דנראה לכל הדחייה בזמנינו, דאנו רואים שעיקר התענית של ט"ב חל בשבת אלא שנדחה על כן נשתנה דינו, משא"כ בצום גדליה דפעם הראשון דחוהו וגזרו להתענות ביום ג' לעולם, חל הגזירה לעולם בשנה ואין נראה לנו הדחייה עכ"ל.

ועי' באליה רבא שם שהביא מתשובות ראש יוסף שמסיק להקל מטעם זה שהתענית נדחה ודלא כמסקנת הט"ז.

אמנם יש להעיר על עיקר דברי רבינו ירוחם, דלכאורה צ"ע המקור לזה שנהרג בר"ה והתענית נדחה להיות אחרי ר"ה. ואולי מצא כן בשום מדרש, אבל במה שיש בידינו נראה שנהרג ביום התענית עצמה. עי' בגמ' ר"ה י"ח ע"ב, נדרים י"ב ע"א, שבועות כ' ע"א, תוספתא סוטה פ"ו, ירושלמי תענית פ"ד ה"ה, סדר עולם רבה פרק כ"ו, מגילת תענית פ"ג, שמפורש שנהרג ביום ג' בתשרי.

וכן מצינו בראשונים שכתבו כן. עי' בטור סי' תקמ"ט וסי' תק"פ בשם הבה"ג¹⁴ וברמב"ם הל' תענית פ"ה ה"ב שג"כ כתבו שנהרג ביום ג' בתשרי. וכ"כ רש"י בזכריה (ח, ט).

ואולי יש לדחות כמ"ש ביד אהרן (סי' תקמ"ט), שכיון שקבלו עליהם לעשות יום ג' בתשרי ליום צום משום שלא היו יכולים לעשותו ביום שנהרג משום שהיה ר"ה אזי נחשב אותו יום כיום שנהרג בו ממש. ולפ"ז יש לומר שגם הראשונים שכתבו שנהרג ביום ג' רק נקטו כפי לשון הגמ'. אמנם עדיין הו"ל להרמב"ם והטור לפרש אם יש נפקא מינה להלכה שיהא חשוב כנדחה משום זה. וגם שהוא דחוק טובא לפרש שכך הוא הכוונה בכל מקומות אלו, מלבד שלא מצינו בשום מקום בחז"ל שנהרג ביום ר"ה.



מהירושלמי, והעיר שאין זה נמצא בירושלמי לפנינו ויותר מזה שמבואר בירושלמי בתענית פ"ה ה"ב שנהרג ביום ג'.

14 עיי' בשו"ת כנסת יחזקאל סי' כ"ג שהביא מהטור שכתב שנהרג ביום ב' בתשרי. אמנם לפנינו אין גירסא כזו. ועיי' עוד בערוך לנר בר"ה י"ח ע"ב שהביא שיש מי שכתבו שנהרג ביום ב' בתשרי ונדחה ליום ג', והביאו כן

הרב מנחם מענדל שטערן

בענין שלא כדרך אכילה ביוה"כ

הרי דנקט השאג"א בפשיטות דגם אכילה שלא כדרכה אסורה ביוה"כ, והיינו משום דלא כתיב אכילה. ובפשטות כוונתו לומר דלא נאסר השם אכילה, אלא העינוי, וכיון שכן אף אכילה שלא כדרכה אסורה, כיון דמבטל העינוי עיי"ז.

הוכחה מיבמות (דף מ.) דגם ביוה"כ הוא גדר של איסור אכילה אלא דהק' הגרא"ו על שיטת השאג"א מהא דאיתא לעיל שם ביבמות (דף מ.), אכילה גסה מי שמה אכילה, והאמר ר"ל האוכל אכילה גסה ביוה"כ פטור מלא תעונה ע"כ, הרי שלמד הגמ' הלכה לכה"ת כולה מיוה"כ, דכמו ביוה"כ פטור על אכילה גסה, ה"ה בשאר עניני אכילה פטור מאכילה גסה. וקשה, דלפי מה שכתב השאג"א, דשאני יוה"כ דכ' לא תעונה, מנ"ל לילף מיוה"כ לכה"ת כולה, לעולם אימא לך דאכילה גסה שמה אכילה, אלא דפטור עלה ביוה"כ משום שאינו מבטל ממנו את העינוי. אלא מוכח מכאן דגם ביוה"כ גדר האיסור אכילה שוה לשאר אכילות דכה"ת כולה, וממילא אכילה שלא כדרכה פטור גם ביוה"כ.

ובאמת הריטב"א ביבמות (שם) כבר עמד על הערה זו וז"ל, וא"ת והא ביום הכיפורים לא כתיבא אכילה אלא עינוי, ודלמא משום הכי פטור דאכתי איכא עינוי, ואף על גב דעבר אכילה, י"ל דהא מוכיחין התם מקראי [דעינוי] דאכילה אקרי עינוי, והרי הוא כאילו אמר תענו את נפשותיכם מאכילה, אלא ששינה הכתוב במשמעו, וכדי שלא יתחייב בכזית אלא בככותבת עכ"ל. הרי מפורש בדברי הריטב"א שהאיסור ביוה"כ הוא ג"כ אכילה בלבד, ולא שינה הכתוב בלשונו אלא ללמד על שיעור איסור אכילה, דהיינו בככותבת.

