

דבר המערכת

בלתי מוכן למלחמה

כתב הספורנו "יששכר חמור - בלתי מוכן למלחמה כאמרם אי סייפא לא ספרא". מקור דבריו הינם בגמ' עבודה זרה (זי): שם נתפס ר' אלעזר בן פרטא ע"י למלכות על זה שלמד תורה בזמן הגזירה, אמרו לו מ"ט תנית ומ"ט גנת' והשיב להם: "אי סייפא לא ספרא ואי ספרא לא סייפא ומדהא ליתא הא נמי ליתא" דהיינו אם הוא לסטים א"א לחשדו כלומד תורה, ואם הוא לומד תורה אין לחשדו בלסטים. ומבואר שם ששוטרי המלכות קבלו את טענתו, ויש להבין מה הבינו בדבר זה שאם אדם ליסים אינו לומד תורה ואם הוא לומד תורה אינו לסטים, ולכא' בהבנתם הלא אין סתירה שגם חכם הגויים יכול להכשל בגרוע שבחטאים.

ביותר יש להתבונן שדברי הספורנו שהביא 'כאמרם אי סייפא לא ספרא' לכא' לא נאמרו כדבר חכמינו כמוסר לתלמידים או כדבר חכמה כמו שאנו מוצאים בגמ' הבאים ללמדינו ענינים אלו, אלא באו הדברים כתשובה למשפט הגויים להנצל מתפיסתם על כך שעסק בתורה נגד חוקיהם, והדבר טעון ביאור האם דבר שנאמר להם בשביל להנצל מהם בדבר המשפט ראוי ללמוד ממנו דרכו של יששכר משבטי קה.

ביותר יש לתמוה בעצם הדבר הלא גם בישראל מצאנו (דברים כ"ט) שהם מעמידים שרי צבא למלחמותם [ולא נאמר שמבני יששכר לא יקחו למלחמה], ומה התייחדות היא זו לבני יששכר להיותם בלתי מוכנים למלחמה, וביותר יש לתמוה שגם בין אנשי דוד ובין הת"ח מציינו שרי צבא כיואב, ואף אמר' בגמ' סנהדרין מט"א "דאמר רבי אבא בר כהנא אילמלא דוד לא עשה יואב מלחמה ואילמלא יואב לא עסק דוד בתורה" שאף חכם בתורה כדוד היה צריך לעסוק במלחמה אילולא שהיה לו את יואב שר הצבא, ואף יואב היה עוסק בתורה, ובכ"ז היה הוא שר צבא דוד, וא"כ מהו הדבר שנאמר בזה ככלל כי סייפא לא ספרא.

עוד יש להעיר שבגמ' (ע"ז שם) יש המשך, שאמר להם 'אי סייפא לא ספרא ואי ספרא לא סייפא' והספורנו לא הביא רק את החלק הראשון (ויתכן שהביא חלק מהמימרא, ודוחק).

ויתכן לבאר שכאשר התורה באה לבאר מהו יששכר במהותו העמידהו בדבר אשר אין דומה לו בשום דבר אחר שהוא מה שהביטוי הכי מבטא את המהות שלו זהו ההתמקמות שלו במקומו עד שכאשר תחפוץ להוציא אותו מביהמ"ד הוא 'בלתי מוכן למלחמה', ותמיד הוא יתפס כבלתי מוכן, כי בכל ענין שעוסק האדם הוא יודע שאם יהיה דבר דחוף ה"ה מוכן לכך ומיד ה"ה קם והולך לדבר הנצרך, אמנם לא כן ביושבי ביהמ"ד, גם כשצריך אותם לדבר מה שהוא חוץ לכתלי ביהמ"ד אע"פ שיעשו זאת לפי הצורך ובמקום שא"א לעשותו ע"י אחרים גדול המעשה וצריך להפסיק את הלימוד בשביל כך, אך תמיד הם יתפסו כבלתי מוכנים, יצטרכו לנתק אותם מהגמ' והלימוד, וזהו הביטוי המיוחד שיש בלומדי תורה שהוא לא נמצא בשום עיסוק אחר, ואף שוטרי הגויים הבינו את זה, שאדם שהוא לסטים חייב להיות תמיד מוכן לזנק אם יתפסוהו וכו' או למצא את הזמן המתאים לטרף וזה לא שייך במי שעוסק בתורה שהוא תמיד בלתי מוכן למלחמה, ואם משום מה תמצא אותו שהוא מוכן למלחמה ניתן להבטיח כי אינו מלומדי התורה.

המשך בעמ' 2

סימן לידע איזהו פרי עץ או פרי האדמה - הרב צבי זילברצן.
לאו דילא יוכל לבכר' בהעברת הבכורה מראובן ליוסף- הרב מ. אליהו זקס.
השיטות השונות במעשה ראובן - הרב יעקב ישראל לוי.
שכח רצה בסעודה שניה ואינו חוזר להלכה, היתכן? - הרב ראובן יוסף שרלין.
בענין שירי דוד הנשמעים בביהמ"ק - הרב אלעזר אנגל.
בדין "ממצוא חפציו ודבר דבר" - חלק ג - הרב יוסף גיסר.
מכשול שמצוי בשלום זכר שאחרי הסעודה - הרב מנדל המניק.
קביעת תכלית הממון - הרב ידידיה ברויאר.
ביטול ברוב בציצית שפסולה מדין "תעשה ולא מן העשוי" - הרב אהרן פוטולסקי.
יוסף דעת - ויישם בארון במצרים - האמירה הגדולה מהסיפור שלא נגמר.
לעינא - אלוקים חשבה לטובה
לדורות - דע את האויב.

הרב צבי זילברצן כולל כתר תורה

סימן לידע איזהו פרי עץ או פרי האדמה

פרשת ויחי נ' (י) ויבאו עד גרן האטד אשר בעבר הירדן ויספדו שם מספד גדול וכבד מאד ויעש לאביו אבל שבעת ימים: (יא) וירא יושב הארץ הכנעני את האבל בגרן האטד ויאמרו אבל כבד זה למצרים על כן קרא שמה אבל מצרים אשר בעבר הירדן:

רש"י גרן האטד. מוקף אטדין היה. ורבותינו דרשו (סוטה יג.) על שם המאורע, שבאו כל מלכי כנען ונשיאי ישמעאל למלחמה, וכיון שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של יעקב, עמדו כלן ותלו בו כתריהם, והקיפוהו כתרים כגורן המוקף סייג של קוצים: (רש"י) ועיין בכלי יקר על המקום מה שביאר שמזה שראו את גורן האטד (גורן מלא פירות ומוקף אטדים לשומרם) הבינו כולם שבזכות יעקב לא היה רעב עד אתה.

ואמרתי להביא כאן מעט מהדינים והגדרים בברכת פרי עץ האטד לסוגיהם השונים.

והנה בשו"ע. א. על פירות הארץ מברך בורא פרי האדמה. ב. על התותים הגדלים בסנה בורא פרי האדמה. ג. על המואזי"ש בורא פרי האדמה (שו"ע ר"ג א' ב' ג')

השיטות השונות בהגדרת עץ האטד בגמ' בראשונים ובפוסקים.

ובגמ' ברכות (דף מ'): "קמ"ל היכא מברכינן בורא פרי העץ היכא דכי שקלת ליה לפירי איתא לגוואזא והדר מפיק, אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתא לגוואזא דהדר מפיק לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בפה"א".

הגמ' מביאה את הסימן הקובע מהו פרי העץ ומהו פרי האדמה, דתלוי אם יש לו "גוואזא" לאחר נטילת הפרי ואז ברכתו בורא פרי העץ, ואם אין לו "גוואזא" ברכתו האדמה.

ובביאור מהו הסימן של "גוואזא" ישנה מחלוקת ראשונים, וג' שיטות אלו מפורטות בסידורו של שו"ע הרב (ר"ג א')

[השיטות נכתבו כאן בסדר ההפוך משם].

שיטה ראשונה לכאורה היא גם שיטת רש"י (ד"ה גוואזא) "הענף של העץ", דאילן שענפיו נושרים בחורף ולאחמ"כ חוזרים וצומחים בקיץ מעיקרו ומוציאין עלים ופירות ואע"פ שהגזע עצמו נשאר קיים בחורף בכל אופן אין פירותיו חשובים כדי שיברך עליהם בורא פרי העץ.

הוא דליתא לגוואז, ולכן אינו אילן ומברכים על פירותיו בורא פרי האדמה.

ושיטה זו היא השיטה העיקרית להלכה, וכן פסק השו"ע (ר"ג ב') "על התותים הגדלים בסנה מברך בורא פרי האדמה". ואותם תותים אין שורשם כלה בחורף.

והשיטה השלישית היא שיטת הרא"ש (פ"ו כ"ג) והר"י דהכוונה בדליתא לגוואז היא, דכל דבר שאין שורשיו נשארין בארץ וצריכין לזרועו בכל שנה ושנה מחדש. (טור ר"ג וכן לשון הרא"ש). והכוונה שכלה האילן לגמרי, אבל אם נשאר שורשין מן האילן ברכתו בורא פרי העץ, וכן פסקו להלכה הטור והרא"ש.

ויש עוד שני סימנים מהו אילן ומהו פרי האדמה המובאים בב"י (ר"ג ב'). הסימן הראשון, שמקורו בתוס' (מ' ד"ה איתיה), בשם ה"ר מנחם "מירושלמי דמסכת כלאים דמברכין על כל מיני דאטד בורא פרי האדמה. דקאמר התם ההגין ואטדין מין אילן הם, ואינם כלאים בכרם. והתניא אלו הן מיני דשאים הקונדס והאטד. ומשני תמן לברכה והכא לכלאים אלמא לעניין ברכה מיני דשאין". ולמד הב"י מכאן דעל כל מיני האטד מברך בורא פרי האדמה. ובאם כן אין זה משנה לתוס' אם איתה לגוואז או דליתא לגוואז, אלא משנה אם הוא אטד או לא. וגם אם אין ענפיו נושרים כלל בחורף, כיוון שהוא נמוך ודאי אינו מין אילן. ואכן נראה דבאר הגולה סבר כן להלכה, דבאמת כל הנדון של איתה לגוואז שייך רק בעצים יותר גבוהים. ובאמת להלכה כל מיני האטד והעצים הנמוכים מג' טפחים ברכתם האדמה, ואף על פי דאינם כלים בחורף. ולכן הגיה דשיטת הרמ"א המובאת על סעיף ב' בשו"ע סימן ר"ג, על תותי סנה הגדלים באטדים צריכה להיות בסעיף ג', ששם זה עצי מוזיא"ש (בננות) דהם גבוהים מאוד אבל מתחלף גזעם, ושם שייך הנדון דאיתא לגוואז או ליתא לגוואז (באר הגולה ר"ג ב').

ולכאורה בחיי אדם ובמשנ"ב ובמג"א לא פסקו כך להלכה דהמשנ"ב (ר"ג ג') מביא לעניין "גיידא"ש השחורים (אוכמניות) ופירות הגדלין על האילנות קטנות אע"פ שגובהם פחות מג' טפחים, דעת המג"א ועוד כמה אחרונים לברך עליהם בורא פרי העץ. [ודלא כתוספות דמדבר שם בעצים המחזיקים משנה לשנה וכן פסק ר"מ פינשטיין עיין בסעיפים]. אך העולם נוהגים לברך בורא פרי האדמה, ואפשר דטעמם דלא חשיבי כל כך פרי".

(וע"פ המנהג פסק כן הגרש"ז אוירבאך בחמוציות קונטרס התשובות ותן ברכה).

והסימן השני מובא בב"י (ר"ג ב') הוא מהתוספתא (כלאיים פרק ג' ה"ג) "כל שמוציא מעיקרו עשב הוא מברך עליו בורא פרי האדמה. וכל שמוציא עליו מענפיו אילן הוא ומברך עליו בורא פרי העץ".

ושיטת התוספתא דהסימן הוא האם מוציא עליו מעיקרו או שמא מגזעו או משורשיו. ובפשטות אפשר להבין דהכוונה היא שמוציא מהאדמה. ואם כן, תותי סנה של השו"ע (ר"ג ב') הרי הגזע יוצא מן השורש. וא"כ אין לו דין של פרי הארץ לפי התוספתא, אלא הוא האילן ויברכו עליו העץ, דלא כפסק השו"ע. ונראה יותר מדברי התוספתא כדברי הרא"ש והטור.

ודבר זה מיושב בדרישה, וכן משמע בפשטות לשון הרמ"א. דבאמת מה שכתוב בדברי התוספתא דמוציא עליו מעיקרו, אין הכוונה שמוציא מהאדמה ממש אלא מעיקרו של עץ והוא השורשים הטמונים באדמה. וכל שענפים יוצאים מעיקרו עשב הוא, דכיוון שכלו מגזעו וענפיו אם הם יחזרו נקראים עשב, ואע"פ שאין שורשים כלים לגמרי. וזה לשונו: "דלא מקרי עץ אלא מה שמוציא עליו מעצו [הגזע]. אבל מה שמוציא עליו משורשיו לא מקרי עץ [אע"פ שהשורשים קיימים]. דכלה עציו [הגזע] לגמרי בחורף והדר פרח משורשיו [עשב הוא] מברכין

על פי זה מובן מה שהביא הספורנו רק את החלק הראשון שהוא עיקר הדגש והביטוי ללומדי תורה שגם אם יש בהם את החוזק והעצמה הנצרכת לעריכת מלחמה, אינם נמצאים במצב של 'מוכן למלחמה' שהוא מעמיד ומגדיר את האדם העומד הכן לתקיפה מכל כיוון וזה לא קיים במוכנות של לומדי תורה.

ומשכך מובן היטב שעצם הדבר שהאנשים לומדי תורה המה אינה סותרת את יכולתם ועוצמתם במלחמה אם זהו יהיה במצב שהתורה תדרוש מהם את זה, אלא שכל עוד שלא נדרשו לכך המה כחמור גרם 'בלתי מוכן למלחמה'.

ע"פ דבר זה ניתן להבין היטב דברי המדרש (רבה צח"ב) "יששכר חמר גרם, מה חמור זה גרמיו ברורין, כך היה תלמודו של יששכר ברור עליו" ולכאן מה מיוחד בברירות הזו שיש ליששכר בלימודו (ומה מתייחד מכל בעל מלאכה שברור לו מה שעושה), אמנם ע"פ הדברים שנתבאר הדבר מובן, שההתייחדות המיוחדת של לומדי התורה היא שתלמודם ברור עליהם, כאשר הינם קיימים בלימוד התורה לא תהיה שום אפשרות להוציא אותם משם, הם לא מתבלבלים משום פחד ומלחמה הבאה עליהם פתאום כי הם ברורים בדרכם ברורים במשנתם.

משל למלך בשר ודם, אשר הקים ממשלה חדשה כאשר הביא את נתניו מכל קצוות הארץ, ויהי היום ועשה סעודה גדולה בה העמיד ומינה ממונים ושרים בכל רחבי ממלכתו, והנה בתוך כדי הסעודה העמיד את הראש, את המשנה וכו', הרי שמיד אחר שתמנונו לזה התפקיד אין להם שום ספק כי לא יקבלו עוד תפקיד אחר, גם אם ימשיך המלך להעמיד ולחלק מאות ואלפי תפקידים נוספים מקומם שלהם ברור הוא בידם כי אין להם לצפות ולהיות מוכנים לענין אחר כלל.

אדם שברור לו מקומו, לא פונה ומבקש על דברים אחרים, ואדרבה כאשר האדם נמצא בתפקיד חשוב ומורם ומשום מה בודק הוא ומבקש אפשרויות נוספות הרי הוא מבזה בזה את תפקידו הרם ואת המלך אשר העניק לו את התפקיד הזה.

לומדי התורה אשר השכילו וקיבלו את התפקיד המורם מעם להיות חלק ה' ונחלתו, דווקא עליהם ניתן לומר, מה חמור זה גרמיו ברורין, כך היה תלמודו של יששכר ברור עליו, קיימים הם בתפקיד ברור ואין להם לצפות אולי כעת נשתנה תפקידם... גם כאשר בפתע פתאום החלה מלחמה קשה, גם במצב מורכב זה אשר כבר עשרה אחוזים מהזאבים עטו על השה התמימה, תלמודו של יששכר ברור עליו לא פונה לא ימין ולא לשמאל וממשיך בלימודו כמימים ימימה ואדרבה בעת הזו מתחזק הוא ביתר שאת למלאות את תפקידו נאמנה מברר את לימודו דק מן הדק וכאשר מוסיף ומעייין מעמיד הוא את הדברים לפני בני החבורה לראות הישרו הדברים לפני המלכים מאן מלכי רבנן, בכך הוא זוכה להעמיד בית המדרש ולהגדיל תורה ולהאדירה.

[ובשו"ע הרב פסק להחמיר ולברך גם על פירות אלו בורא פרי האדמה. ובתהילה לדוד (ר"ג א') משמע דכן פסק גם המרדכי, וכן גם האגודה המובא במג"א ר"ג א'.