יישוב ההוכחה ע"פ פירוש הערו"ל שם

והגר"א יפה"ן בהערותיו על הריטב"א (שם הע' 491) העיר כעיי"ז על דברי הכתב סופר (שו"ת אורח סי' קי"א), שחילק דרק ביוה"כ מקרי אכילה אע"פ שלא קץ עדיין במזונו, אלא שהוא שבע לגמרי, משום דכ' לשון עינוי, ולא מקרי עינוי בכה"ג, אבל בשאר דינים לא מקרי אכילה גסה אא"כ הוא קץ במזונו. וק' דלכאורה מוכח מדברי הגמ' דאין לחלק בין יוה"כ לאכילה בכה"ת כולה.

ותי' הגר"א יפה"ן ע"פ דברי הערוך לנר (שם), שג"כ עמד על קו' הריטב"א, ותי' באופ"א וז"ל, וי"ל דהש"ס מיייתי מימרא דר"ל משום דמימרא קמייתא דריש לקיש היא שם (יומא דף פ:), אבל לעולם סמיך אאידך מימרא דר"ל, דקאמר שם האוכל תרומה אכילה גסה פטור, דכתיב אשר יאכל פרט למזיק, אלמא דמלשון אכילה ג"כ ממעטינן אכילה גסה עכ"ל. הרי לפי פירוש הערו"ל לק"מ, דעיקר כוונת הגמ' להוכיח מאכילת תרומה לאכילה דכה"ת

חקירת תקובץ הערות בגדר איסורי יוה"כ

הנה בקובץ הערות (סי' ע"ג אות ג') נסתפק הגרא"ו באיסור אכילה ביוה"כ, [וה"ה בשאר העינוים], וז"ל והנה כל חמשת הדברים דאסורין ביוה"כ פ, ילפינן (יומא דף עו.) מקרא דתענו את נפשותיכם, ויש לפרשו בשני אופנים, א) דביטול העינוי הוא גוף האיסור, ולדוגמא, מה שאסור לאכול ביוה"כ פ, אין האיסור על האכילה מצד עצמה, אלא מפני שע"י האכילה הוא מבטל את העינוי, ואילו משכחת אכילה שלא תבטל עינויו, היתה מותרת, ולהיפוך, ביטול עינוי, אסור גם בלא אכילה. ב) יש לפרש, דקרא דתענו, אינו אלא הילפותא אשר מזה נלמד לאסור חמשת הדברים ביוה"כ, אבל איסורן הוא מצד עצמן, דאכילה אסורה מצד עצמה, ולא מפני ביטול עינוי, וכן נעילת סנדל וכו' עכ"ל.

וכתב שם (אות ד') לתלות שאילה זו במח' אביי ורבא (יבמות דף קב:), דתנן התם (דף קא.) שהחולצת באנפיליא חליצתה פסולה, ומקשי' עלה בגמ' (דף קב:) למימרא דאנפיליא לאו מנעל הוא כו', ורמינהו אחד מנעל וסנדל ואנפיליא לא יטייל בהן [ביום הכפורים דהויא נעילת סנדל, רש"י] לא מבית לבית ולא ממטה למטה, אמר אביי דאית ביה כתיית ומשום תענוג, אמר ליה רבא ומשום תענוג בלא מנעל ביום הכפורים מי אסירי כו' עכ"כ.

וביאר הגרא"ו, דדעת אביי היא כסברא הראשונה הנ"ל, וכיון דעיקר האיסור משום עינוי, א"כ אע"פ שאין לו שם מנעל, מ"מ הנאת מנעל איכא, ועבר משום לא תעונה. אבל דעת רבא היא כצד השני הנ"ל, דעיקר האיסור הוא אכילה או נעילת הסנדל, ורק דגלי לן קרא בהן לשון של עינוי איזה דברים אסורים ביוה"כ, וא"כ הכא דליכא עליו שם מנעל, לא נאסר. וכיון דקיי"ל כרבא לגבי אביי, נמצא דנקטי' דאיסורי יוה"כ אינם משום עינוי, אלא דהם אסורים מחמת עצמם, וכל שלא נכנס בגדר אכילה או מנעל וכד', לא נאסר ביוה"כ אע"פ דאיכא משום ביטול עינוי.

דעת השאג"א לאסור אכילה שלא כדרכה ביוה"כ

אמנם כבר העיר בעצמו דהשאג"א אריה (סי' ע"ו) כ' בהדיא להיפך וז"ל, משום דקיי"ל בפ' כל שעה (פסחים דף כד:) כל האיסורים שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן, וטעמא משום דאכילה כתיב בהו, והא וודאי גבי יוה"כ דלא כתיב ביה אכילה, אלא כל הנפש אשר לא תעונה, אפי' אם אכלן שלא כדרך אכילתן, כגון אוכל חלב חי כדאמרין התם, וכל שכן בשר בהמה חי כמ"ש התוס' שם (ע"ש בד"ה פרט לאוכל חלב חי), אפ"ה חייב משום לא תעונה דיה"כ, ובפרק בתרא דיומא (דף פ:) לא פטרינן אלא באוכל אכילה גסה ביוה"כ משום דכתיב אשר לא תעונה פרט למזיק, אבל שלא כדרך אכילתן דאינו מזיק הא וודאי חייב עכ"ל.

ביתובי דעתא, וכל שלא יישב דעתו באכילתו הו"א דליכא איסור כלל.

ונראה דהם שני חילוקים שונים, ומצד שניהם ראוי להסתפק שמא שאני יוה"כ משאר איסורי התורה. די"ל דרק באיסור חפצא אסרה תורה חצי שיעור, כיון דעכ"פ הוא אוכל הדבר הנתעב, אע"פ שלא ענש התורה א"כ אכל כשיעור כזית, משא"כ ביוה"כ דליכא איסור חפצא, לא אסרה תורה מעשה אכילה א"כ הוא כשיעור.

ועוד יש לחלק, דשמא רק לענין שיעור כזית אמרי', דגם פחות מכזית מקרי אכילה, אלא דחסר בשיעור העונש, ובזה הוא דאסרה תורה חצי שיעור, כיון דעכ"פ הוא עושה מעשה האיסור של אכילה. אבל ביוה"כ דמעשה אכילה לא נאסר כלל, רק ביטול עינוי הוא דאסור, א"כ כל שלא נתבטל ממנו העינוי, הרי לא עשה שום מעשה איסור, ומנ"ל לאסור חצי שיעור בזה.

ושני מהלכים אלו תלויים בחקירת הקובץ הערות הנ"ל, דאם גם ביוה"כ נאסר האכילה עצמה, א"כ אין לחלק אלא כצד הראשון, אבל אם גדר האיסור ביוה"כ הוא עינוי, א"כ י"ל כחילוק השני. ומעתה יש להסתפק בכוונת התוספת יוה"כ למסקנת הגמ', האם נשאר הא דגדר האיסור ביוה"כ הוא עינוי, אלא דמ"מ קמ"ל התנא דחצי שיעור אסור מדרבנן, א"ד קמ"ל דגדר האיסור הוא אכילה כבכה"ת כולה, ומה"ט הוא דנאסר חצי שיעור.

ולכאורה היה נראה להוכיח מלשון הגמ' כצד הראשון, דאיסור יוה"כ הוא איסור אכילה, דהא פירשה הגמ' (שם דף עד.) את שיטת רבי יוחנן דחצי שיעור אסור מה"ת, ואמרי' דהיינו טעמא, כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל ע"כ. והנה אם האיסור ביוה"כ הוא עינוי בלבד, היאך אפשר לומר דחזי לאיצטרופי, ואיסורא קאכיל, והרי ליכא שום חפצא של איסור, וגם לא מעשה של איסור, אלא תוצאה של איסור, שאסור לו שלא להיות מעונה, וא"כ כל שלא בא לידי השיעור של יתובי דעתא, ליכא שום מעשה איסור כלל.

אלא היה משמע דאיסור אכילה היא, ומעשה איסור עכ"פ איכא, דהא גם בפחות מכזית, הרי הוא עושה פעולת האיסור שצוותה עליו התורה, דהיינו שהוא אוכל, וזהו דחזי לאיצטרופי, דמעשה אכילה זה חזי להצטרף למעשה אכילה השני ודו"ק.

אמנם אם נקטי' כפשטות ההבנה בדעת השאג"א, דגדר האיסור ביוה"כ הוא להיות מעונה, צ"ב היאך אסרי' חצי שיעור מה"ת ביוה"כ, והרי לא דמי כלל לחצי שיעור דכה"ת כולה. ואפשר דצ"ל דלמסקנת הגמ', אין זה עיקר הטעם, אלא דילפי' מקרא דכל חלב, לרבות חצי שיעור, וא"כ י"ל דפירשו חז"ל גדר האיסור, שהוא כעין הרחקה לגוף האיסור, ולכן כל היכא שהוא עושה פעולה, שאם היה עושה אותה פעולה בשיעור אחר היה עושה את גוף האיסור, כבר נאסר הפעולה בשיעור הפחותה, אע"פ שאינו

כולה, אבל אה"נ אכילה דיוה"כ שאני, וממילא מיושבים דברי הכתב סופר, וגם דברי השאג"א, ופשוט.

ביאור חדש בדעת השאג"א ליישב הוכחה הנ"ל

אמנם נראה דאפשר ליישב דברי השאג"א ג"כ באופן אחר. די"ל דלא נתכוון השאג"א לצד הראשון דבחקירת הקובץ הערות, אלא מודה דאכילה היא דאסירה ביוה"כ, אלא דס"ל דגם אכילה שלא כדרכה בכלל האיסור אכילה היא, אלא דבדרך כלל ממעטי' ליה מלשון אכילה, וכמבואר בגמ' פסחים הנ"ל, אבל היכא דלא כתיב אכילה, אע"פ דלא אסר הכתוב אלא אכילה, מ"מ לא נתמעט אכילה שלא כדרכה, וממילא גם זה אסור. אבל ודאי מודה השאג"א דגדר האיסור אינו ענין של עינוי, ולכן אין לפטור האוכל אכילה גסה משום שאינו מעונה, אלא משום דלא מקרי אכילה.