ויש שאמרו דזה גם כוונת התוס' במה שכתב "באותו העץ עצמו", הכוונה לענפי העץ כמו שהביא בתהילה לדוד את דברי המרדכי והאגודה וע"ש, ובמ"ב לא נפסק כך להלכה.]

והשיטה השנייה מובאת בטור (ר"ג א'), היא שיטת הגאונים והר"י יוסף, דאיתא לגוואז "דכל אילן שיבש בסתיו וכלה גזעו ונשר לגמרי ואחרי זה חזר וצמח משורשיו" נקרא פרי האדמה דכיוון ואין כאן גזע אלא נשאר רק שורשים בתוך האדמה. דבר כזה

¹ לפי השו"ת רב פעלים או"ח כ' ל' זה אכן שיטה בפני עצמה רק הרא"ש מסכים עמה

ב. תות עץ - (מי"ל בער שגדלים באילן) - ומברכין עליו בורא פרי העץ (משנ"ב ר"ג א') וכן הוא בשערי ברכה (פרק כ"ג ערך תות שדה).

ג. פטל (מאליניס) - במשנ"ב (ר"ג א') כתוב דמלניא"ס ברכתו בורא פרי האדמה. אבל משפט אחרי זה הוא כותב דמאליני"ס שלנו גם כן ידוע שמגדלים באילן שמתקיים משנה לשנה, ומברכים עליו בורא פרי העץ. אמנם הגרש"ז אירבעך (ותן ברכה קונטרס התשובות) כותב דיש לברך בורא פרי האדמה מספק. [דכיוון שבמינים המצויים הענפים נושרים מעונה לעונה, וזה ענף שאינו מוציא פרי משנה לשנה. נסתפקו הפוסקים מה ברכתו ולכן מספק ברכתו האדמה (עיין וזאת הברכה לוח הברכות הערה נ"ט)].

ד. פאזימקעס (פירות יער קטנים) - בחיי אדם (נ"א ט') מובא "דיש מינים שענף כלה בחורף לגמרי ומכל מקום נשאר מן השורש למעלה בקרקע כמו פאזימקא"ש הגדלים בגינות ועל אלו מחולקים הפוסקים" (הראשונים, האם זה נקרא עץ או שורש של מתחת לאדמה). ופוסק החיי אדם דמברכים עליהם אדמה וכן הביא המשנ"ב (ר"ג ג') להלכה, ולמג"א ברכתו העץ (דכל שבולט מעט הוא כבר עץ, ונחלקו הראשונים רק על מה שמתחת לאדמה וכביאורו של שולחן ערוך הרב) והאגרות משה (או"ח א' סי' פ"ו) מבאר דפאזימקעס אלו תותי שדה קטנים הגדלים ביערות והם פירות גמורים שחוזרים וגדלים באותו חוטר.

ה. אוכמניות (זן בלאקברי- יאגידע"ש השחורים) - ואילנות קטנים אלו גדלים בגובה של מתחת לג' טפחים, דעת מג"א ועוד כמה אחרונים, לברך עליהם בורא פרי העץ (משום שהם אילנות שעומדים ימים רבים). אך העולם נוהגין לברך בורא פרי האדמה (משנ"ב ר"ג ג'). ואפשר דטעמם דלא חשיבי כל כך פרי [ולכאורה חוסר חשיבותם בזה שהם נמוכים מג' טפחים]. ולעניין אם מנהג זה שייך היום, לדעת הגרש"ז איערברך (קונטרס התשובות ותן ברכה בסוגריים) דהמנהג קיים גם היום. אבל לגר"מ פנישטיין (אגרות משה או"ח אסי פ"ו) כתב דהיום אין מנהג כזה, ובכל מקום שאין מנהג צריך לפסוק כהמג"א דברכתו בורא פרי העץ. ובפרט שהיום עצים אלו גדלים לגובה של יותר מג' טפחים. וכן כתב בספר וזאת הברכה למעשה לברך בורא פרי העץ (לוח הברכות).

ו. חמוציות (זירועני"ס) - שבזמנם מצצו מהם המשקה וזורקים הקליפה למג"א שהכל, ולחיי האדם בורא פרי האדמה. ואם לא ראויים לאכילה וודאי שהכל (משנ"ב ר"ג ג').

ובימינו אנו דאוכלים אותם פסק הגרש"ז איערברך (קונטרס התשובות ותן ברכה) דמברכים עליהם בורא פרי האדמה.

[והספק הוא משום גובהם הוא ג' טפחים, אבל הם ארוכים מאוד ופסק בתר גבהו משום דסדנה דארעא חד הוא].

ז. בננות (המואזי"ש) - מברך בורא פרי האדמה (שו"ע ר"ג ג') והוא עץ שמגיע לגובה של מטר וחצי, אבל גזעו עשוי מעלים היוצאים משורשיו ומתחלפים מעונה לעונה, ואין יוצא פרי מאותו עלה שכבר יצא ממנו.

[ולפי החיי אדם בננה זה ודאי אדמה, וכן המשנ"ב לפי הבאר הגולה והשו"ע הרב זה אדמה מספק].

עליו בורא פרי האדמה ע"כ. וא"כ נתישב שיטת הגאונים וגם שיטת השו"ע, דכל שעליו יוצאים משורשיו דינם כעשב וברכתם בורא פרי האדמה?

[כל המחלוקת באיתא לגוזא הוא לגבי עץ אם ענפים שמהם יוצאים הפרי אבל פירות שגדלים על הגזע כתב בסידור שולחן ערוך הרב דזה מברכים אדמה אפי' אם זה לא נושר (ונראה פשוט דאין זה שונה מעץ שנפלו ענפיו שכבר נחשב פרי האדמה כל שכן שגודל הישר על הגזע שאינו נחשב לפרי העץ בפרט לדעת רש"י שנשרו ענפיו) וזה כמו סוכר להרדב"ז, וכמו קינמון במשנ"ב ר"ב ט"ז וכמו פפאיה וכמו סברס].

למעשה פסק המשנ"ב (ר"ג ג') דכל שיש מעט מן החוטר, הוא שורש של מתחת לאדמה, ונקרא ליתא לגוזא וברכתו האדמה. ואם הוא יותר גבוה כבר דינו כעץ גמור וברכתו העץ. ואם בירך על אותם שורשים העץ יצא בדיעבד לשיטות דהוא עץ, ויאכל רק קמעה ויפסיק ויברך שוב.

[ומה שכתב המשנ"ב (ר"ב ו') דאם בירך עליהם העץ כאשר ברכתם אדמה ולא יצא אפילו בדיעבד. יש לישב שיאכל מעט שלא יהיה ברכה לבטלה, ולא יסמוך על ברכה זו שיש שיטות שסוברים דלא יצא (סדר הברכות י"א ב' ו').]

סיכום כללי דין צמחים גדולים מתי מברכים על פירותיהם העץ ומתי אדמה

הראשון: עץ שכלה גזעו וענפיו לגמרי (ואפילו אם בולט רק מאדמה נחשב שכלה לגמרי) ונשאר רק השורש אינו נחשב לעץ (שיטת הגאונים ביאור הגמ" דליתא לגוזא וכן נפסק בשו"ע ובמשנ"ב לכו"ע) דאין על זה שם עץ (עיין במשנ"ב ר"ג ב' ומכל הן אתה שומע לאו).

השני: עץ נמוך (אטד) מתחת לג' טפחים משום שהוא לא חשוב כל כך כפרי (משנ"ב ר"ג ג') אינו נחשב לעץ.

השלישי: פירות הגדלים על הגזע ולא על ענפים אינו נחשב בכלל לעץ שנסתפק בברכתו דפשוט שהוא פרי האדמה (שו"ע הר"ב ר"ג א' בסידור)

הרביעי: החזו"א כתב לגבי חצילים שכיון שלענין ערלה אינם מתקיימים יותר מג' שנים אינם נחשבים כעץ דלא יכול להיות שפרי שאינו מתקיים יותר מג' שנים יאסר עולמית.

חמישי: הרדב"ז (ג' תקל"א) כתב לישב המנהג שאוכלים חצילים באר"י ונתחדש לי טעם אחר שאין בכל מיני אילן שזורעין הגרעין ועושה פרי בתוך שנתו כזה הילכך ירק הוא.

שישי: ואולי טעם נוסף באטד שהוא קוצני כפי שמבואר בפרשת ויחי נ' (עיין רש"י שם ובכלי יקר שם) ויבאו עד גורן האטד ובגמ' סוטה דף י"ג. ורש"י שם וכן פסק הגר"נ קרליץ בסברס.

שביעי (הגר"א במעשרות) על חצילים דיש פירות שלפי ממשן ומציאותן ניכר שהם ירק ניכר ובהם לא אזלינן בתר הכלל הנ"ל ורק בפירות שאינם ניכרים מצד מציאותם חזו"א ערלה יב' ג'.

חלק מהדינים העולים:

א. תות שדה - בורא פרי האדמה דכן כתב השו"ע על תות סנה. ויכול להיות שזה כפריזירי"ש של תוס'. אמנם יש אומרים שהוא לא הפריזירי"ש של תוס', אבל הוא מן ירק (וזאת הברכה לוח הברכות פ"ב) וכן במשנ"ב (ר"ג א') שקורין "מויל בער", וכן באגרות משה (סימן פ"ו) בורא פרי האדמה.

² והחיי אדם (נ"א ט') מבין דמחלוקת הפוסקים האם דליתא לגוזא זה מה שעל הקרקע או רק אם זה אינו נראה, שירך רק במינים "שענף כלה לגמרי בימות החורף ומכל מקום נשאר מן השורש למעלה בקרקע" וכונתו דנשאר איזה בליטה קטנה מן השורש, ובה נחלקו האם זה נקרא גזע או לא. ולא כשיטות שסברו דזה האם יש גזע לא משנה באיזה גובה או שאין כלום וזה דליתא לגוזא, וכן הסברנו בתחילה.

ובנשמת אדם (שם ו') משמע דסבר דלא נפסק התוספתא להלכה, ואין לומדים את כל שמוציא עשב מעיקרו. ובדרישה והרמ"א כן סברו דפוסקים התוספתא להלכה, והנפק"מ להלכה תהיה במקרה שנשאר מן החוטר דלחיי אדם יש להחמיר ולברך האדמה. ואין זה נקרא אילן משום דלית ליה פסק התוספתא, דצריך שיצא מעיקרו, ולרמ"א ולדרישה והמג"א דסברו פסק התוספתא יש להקל ולברך העץ. ולמעשה פסק המשנ"ב (ר"ג ג') כחיי אדם דלא פוסקים התוספתא להלכה, ואם בירך העץ יאכל רק מעט כדי שלא יפסיד הברכה שתהיה לבטלה ויפסיק אכילתו דהעיקר הוא ברכת האדמה.

את בניו [התורה] נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה, יכול אף זה כן תלמוד לומר לא יוכל לבכר, ואל תחשוב שלא יהיה זה מניעה אלא דין מדיני נחלות שילמדנו הכתוב שאין האב יכול להעביר הירושה ממנו ועל כרחו יירש פי שנים, אבל באמת מניעה היא שאם אמר האב במותו איש פלוני בני בכורי לא יירש פי שנים או שאמר יקח הבכור כפשוט בשוה עבר על לאו הזה וכו', ומפני מניעה שמנעתו התורה מעשות כן דנו בו כמתנה על מה שכתוב בתורה שלא יתקיים דברו ומכל מקום עבר אהרמא דרחמנא וכו'. ע"ש.

והיינו מבואר דהרמב"ם לא מנהו ללאו, ואילן הרמב"ן ס"ל דאיכא לאו על עצם דיבורו, והנה כשי' הרמב"ם נראה להוכיח מתוס' ב"ב קל: דהק' לרבנן דס"ל דאין האב יכול להנחיל אף חלק פשוט מ"ט בעי' קרא לחלק בכורה, ותי' דס"ד דאמנם חלק פשוט א"א להעביר אך חלק בכורה כן ועי"ש, אולם ברמב"ן שם בחי' כ' דלהא גופא בעי' קרא דאיכא לאו.

ומבואר דשי' הרמב"ן דאיכא לאו על עצמן הדיבור, אולם לרמב"ם ותוס' נראה דאינו לאו אלא דין דא"א לבכר, והנה עתה יש לעמוד האיך יעקב אבינו ע"ה דהאבות הקדושים קיימו כל התורה וכדברי רש"י 'עם לבן גרתי' ותרי"ג מצוות שמרתי, מ"ט עבר על קרא דלא יוכל לבכר והעביר הבכורה מראובן ליוסף.

נמצינו בפי' הרא"ש [ובדעת זקנים שם] דברים כא דכ' 'לא יוכל לבכר. וא"ת והרי יעקב נטל הבכורה מראובן ונתנה ליוסף י"ל בפשיעתו של ראובן היה ונתנה ליוסף בפרנסתו לאביו ואפ"ה לא יוכל אלא אם פשע לאביו יביאהו לב"ד כדמפ' ואזיל'.

ובנחלת יעקב בראשית פרק מב' כ' דברים עמוקים 'דהא כתוב בזוהר (ויחי רכב ב) שמשום שהיה יוסף בכור במחשבה היה אפשר לו ליקח הבכורה מראובן, שהיה בכור במעשה, מחמת החטא, ליוסף שהיה בכור במחשבה. מה שאין כן לפי מה שחשב יעקב שיוסף מת, אי אפשר שינטל הבכורה מראובן ליתן לאחר, כי לא יוכל לבכר כתיב (דברים כא, טז).

[ולש' הזוהר כרך א (בראשית) פרשת ויחי דף רכב ע"ב כ' ת"ח] בההוא ליליא דעאלת לאה לגביה דיעקב ויהבת ליה אינון סימנין דיהב יעקב לרחל סליק ברעותיה דאיהי רחל ושמם שמושא בה וההיא טפה קדמיתא דיעקב הות דכתיב (בראשית מ"ט) כחי וראשית אוני וסבר דאיהי רחל, קודשא בריך הוא דאיהו גלי עמיקתא ומסתרתי וידע מה בחשוכא סליק ההוא רעותא לאתריה ובכירותא דראובן אסתלק ליוסף מאי טעמא משום דהא דרחל הות ההיא טפה קדמיתא דנפקת מיעקב].

והנה בעיקר הדבר לולא הדברים הנ"ל נראה לעמוד דהא ניחא כלפי עצם הדין האיך שייך העברת הבכורה ניחא דכיון דיעקב הוה קודם מתן תורה שוב אין העברת הבכורה בכלל מתנה ע"מ שכתוב בתורה, דאכתי לאניתנה תורה, אולם למבואר ברמב"ן דס"ל דאיכא לאו על גוף הדיבור דמעשה העברת הבכורה א"כ האיך עבר יעקב על האי לאו דלא יוכל לבכר' בעצם דיבורו.

אולם נראה דהדברים ניחא מאד בשי' רמב"ן בראשית פכ"ו דהק' 'יש לשאול, אם כן איך הקים יעקב מצבה (להלן כח יח) ונשא שתי אחיות, וכדעת רבותינו (ב"ר עד יא) ארבע, ועמרם נשא דודתו (שמות ו כ), ומשה רבינו הקים שתיים עשרה מצבה (שם כד ד), והאיך אפשר שיהיו נוהגים היתר בתורה במה שאסר אברהם אביהם על עצמו וקבע לו השם שר על הדבר, וכו', והנראה אלי מדעת רבותינו שלמד אברהם אבינו התורה כלה ברוח הקדש ועסק בה ובטעמי מצותיה וסודותיה, ושמר אותה כולה כמי שאינו מצווה ועושה, ושמירתו אותה היה בארץ בלבד, ויעקב בחוצה לארץ נשא האחיות, וכן עמרם, כי המצות משפט אלקי הארץ הן, וכו', עי"ש, ומבואר שי' הרמב"ן דבחול' אכתי לא קיימו, וממילא ניחא דכד מטי יעקב למצרים שוב שפיר יכל להעביר הבכורה מראובן ליוסף, ויש להאריך.

ח. שיחים קוצנים - החיי אדם בסוף כלל נ"א סעיף ט' כתוב לברך העץ אף על פי שזה קוצני משום מנהג העולם משמע שלולי המנהג היה מברך אדמה.

ט. חצילים - הוא שיח של שלש שנים ומת והגזע כן נשאר [וספק הוא לענין כלאים/ערלה וכיון שכן אז חייב להיות שהוא ירק לדעת החזו"א ולכן הוא אדמה בגלל כלאים] והנה היום הדין הוכרע בבירור שמברך בורא פרי האדמה ונאמרו בזה מספר סיבות. הראשון: החזו"א כתב לגבי חצילים שכיון שלענין ערלה אינם מתקיימים יותר מג' שנים אינם נחשבים כעץ דלא יכול להיות שפרי שאינו מתקיים יותר מג' שנים יאסר עולמית. השני: הרדב"ז (ג' תקל"א) כתב לישב המנהג שאוכלים חצילים באר"י "ונתחדש לי טעם אחר שאין בכל מיני אילן שזורעין הגרעין ועושה פרי בתוך שנתו כזה הילכך ירק הוא". שלישי: (הגר"א במעשרות) על חצילים דיש פירות שלפי ממשן ומציאותן ניכר שהם ירק ניכר ובהם לא אזלינן בתר הכלל הנ"ל ורק בפירות שאינם ניכרים מצד מציאותם חזו"א ערלה (יב ג).