והא דהביא השאג"א ראייה מדברי ריש לקיש הנ"ל, וכמו שהבאנו דבריו לעיל וז"ל, ובפרק בתרא דיומא (דף פ:) לא פטרינן אלא באוכל אכילה גסה ביוה"כ משום דכתיב אשר לא תעונה פרט למזיק, אבל שלא כדרך אכילתן דאינו מזיק הא וודאי חייב עכ"ל, כוונתו לומר רק לחומר, דאם לא מקרי מזיק, היה חייב אע"פ דלא מקרי אכילה, כיון דלא כתיב אכילה בהדיא, וס"ל דאכילה גסה דמי לאכילה שלא כדרכה, דנתמעט רק מלשון אכילה, אבל בלא"ה חייב. אבל י"ל דמודה השאג"א דאם מקרי אכילה, דלא היה אפשר לפוטרו מדלא מקרי עינוי, דסו"ס איסור אכילה הוא, ולא איסור הנאה ודו"ק, וצ"ע.

חצי שיעור ביוה"כ - תלוי בחקירה הנ"ל

והנה בריש פרק בתרא דיומא (דף עג:) פירש הגמ', דהא דתנן התם דיוה"כ אסור באכילה, ולא תנן שהאוכל ביוה"כ חייב כרת, היינו לרבות חצי שיעור, שאכילתו אסור, אבל אין בו כרת. והק' בספר תוספת יוה"כ (ד"ה מודה ר"ל שאסור מדרבנן), דהא איסור חצי שיעור נוהג בכל האיסורים, וא"כ מ"ש דנקט התנא את האיסור לענין יוה"כ, הו"ל להשמיענו איסור זה בשאר איסורים.

ובתירוצו השני כ' וז"ל, משום דסד"א, דבשלמא בשאר איסורין כגון חלב, דהאיסור הוא דהאוכל עצמו הוא אסור, לפיכך גם בחצי שיעור אסור מן התורה, אבל ביוה"כ דהאוכל עצמו הוא מותר, והאיסור הוא אגברא דחייב להתענות, אם כן הו"א דוקא בכשיעור דאיכא יתובי דעתא אסור, אבל פחות מכשיעור ליכא יתובי דעתא, ואדרבה יותר צער הוא לו שהתחיל לעורר תאות המאכל ופירש סד"א דליכא איסור דאורייתא קמ"ל עכ"ל.

ולכאורה יש להסתפק בכוונתו, דהא נקט דבריו שני חילוקים בין יוה"כ לכה"ת כולה. חדא דבשאר איסורי אכילה, האוכל עצמו הוא אסור, דחתיכה זו של חלב או חזיר אסור, משא"כ הכא ביוה"כ, ליכא איסור מצד החפצא, אלא מצד הגברא. ועוד חילוק, דבכה"ת האיסור הוא איסור אכילה, והכא הוא איסור עינוי דתלוי

להיות מעונה שרי לו, דכל כמה שאינו אוכל ושותה וכד' הרי קיים בזה כוונת הבורא. אבל אם עיקר כוונת התורה היתה שיהא האדם מעונה, א"כ אדרבה לא טוב לאדם להשתדל להפטר ממנה, שהרי בזה הוא מבטל מצוות התורה.

ובאמת כבר דנו בזה הפוסקים. בשדי חמד (מערכת יוה"כ סי' א' אות י"ח) הביא תשו' הגאון ר' מנחם נתן אוורבאך איש ירושלים, בהא שנהגו לעשות סגולות שונות בערב יוה"כ כדי שלא ירגישו הצום, וכ' שם לאסור שבזה הוא מבטל כוונת התורה לענות נפשו ביום הצום ע"ש.

מח' הראשונים בטעם מצות אכילה בערב יוה"כ

אמנם מצינו בכמה אחרונים שהוכיחו מדברי הראשונים להיפך. דהנה דרשי' בגמ' (יומא דף פא:), ועניתם את נפשתיכם בתשעה, וכי בתשעה מתענין והלא בעשור מתענין, אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי ע"כ. ונחלקו המפרשים בטעם הדבר.

רש"י בברכות (דף ח: ד"ה מעלה עליו הכתוב כו') פי' וז"ל, והכי קאמר קרא, הכינו עצמכם בתשעה לחדש לענוי המחרת, והרי הוא בעיני כענוי היום עכ"ל. וכעיי"ז כ' הרא"ש (יומא פ"ח סי' כ"ב) וז"ל, כלומר הכינו עצמכם בתשעה לחדש להתחזק באכילה ובשתיה כדי שתוכלו להתענות למחר, להראות חיבתו של המקום ב"ה לישראל, כאדם שיש לו ילד שעשועים וגזר עליו להתענות יום אחד, וצוה להאכילו ולהשקותו ערב יום התענית כדי שיוכל לסבול כו' עכ"ל.

אבל ברבינו יונה (שערי תשובה שער ד' אות ח"י) הביא בזה ג' טעמים וז"ל, ועל כן אמרו רבותינו זכרונם לברכה (ראש השנה דף ט.) כל הקובע סעודה בערב יום הכפורים כאילו נצטוו להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמחתו, ויגונותיו לעונותיו. והשנית כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגא מאד שכר השמחה על המצוות, כמו שנאמר (דברי הימים א כט, יז) ועתה עמך הנמצאו פה ראיתי בשמחה להתנדב לך, ונאמר (דברים כח, מז) תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב, ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבו לקבוע סעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים. והשלישית למען נחזק להרבות תפלה ותחנונים ביום הכפורים ולשית עצות בנפשנו על התשובה ועיקריה עכ"ל.

נ"מ בין הטעמים אם יש ענין של עינוי

הרי לנו ג' טעמים בדבר. לשני טעמים הראשונים של רבינו יונה לכאורה אין מצוה זו שום ענין לנידון דידן, דגדר המצוה הוא כעין שמחה של מצוה, או סעודת יו"ט, ואינו שייך כלל לענין העינוי של יוה"כ עצמו, אלא דנתן לנו הקב"ה ברחמי שוכר על השמחה כאילו נצטערנו ועינונו נפשינו יום נוסף.

ענין כלל לעיקר האיסור, דהא סו"ס יש לחוש שמא ירבה בפעולתו ויבוא לידי איסור תורה, ולכן אסרה התורה אף זה, אלא דצ"ב מנ"ל לחז"ל לפרש כן, וצ"ע.

דעת הפוסקים דאכילה שלא כדרכה פטור ביוה"כ

והנה בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קי"א) האריך להוכיח מדברי הש"ס דלא כשיטת השאג"א, ומסיק דאכילה שלא כדרכה אינה אסורה מדאורייתא ביוה"כ. אמנם לא נחלק על עיקר יסוד דברי השאג"א, דהא שוב הק' (בד"ה אלא דטעמא בעי), דסו"ס לא כתיב אכילה ביוה"כ, ואמאי באמת לא נאסר אכילה שלכדרך הנאתה, ותי' דכך שיערו חכמים, שהאוכל בכה"ג לא מייטבא דעתיה, אלא מעונה הוא בזה גופא שאינו אוכל כדרך שאר בני אדם ע"ש. הרי דגם הוא מודה דעיקר האיסור תלוי ביישוב הדעת, אלא דמפרש דבכה"ג לא מייטבא דעתיה.

הכנסת מזון לגוף שלא דרך גרונו

ועוד דנו הפוסקים כמה שנתחדש בזמן האחרון, כמה אופנים של הכנסת מזון לגוף שלא דרך גרונו, כגון דרך נקב שבמעיו, או דרך הורידים, האם גם זה בכלל נידון הנ"ל, דלדעת השאג"א יש לאסרו משום אכילה שלא כדרכה. והסכימו הפוסקים, דאף לדעת השאג"א אין להחמיר כלל בזה, דכל שלא בא דרך גרונו, לאו בכלל סוג האכילה היא, ולכו"ע מותר, ע' בזה בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קכ"ג). ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' ק"א) פשיטא ליה דליכא שום איסור תורה בזה, וכן נראה מדברי שאר הפוסקים (שו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' כ"ה פרק כ"א, וחי"ד סי' נ"ז, שו"ת דובב מישירים ח"ג סי' פ"ח, שו"ת שבט הלוי ח"י סי' צ"ה).

האם לחעדיף נתינת מזון בשאר דרכים כדי שלא יצטרך החולה לאכול כדרכו

ומעתה דנו הפוסקים שמא חייב החולה להקפיד שיהא ניזון בשאר הדרכים הנזכרים, כדי שלא יצטרך לאכול ביוה"כ ולעבור על איסור דאורייתא, כיון דע"י דרכים אלו ליכא אלא איסור דרבנן לכל היותר. והעלו הפוסקים לקולא מכמה טעמים, ואחד מטעמים העקריים הוא משום דאכילה כדרכו עדיף לחולה מהזנה ע"י דרכים אלו, ולכן במצב של סכנה אין לזון אותו באופן שאינו טוב לגוף כמו אכילה ממש. וע"ע בפוסקים הנ"ל טעמים אחרים לזה, ואכמ"ל.

אם כוונת התורה שיחא גייכ מעונה

ומ"מ יש להסתפק עוד בזה, האם עיקר הנקודה שיהא האדם מעונה, או רק דזהו האופן שאסר התורה פעולות מסוימות, דהיינו שלא לאכול או לשתות או לנעול הסנדל [למ"ד דג"ז איסור דאורייתא]. או דלמא כוונת התורה הוא שיהא האדם מעונה ממש, רק שאופן העינוי מוגבל ע"י האיסורים של אכילה וכד'.

ולכאורה היה נ"מ טובא בזה, דאם כוונת התורה רק לאסור אכילה בשיעור כותבת, ושתיה כמלא לוגמיו כו', אבל אין רצון התורה בדוקא שיהא מעונה, א"כ כל טצדקי שיכול לעשות כדי שלא

דברי היסוד ושורש העבודה במעלת העינוי

ובספר יסוד ושורש העבודה (שער י"א פרק י"א) מבואר דאיכא מצוה בהרגשת צער העינוי, וז"ל בא"ד, יתבונן כל אדם בשכלו שמהראוי וטוב לו לשמוח שמחה עצומה עד מאוד בכל רגע שסובל צער העינוי מאכילה ושתייה וחליצת הסנדל על קיום מצות עשה מן התורה שמקיים בכל רגע שסובל העינוי כו' עכ"ל. הרי מבואר ממנו דהרגשת הצער עצמו מצוה הוא, ובפשטות כל זה דלא כדברי הפוסקים הנ"ל.

ואפשר לומר, דאע"פ שהתירו הפוסקים להקל מעליו הרגשת העינוי, מ"מ מודים שאם אכן מרגיש הצער, הרי באותו רגע הוא נמנע מלאכול מפני הכתוב שחייבתו להיות מעונה, ונמצא שמקיים בזה מ"ע. ומ"מ אין הדבר ברור כ"כ לענ"ד, דכיון שאין ענין כלל בהרגשת הצער, עד שמתירים בשופי לאכול הני כדורים מקודם, א"כ אמאי מקיים מצוה ע"י הצער, וצ"ע.