הרב מ. אליהו זקס כולל כתר תורה

בטעם דהעביר יעקב הבכורה מראובן ליוסף ולא חש ללאו ללא יוכל לבכר'

מצינו בפרשה שיעקב העביר הבכורה מראובן ליוסף, ואמנם אינו מפורש במקרא [בחומש רק בכתובים וכדלקמן] מ"מ נרמז הדבר בכמה מקראות והכי דרשי לה בסוגיית הגמ' ב"ב קכג דדנה שם הגמ' אי בכור מקבל פי שניים מחלק א' או פי שניים מכל הנכסים, ובעי' להוכיח זאת מבכורת יוסף דקיבל רק פי שניים מחלק א', ומייתי להני קראי דיוסף שקל דינו כבכור, הא' בברכת יעקב ליוסף 'אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי, ב' מקרא 'ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך', ואחר זאת הק' דלמא קיבל יוסף יותר מדין חלוקה דר' יוחנן בן ברוקא דיכול לרבות לא' מבניו כדאיתא במתני ב"ב קל, ומייתי לקרא להדיא בדברי הימים א פ"ה פ"א 'ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתיחש לבכורה'.

ועל קרא האמור בברכת יעקב לראובן פרק מט פסוק ג' 'ראובן בכרי אתה כחי וראשית אוני יתר שאת ויתר עז' איתא בתרגום מיוחס ליונתן 'ועל די חטיית ברי אתיהיבת בכירותא ליוסף ומלכותא ליהודה וכהונתא ללוי'.

והנה יל"ע מדינא ד' 'והיה ביום הנחילו את בניו את אשרייה' לו לא יוכל לבכר את בן האהובה על-פני בן השנואה הבכר', והיינו דאיכא איסור לבכר את בנו הקטן, ובגמ' ב"ב קל: האריכו בזה בפלוגתת רבנן ור' יוחנן בן ברוקא, דלרבנן ליכא כלל אפשרות לשנות את דין הירושה, ואילו ר' יוחנן בן ברוקא ס"ל דחלק פשוטים אפשר לרבות לא' ולמעט לאיך ודווקא חלק בכורה הוא דאי אפשר.

והנה יל"ע בעיקר האי דינא דלא יוכל לבכר' אי ענינו היינו דינא דאו' דאין שייך לתת את חלק הבכורה לחד מן הבנים, ואף אם יתן אין מתנתו מתנה כיון דהוה מתנה ע"מ שכתוב בתורה, אך לעולם אין כאן כלל 'לאו' כיון דעצם דיבורו לא מהני, או דנימא דאמנם בודאי אין בידו לעשות כן מ"מ איכא לאו על עצם דיבורו בהעברת הבכורה.

והנה ברמב"ם בספר המצוות לא מנה ללאו דלא יוכל לבכר', אולם ברמב"ן בהשגותיו לספר המצוות להרמב"ם ז"ל (במצוות לא תעשה) מצוה י"ב, כ' 'שנמנענו בהנחילנו הבנים מהעביר הבכורה מן הבן הגדול אל יתר אחיו אבל ננחיל אותו פי שנים כמשפט הבכורה, והוא אומר יתעלה (דברים כא, טז) לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור כי את הבכור בן השנואה יכיר. ובגמ' פרק יש נוחלין (ב"ב) דף ק"ל (ע"ב) אמרו לא יוכל לבכר מה תלמוד לומר, לפי שנאמר והיה ביום הנחילו

השיטות השונות במעשיה ראובן

ידון גם בהיתר אוכ"נ להסרת המניעה מפו"ר ובעשייתו בדבר אחד לצורך דבר אחר

א. כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה

"פחוז כמים אל תותר כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה" (ויחי מט ד).

ובתרגום "די חטית לא תוסיף ועל די חטית ישתביק לך ארום אתחשב לך כאילו עלתה לאיתא דשמש עמה אבוך בעידן דבלבילתא שוויי דסליקת עלה", - דההינו דרק נחשב כאילו חטא ולא שחטא ממש³.

וכן הוא בשבת (נה:), "א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה שנאמר (בראשית לה כב) 'ויהיו בני יעקב שנים עשר, מלמד שכולן שקולים כאחת, אלא מה אני מקיים (בראשית לה כב) 'וישכב את בלהה פילגש אביו, מלמד שבלבל מצעו של אביו, ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה".

ואף יהיב לה טעמא, ר"ש בן אלעזר [או רבן שמעון בן גמליאל לגי' הספרי (ברכה שמה)] שם, "מוצל אותו צדיק מאותו עון, ולא בא מעשה זה לידו, - אפשר עתיד זרעו לעמוד על הר עיבל ולומר (דברים כז כ) 'ארור שוכב עם אשת אביו, ויבא חטא זה לידו, - אלא מה אני מקיים וישכב את בלהה פילגש אביו, - עלבון אמו תבע, אמר אם אחות אמי היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי, עמד ובלבל את מצעה", - וכן שיטת אחרים שם "שתי מצעות בבלל, אחת של שכינה ואחת של אביו, והיינו דכ' (בראשית מט ד) 'אז חללת יצועי עלה".

ב. ביאור כוונת לשון השכיבה בשפסוק

לפרש הדבר, - מצד מה שמנעו ראובן מפו"ר, בהחלפת מצעה, ובפרט אם יהיה דבר זה תמיד⁴, - ליפול אם כך לשון השכיבה, ע"ד מה שאמרו שוב בש"ס שם⁵ בבני עלי, בהחשבת כל המונע אשת חברו מפו"ר כשכב אותה.⁶

או מצד נתינת כוונה אחרת במובן של שכיבה, ליפול על לשון החלפת המצע ממש⁷.

או שהוא על עצם הזנת מקום שכיבת בלהה⁸, - או הזנת מקום שכיבת ראובן גופיה⁹.

ג. דעת הסוברים דכן חטא ראובן רק שחזר בתשובה

רק דמנגד חלוקים עליהם ר' אליעזר ור' יהושע בבבביתא שם, הדורשים בוטריקון מפחוז, - אם "פזתה [מיהרת בעצמך] לשון עמא פזיזה (שבת פח.) וחטאת - רש"י, חבתה זלתה [זלזלת], - או אם "פסעתה על דת חטאת זנית"¹⁰.

ד. יוכיח עכ"פ לחלק מהסוברים שלא חטא שהיה עכ"פ נידון ודברים סביב החטא ולא הסבו הדבר לפירושים הנ"ל

כשאף לר"ג ולר"א המודעי שבבביתא שם, - עכ"פ היה הנושא סביב שכיבה ממש שביקש לחטוא ולא חטא.

כאומרם שם, אם "פיללתה [להנצל מן החטא] חלתה [ויחל משה (שמות לב)] זרחה תפלתך, - או אם "הפוך את התיבה ודורשה, זעזעתה [יראת לחטוא] הרתעתה פרחת חטא ממך", - וכן רבא [ואמרי לה ר' ירמיה בר אבא], שמוסיף עלייהו, "זכרת עונשו של דבר, חלית עצמך חולי גדול [חולי גדול להתאפק לכבוש יצרן], פירשת מלחטוא".

ואם חזינן דתלה התנא דברי האמוראים הנ"ל דבלבל יצועי אביו, במחלוקת התנאים שבבביתא, - הרי שיש בזה משום נתינת מקום, שגם בדברי האמוראים הנ"ל, היה פשוט להש"ס, שלא להסב כוונת השכיבה לכל המובנים הנ"ל, באופן שלא יהיה שום נידון סביב השכיבה ממש, - אלא יהיה המובן בו כפשוטו ממש, רק דס"ל שלבסוף ניצל ממנו ונמנע טרום עשייתו - מדלא חזינן בבביתא מי שיאמר כאלו הצדדים הנ"ל.

ה. יבאר הקס"ד של ראובן מצד החשבת בלהה כפילגש אביו

לבאר לשיטתם טעמו של ראובן במעשה זה, - מצד אותו מחל' שבין יוסף לאחיו, המרומוז כבר בתחילת וישב, בקרא ד'והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו, דהיה הנידון ההתחלתי ביניהם, אם דינם של אלו אכן כנשי אביו או רק כפלגשים

3 [ובוישלה שם (לה כב), ו'אזל ראובן ובלבל ית מצעא דבלהה פלקתיה דאביו דהוה מסדקא בל קביל מצעא דלאה אמי ואתחשיב עילו באלו שימש עמה"].

4 [החזקוני (מט ד) "מאותו יום שחללת משכבי נסתלק יצועי שמאותו יום ואילך לא שכב יעקב עם בלהה". טעם פרישותו לתמיד, אף לשיטתו שלא נעשה בה שום פעולה האוסרת אותה עליו, - יתכן שלזה קאי דברי אחרים הנ"ל, באומרו ששתי מצעים חילל, שכנראה נמנע יעקב מפו"ר בהעדר השכיבה עמו, ומאז חילולו הזה של ראובן שוב לא חזרה.

ועי' בזה"ק (וישלה קנה:), "וכי ס"ד דראובן אָזיל וְשָׁכֵב בְּהֵדָה דְּבִלְהָה, אֵלָּא, כִּל וְיֹמָא דְּלָאָה וְרַחֵל, שְׁכִיבְתָא שְׂרִיָּא עֲלֵיהּ, וְהִשְׁתָּא דְּמִיתוּ, שְׁכִיבְתָא לֹא אִתְּפָרְשַׁת מִן בֵּיתָא, וְשְׂרָיָא בְּבֵיתָא בְּמִשְׁכַּנְיָא דְּבִלְהָה, וְאֵע"ג דְּשְׁכִיבְתָא בְּעֵמָּא לְנִטְלָא בֵּיתָא כְּדָקָא יְאוּת, אֲלֵמָּלָא יַעֲקֹב לֹא אִשְׁתַּכַּח בְּזוּזָא דְּכַר וְנוֹקְבָא, לֹא שְׂרָיָא שְׁכִיבְתָא בְּאִתְּגַלְיָא בְּבֵיתָא, וְעַל דָּא קִיָּמָא שְׁכִיבְתָא בְּמִשְׁכַּנְיָא דְּבִלְהָה, וְאֵתָּא רָאוּבֵן וּבְגִין דְּחִמָּא דְּבִלְהָה יִרְתָּא אִתְּרָא דְּאִמְיָה, אָזיל וּבִלְבַל עֵרְסָא, וְעַל דְּקִיָּמָא שְׁכִיבְתָא עֲלָה, כְּתִיב בֵּיהּ וְיִשְׁכַּב אֵת בִּלְהָה".

5 [יאשר ישכבון את הנשים מתוך ששהו את קיניהן שלא הלכו אצל בעליהן מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבום", - למ"ד שלא חטאו יעו"ש. וכ"ה בזה"ק (בראשית קעו.), "והקא אמר את אשר ישכבון את הנשים הצובאות, - חס ושלום דהו עבדו עבדו עבירה דא, כל שכן באתרא קדישא ההוא, דלא יקומו כל ישראל ויקטלון להו, - אלא בגין דהו מעבדי לון לאעלא למקדשא, ומחאן בידהו דלא לאעלא למצלי צלותא עד דקורבניא אתעבדו, בגין דאינו לא מייתין קרבניו למיטל חולקא מנייהו, ובגין קר מעבדי לון, ובגין קר אינו נשים הוו בעאן מנייהו לאעלא תמן, ועל דא כתיב את אשר ישכבון את הנשים, דמעבדי לון כדקאמר".

6 [וכפי שהוא בזה"ק שם (בראשית קעו.), "כגונא דא וישכב את בלהה. חס ושלום דאיהו ישכב עמה, אלא בגין דעכב לה לשמשא באביו שמושא דמצוה, ודא הוא בלבולא דערסא. ועבד לקביל שכיבתא עבדידתא דא, דבכל אתר דשמושא דמצוה אשתכח, שכיבתא שריא על ההוא אתר ואשתכח תמן. ומאן דגרים לעכבא שמושא דמצוה גרים דיסתלק שכיבתא מעלמא. ועל דא כתיב (בראשית מט) כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה".

באופן שימצא קו אחיד לכה"פ בב' מאלו שנמנו בש"ס שם, בכלל "כל האומר כו' חטא, אינו אלא טועה", בראובן ובני עלי. [והיה מקום לצדד כן אף בדוד המנוי שם, להחשיב שכיבת שכיבת ההיתר שלו [בהיותה מותרת לכל אדם עד כמה שגרשה אוריה בעלה מדין 'כל היוצא כו' בשבת נו. שם] לשכיבת איסור, - מצד מניעת אוריה מפו"ר, מדינא דלא יוכל בעלה הראשון לחזור לקחתה, ככלל הנ"ל דכל המונע חבירו מפו"ר כאילו שכב את אשתו [אא"כ יהיה דינא דלא יוכל בעלה הראשון רק באישות דנשוואין ממש, והראי' מדשלה דוד את אוריה לביתו, הרי דלא חש למה שנתקיים אצל אוריה לא יוכל כו'].]

7 [כמו שהוא בדעת זקנים (לה כב), - "יש מפרשים לפימ"ש ד"ל שבלבל יצועי אביו, עקר המצע ממקומו ל' וישכב הוא, כמו ובכל תבואתי תשרש"].

8 [כלשון החזקוני (לה כב) "בלבל ועקר את מטתה ממקומה כשתבע עלבון אמו"].

9 [כפי' הטור (לה כב) [בפי' ג'] מתוך דיוק מלשון הפסוק "וישכב את בלהה, ולא כתיב עם בלהה, אלא שעשה מטתו אצל מטתה למנוע לאביו מלבוא אליה, וזהו שאמר אז חללת יצועי עלה ולא אמר מטתי, אלא יעקב הציע המטה וראובן בלבלה".

ולכאורה זהו אף כוונת רבי יוסא שבזה"ק (וישלה קעה:), "דנאם על ההוא ערסא ולא חייש ליקרא דשכיבתא" (רק שלזוהר נמצא הדגש רק מצד בזיון כבוד השכינה). וכ"ה בעמק דבר, - דאף דפי' מחד בוישלה (לה כב) "שלא הי' מעשה ח"ו אלא שמר שלא יבא אביו לחדרה", דבר שהיה נשמע אולי כדרך הנ"ל, מצד הדמיון אל בני עלי.

מ"מ שוב פירט דבריו בויחי (מט ד), - גם שהיתה צורת המניעה דרך העברת מקום משכבו לאלהה, וגם ליפול לשון השכיבה על עצם העברת מיטתו ולל"צ לדמיון לאומר בבני עלי, - "כתיב וישכב את בלהה היינו שכב באהה שלה, כדי שלא יבא יעקב אליה, בשביל שהרגיש צער אמו, - והנה אע"ג שלא הי' עצם החטא גדול כ"כ כמו שאם הי' בוועל ח"ו, מ"מ בזה הי' גרוע, דהבועל בעבירה אינו משהה בעון אלא כמהר צפור אל פה, משא"כ כששמרה מאביו הי' מוכרח לשכב כל הלילה, ולא מצא עוד דעתו כמה מגונה פעולה זו"].

10 [נועי' ספרי (ואתחנן לא) בר"ר (וישב פ"ז ה) ושוב בר"ר (ויחי צח ד), - וע"ע רד"ק (בראשית לה כב) אברבנאל (דברים לג וז)].

בעלמא, ומזה הנידון ביחס אל בניהם כלפי בני לאה ורחל, להתירם לאחיות בני לאה, מדין פילגש אביו.

לבוא כמן חומר העיתוי של ראובן, מצד הצורך שלו בקנאות לכבוד אמו, בבחירת יעקב את אהל בלהה על פני אוהל לאה, - לזה הדגיש שהינה רק פילגש בעוד אמו אשתו ממש.

או כפי שראיתי מציעים, - מצד צורכו בהדגשת מקומו כבכור¹¹, - דבר שהראה בלקיחת פלגש אביו שהוא הבכור המוגדר כממשיך של אביו¹².

ואף שלקושטא דמילתא י"ל דבודאי קדשם יעקב בקדושת ממש, כמו שהעיר האוה"ח (ויחי מט ג) בהביאו כמעט כך מהפרשת דרכים¹³, - מ"מ ניתן לומר כמש"כ שם, דהא מיהת ראובן עצמו הוא דטעה בזה [עד שהודה לכך מיד בצנעה ושוב אחר הודאת יהודה אף בפרהסיא].

ו. סתירת הגמרות אם ביטול המניעה מפו"ר דוחה יו"ט מדין אוכ"נ והמסתעף

ועכ"פ כשם שחזינן גודל המניעה מפו"ר, - כך גם חזינן מאידך סתירת הסוגיות, אם להתיר עבודה מלאכות ביו"ט.

במה שס"ל עכ"פ לרב פפא מחד (כתובות ז). להתיר תיקון הפתח או החבורה (שם ה:) [אף לבבליים שאינם בקיאים בהטייה והיה צריך לאסור עליהם מדין פס"ר ביו"ט כמו בשבת (שם ו:)], אף ביו"ט מדין מתוך.

ומאידך ספק בביצה (כב). ששוב הוסק שם, שלא להתיר כיבוי הנר ביו"ט לצורך דבר אחר [כפי שאסור בכך אף לב"ש (נדה טז: כמש"כ הש"ס שם יז)].

ז. מהלך הראשון ברא"ש דלהוראה למעשה רק הדבר עצמו הותר ולא הכיבוי בשבילו להצד שהוא רק מכשיר

וישוב הסתירה כמש"כ הרא"ש (פ"ב דביצה סי' יט) [להבנת הקרבן נתנאל (אות ת)], - אם לחדש דדווקא בדבר עצמו התירו חז"ל, ולא במכשירים, - עד כמה שלהלכה (ביצה כח: קיי"ל כר"י להתיר אף המכשירים רק להלכה ולא להוראה.

לאסור א"כ בפועל את הכיבוי בהיותו נחשב למסקנת הש"ס (ביצה כב). רק כמכשיר, ומנגד להתיר את תיקון הפתח או החבורה, שאינם רק מכשירים, - [לא שנא אם יהיה נחשב עצם הדבר אחר לאוכ"נ ממש או רק לסתם הנאת הנפש גרידא].

ח. מהלך השני ברא"ש לאסור מצד הדין בשתיים, מצד אי היותם אוכ"נ ממש, ולא הותר כ"א מצד היותו מצווה

או לחדש דדווקא באוכ"נ ממש, התירו בה כר"י מדין מכשירים, ולא בדבר אחר דהוא רק הנאת הנפש ולא אוכ"נ ממש, - [או אף ללא כל קשר למכשירים, מצד אי התחשבותה כלל להנאה,

11 רק דמלבד מה שלסיבה זו לא נמצא טעם לעיתוי, - עוד יל"ע בו איזה ערעור ראה על בכורתו, אותו הוצרך להפריך. דגם אם היה אולי צד ליעקב, להעדיף את בכור רחל על בכור לאה, אכתי קרא צווח "לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכר" (תצא כא טז), - וזה אפילו בשנואה מחמת מעשיה (יבמות כג), כ"ש וק"ו כאן בלאה הצדקת.

וכן היה למעשה שכל מה שניטלה ממנו בפועל ליוסף, - היה רק מצד העונש על מעשיו, ולא מתוך רצון בהעברה מבכור לבכור, וכפי שלהדיא בדברי הימים (א ה א) "ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור, ובחללו יצועי אביו נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל, ולא להתחשב לבכורה".

וכן הוא בדעת זקנים (תצא כא טז), "וא"ת הרי יעקב בכר יוסף בן האהובה על פני ראובן בן השנואה, כדכ' וירא ה' כי שנואה לאה, בפשיעתו של ראובן היה, ונתנה ליוסף שפרנס אביו, וא"ה לא יוכל לבכר ואם פשע באביו יביאנו לבית דין כדמפרש ואזיל".

וגם בספרנו (תצא כא טז), "לא יעביר הבכורה מן הבן בשביל שנאת זו או אהבת זו, אבל אם יעשה זה בסבת רשעת הבן הבכור, אז ראוי להעביר כאמרם ז"ל (רשב"ג בב"ב קלג:), אם לא היה נוהג כשורה זכור לטוב, וכן נראה שעשה יעקב אביו, כאמרו ובחללו יצועי אביו נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל", - [ויש עוד טעם בזה ע"פ הסוד באוה"ח (ויחי מט ג)].

12 [בהיות סיבת ירושת פי' שנים לבכור, מצד מה שהוא המביא את אביו לדבר שיש בו המשכיות, בעוד שאר הבנים הגיעו רק אחרי מציאות זו].

13 "ומה שראיתי להרב המופלא הר"י רזאניס זצוק"ל (פרשת דרכים ד"א) שהליץ בעדו כי בלהה היתה מפותת אביו ודייק תיבת פלגש שאינה בקידושין וכו' יע"ש, - אין דבריו נראים כי ודאי שבקידושין היו וכמו שפירשתי שם במקומו וכמו שכתוב בקונטרס הראיות, ומה שאמר הכתוב (לעיל ל"ה כ"ב) פלגש אולי שהיא סברת ראובן שבה שגג. או רמז הכתוב טעם בלבולי יצועי אביו שאמר לא די לזול אמו בפני רחל הגבירה אלא עוד תתולל בפני הפלגש, ולעולם אשת יעקב היתה והכתוב העלה עליו ששכב עמה.

14 ואין המכוון בה, לשיטת הר"ח (יב. ד"ה מתני' בש"א), כמו שפירשהו התוס' (שם סוד"ה ה"ג) והרא"ש (פ"א יח), - שלא נאמר דינא דמתוך כ"א בדבר שהוא צורך מצווה.

דהא אולי הוי ניחא להתוס' המגביל את הר"ח למצווה ממש, - אבל להרא"ש המרחיבו אף להדיא האי דבר אחר שבש"ס כאן, - א"כ לא יהיה סיבה לחלק בין תיקון הפתח והחבורה שבכתובות לכיבוי מפני דבר אחר דהכא.

אלא בהכרח בכונת הרא"ש לצורך מצווה יותר גדול, מהצורך מצווה שתלה בו הר"ח דינא דמתוך].

יב. דין הש"ס בבכורות לאסור אינו מתכוון בבואו ללא צירוף הגריעותא של גזירה או כלאחר יד
ובעצם דבר זה, - נוכל לתלות במה שנחלקו, הרמב"ן והרא"ש בבכורות (פ"ג סי' ה), - במה שמבואר בש"ס בבכורות [כפי שהציגו הרא"ש שם], - דלא מתירין לעשות דבר שאינו מתכוון לכתחילה, - אא"כ יהיה בדבר שאינו אלא מגזירה [כמו בגזירה שמא יתלוש בגזית שער הבכור לצורך שחיטתו בש"ס שם], - או שיבוא יחד עם הגריעותא של 'כלאחר יד', - ואף הגריעותא של 'משאצל"ג' לא יעזור להצטרפות זו [עכ"פ להרא"ש והרמב"ן אכן חולק עליו גם בחלק זה של צירוף הגריעותא דמשאצל"ג¹⁵].

יג. דעת הרמב"ן לחלק בין מלאכה שאמור לעשותה בהמשך אחר השחיטה למלאכה שלא
דבזה בא הרמב"ן עם חילוק לחדש, - דכל זה דווקא בדבר שאינו מעותד לעשותו לצורך האכילה, אחר השחיטה, כמו תלישת השערות דיפשוט העור מן הבהמה עם השערות שבו.

אבל בדבר שהוא מעותד לעשות אחר השחיטה לצורך האכילה, ואין בו שום שינוי מצד עצם המלאכה בין עושהו קודם השחיטה או לאחר השחיטה, - נאמר בו דכמו שהוא הותר לאחר השחיטה מדין אוכ"נ, הכי נמי הותר כבר מתחילת יו"ט בהיותו מעותד לכך.

וכמו ב"תלישת נוצה לצורך שחיטה", ד"אי לא תליש ליה מחיים סופו עומד ליתלש לאחר שחיטה, ואיכא חיובא בגוזה לאחר מיתה כמו בגוזה מחיים", "בין בעוף ובין בהמה", - ש"כיון שתנה יו"ט לדחות אצל מלאכה זו אי בעי גזיז ליה מחיים לצורך אוכ"נ שרי, כמו לאחר שחיטה".

יד. דעת הרא"ש דאף בדבר שעתיד לעשותו לצורך אוכ"נ אחר השחיטה, אסור כל עוד לא נשחטה
או כמו שחולק עליו הרא"ש, "דודאי לאחר שחיטה, כיון דכבר הותרה לאכול ואי אפשר לאוכלה בלא תלישת נוצה מותר לתולשה, כמו שמותר לצלותה ולבשלה, אבל בעוד לא נשחטה, כל מה דעביד, מכשירי אוכ"נ דאפשר למיעבד מאתמול הוא ואסור".

"מידי דהוה שאסור להביא הבהמה מחוץ לתחום כדי לשוחטה ואפי' אם הביא עוב"כ לצורך ישראל אסור, כדאמר' בעירובין (מז): הנהו דיקרי דאתו מברכתא, ומידי דהוה שאם אין לו עפר מוכן לא יחפור בדקר ויכסה (ביצה ב.) וימנע מלשחוט".

טו. מחלוקתם גם בדבר שעשייתו העכשית טרום השחיטה מועלת לשחיטה ולאוכ"נ שאחריה בבת אחת
ואין הפלוגתא בדבריהם, רק בעושה הדבר לצורך השחיטה בלבד, מצד מה שכעין זה יכל לעשות אחרי השחיטה, שרק אז הרא"ש יאסור כיון שלמעשה אינו עושהו לצורך האוכ"נ כ"א רק לצורך הכשרת השחיטה, - כמו תלישת הנוצות ממקום השחיטה להקל השחיטה, שאין לו שום עניין כעת שיהיה העוף נטול נוצות כבר מעכשיו כמו שאחרי השחיטה בבואו לבשלו.

אלא אף בדבר שעשייתו אחת לצורך השחיטה ולצורך ההאכילה בבת אחת, כמו הבאת הבהמה מחוץ לתחום שמה שמביאה עתה, אינה רק לצורך השחיטה, אלא אף לצורך האכילה בפועל, שאפ"ה חזינן מהוכחת הרא"ש דגם בו ס"ל לאסור מצד אי היותה עדיין אוכל.

טז. דימצא טעם הרא"ש כדרך שכבר ייסד הרמב"ן עצמו במלחמות בהגדרת מלאכת עבודה בצידה ותלישה
דהיינו במחלוקתם כאותו טעם שכתב הרמב"ן גופיה במלחמות בביצה (יג: מדפה"ר), בביאור ההגדרה של מלאכת עבודה, - שלא ערבב [כהר"ן ועוד ראשונים], את הצידה והתלישה יחד

עם שאר המלאכות, שסיבתם מצד עשותם לימים רבים, - אלא הקדים וביאר בהם בפנ"ע, - "שלא כל המלאכות הותרו ביו"ט אלא הכשר המאכלים לאוכלן, כגון אפיה ובישול וכיו"ב, אבל לצוד בעלי חיים שאינן ברשות אדם, וכן לעקור דבר מגדולו כגון קצירה ותולדותיה, אלו וכיו"ב אסורין, והן בכלל כל מלאכת עבודה".

דהיינו להדיא במלחמות דבדבר שאכתי אינו מוגדר כאוכל, מצד אי היותו ברשות האדם וכיו"ב, אי אפשר להחיל עליו היתר של אוכ"נ האמור רק בהכשר המאכלים לאוכלן, ולא בדבר שעוד לא בא לכלל אוכל.

לצאת דווקא הרא"ש בזה כשיטתו הרמב"ן שם, - בעוד הרמב"ן גופיה לכאורה סותר את עצמו.

יז. דרך ראשונה ברמב"ן, דאף כאן לא מתיר אלא מצד ההעתקת ההיתר שאחרי השחיטה כבר לעכשיו ולא מעיקר דינו
דבר המתבקש לבאר בו בתרי אנפי, - או דבאמת אף כאן יודה הרמב"ן, דמצד עיקר דינו, פשוט שלא שייך להתיר מלאכות אלו משום אוכ"נ, עד כמה שאכתי אינו אוכל לעשות בו מלאכות, וכדבריו במלחמות.

רק כאן אין ההיתר שבו מצד דינו, אלא מצד העתקת ההיתר שהולך להיות בו אחרי השחיטה ללפני השחיטה, לומר בו כעין דינא ד'מתוך', דמתוך שיותר הדבר אחרי השחיטה יותר כבר עכשיו.

יח. דרך שניה ברמב"ן, דלא חילק בין עשייה באוכלין ללאו כ"א בהגדרת מהות המלאכה ולא לכל מקרה בפנ"ע
או שנאמר, דס"ל להרמב"ן דגדר זה הוא רק להגדרת גדר המלאכה, אם יחשב למלאכת עבודה שאין עשייתה באוכל, אם לא.

אבל במלאכה שדרך עשייתה באוכל, גם אם עתה ימצא שהקדים עשייתה עוד טרום היוו לאוכל, לא יהיה כל קפיידא בה, דאין הקפיידא כ"א בהגדרת מהות המלאכה, ולא לדון ההיתר בפועל בכל מקרה לגופו.

לומר שהרמב"ן הבין שהוא דין בהגדרת ההיתר הכללי של המלאכה, והרא"ש הבין שהוא דין בעשייתה בפועל, דסו"ס אינו עושה אותה באוכל דווקא.

יט. לצאת הן להרא"ש והן להרמב"ן במהלך הראשון בו, שלא יותר המילה לכהן ערל לצורך אכילת התרומה
דהשתא בחזרה לענייננו הרי לנו להדיא ברא"ש, דאין להתיר המלאכה ביו"ט, אא"כ היא בקרבת האוכ"נ, ולא בדבר אחר שיגרמנו בעקיפין, - לצאת פשוט שלא יהיה ניתן למול את הכהן הערל, מדין אוכ"נ, לצורך אכילת תרומה.

וברמב"ן, - יהיה הדבר תלוי בין המהלכים בו, - דבעוד שפיר יוכל להודות לרא"ש, במהלך הראשון שביארנו בו, דדווקא מצד העתקת דין ההיתר שבו אחרי השחיטה לעכשיו הוא דהתירו, אבל בלא"ה לא, - לצאת פשוט בו הקפיידא שלא יהיה ההיתר נעשה בדבר אחר.

כ. ואף למהלך השני ברמב"ן, יאסר מצד מה דסו"ס לא מצינו להגדיר הסוג חבורה שבמילה למלאכה שנעשית בדבר עצמו
בעוד לפי המהלך השני שכתבנו בו, דמצד שלא רואה כלל למניעה עשיית הדבר עוד לפני התחשבות הדבר לאוכל, - הרי לן מינה שכל עוד יותר הדבר בכללה, שפיר היה ניתן לעשותה אף במקום שעשוה אותה במקום אחר ולא סביב האוכלין.

רק דאכתי לא יהיה נפק"מ להאי דכהן ערל, שם לא מצאנו מילה הנעשית לצורך הדבר ממש, אף לא במקום אחר, - [ומה דכן מצינו חבורה במק"א, לכאורה לא יעזור, עד שנמצא אותה

15 [כפי פשטות הבנת הרא"ש בו, - אולם היה מקום לדייק ברמב"ן, במה שנקט בתחילת דבריו בנידון הראשון סתם לשון של צורך יו"ט, ושוב הביאו צירוף זה של משאצל"ג, לשון של שמחת יו"ט, - דאולי מתכוון בזה דווקא במקום שעושה כך לצורך קיום מצוות שמחת יו"ט, ולא סתם לצורך עונג יו"ט, - וכפי שיש הרבה חילוקים בדבר, כמו בשר שאינו ביומיים הראשונים שלו, או שאר המאכלים, שאף להפוסקים שיוצא יד"ח אף בעוף, ואף לאלו שפסקו כן אף בדגים, גם הם מזויד בשאר המאכלים שלא].

פעולה של חבורה בדיוק, - וע"ד שחזינו לדוגמא במהלך של הר"ן שמחלק בין דיכה לטחינה ברחיים].

הרב ראובן יוסף שרלין כולל הלכה הגר"י רפפורט

שכח רצה והחליענו בסעודה שניה ואינו חוזר להלכה, היתכן?

עובדא הוי באחד שנאנס ואכל סעודה שניה ביום שבת קודש סמוך לחשיכה, ובירך ברכת המזון לפני השקיעה ושכח רצה והחליענו ונזכר אחר שיצאה שבת, קודם שהתפלל והבדיל, וקודם שעבר שיעור עיכול מאכילתו, ונסתפק אם צריך לחזור שוב ברכת המזון שהרי בסעודה שניה הזכרת שבת מעכבת לדברי הכל (סעודה שלישית הפסיד ולא אכל כלל).

שכח הזכרה המעכבת בברכת המזון ולא ירויח כלום בחזרתו

ובפשיטות היה מקום שחוזר ואומר בחזרתו רצה כדרך שאנו רגילים לומר בסעודה שלישית הנמשכת אחר השקיעה, אבל אם נזכר אחר הבדלה ששוב לא יוכל לומר רצה תליא בפלוגתא אי חיסר הזכרה המעכבת הוי כלא התפלל כן דעת חכמי פרובנציא, ולדעתם אף הכא חוזר כי ברכת המזון שבירך בשבת הוי כמאן דלייתא כלל, אבל לרבינו יהודה בתוספות (ברכות כו: ד"ה טעה) הוי רק כחיסרון הזכרה וכיון שלא ירויח כלום בחזרתו, ממילא אין טעם לחזור, וכיון שרבינו יונה כתב שאין הכרעה בפלוגתא זו לכך יתפלל בתנאי דנדבה והובא ברא"ש טור ושו"ע קח, יא והגר"א ושאר פוסקים לענין תפלה, ממילא בברכת המזון שאי אפשר בנדבה ליכא תקנה, ואינו חוזר (ובאפשר לו יצא ידי חובתו מאחר).