דיחוי הראיה מדברי הראשונים הנ"ל

איברא שראיתי בשו"ת מים חיים (ח"ב סי' מ') שאסר בנטילת כדורים האלו. וביאר דבריו, דאע"פ דודאי מותר לאכול בערב יוה"כ כדי להקל מעליו את הצום, מ"מ אף אכילה זו לא מהני אלא עד חצות היום של יוה"כ, דלעולם ירגיש אדם עצמו מעונה אחר חצות היום, ואין נ"מ כמעט כמה יאכל ביום הקודם. והביא דברי הזוה"ק דעינוי של יוה"כ מתחיל מחצות, וביאר הדברים כנ"ל, דכיון שבדרך כלל אין אדם מרגיש צער העינוי עד חצות, ממילא בהכרח שציוי התורה דועניתם את נפשותיכם בא בעיקר לגבי הזמן של אחר חצות. ולפ"ז כ' דליטול כדורים בערב יוה"כ כדי למנוע ממנו העינוי אח"כ, הרי זה אסור משום דמבטל בזה כוונת התורה שיהא מעונה אחר חצות היום של יוה"כ, ע"ש.

ולכאורה לפי דבריו נתיישב ראית הפוסקים הנ"ל, דאף לפי דברי רש"י והרא"ש המצוה הוא רק להקל מעליו תחילת התענית, שאם לא יאכל בטוב נמצא מעונה יותר מן הצורך, אבל במצות עינוי של אחר חצות לא מצינו בשום ראשון שיהא מותר להקל אותו מעליו. וא"ש לפ"ז דברי היסוד ושורש העבודה הנ"ל, כמבואר בפשיטות. אמנם נראה פשוט להלכה דנקטי' כדעת רוב הפוסקים המקילים, ועיקר הדבר עדיין צל"ע.

אמנם לדברי רש"י והרא"ש, ולטעם השלישי ברבינו יונה, הרי משמע דאין רצון הקב"ה בעינוי, דלכן בא המצוה לאכול בטוב קודם הצום כדי שלא נהיו מעונים כ"כ ביום הצום. ולפ"ז אפשר דאדרבה, ראוי ורצוי לעשות תחבולות כדי למנוע ממנו העינוי, דאין רצון הקב"ה בעינוי וכמו שנתבאר.

טעם איסור אכילה אם אינו תלוי בעינוי

אלא דלפ"ז צריך להבין באמת למה נמנענו מלאכול אם אין רצונו לענותנו. וביאר בזה המועדים וזמנים (ח"א סי' נ"ג) דענין המצוה הוא שביתה מאכילה, דכמו שנצטוינו בשבת ויו"ט לשבות ממלאכה, נוסף ביוה"כ שביתה גם מכל עניני הגוף, ועינוי כדי שנהיו דומים למלאכים שאין להם שום אכילה ושתייה. אבל אין כאן מצות עינוי כלל רק שביתה, [אלא דנאמר בלשון עינוי כדי להגדיר שיעור האיסור], ע"ש.

שיטת הפוסקים דמותר ליקח תרופות כדי למנוע עינוי התענית

וכן איתא להלכה בכמה פוסקים. החלקת יעקב (או"ח סי' רט"ז) פסק דמותר ליטול כדורים קודם יוה"כ שיתעכלו במעיו ביוה"כ להקל מעליו כובד התענית. ודן שם שאינו נקרא מעשה אכילה ביוה"כ כיון שהכניסם לגופו מקודם, ושוב כ' וז"ל, ואי משום שעושה בכונה בני"ד בכדי שלא יסבול הרעב וביו"כ עינוי כתיב כמו שהעיר כת"ה, מה בכך אדרבה לשון רש"י ביומא פ"א ב' וז"ל כלומר התקן עצמך בתשעה כדי שתוכל להתענות בעשרה, ובר"ה ט' א' ז"ל כל דמפיש באכילה ושתי' טפי עדיף, וכאמור דכל הענין רק בהנאת מעיו, ברור דמותר כיון דנעשה הכל מעיו"כ עכ"ל.

וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' ל"ב שאילה ד') שהסכים לפסק החלקת יעקב, ואע"פ שהביא מדברי הסדר משנה (מהג"ר וואלף באסקאוויץ בנו של המחצית השקל) שיש חיוב עינוי בכל רגע של יוה"כ, אבל דחה דבריו ע"ש. וכן פסק בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' פ"ב) ע"ש.

היוצא מדברינו הוא דלכאורה אין שום מעלה במי שיש לו הרגשת עינוי ביוה"כ, דהא לא צותה תורה שיהא מעונה, אלא שלא יאכל ושלא ישתה, ואם יעשה איזה טצדקי בערב יוה"כ למנוע ממנו העינוי שפיר דמי וכנ"ל. אמנם עדיין קשה קצת לענ"ד, דסו"ס נכתב בתורה מצות עינוי, ומשמע דזהו רצון התורה, שיהא מעונה, ולא רק היכי תמצא להגדיר האיסור אכילה ושתייה.