סעודת הנמשכת לאחר חשיכה בפלוגתא אי אזלינן בתר ההתחלה גבי הזכרה

אלא שנראה להורות שאף בנזכר קודם הבדלה אינו חוזר, והוא משום דבכל סעודה הנמשכת אחר השקיעה וצאת הכוכבים הוי פלוגתא אי מזכירים רצה והחליענו שדעת מהר"ם מרוטנבורג וסיעתו דאזלינן בתר התחלה ומזכיר, ודעת הרא"ש (בשו"ת כב, ו) והטור (סימן תרצה) כיון שכבר פנה יום לא שייך להזכיר של שבת בחול, ואף שהשו"ע בס"ס קפח פסק כדעת מהר"ם מרוטנבורג, וכן אנו נוהגים מידי מוצאי שבת וחג, מבואר במגן אברהם רעא, יד דמסופק השו"ע בהכרעת דין זה, ורק מספק מזכיר.

דברי הביאור הלכה שאין ברכת אשר נתן עם שם אחר חשיכה

ולכן בשו"ע בסימן רעא גבי אכל בערב שבת קודש ונכנס לשבת, לא אזל בתר תחילת הסעודה אלא חשש לדעת הרא"ש ופסק להזכיר של שבת, ודברי המג"א הביאם הביאור הלכה בס"ס קפח וכתב על פי דבריו בגונא שאכל סעודה שלישית ובירך אחר השקיעה ושכח רצה ונזכר קודם ברכת הטוב והמטיב, לא יאמר ברכת אשר נתן בשם השם, הואיל ובעינינו לחוש לדעת הרא"ש שאין להזכיר רצה כלל, ופשיטא שאין מעכב.

פסק בגונא דא שאינו חוזר אף בשלא הבדיל

ועל פי הדברים הללו הדין נותן שבגונא דא שנזכר אחר שקיעה אע"פ שעדיין לא הבדיל, הואיל ודעת הרא"ש והטור שכעת אין טעם לחזור ברכת המזון עם רצה כי עבר זמנו, ממילא אף שבעלמא נהיגין דלא כותיהו דלהפסק לא חיישינו, הכא לא יחזור, הואיל והוא חשש ארבע ברכות לבטלה לדעת הרא"ש, וכיון שלדעת רא"ש לא ירויח כלום לא חוזרים מספק כדעת רבינו יהודה בתוספות הנזכר דבעינן שירויח בברכתו.

תמיה על הגרעק"א צ"ל דלא שמיע ליה הא

אלא שראיתי בחידושי הגאון רבי עקיבא איגר צ"ל סימן קפח סעיף ט שכתב: ואם אכל סעודה השניה סמוך לחשיכה, ושכח להזכיר רצה בברכת המזון ולא נזכר עד אחר שהבדיל, בזה יש לומר דאינו חוזר ומברך כיון דאף אם יברך לא יזכיר של שבת

כיון שכבר הבדיל, עיין סימן קח סעיף יא¹⁶ עכ"ל, ומבואר שרק בגונא שהבדיל נקט שאינו חוזר, ותמוה מאוד שלא חשש לדברי המג"א דרק מספק מזכירים משחשיכה וממילא הכא כלל לא חוזר.

ישב קצת לדעתו

ואפשר שצירף דעת חכמי פרובנציא והוי כספק ספיקא לחיובא שמא אף כשלא מרויח כלום חוזר, ושמא מקרי מרויח לדעת מהר"ם וסיעתו המחייבים, אבל אנו קיי"ל בעלמא שאף בספק ספיקא לא עבדינן ברכה עיין מ"ב ס"ס רטו, ובפרט דהכא רוב פוסקים ס"ל דלא כחמי פרובנציא, לכן דברי הגאון רעק"א צע"ג, ולהלכה הביא המ"ב דברי מג"א וחשש להם, ובוזה אין לחלק בין סעודה שניה לשלישית ולהכי נקטינן אף בזה דאינו חוזר מספק אף כשלא הבדיל כמו שנתבאר.

הרב אלעזר אנגל כולל הליכות משה

בענין שירי דוד הנשמעים בביהמ"ק

האם שרו דווקא את שירי דוד בביהמ"ק

א. בתפילת ר"ח כ' ובשירי דוד עבדך הנשמעים בעירך האמורים לפני מזבחך וכן בפסוק בשמואל ב' נעים זמירות ישראל, וברש"י שם כ' שצריך לשיר דווקא את שירי דוד, וצ"ב למה באמת צריך דווקא את שירי דוד בביהמ"ק.

ולכאוף לא ברירא שצריך דווקא את שירי דוד אלא שדוד כתב הרבה שירים, אלא שמצינו חידוש מענין בהקדמת הרס"ג לתהלים שהשירה של דוד היתה מיוחדת לשירה במקדש שבשבילה חיבר את התהלים, ולכן א"א לשיר אותה חוץ לביהמ"ק אלא דרך קריאה בלבד [כנראה כוונתו לשירה עם כלי שיר דוגמת הלויים בקול רינה והמון חוגג, אלא א"כ יתכן שצורך מצוה מותר וצ"ע].

אלא שמ"מ קשה שבגמ' אי' שמי שכתב ספר תהלים זה עשרה זקנים ולא דוד, ואילו בתהלים כ' שגם אסף חיבר וכן משה וכן שלמה, וא"כ לא את הכל כתב דוד.

חידושו של הרס"ג שהתהלים הוכן במיוחד בשביל שירת הלויים במקדש

ב. וע"י בהקדמת הרס"ג שס"ל שהכל כתב דוד עצמו, אבל מ"מ אמרו אותו קודם לכן, ונתבאר שזה היה שירה שדוד התנבא אותה, ולכן נימא שאע"פ ששרו אותה אחרים מ"מ דוד עצמו התנבא את התהלים ומה שהוזכרו משה ואסף וכיו"ב ששרו קודם לכן הכל דוד עצמו התנבא.

[וצ"ל שלפני דוד ג"כ היה שירה במשכן, ומה שרו שם אטו תפלה למשה, ע"כ שהכל היה רק מזמן דוד אבל קודם לכן שרו את כל הפסוקים שרצו וצ"ע].

אלא שע"י באב"ע בהקדמה לתהלים שצדד שלא כ' את הכל, והמאירי והרס"ג דוחים זאת לגמרי שאת הכל כתב דוד ואסף שר אותם, אבל הכל נאמר ע"י [וגם ברמב"ם בשורש א' מוזכר ברמז שדוד תיקן את ההלל, והרמב"ן משיג עליו הרי לא את כל התהלים כ' שהרי יש תפילה למשה, וזה תלוי בשני פי' הגמ' בפסחים קיח למה נתקן ההלל ע"ש, ומ"מ זה בדיוק מחלוקת הזו אם דוד כ' את כל הספר ממש].

ומ"מ העירוני שא"י בגמ' שהיו אומרים שירת האזינו בביהמ"ק, וא"כ ע"כ שהיו עוד שירות חוץ משירי דוד, ולמה כ' שהיו אומרים רק שירי דוד, וכן בחבוק מוזכר שהכין שירה לשיר בביהמ"ק למנצח בנגינות ע"ש כדי שהלויים ישירו בביהמ"ק, א"כ למה משמע בדבריו שרק שרו את השירים של התהלים.

ואפשר ליישב בזה שאין הכוונה שרק את שירי דוד שרו אלא בעיקר את שירי דוד ודאי שרו אבל היו עוד שירים חוץ מאלו כמו הנ"ל, והיינו ששירים הללו מיוחדים רק למקדש ולכן עיקר

¹⁶ והמשיך רעק"א צ"ל: ואף בנזכר קודם שהבדיל דעת בעל כסא דהרסנא סימן פז דאינו חוזר ומברך עכ"ל, ושם בכס"א כתב טעם אחר מחודש שאינו חוזר ולא משום שחשש לדעת הרא"ש, ופלא גדול שרעק"א התחשב בדעתו כצד לדינא, כל זה מבלי לפקפק בעצם סמכותו של המחבר.

השבח הם יותר בשירי דוד אבל אפשר לשיר גם שירים אחרים, וכמו שהיה קודם לכתובת התהלים וכמו שיתבאר להלן.

מצינו שעיקר השירה היו של דוד והחילוק ביניהם

ג. ועל בגמ' ברכות שדוד ריווה לה' בשירות ותשבחות, וכן אי' במדרש ויצא שבגלל לאה זכתה שיצאה דוד שהודה לה' ע"י שירות וחזינן שהיה לו דבר מיוחד שהיה אומר הרבה שירות תירות על כל הנביאים שקדמו לו וכן אחריו, וצ"ב מה החילוק בין השירה שלו לשירים של שירת חנה וכן ל' שירות וצ"ע.

ולכאן צ"ל שיש במדרש עשר שירות, וצ"ל שהשירות הללו הם יוצאים מדרך הטבע ולכן השירות הללו הם דבר בפ"ע שראויות לדבר יוצא דופן ואינם שירה של סדר שירה תמידי במקדש, ולכן השירה הזו כמו מעגל השנה זה לא שירה חד פעמית היוצאת מטבעו של עולם, וכמו שחזינן שהיה במעי אמו ואמר שירה על כל תקופות האדם וכן הצרות שלו שהיו כדבר רגיל לפעמים שיכול להיות לכל אדם גם אמר שירה.

[ומ"מ את ההלל כן היו אומרים במקדש וכמש"כ שלא התבאר מי חבר את השירה הזו של ההלל וכן של הלל הגדול אפילו שזה שירה לדבר מיוחד וע"כ שזה לא בדיוק הגדר בכך וצ"ב, ושמה שההלל השני היה בגלל שדוד עצמו גם אמר אותו ומ"מ הוא קבע אותו בתהלים שיהיה מוכן לשירים במקדש במועדים וזמנים מיוחדים].

ג' סוגי השירות בניצוח והילול וכל העשר לשונות של שירה

ד. ע"י בגמ' פסחים ק"ח שהובא שם שיש י' לשונות שאמר דוד את התהלים בהלל וניגון וכו', ונחלקו המפרשים שברס"ג כ' שזה סוג של השיר ששרים עמו הניגון שהיה עמו ולכן כ' על הגיתית וכן כל כיו"ב, והיינו שלכל שירה היה מותאם וכמו שהזכיר כלי הזמר [וזה א"ש שהתהלים היה מותאם לשירה בביהמ"ק] אבל בפשו' היה אפ"ל שזה רק לשון של הודאה לה' שזה מיני שבח ותהלה [וכעין שמצינו י' לשונות של תפילה במדרש ריש ואתחנן ושם פי' שהכוונה י' לשונות של תפילה], וכן הלשון ניצוח יש שפי' שהמכוון על המלאכה של הבנין, וכן במצוד"ד בגלל שזה המנצח על הכלי שיר ששרו לפניו למי ששר שיר זה.

למ"ד דקי"ל שעיקר שירה בפה א"כ לכן צריך יותר דווקא תהלים

ה. ע"י ברמב"ן בהשגות על השורש א' שהזכיר כן בתו"ד שלמ"ד עיקר שירה בכלי א"כ ממילא לא משנה מה שרים שם ועיקר השירה זה הכלי אלא שיתכן ששירה זה ודאי בעיקר בפה כמו שמצינו בתורה שצריך דווקא תוכן בשירה רק המחלוקת על עבודת הלויים מה היתה אם בכלי שיר או בשירה בפה [וכמדו' ששור' כן בהערות להגריש"א בסוכה נא].

ונראה לענ"ד לול"ד חידוש גדול דא"כ למה הוצרכו לשירה בפה ע"י מקראות דווקא ולא יכלו לשיר סתם מילות של הודאה ושבח להש"ת בכל לשון וכמו שלא תקנו עדיין נוסח תפילה ואם כן יכלו לשיר מילות של שבח להש"ת, וע"כ אנו צריכים לומר ששירה צריך שיהיה דווקא ע"י רוה"ק ומשו"כ שירה בלי מקראות של רוה"ק שאמרם דוד א"א לשיר אותם, וא"כ יתכן שגם שירת האזינו טובה רק העיקר שיהיה נאמר ברוה"ק, שבכך ודאי יש כאן את מעלת השירה כמו כל השירות שהיו ע"י רוה"ק, והלויים היה עיקר מצוותם ע"י השיר שלהם להתחבר לרוה"ק של דוד כביכול, וע"י שרו את השיר או בכלי ג"כ, ובי' הדבר בהשירה של דוד שהיתה ברוה"ק האם חיבור השיר היה ברוה"ק או עצם השירה ששר אותה היה רוה"ק, והשירה של אז ישיר ששרו ברוה"ק לא דווקא היה ע"י חיבור השיר כיון שמשאמר את השירה וא"כ יתכן שהניגון היה אמצעי למעין רוה"ק כמש"כ במקרא ויהי כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה' ומשו"כ היה בחינה של רוה"ק בשירה של הלויים.

ולכן המחלוקת של עיקר שירה בכלי היא אם איך נעשה הרוה"ק של השירה אם ע"י הרוה"ק ע"י הכלי או ע"י אמירת הפסוקים עצמם של הרוה"ק אז חשוב ששר את השירה הזו ודו"ק.

שוב ראיתי שכן כתב בתורת האדם שער הגמול "ובגמרא בפרק אין בערכין (י"ג ב') אמרו למימרא דנבל לחוד וכנור לחוד דלא כר' יהודה דתניא ר' יהודה אומר כנור של מקדש של שבע נימין היה שנאמר שובע שמחות את פניך אל תקרי שובע אלא שבע, של ימות המשיח שמונה שנאמר למנצח על השמינית על נימא שמינית, של עוה"ב עשר שנאמר עלי עשור ועלי נבל עלי הגינן בכנור ואומר הודו לה' בכנור בנבל עשור זמרו לו, ומתריצין אפילו תימא ר' יהודה לעולם הבא אידי דנפיש נימין דידיה נפיש קליה כנבל, ופירוש הענין הזה כי ענין הכנור וכלי הזמר במקדש רמז להשגת המחשבה שהיא נתלית ברוח, ואין בגשמיית דק כמוסיקא, כענין שאמרו קול ודבור ורוח וזהו רוח הקדש, והנה בעולם הזה ישיגו החכמים ברוח הקדש שבע ספירות וידבק אורן במשכן ובמקדש, ונרמזות בשבע הנרות של מנורה ובקצת הקרבנות, גם בלעם אמר את שבעת המזבחות ערכתי הזכיר אותן בה"א הידיעה, לפיכך נרמזו בכנור שבע כלי הקול בעוה"ז, ולימות המשיח תושג ספירה שמינית וירמזו אותה, ולעולם הבא תהיה ההשגה שלימה לעשר ספירות וירמוזו אותן, וזה ענין מופלא ונכבד ומכל פנים נלמד בפ"י העוה"ב שהוא עולם שיש בו גוף ומקדש וכליו, ואינו עולם הנשמות שכל אדם בו בחלק הראוי לו אחרי מיתתו מיד" והן הן הדברים שהיו ממש ברוה"ק וכמש"כ.

שוב הראני ידידי הרב אהרן שלו' שנהב שליט"א את דברי הרמב"ם הלכות יסודי התורה (פ"ז ה"ד) "כל הנביאים אין מתנבאין בכל עת שירצו אלא מכוונים דעתם ויושבים שמחים וטובי לב ומתבודדים, שאין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה, לפיכך בני הנביאים לפניהם נבל ותוף וחליל וכנור והם מבקשים הנבואה וזהו שנאמר והמה מתנבאים כלומר מהלכין בדרך הנבואה עד שינבאו כמו שאתה אומר פלוני מתגדל" ע"כ, והיינו שכל רוה"ק הוא ע"י שירה בכלי ובפה והשמחה היא כל ענין השירה שזה התועלת משירת הלויים שזה השירה של הכלים הם מעוררים את הרוה"ק בביהמ"ק ללויים ע"ח השמחה של מצוה של הנסכים ודו"ק.

הרב יוסף גיטר כולל רצופות

בדין "ממציא חפצין ודבר דבר" – חלק ג

שאלה: האם מותר לומר בשבת "אלך למקום פלוני". אלך לאמריקה". "אסע או אטוס לאמריקה". "אני יאכל את התפוזים האלו" (שעכשו הם מחוברים). "מחר אני יהיה בחתונה בירושלים". אני ידבר עם פלוני" (שגר באמריקה). איך עשית תבשיל פלוני?¹⁷ "אסור לדבר ע"ז היום, נדבר ע"ז מחר".?

תשובה¹⁸:

הרהור ורמז, והיתר של "אפשר ע"י בורגנין" איתא בגמ' בשבת קנ. וז"ל "לא יאמר אדם לחבירו, שכור לי פועלים, אבל אומר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב?" ומפרשת הגמ' שם "ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מ"ט דרבי יהושע בן קרחה דכתיב "ממציא חפצין ודבר דבר" דיבור אסור הרהור מותר" עכ"ל. כלומר שאם לא אומר מפורש את האיסור אפי' שחבירו מבין את כוונתו, אבל כיוון שלא אמר את האיסור מפורש ורק רמז אותו מותר, שמה שחבירו מבין את מטרת אמירתו הוא בגדר הרהור, וכמו שפי' שם רש"י, וז"ל "ושניהם יודעין שעל מנת לשוכרו לפעולתו הוא מזהירו, וכיון דלא מפרש בהדיא שרי כדמפרש טעמא לקמן דבור אסור הרהור מותר עכ"ל. אולם לכאורה כל זה לא שמענו אלא באופן

¹⁷ אולם כוונת השואל או השואלת להכין את זה לשבת הבאה, יש לעיין אם זה נחשב צרכי שמים להקל בזה. ותלוי בשאלה אם צרכי שבת נחשבים צרכי שמים. וראיתי בספר "במסכת שבת" להגרי"ש גרינמן שכתב לבאר שם את מה שמבואר במג"א שצרכי שבת אינם נחשבים לצרכי מצווה מחמת שאין זה ניכר כהתעסקות במצווה ע"ש. (ומצאנו בעין זה בעוד כמה מקומות שלא החשיבו צרכי שבת לצרכי מצווה) ויש לעיין בזה וקצת.

¹⁸ (אין לסמוך למעשה)

שאינן האיסור "פירוש" למילים שהוא אומר, כלומר שאם אומר לאדם עם רכב "אתה יכול לקחת אותי איתך במוצ"ש לירושלים" למרות שלא אמר מפורש את האיסור, שהרי "לקחת" אינו פעולה האסורה מסתבר טפי שאסור¹⁹, כיוון שבנסיבות אלו המילה "לקחת" מתפרש כהסעה ברכב²⁰, וכל היתר רק שאומר הנראה שתעמוד אצלי לערב שהעמידה עצמה היא כלל לא המעשה איסור (ולכן אם יאמר שאתה מתכנן ללכת לירושלים תיפגש איתי, כיוון שהפגישה היא כלל לא המעשה איסור [אם מותר לומר ללכת לירושלים, ראה עוד לקמן]). ויבואר יותר לקמן בעז"ה.

והנה איתא בגמ' זו"ל. "א"ר יהודה אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר, שאם יש בורגנין הולך" עכ"ל. ופי' רש"י זו"ל "בורגנין מע' אמה לע' אמה הולך אפי' בשבת- שהכל חשוב כעיר אחת וכל העיר כד' אמות כדאמרין בעירובין, וכיון דהוא דבר שיש לו היתר על ידי תקנה בשבת מותר לאומרו אפילו במקום שאין שם ההיתר²¹" עכ"ל. ויש לעיין מה כוונת רש"י "שדבר שיש לו היתר ע"י תקנה מותר לאמרו בשבת", הרי למעשה כיוון שאין בורגנין ההליכה היא אסורה בתכלית האיסור, ורק אם היה בורגנין לא היה נחשב חוץ לתחום? ויש לבאר בזה בכמה אופנים.

א. ראיתי בערוך השולחן שמבאר שכיוון שיכול להיות שיש שם היום בורגנין, א"כ הדיבור עצמו לא מראה את האיסור, כיון שאולי יש בורגנין, ואפי' שהוא יודע שאין שם בורגנים, מ"מ בדיבור עצמו לא מוכח כן והוא בגדר ההיתר של "הרהור"²². ולפי' אם יאמר "אני ילך למקום פלוני אפי' שזה דרך שוממה מאדם"²³ (כלומר שמתפרש מתוך דבריו שאין שם בורגנין) יהיה אסור. אולם יש בזה קצת קושי שהרי שניהם יודעים שאין שם בורגנים, ובעיקר אם מדבר על מקום רחוק מאד שזה דבר ידוע ופשוט שאין שם בורגנין וא"כ זה מתפרש מאילוי כאיסור ולא כדבר נוסף וקשה להגדיר זאת כרמז? ועוד קשה שהגמ' מתירה גם להחשיך על התחום (דהיינו ללכת לסוף התחום בסוף השבת), כיוון "שאם היה בורגנין הולך", למרות שלכאורה כולם רואים במקום שאין שם בורגנין? וגם קשה קצת שלפי' אם יאמר אני יביא פירות שנמצאים שם, ולא אמר מפורש שהם מחוברים יהיה מותר, ובגמ' לא משמע כן ובפוסקים מפורש שאסור.

ב. לכן נראה [וכן משמע ברש"י ובריטב"א] שהטעם הוא שכיוון שזה "איסור שיש לו תקנה" זה עצמו גורם שלא נחשב כ"כ כדבור האסור, ולכאורה היה נראה הביאור בזה שההליכה עצמה לא נחשב כ"כ איסור כיוון שיש אפשרות של הליכה בהיתר, ואפי' שבמקרה זה הוא אסור? אבל סוף סוף זה פחות מעשה איסור בעצם. שו"ר כעין זה בשו"ע הרב (קו"א רסג ס"ק ח) זו"ל "לפיכך גבי איסור חוץ לתחום כיון שיש צד היתר ע"י בורגנין נמצא שאין האיסור בהילוך מחמת עצמו, שהרי אותו הילוך עצמו מותר כשיש בורגנין, אלא האיסור בהילוך הוא מחמת מניעת הדירון על הדרך, והרי הוא אינו מדבר אלא שילך בדרך ולא שילך במניעת הדירון עכ"ל. אולם קשה שהרי הבורגנין

¹⁹ ובספר פיה פתחה בחכמה (שנערך עפ"י פסקי הגר"פ פלאק צ"ל) מתיר בזה ע"ש ונראה שדובר לפי המציאות שנהוגה כנראה במקומו.

²⁰ ויש לעיין מה הדין אם אומר לו "יש לך מקום בשבילי?" וצ"ע ומסתבר טפי לאיסור.

²¹ והגרע"א בשו"ת (מהדו"ק ס"ה ד"ה ולזה היה נראה) העיר אמאי לא שרינן אמירת למחר אעשה מלאכה פלונית כיון דמשכח"ל שיעשה ד"ו בהיתר פקוח נפש?, ותי' שם "דשרי רק מה שיש מציאות לעשות בשבת בלי מלאכת שבת, משא"כ ההיתר לחולה דיש בו מלאכת שבת אלא דנדחית מפני החולה" עכ"ד.

²² זו"ל "טעמו של דבר שהרי אין כאן אלא הרהור, שהרי לפי הדיבור אין כאן איסור שהרי גם בהיתר יש לשון זה, אלא שיועדים בלבם שאין עתה ההיתר מוכן והדר הוא ליה הרהור, וכן כל כיוצא בזה שיש בו צד היתר לעשותו היום יכול לומר לחבירו שיעשנו למחר" עכ"ל.

²³ אולם יתכן שאם יאמר כך מפורש, לכל הדעות וההסברים יהיה אסור כי פירש את האיסור בעצמו, וכמו אם יאמר אני יצא מחוץ לתחום.

²⁴ וראה את לשונו הזהב של השו"ע הרב (סימן רסז קונ"א) זו"ל "מפני שענין איסור דיבור בחפציו הוא מה שמתעסק דיבור בחפציו בשבת בדברים האסורים היום, לא נאסר אלא להתעסק בדברים שאיסורם נתלה בדבר אחר, ואילו אותו דבר היו דברים אלו בעצמם מותרים בשבת, מותר להתעסק בהם בדיבור לעשותם אחר השבת, שהרי הוא אינו מתעסק באותו דבר הגורם להם האיסור, אלא באותם דברים שהיה להם היתר מחמת עצמם אילו אותו דבר הגורם להם האיסור, לפיכך גבי איסור חוץ לתחום כיון שיש צד היתר ע"י בורגנין נמצא שאין האיסור בהילוך מחמת עצמו, שהרי אותו הילוך עצמו מותר כשיש בורגנין, אלא האיסור בהילוך הוא מחמת מניעת הדירון על הדרך, והרי הוא אינו מדבר אלא שילך בדרך ולא שילך במניעת הדירון". וראה גם את לשון המשנ"ב "מותר לומר לכרך פלוני אני הולך למחר כיון דעל עצם הליכה אין איסור אלא שמוסר בורגנין" עכ"ל.

²⁵ ונראה שאין כוונתו לצורך מצווה אלא לצורך היום. ודו"ק.

²⁶ ששכ"ה פרק כ"ט הע' נ"ג [דפו"ח, הע' נ"ז]

לדבר ע"ז²⁷, [אולם לכאורה אם ידבר להדיא על חמה לצל אסור²⁸ צ"ע].

ג. אולם בספר חזו"א (מט א) ראיתי²⁹ שלכאורה נראה קצת מדבריו³⁰ שהבין שהטעם שמותר הוא מחמת שאומר שמחר ילך למקום פלוני- ואולי עד מחר יעשו שם בורגנים, והינו שאין הכרח שבאמת "מחר" זה יהיה דבר איסורי³¹, וראיתי בספר "מגילת ספר" שהעיר שמדברי האחרונים שכתבו שמותר שיאמר לחבירו שיביא לו למחר מחוץ לתחום פירות שנתלשו מכבר שאין עליהם איסור מוקצה. ומשמע שמחוברין אסורים אפי' שעד מחר יתכן שהם יתלשו? ומשמע שהם למדו שצריך שהיום יתכן היתר, ואולי גם החזו"א התכוון רק בצירוף זה שהיום זה אותו פעולה של מחר, משא"כ אם הפירות היום מחוברים ומחר יתחדש מציאות חדשה שהם יכולים להתלש אסור. אולם יש לעיין מה הדין אם אומר "מחר אני יביא את הפירות התלושים" ומשמע שזה גם אסור, ויש לעיין בזה.

ד. בב"ח סק"ג נראה שהבין שההיתר הוא מחמת **שבשבת עצמו** אפשר שגויים יתקנו בורגנים וכ"מ בט"ז, ובספר אבן העזר הק' שהרי לא יתיר את איסור תחומים גם אם יעשו בורגנים בשבת? ע"ש. וגם מסברא קשה להבין מה מועיל שיכול בשבת עצמה לעשות בורגנים? (ראה בשו"ע הרב [קונ"א רסג] שנתקשה בזה).

ובסיכום עלה לנו כמה הסברים בביאור ההיתר של בורגנים א. דעת הערוך השולחן שיש בזה את התירה של רמז והרהור כיוון שמהדיבור עצמו לא מוכח האיסור שאולי יש בורגנים. ב. דעת הב"ח והט"ז שההיתר הוא מחמת **שבשבת עצמו** אפשר שגויים יתקנו בורגנים ג. שכיוון שהמעשה עצמו יכול להיות באיסור ויכול להיות בהיתר, אפי' שזה באיסור אינו בכלל העיסוק האסור (ראה לעיל אריכות הדברים בזה). ד. הסבר שנראה בחזו"א - שאולי עד מחר יהיה מותר מחמת שיהיה בורגנים (וראה לעיל).

הרב מנדל המניק כולל הליכות משה

מכשול שמצוי בשלום זכר שאחרי הסעודה

יש לעורר במה שמצוי בדרך כלל כשיש שלום זכר בבית, שסועדים תחילה את הסעודה, ואח"כ מסיימין את הסעודה, ומביאין על אותו שולחן עצמו פיצוחים וכדו' לצורך השלום זכר.

ועוררו בזה דלכא' מן הראוי לבני הסעודה שלא לברך ברכה מ"ז עד אחר השלום זכר, כדי לא לגרום ברכה שא"צ, שיכללו את כל הברכות בברכה מ"ז, [ולענין ברכה ראשונה לא מצוי כ"כ נפק"מ ואכמ"ל], ונראה להוכיח דיש לברך תחילה, ואדרבה אם לא יברכו תחילה יש לכא' מכשול של ספק ברכות.

הנה בעיקר הדבר לענין חשש ברכה שא"צ, הנה מב' במג"א סי' רט"ו ס"ק ו' דל"ש ברכה שא"צ, אלא היכא שהיה האוכל לפניו, אבל כל כמה שעדין לא הובא לפניו, והוא דוחהו עד לאחר הסעודה, אין בזה חשש כלל של ברכה שא"צ, ואדרבה טוב לעשות כן לצורך השלמת ק' ברכות, ע"ש, והעתיקו המשנ"ב ס"ק י"ח [בשינוי לשון קצת ע"ש].

א"כ נמצא לפ"ז דהיכא שעדין לא הובאו לשולחן מיני האוכלין, אין כל חשש שלא ברכה שא"צ, אולם נראה להוסיף בזה דאף היכא שהובאו לשולחן כבר ולא הספיק לברך, יש לו ג"כ לברך השתא, משו' חשש ספק ברכות.

דהנה בסוגיא בברכות מ"א: מב' דדברים הבאין שלא מחמת הסעודה, [כגו' פירות, וה"ה פיצוחים וכיוצ"ב כל דבר שאינו בא

לעיקר המזון] אחר שסילקו ידיהן מן הפת, טעונין ברכה לפניהן ולאחריהן, והינו דצריך עליהן בפנ"ע ואינן נפטרין בברכה מ"ז. וכן פסק המחבר סי' קע"ז סעי' ב'.

וכ' התוס' שם [וכ"כ שאה"ר, עי' ברא"ש, רשב"א, ורבנו"י] דאין דין זה מצוי בינינו, כיון שאין אנו רגילים לסלק ידינו מן הפת, וכן פסק המחבר סי' קע"ז סעי' ב' ועי' מג"א ס"ק ז'.

אולם בבה"ל שם סעי' ב' הביא מח' הפוסקים לגבי סעודות גדולות בימינו, שרגילין למשוך ידיהם מן הפת ולערוך השלחן במיני פירות וגם לשנות דיש לדון דאף בזמנינו שייך ד"ז שצריך לברך בין לפנייהן בין לאחריהן, וכ"ה דעת הטור והלבוש, אולם דעת הב"ח והמג"א והא"ר, שדוקא בימיהם שהיו מסלקין השלחנות קודם בהמ"ז ונראה כסעודה אחרת, אבל אנו שאין אנו מסלקין השלחן לעולם נפטר הכל בברכה מ"ז ע"כ.

ונמצא לפ"ז, דמה שנהוג בשלום זכר שמביאין על אותו שולחן מיני פירות ופיצוחים וכיוצ"ב, הרי הוא יהיה תלוי במח' הפוסקים הנ"ל, וא"כ כדי לצאת מהספק, לכא' לכתחילה יש לברך בכהמ"ז קודם, ולא להכנס לספק זה, אם יהיה טעון ברכה אחרת לאחריהן, מיהו בדיעבד אם לא הספיק לברך עד אחר שפינו את השולחן והגישו שאר מאכלים לפניו, הרי בדיעבד ודאי אין לברך [ברכה אחרונה לאחריהן מספק] דס"ס ספק ברכות לקולא.

מיהו אם מביאין שולחנות אחרים, ומשנים את סדר הישיבה וכיוצ"ב, א"כ יש לדון דיחשב כמו סילוק השולחן ממש, ושוב יהיה טעון ברכה לאחרי לכו"ע, וכבר מצינו כן בד' הפוסקים שדנו לענין הריקודים בחתונות שמקפלים את השולחנות לריקודים, [עי' שבט הלוי ח"א סי' ר"ה לס' קע"ז, שצייד דלכא' כה"ג יש לברך ברכה אחרת לאחריהן, וכן דעת הגר"ש (עי' וזאת הברכה סוף פ"ח)] א"כ ה"נ בזה יהיה טעון ברכה לאחרי.

הרב ידידיה ברויאר ישיבת דרך אמונה

קביעת תכלית המזון

איתא בגמ' בבא בתרא קע"ה ע"ב: "...ורבא אמר דבר תורה אחד מלווה בשטר ואחד מלווה על פה אינו גובה אלא מנכסים בני חורין, מאי טעמא שעבודא לאו דאורייתא". חזינן דאיכא מאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, ולדעתו שעבוד נכסים אינו מן התורה. ונודעו דברי הרמב"ן דגם להאי מ"ד בי"ד יורדין לנכסי הלווה על כרחו, ואף שאין מלווה זכות מנכסים ואינם משועבדים לו מ"מ פורעים מהם את החוב משום מצוות הלווה לפרוע, דכופין על המצוות. ז"ל: "...כיון דפריעת בעל חוב מצוה מן התורה וכופין על מצוות עשה אף אנו יורדין לנכסיו ומקיימין לו מצוות עשה שלו בעל כרחו".

ולכאורה דברי הרמב"ן פלא, גם אם ישנו כוח עקרוני לבי"ד לרדת לנכסי הלווה לפרוע מהם חובו, ובשביל קיום מצוותו יכולים הם לקחת מנכסיו תשלום ההלוואה שלא ברצונו, אבל כיצד ניתן לבצע זאת בפועל להחליט על ממון מסוים שהוא פירעון החוב. הרי בכדי לרדת לנכסים עליהם לייחד שדה בעבור ההלוואה ולברר מהיכן יעמוד הפירעון, ומבחינה מעשית איך יפעלו ויקבעו דבר זה.