הרב משה חיים קמחי

בעניין וידוי ע"י שומע כעונה ויסוד דין וידוי

וקצת דוגמא לדבר ראיתי בספר משמרת חיים (ח"ג, עניני ספירת העומר, אות ד), שהטעם שא"א לצאת ספירת העומר ע"י שומע כעונה לפי כמה פוסקים (ע"י ריש סי' תפ"ט), הוא משום שענין הספירה אינו דיבור גרידא, אלא מעשה מנייה כדי להראות הרגשה של רצון וכסיפה לקבלת התורה כמ"ש בספר החינוך, לכן צריך להראות בפועל ע"י דיבור ממש, עכתו"ד. והנה התם דרשינן מקרא ד"וספרתם לכם" דבעינן ספירה לכל אחד ואחד, ולא הוי סברא פשוטה, משום דהו"א שעצם המצוה ביסודו היא אמירה גרידא, וטעם החינוך הוא טעמא דקרא בעלמא, אבל כאן שכל יסוד ענין הוידוי הוא להראות כמה אנו מתחרטים, ממילא הויא סברא פשוטה דלא מהני שו"כ ולא צריך קרא.

ושמעתי להקשות על סברא זו דא"כ שכל מהות הוידוי אינו אלא ביטוי חרטה, איך נוכל להתוודות ולהתחרט על מעשה אבותינו, וכמו שאנו אומרים בתפילה "אבל אנחנו ואבותינו חטאנו" (ומקורו מהשל"ה) ובאמת מקרא מלא דיבר הכתוב "והתודו את עונם ואת עון אבותם" (ויקרא פכ"ו פ"מ), ועל כרחך אין זה ביטוי של חרטה דהא א"א להתחרט על עוונות הזולת. אלא ודאי הוידוי הוא ענין אחר, שמקבל על עצמו אחריות על העבירה ושראו לו להיות נענש עבורו, ויכול לקבל אחריות על עבירות אבותיו [כדאיאת בקידושין (דף לא):] שצריך לומר על אביו "הריני כפרת משכבו", וכיון שענין וידוי אינו אלא קבלת אחריות גרידא, ולא ביטוי ההרגשה, שפיר שייך להתוודות ע"י אחר וע"י שומע כעונה כמו בשאר דיני דיבור.

ונראה דודאי וידוי הוי ביטוי חרטה וכנ"ל, ומה שמתוודה על עבירות האבות יש לבאר על פי מ"ש השערי תשובה (ש"א אות מ') וז"ל, ויש עליו להזכיר עונותיו ועונות אבותיו, כי היה נענש עליהם באחזו מעשי אבותיו בידו עכ"ל, וא"כ אולי י"ל שכל הטעם להזכיר עוונות האבות הוא מפני שגם הבנים אוחזים במעשיהם. והיינו דבאמת הוא מתוודה על עבירות עצמו, שלא די שעשה הוא עבירות אלא גם כופל ומחזק העבירה שיש בעולם כבר ע"י אבותיו, ונענש ביותר על זה, ובהזכיר מעשה האבות הוא מדגיש עומק החומר של עוונות עצמו.

ד) אמנם, אף שמסברא לכאורה לא מהני וידוי ע"י שו"כ וכמשמעות הרמ"א הנ"ל, יש להביא ראיה דמהני. דהא הטור נס"י תר"ן מביא מתשובת הגאונים בענין וידוי במנחה עיוה"כ, וז"ל אבל רב עמרם כתב ש"צ אומר וידוי במנחה להוציא שאינו בקי עכ"ל, הרי שלפי רב עמרם גאון יכול הש"ץ להוציא אחרים ידי חובתם בוידוי, ואף רב האי גאון לא פליג עליה התם אלא משום דמעיקרא לא נתקן שיהא הש"ץ מתודה אלא ביוה"כ ובאמצע

(א) בספר הררי קדם (סי' נ"א) מסתפק אי מהני להתוודות ע"י שומע כעונה (שו"כ). והכריע שלפי הרמב"ם לא מהני, שפסק הרמב"ם (ריש הלכות תשובה) שצריך להתחיל הוידוי ב"אנא ה'" ומזה מוכח דיש לוידוי דין תפילה, ומאחר שמצינו להר"ן (ר"ה יא: מדה"ר) בשם הירושלמי דלא מהני שומע כעונה בתפילת שמונ"ע, ה"ה הכא אצל וידוי דלא מהני שו"כ.

והנה הרמ"א (סי' תר"ז ס"ג) כתב שחייב להתוודות עם הש"ץ, ומשמע לכאורה שלא מהני בזה שו"כ מהש"ץ. אבל א"א לומר דהוי מטעם שביאר הספר הנ"ל דוידוי הוי כתפילה, דהא מיד אח"כ כתב הרמ"א שא"צ לומר אלא "אבל אנחנו חטאנו", ומשמע דלא צריך לומר "אנא ה'", (ורק הכהן גדול מוסיף דברים אלו, וכמבואר בגמ' יומא דף לז.), וממילא לפי דבריו וידוי דידן לא נחשב כתפילה. וא"כ צ"ב אמאי לא מהני שו"כ, כדמשמע ברמ"א הנ"ל.

(ב) וראיתי באחד מפוסקי זמנינו שכתב טעם אחר שא"א לצאת ע"י וידוי הש"ץ משום דוידוי בעי חרטה וחיישינן שמא אין הש"ץ מתחרט בשעת וידוי, וממילא אין הש"ץ שייך לדין וידוי, והרי הוא כמי שאינו מחוייב בדבר וא"א להוציא את הרבים ידי חובתן, עכתו"ד.