הלא רק בעל הנכסים שליט לקבוע על שדה מסוימת שתעמוד כנגד ההלוואה, ומי שאינו בעל הממון אינו יכול לעשות זאת תחתיו. הבעלים הוא בעל הכוח הבלעדי לקבוע מה יעשה בממונו, אם יוותר ברשותו או יינתן לאחר, ואם יינתן, האם במתנה, תשלום חוב, או במכר המחייב תשלום, ואם במכר האם

²⁷ וראה בדברי הגרש"ז (שולחן שלמה סי' ש"ו ס"ק ב'), "נראה דלומר מחר אקח פטיש או קורנס הרי זה מותר, כיון שיש אפשרות ליטלו בשבת עצמה לצורך גופו ומקומו".

²⁸ וזה תלוי במה שנתבאר לעיל שיאמר מפורש "שאני ילך בדרך שוממה מאדם".

²⁹ וז"ל "כיון דאי איכא מחיצות שרי השתא נמי שרי, שאין כאן היכר של מחשבת מלאכה, דדלמא תהיינה מחיצות וביא שלא בעשיית מלאכה" עכ"ל. [נעורתי בספר "מגילת ספר" (סי' ע"ח אות ח').].

³⁰ אינו מוכרח שאפשר דכוונתו רק באופן שמדבר שם "שנראה שעושה מלאכה למחר" וצ"ע בדבריו.

³¹ ולפי דבריו אם אומר שיטלטל טבל שלאחר שבת הרי יהיה אפשר להפריש לא חשיב ודבר דבר וצ"ע.

מאיך החזון איש בעוקצין סוף סימן א' כתב וז"ל "דלעולם אין דין ביטול אלא לבטל חשיבותו אבל לא יהפך המיעוט למעלת המבטל לעולם" וכן בטהרות א' ס"ק י' ובפרה ט' ט"ז וכן נקטו עוד מהאחרונים.

אם כן להצד שתולמ"ה הוא רק חיסרון בעשיה, לא נוכל לבטל את הציציות ברוב שיקבלו מעלת עשייה כדינה.

ד. ומצינו כמה נידונים התלויים בחקירה זו, דהלבוש (אורח חיים י' סעיף ד') מחדש בדין טלית בעלת שלש שאם הטיל בה ציצית אחת ואחר כך עשה בה כנף רביעי והטיל כל יתר הציציות כולן נפסלו מדין תולמ"ה משום הגדיל הראשון, לכן בכל פעם שיש קשר או ציצית שנעשו בפסול צריך להתיר קודם את הפסול ורק אחר כך לעשות את הציציות האחרות. אך המגן אברהם (ס"ק ו') השיג עליו שהרי הציציות האחרות נעשו בכשרות ולמה יפסלו משום הציצית הפסולה.

מלשון הלבוש מוכח שחידש שני חידושים, האחד שפסול תולמ"ה הוא פסול חיובי והוא קורא לו "איסור תעשה ולא מן העשוי", עוד חידש שכל ד' הציציות הן עניין אחד ומתכשר אחד ולכן פסול שיש בציצית אחת גורם שאף האחרות הם "נעשו בפסול" מכח הפסול שעל בראשונה.

הנה אם תולמ"ה הוא רק חיסרון עשייה אינו יכול לגרום לציציות האחרות להחשב תולמ"ה, דהציצית שניתנה קודם שנתחייבה הטלית היא כמאן דליתא, אלא מוכח שס"ל שתולמ"ה הוא פסול חיובי.

בדברי המגן אברהם דפליג נראה שחולק משום שסובר שכל ציצית היא עניין בפני עצמו ולא נפסל האחד בפסול חברו, אך לא השיג על עצם הסברא שפסול תולמ"ה הוא פסול חיובי.

ולשון רש"י בסוכה י"א ועוד ראשונים שקוראים לזה "עשייתו בפסול" קצת משמע גם כן שהוא פסול חיובי.

ה. כמו כן במשנה ברורה בהלכות סוכה, בס"י תרכ"ח בשער הציצין ס"ק ח' בדין סוכה תחת סכך פסול (שחמתו מרובה מצילתו ואין חסרון דסכך ע"ג סכך) הביא מרעק"א שסכך הפסול מדין תעשה ולא מן העשוי חשוב כסכך פסול לפסול את הסכך שתחתיו, וגרע מסכך למעלה מעשרים שאינו פוסל תחתיו.

מבואר שדן אותו כבעל פסול חיובי ולא כסכך למעלה מעשרים שהוא רק חיסרון הכשר ולא פוסל תחתיו, והגמרא בסוכה י"א דימתה סוכה לציצית בדין תולמ"ה. [דתרוויהו ילפינן מ"תעשה" ויתכן שתולמ"ה דמזוזה חלוק בגדרו].

ו. נמצא דלשיטת שתולמ"ה הוא פסול חיובי יהיה שייך לבטל את הפסול הזה, אלא דשיטה זו שתולמ"ה הוא פסול חיובי מחודשת ועדיין צריכה תוספת ביאור.

דהנה ביסוד דין תעשה ולא מן העשוי שנאמר בכמה מצוות, מונח גם דין עשיה, שחפץ שצריך ליצור כדי לקיים בו את המצווה, יש דין שיבוא לעולם על ידי עשיית ישראל. אלא שדין עשיה רגיל לא ימעט אופן שנעשה בפסול ואחר כך סילק את הפסול שהרי אין כאן חיסרון מעשה, שסוף סוף הכל נעשה בידי ישראל שאחר כך גם סילק את הפסול, אלא נתחדש חידוש שני מקרא ד"תעשה" שמשמע מיעוט "ולא מן העשוי", שנתמעטו החפצים שיש להם דיחוי של "נעשו בפסול". (דללמד את דין העשיה הרגיל אפשר שהיה סגי לכתוב "וגדלת לך על ארבע כנפות כסותך", כעין שבמזוזה ילפינן מוכתבתם על מזוזות ביתך, שצריך לקבוע על בית שיש בו פתח עם מזוזה ולא לקבוע משקוף שבו קבועה מזוזה ועוד דינים).

לאכילת פירות בלבד ולזמן קצוב או לעולם. לרצון הבעלים שזכאי בממון והוא ראוי לו ישנה משמעות, ולכן הוא הקובע כיצד הוא חפץ שתתממש זכותו והיאך יעמוד לו הממון, לתכלית כזו או לתכלית אחרת, אבל זר כיצד יפסוק מה יעלה בגורל הממון. ובדין, היאך בית דין מצביעים על שדה מסוימת ומחליטים כי היא שתעמוד לפירעון החוב ובה תושב ההלוואה. וצ"ע³².

הרב אהרן פוטולסקי כולל עמל התורה

ביטול ברוב של ציצית שפסולה מדין "תעשה ולא מן העשוי"

א. יש להסתפק בדין ציצית שנעשתה שלא כדינה ופסולה מדין תעשה ולא מן העשוי, שנתערבה בציציות אחרות אם נוכל להכשירה מדין ביטול ברוב. כגון שהטיל ציציות לטלית בעלת שלש כנפות, ואחר כך ריבע אותה והשלימה לבעלת ארבע כנפות שפסולה מדין תעשה ולא מן העשוי, ונתערבה בטליתות אחרות ואינה ניכרת, אם אמרינן שיתבטל הפסול ברוב ויוכל ללבוש את כל אותם הבגדים.

[וא"ת שחשוב דבר שיש לו מתירין שיכול להתיר את החוטי ו להטילן מחדש, יש לדון טובא בסברא זו, אך מ"מ י"ל באופנים שאינו יכול להתיר, כגון שנקרעו מחוטי כל גדיל וכל הכשרן הוא מדין גרדומין של ציצית כשרה ואם יתירם לא יוכל להטיל חוטינן אלו שוב].

ב. לכאורה שורש הנידון תלוי בגדר הפסול של תעשה ולא מן העשוי, דהנה יש לחקור אם תעשה ולא מן העשוי הוא "חיסרון בהכשר העשייה", או שנתחדש פסול לכל דבר ש"תחילת עשייתו בפסול" שהוא כעין דיחוי שמצינו בקדשים והוא פסול "חיובי". צדדים אלו יבוארו יותר בהמשך.

אם נאמר שגדרו פסול של "תחילתו בפסול" שייך לומר ביטול ברוב על גדילי הציצית שמתבטלים ברוב בכל הגדילים של הבגדים האחרים וכולם יהיו כשרים. אך אם הגדר "חיסרון מעשה" היא תלוי בספקו של העונג יום טוב שיבוא באות ב'.

גם אם נבוא לדון על הטליתות בעצמם אם הן מותרות בלבישה או אסורות, אם גדר מצוות ציצית היה איסור לבישה על טלית ללא ציצית, היה שייך לבטל את האיסור ברוב, אך כיון שגדר המצווה הוא חיוב להטיל ציצית על טלית שלבשה א"כ הספק הוא על כל טלית אם נתקיימה מצוותה או לא, גם זה יהיה תלוי בספיקו של העונג יום טוב.

ג. בשו"ת עונג יום טוב (אור"ח ד') מסתפק על חוטים שנטווי שלא לשמה ונתערבו בחוטי ציצית אם בטלים ברוב ויוכשרו כולם לציצית ומסקנתו שביטול ברוב מועיל רק לסלק פסול או איסור "להסיר חסרון המתבטל", אבל לא לגבי דבר שמחוסר מעשה או כוונה וצריך "להשיג מעלת המבטל".

מאיך יש בשו"ת חתם סופר (אור"ח קע"ח) שדן להכשיר ספר תורה שנאבדה בו אות שפסולה משום חק תוכות, מדין ביטול ברוב האותיות וכן מצד ביטול הספר הפסול בספרים אחרים. וכן בשו"ת משיב דבר לנצי"ב (או"ח ל"ד) פסק שמצה שנאפתה שלא לשמה בטלה ברוב מצות שדין ביטול ברוב נלמד "מאחרי רבים להטות" מדין רוב דיינים עיי"ש.

גם בספר שערי יושר שער ג' פרק ט"ו האריך בדין זה לחלוק על העונג יום טוב ודעימיה, ונוקט שביטול ברוב מועיל לחדש דין על המיעוט שיתהפך למעלות הרוב.

בפרק ט"ז הוסיף שכל מושג ביטול ברוב כעין זה הוא לעניין הנהגה, אך המציאות האמיתית לא נשתנתה ויש לזה כמה נפק"ם.

³² איברא דאף למ"ד שעבודא דאורייתא נמי קשיא איך יורדין לנכסי הלווה, אמנם למלווה איכא זכות בנכסים לקבל מהם פירעון, אבל הא גופא כיצד ייעשה, היאך יקבע בעצמו כי שדה זו תפרע החוב והיא תקנה לו עבור ההלוואה. ויל"ע.

המכשרת, יתכן שיתרבה שצריך גם טווייה על ידי כח גברא ולכאורה מבואר שנקט שלא בעינן "עשייה מעלייתא" אלא שרק נתמעט "עשייה בפסול".

אמנם יש לחלק בין דיני היעשות הציצית לדין "יחס היצירה אל האדם", ונימא שצריך שהציצית תיעשה בכשרות כדי להיות מכשירי מצווה אך לא בעי מעשה של האדם, אלא שזה דוחק כי עיקר הקרא ד"תעשה" קאי בגברא.

(אמנם בתשובות הגרב"מ אזרחי על המשמרת חיים (ציצית אות מ') עומד לבאר את דברי החסד לאברהם באופן אחר ויש לעיין על פיו, ואף חולק על הביאור בלבוש המובא באות ד' שם באות ל"ח).

(ע"ע בדברי החזו"א (או"ח ו' ס"ק י' ד"ה ונראה (השני) שכתב וכן בטוויית ציצית אם טווה ע"י דשקיל בדקא דמיא על מכונה שטווה סגי דכיון דכח ראשון הוי לשמה הו"ל אידך סתמא לשמה ואין צריך כח אדם).

ח. נמצא שאם פסול תעשה ולא מן העשוי הוא חסרון בהכשר העשייה, באנו למחלוקת האחרונים אם ביטול ברוב מהני לתת למיעוט את מעלת הרוב.

אך אם אין תולמ"ה אינו חסרון בהכשר העשייה אלא דיחוי של עשייתו בפסול יכול להתבטל פסול זה ברוב.

מאידך יש לומר שנתחדש ב"תעשה" שצריך "עשייה מעלייתא" ועשייה בפסול שנסתלק חסר בכח העשייה של הגברא או בשלימות התהוות החפצא, אך אינו אלא העדר כשרות.

ז. שמא יש לתלות את הנידון הזה במה שדנו הפוסקים בדין חוטי ציצית שנטוו במכונה, בשו"ת הר צבי

(או"ח סימן י') מביא משו"ת חסד לאברהם (תניינא סימן ג') שמכשיר ציציות שנטוו על ידי מכונת מים אף שאינו כח גברא, ומחלק משחיטה שכתוב וזבחת ובעינן כח גברא אבל בציצית לא בעינן כח גברא.

מבואר שהוקשה לבעל החסד לאברהם שהנה דין טוויית החוטין לשמה ילפינן מגדילים תעשה "לך" שקאי גם על יצירת החוטים עבור הגדילים, וקשיא ליה שניבעי גם דין "תעשה" על יצירת החוטים ובכלל זה שתהיה עשייה על ידי כח גברא.

במשמרת חיים לגר"פ שיינברג הלכות ציצית, ביאר את תירוץ החסד לאברהם מה החילוק הדרשה בין "וזבחת" ל"תעשה", ש"תעשה" דציצית הוא רק היכי תמצא להכשר החפצא דמצווה ולכן אין דינים בגוף המעשה מה שאין כן בשחיטה הוזבחת הוא פועל את הכשרות ולכן יש בו דינים ככח גברא.

הנה אם "תעשה" מלמד שבעינן עשייה מעלייתא שמיד בשעת המעשה ראוי למצוותו ולכן בעשייה בפסול חסר בעשייה



אמנם יש להסתפק גבי שיער היוצא חוץ לצמתן במקומות שנהגו לאסור האם זהו מדין כיסוי גרידא בלי טעמא דקרא, וא"כ גם כשיש נוהגות לצאת כן אי"ז משפיע על הנוהגות איסור. אמנם אם זהו ג"כ מדין הרהור ששיער שרגילים לכסותו שפתאום הוא מגולה יכול להביא לידי הרהור, אז לכא' לדעת המתירים גבי ק"ש יהיה אותו הדין ג"כ, שכיון שנוהגות לצאת כן ליכא הרהור ושוב גם לנוהגות איסור יהיה מותר דכבר אין מכשילות בזה.

ועוד יש להעיר בעיקר דינא דהמהר"ם אלשקר ודעימיה שיש שיעור בגילוי שיער, מדוע כשמגלה פחות משיעור זה אין בזה איסור של חצי שיעור, וצ"ל בדוחק דשיער מגולה פחות מהשיעור ליכא בזה שם ערוה כלל. וצ"ע. ואכמ"ל בזה מחמת קוצר הזמן והיריעה.

וכמובן הכל לפלפולא בעלמא וה' יזכנו לקיים מצוה זו בשלימות בלי קולות עיקולי ופשוורי למיניהם, ואדם נתפס בעוון אנשי ביתו.

יהודה ניסים

הרב צבי כהן שליט"א האריך לבאר באופן נפלא מקצת מהנושא הקשה והסבוך של שיער היוצא חוץ לצמתן.

ויש להעיר במש"כ בנידון ב' האם מנהג שלא כדין בגילוי הראש חשיב מנהג, דמצינו גבי קריאת ק"ש כנגד שיער אשה נשואה שהבן איש חי (שנה א' פרשת בא אות י"ב) והערוך השולחן או"ח סימן ע"ה סעיף ז' והאג"מ או"ח ח"א סימן מ"ב, דכתבו גבי נשות אירופה שהיו הולכות פרועות ראש דכיון שדרכן בכך ליכא למיחש להרהורא ומותר לקרות כנגדן ק"ש. [אמנם נראה דהקלו רק לענין שיער ולא לענין גילוי זרועות שוק וירך באשה שדרכה בכך, ע"ש].

אמנם דעת המשנ"ב בסימן ע"ה סק"י והחזו"א או"ח סימן ט"ו סוף סק"ח, דאין לחלק ובכל גווני אסור לקרות כנגדה. ומבואר דנח' בענין זה האם מנהג שלא כדין מועיל להיחשב שהדרך בכך.

אך פשוט דדעת המקילים זהו רק לענין לקרוא ק"ש, כיון דכל האיסור הוא משום הרהור אז אע"ג דהולכות כך שלא כדין מ"מ כבר הרהור ליכא בזה מחמת ההרגל ומותר לקרוא. [כשחיים בביוב כבר לא מריחים את הסירחון, רח"ל]. אך לגבי לצאת כך לרה"ר וודאי אין כל היתר גם אם כולן הולכות כך.

פרויקט חברות

ניתן להפנות דרישות לחברות דרך מייל המערכת v384384@gmail.com

או בטל 053-3187988

כדאי לתת את מירב הפרטים הרלוונטיים.