אמנם נוסח תירוץ זה קשה לי דלמה נאמר שאינו מחוייב בדבר והרי גם הש"ץ מחוייב להתחרט תחילה ואח"כ להתוודות. (ואפילו אם לא חטא הש"ץ בעבירות השומע, הרי אין צדיק בארץ וכו', ונחשב "מחוייב בדבר" כיון שמחוייב בתשובה על עבירות עצמו, ועכ"פ יכול לומר נוסח כללי כמו "אשמנו" להוציא אחרים ידי חובתן באמירת "אשמנו". וגם בלא"ה הוא מחוייב בדבר, שאם יעבור עבירה יתחייב לעשות תשובה, וצ"ע בזה.) אבל י"ל כעין סברתו בנוסח אחר, דאי לא מתחרט חסר בהחפצא של הוידוי, דוידוי בלי חרטה לאו כלום הוא, וא"א להוציא אחרים בוידוי כזה, כיון דאין עליו שם מעשה וידוי.

ג) ונלענ"ד דמסברא לא שייך שו"כ כלל בוידוי, דכפשוטו ענין וידוי אינו דיבור יבש בעלמא לומר "חטאתי", אלא יסודו הוא לבטא הרגשה של חרטה, שמראה בדיבורו עד כמה שמתחרט על מעשיו הרעים וכמ"ש הרמב"ם שצריך לומר "נחמתי ובושתי ממעשי וכו'". ונראה דלא מהני שומע כעונה אלא בדין דיבור גרידא, ולא כאשר עיקר הענין הוא לבטא ולהראות את ההרגשה, דהא סו"ס לא הראה הרגשה זו. (ומה שהכה"ג מתוודה עבור כל ישראל, אין זה נחשב וידוי בשביל אחרים, אלא זהו ענין "וידוי הכללי", והכה"ג מתוודה בשם כלל ישראל, ופשוט.)

שבין אדם למקום, לפי דוידוי לעולם מקרי לפני ה', דאפי' עומד בחוץ השכינה בכל מקום לקבל הוידוי, עכ"ל).

ונראה ששאלתינו אם השומע צריך לעמוד תלוי בזה, דאי דין עמידה בוידוי הוא רק פרט אחד בדיני המצוה, לכאורה אי"צ לעמוד, שהרי המשמיע כבר עומד. אבל אם הוא דין שכל העומד לפני ה' צריך לעמוד, גם הכא בעי עמידה, דהא למעשה הוא במצב של וידוי ועומד לפני ה'. (והיינו דלפי צד זה אין העמידה מדיני המצוה אלא תוצאה מהמצויאות של וידוי לפני ה').

[אמנם שו"ר שבשער הציון (סי' תר"ז סק"א) איתא בפירוש שהיוצא ברכת מגילה ע"י שו"כ צריך לעמוד, ודלא כמו שכתבנו דעמידת המשמיע מספקת. אלא שראיתי מקשים סתירה לזה מהביאור הלכה (סי' תפ"ט ס"א ד"ה מצוה) לענין ספיה"ע שאם יוצא ע"י שו"כ אין צריך לעמוד, ע"ש, וצ"ע. ומש"כ המ"ב (סי' קכ"ד סק"כ) שצריך לעמוד בחזרת הש"ץ משום שו"כ, היינו דע"י שו"כ נחשב שעומד לפני ה' וכו"ל. ובלא"ה התם לא הוי דין שו"כ ממש דהא אינו יוצא בזה מאה ברכות, אלא רק לענין זה שהוא כעומד לפני ה' הוי שו"כ.]

התפילה (ע' ב"ח שם), אבל בעיקר הדין לכאורה לא פליג שיכול להוציא אחרים בוידוי. וצ"ע.

(ה) והנה נפסק בשו"ע (סי' תר"ז ס"ג) שחייב להתוודות מעומד. ומעתה יש לחקור שעל הצד שמועיל וידוי ע"י שומע כעונה צ"ע אם צריך לעמוד כששומע. דידוע שכבר הוכיח החזו"א (מועד סי' כ"ט אות ג') מכמה דינים שהיוצא ע"י שומע כעונה לא צריך השומע לקיים פרטי הדינים של המשמיע, למשל היוצא מקרא מגילה ע"י שמיעה אין צריך לשמוע מתוך מגילה כשרה, וכן במצוות קידוש על הכוס אי"צ כוס לפני כל אחד ואחד מהשומעים. וא"כ כאן אם יצא וידוי ע"י שומע כעונה לכאורה ל"צ לעמוד.

אלא שיש לחקור בדין עמידה בוידוי אם צריך עמידה לכבוד המצוה כמו בכמה מצוות כגון ספירת עומר, ציצית וכו', או"ד הוא כמו שמצינו בשמונ"ע, שחייב לעמוד מפני שהוא במצב של "לפני ה'", וה"ה הכא דבשעת וידוי קרינן ביה "לפני ה' תטהרו" (ע' מרכבת המשנה [פי"א מהל' מע"ש ה"ד] וז"ל, והעיקר דלענין וידוי דברים מקרי הכל לפני ה' וכו' דאטו ח"ו אין לנו תטהרו ביוה"כ בזמן הזה, ולזה דרש ר' אלעזר בן עזריה לפני ה' תטהרו עבירות



כתיבה וחתימה טובה

To sponsor a future issue of Kuntres Ner Lamoadim
Please email alumni@nirc.edu