זמן/שעות	נושא	מיקום	הערות/סגנון לימוד	טל' ויצירת קשר
ליל שבת	גמיש, עדיפות ללימוד אוה"ח על הפרשה	גמיש		053-3187988
יומי, 8.30 הבוקר או 6.45 בערב	דף היומי	גמיש		053-3187988

ישישם בארון במצרים' - האמירה הגדולה מהסיפור שלא נגמר

חומש בראשית לכאורה מסתיים באמצע הסיפור, דווקא בנקודה בה הכל מסתבך - בני משפחת יעקב גולים בארץ לא-להם, ויוסף, השליט על כל הארץ, אינו יכול אפילו לצוות על העלאת גופו לארץ המובטחת, ומסתפק בצוואה שעל קיומה נאלץ להשביע את אחיו, שגולים בארץ זו לזמן בלתי ידוע. וכאן עולה התמיהה, מדוע התורה לא סיימה בהשלמת הסיפור - כיצד התבססו בני משפחת ישראל ונגאלו מארץ גלותם.

והנה ספר זה מכונה 'ספר הבריאה', שבא להציב גבולות עולם, ולשרטט את הבסיס עליו מושגת היקום. אמת, מצד הסיפור של בני ישראל היה בכלל ראוי להתחיל את התורה מ'החודש הזה לכם', הרגע בו נולדו מחדש והיו לעם ה'. אך ספר בראשית ניתן לנו כהקדמה, 'כח מעשיו הגיד לעמו', כיצד נראה הבסיס והמבנה הנכון של העולם.

= = = = =

ספר הבריאה מתחיל בצורה בראשיתית וטהורה, בתיאור מפעים כיצד מן התווה מפציע עולם חדש ומושלם בדבר השם, כל דבר על מכונו ועל תקנו, עד לבריאת האדם ובואה של השבת, המנוחה, הקדושה והברכה.

אך מיד לאחר מכן מתארת התורה כיצד ברגע שבו האדם נכנס לתמונה, העולם מתחיל להסתבך. והיה מקום להעזיז ולשאול, אם כך - מדוע נברא האדם, ומפני מה ניתנה בידו הרשות לפעול, אחר שלכאורה במעשיו רק הורס את התמונה הכל כך יפה הזו.

שאלה מתעצת זו, מעמידה במבחן את כל עצם בריאת האדם, אחר שבכל תחום יש הטובים ממנו בהרבה. אם להלל ולשבח להשם - המלאכים, השרפים והאופנים עושים זאת הרבה יותר טוב ממנו. ואם בכוחו ובחסנו הפיזי וביכולתו לדאוג לעצמו ולקיומו, בעלי החיים עושים זאת בשיטות יעילות הרבה יותר, וניחנו מאת ה' בכוח ובתבונה לדאוג לעצמם ולהמשך קיומם. ואם כך יש לשאול, מפני מה כונה האדם 'נזר הבריאה'?

והתשובה היא - דווקא בגלל מיקומו על קו האמצע. כל הנבראים עושים את שהוטבע בהם, המלאכים מהללים להשם, ובעלי החיים עמלים על קיומם. האדם הוא היצור היחיד בבריאה שנברא בצורה שיש לו משניהם, הן נשמה אלוקית שחצובה ממעל, והן נפש חמרית השואפת רק לדאוג לקיומה. האדם נמצא בצומת המורכבת ביותר בבריאה, ותפקידו הוא לגייס את הנפש החמרית לבוא חוט השדרה של ספר בראשית מורכב מזוגות אחים שמתעמתים ביניהם על הבכורה. קין והבל, שם חם ויפת, יצחק וישמעאל, יעקב ועשו, יהודה ויוסף, ער ואונן עד למנשה ואפרים.

ספר בראשית חותר להגיע להרמוניה בין כל חלקי האדם, בין הגוף לנשמה, בין האמצעי למטרה. מאז חטא האדם הראשון, הבכורה, נמצאת אצל מי שמייצג את הדרך והאמצעי, אבל לא את המטרה עצמה. ועל כן תמיד הצעיר - שמבין כי הוא זה שאמור להוביל, להנהיג, ולתת את הרוח, מנסה לקחת מהגדול את בכורתו, ולגייס אותו לשורותיו.

הזוג הראשון היו קין והבל, אך הבל הסתלק מן העולם בטענת 'פרח באויר'. היינו, הבל כשמו, אין לו אפשרות קיום בתור אחד שמייצג את הרוח, מבלי שיש לו איזה בסיס להתקיים בעולם הפיזי והחמרי. הבל, במותו, לימד שיעור משמעותי בצורת ביסוס העולם - החלוקה לא יכולה להיות הרמטית ונחרצת. בשלב הבא כבר הבינו שצריך שיפיפותו של יפת, תשכון באהלי שם, באותה מידה שצריך ששליחותו של שם תתבצע גם על ידי יפת.

שיאו של התהליך הוא בשני האחים יהודה ויוסף. לפי מבט זה, האחים מכרו את יוסף מכיוון שבעיניהם הוא ייצג במידה רבה את האמצעי. את העולם של התבואה, של הכוכבים והמזלות, בעוד הם עצמם עוסקים, לכאורה, בשליחות נעלה הרבה יותר - גילוי שם השם בעולם. בעוד האמת היא, שאותה שליחות קודש - נזקקת ונעשית דווקא על ידי האמצעים החמריים הקיימים בעולם. ומאידך, יוסף מחה באחיו על כך שזלזלו בבני השפחות, ובכך שלא ראו בכל חלק ממשפחת יעקב, כחלק הכרחי במימוש המטרה הגדולה.

במשך הזמן הוכח לעיני קבל עם ועולם, שהא בלא הא לא סגי, ואי אפשר להפריד בין חלקי האדם. במעשה תמר נאלץ יהודה להכיר ולהודות שבכדי להשיג את המטרה, מוכרחים לקדש את האמצעים. ומאידך יוסף ממקום מושבו נוכח לדעת, שגם בגלותו בארץ החמרית ביותר, רק שם השם הוא זה שמסייע לו להצליח במעשי ידיו.

וכך הולכת ונרקמת לה התמונה השלמה, כפי שראויה להראות משפחת ישראל, שמורכבת הן מהגוף והן מהנשמה, כשכל אחד מכיר ומבין שרק ביחד יוכלו לקרוא את שם השם בעולם. לכך הם נוצרו ונבראו. האדם השלם - מורכב אך ורק מסך חלקיו.

וכאן מגיעה החתימה הגדולה: **וַיִּשְׁבַּע יוֹסֵף אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר פָּקֹד יִפְקֹד אֱלֹקִים אֶתְכֶם וְהֵעֵלְתֶם אֶת עַצְמוֹתַי מִזֶּה: וַיִּמָּת יוֹסֵף בְּן מֵאָה וָעֶשֶׂר שָׁנִים וַיַּחְנְטוּ אֹתוֹ וַיִּישָׂם בְּאָרוֹן בְּמִצְרַיִם.**

המצריים, ברוב החשבתם את הגוף, היו חונטים את המלכים יחד עם כספם וזהבם ויחד עם... כמויות אדירות של מזון ושתייה, כיד המלך. זה היה פסגת השאיפות של כל מצרי, ומבחינתם - סמל לפסגת ההצלחה האנושית - להיקבר בכבוד מלכים, עם גוף שקיים לעולם, על כל מאווייו.

יוסיף דעת

הרב מאיר קצבורג

והנה מגיע מי שעמד בקודקוד האימפריה, משנה למלך מצרים, מי שפיתח אותה למעצמה אדירה ששלטה בכל בני העולם, ומהי צוואתו? 'פקוד יפקוד אלוקים אתכם והעליתם את עצמותי מזה'. כל הצלחתי, עושרי וזהבי, כבודי וחילי, כל כולם רק שימשו כאמצעי למטרה הגדולה - גילוי כבוד השם בעולם, ביד בני האדם.

ויישם בארון במצרים' - דווקא הסיפור שלא נגמר, זהו הסיפור השלם. האמירה הברורה והצלולה, בדבר תכלית ההצלחה האנושית. והבהירות שאין למעלה הימנה, בדבר המשמעות המהדהדת של העולם, על שלל מקריו ומאורעותיו, כשלונותיו אף הצלחותיו.

- - - - -

את ספר בראשית השנה התחלנו ברגשות מעורבים. יחד עם השמחה הבראשיתית של סיום התורה והתחלתה מחדש, החלו להגיע ניצני השמעות על אחד משיאי השפל שהגיע אליו המין האנושי. שוב בן השפחה המצרית, מנסה להשיג את הבכורה בכח הזרוע. ושוב, התשובה שלנו היא האמירה והשליחות שקיבלנו מאבותינו הקדושים, מאברהם מיצחק ומיעקב.

כעת, אנו מסיימים את ספר בראשית, לכאורה עדיין בעיצומו של התהליך, אבל לפחות את האמירה כבר יש לנו. ההכרה הברורה בכך שיש מי שמנהיג ומנווט, עשה עושה ויעשה לכל המעשים, ומאיתו הובטחנו 'פקוד יפקוד אלוקים אתכם'.

ספר בראשית מציב לנו סימני דרך, למסע הגדול, החובק כל ימות עולם ומתפרס על פני שנות דור. ובסיומו, תתברר המשמעות הגדולה שהייתה עמונה בכל אבן דרך, ויתגלה כיצד כל פרט ופרט, שימש כאמצעי למטרה הגדולה - גילוי אור ה' בבריאה. ובאותו הזמן - האמת והשלום יאהבו, מלכות יוסף ומלכות יהודה יתאחדו שתיהם והיו לאחד, בעת מימוש המטרה הגדולה שתמיד עמדה לנגד עיניהם - הופעת מלכות השם בעולם, כמו שנאמר:

וְדַבֵּר אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר ה' אֱלֹקִים הִנֵּה אֲנִי לֹקֵחַ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֵּין הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִלְכוּ שָׁם וְקִבְצָתִי אֹתָם מִסְּבִיב וְהִבֵּאתִי אוֹתָם אֶל אֶדְמַתְם: וְעָשִׂיתִי אֹתָם לְגוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ בְּהָרֵי יִשְׂרָאֵל וּמִלֶּךְ אֶחָד יִהְיֶה לְכֹלָם לְמֶלֶךְ וְלֹא יִהְיוּ עוֹד לְשְׁנֵי גוֹיִם וְלֹא יִחַצּוּ עוֹד לְשְׁתֵּי מַמְלָכוֹת עוֹד... וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית שְׁלוֹם בְּרִית עוֹלָם יִהְיֶה אוֹתָם וְנִתְּתִים אוֹתָם וְנִתְּתִי אֶת מִקְדָּשִׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם: וְהָיָה מִשְׁכְּנִי עֲלֵיהֶם וְהִייתִי לָהֶם לְאֱלֹקִים וְהָמָּה יִהְיוּ לִי לְעָם: וַיִּדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי אֲנִי ה' מְקַדֵּשׁ אֶת יִשְׂרָאֵל בְּהִיּוֹת מִקְדָּשִׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם.

לעיונא

אלוקים חשבה לטובה

נודע ונתפרסם האי מעשה שאירע האי שתא באחד הקיבוצים אשר ארע בהם הטבח הנורא ביום שמחת תורה שנה זו. יהודי מתחזק אשר קיבל ע"ע לא מזמן את שמירת תו"מ ובהוראת רבו זצ"ל המשיך לדור ביישוב כדי ללמד אף לחבריו שכן יראו וכן יעשו. והנה בליל שמחת תורה בא אליו רבו בחלום והורה לו ברורות כי עליו לעזוב את המקום עם משפחתו עוד באישון לילה כיון שהוא מקום סכנה, הלה שהתעורר מחלומו אמר לעצמו חלומות שוא ידברון והמשיך בשנתו עד שלא ארך זמן רב ושוב בא אליו רבו בחלומו והורה לו שוב בתוקף כי עליו לעזוב את המקום עם משפחתו ואף לפתו בצווארו בצורה איתנה עד שגם כאשר התעורר מחלומו חש הוא באותה אחיזה ומיהר חיש ועזב את המקום באישון ליל עד אשר נודע לו דבר הצלתו מאירוע הנורא שאירע במקומו. וכבר דנו רבות בהאי דינא אם היה מותר לו לחלל שבת על סמך אותו חלום, וכנראה שהפשטות היא שאין היתר לעשות כן ע"פ חלום. (ולא באנו לקבוע כאן הלכה למעשה אלא לבא לשאלה הבאה הבנויה על הנחה זו).

והנה יש לדון באם היה סנהדרין בימינו והיו דנים חייבי מיתות, כיצד היו נוהגים בנידון זה. דהנה אמנם כאשר בא עדינו באישון ליל אם היו דנים אותו מיד הרי שדינו לסקילה אם היה בעדים והתראה, כיון שחילל שבת, אמנם מאחר שהתברר כי מעשה זה היה מקור להצלתו מפני סכנה זו, ואילו היה יודע מראש כי כן הולך להיות הלא היה בודאי היתר ואף חיוב גמור לעזוב את המקום בחילול שבת, א"כ כאשר הוברר כן למפרע הרי שכל המעשה שעשה היה על דעת כן.

ובאמת שדבר זה ניתן להק' בדינם של אחי יוסף שמכרוהו ואמר להם יוסף ע"כ אתם חשבתם עלי רעה אלוקים חשבה לטובה, וא"כ נמצא כי אחי יוסף לא רק שלא פעלו איסור אלא באה הרווחה וסי"ד על ידם. מאידך מצאנו שעשרה הרוגי מלכות נהרגו לכפר אהאי מעשה.

כענין זה דן בשו"ת בנין שלמה החדש (בהוספות ס"ה בשם מקור חיים מבני דורו) במי ששבר לחבירו בקבוק יי"ש במקום בו היה אסור למכרו, וע"י כן הצילו משוטרים שהגיעו מיד לאחר מכן ולא מצאו אצלו את הממכר האסור לאחר שנשבר, ונמצא כי הזיק לו מחד והצילו מאידך, האם חייב לשלמו.

ובאמת שכע"ז דן בבה"ל (או"ח שטז ס"ז ד"ה הצד) ע"פ הגמ' ביומא במי שרצה להעלות בחכתו דגים עיי"ש. ויש לדון אם לחלק בין דיני באל"ח לדינים שבאל"מ, ולשני הצדדים, שמחד יש להקל יותר בבנאל"ח כיון שמרויח לו ואנ"ס שמסכים ומוותר ע"כ, ומאידך יש להחמיר כיון שכבר נתחייב במה פקע חיובו.

ודיני באל"מ יש להחמיר מחד כיון שבכל אופן ממרא את רצון הבורא כיון שלא היה עליו לעשות כן ועשאו באיסור, אך מאידך לחייב אחר מעשה נמדד בתוצאת הדבר וכיון שבתוצאת הדברים ה"ה לא פעל אוון כיון שנמצא שעשה כן בהיתר של פיק"נ א"כ אין לחייבו לאחר מעשה. (ואולי יש לומר שגם דבר הנידון בפיק"נ אינו היתר לאחר מעשה רק אם עושים אותו בשביל זה).

ישר כח להרב ש.ט. שליט"א על רוח הדברים.

דע את האויב

כתב הרמב"ם [פ"א מהלכות קריאת שמע ה"ד] 'הקורא קריאת שמע כשהוא גומר פסוק ראשון אומר בלחש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וחוזר וקורא כדרכו ואהבת את ה' אלוקיך עד סופה. ולמה קורין כן, מסורת היא בידינו שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו ציום וזרזם על יחוד השם, ועל דרך ה' שהלך בה אברהם ויצחק אביו.

בשעה גורלית זו, רגע פטירתו של יעקב אבינו, עומדים בניו סביב מיטתו ומקבלים ממנו דרך חיים, היא הדרך בה עתידים ללכת כל ישראל כל הימים. ושתי דברים הוא מוסר להם, המסר הראשון הוא עיקר האמונה ייחוד השם. והשני שילכו בדרך ה' בה הלכו אברהם ויצחק, ועומק הרעיון אינו מובן, מדוע נאמר הדבר בלשון שנראה כעין ציווי על חיקוי בעלמא, שלא ציווה על מהות הדרך אלא על כך שיעשו בדומה למעשי האבות. מה פשר הדבר.

- - - - -

במלחמת היצר כמו בכל מלחמה, נדרשת ידיעה ברורה על כוחו של האויב. מאמץ כביר מושקע בעת מלחמה לדעת מי הוא האויב, להכיר במה כוחו גדול ולדעת גם מה הם חולשותיו. וכשנבקש גם אנחנו להכיר את אויבנו הגדול מכל האויבים, הוא היצר הרע, צריכים לעיין ולהבין מה הם דרכי מלחמתו כדי שנדע את דרך ההתמודדות.

הגר"א באדרת אליהו [דברים פ"ב פסוק ל] גילה שטכסיסי היצר בשני מסלולים שונים, מסלול גלוי ומסלול נסתר, המסלול הגלוי הוא המלחמה החזיתית בו היצר מגייס לצדו את כוחות הנפש שבאדם כגון כח התאוה וכח הגאווה ושאר המידות הרעות ומפעיל אותם לצד הרע, כולם עומדים לצדו במאבק להכשיל ולהחטיא את האדם בעבירה במזיד.

והמסלול הנסתר הוא במלחמה בדרך הטעיה. שמטעה את האדם ומבלבל את דעתו ואומר לו על טמא טהור ועל טהור טמא על מותר אסור ועל אסור מותר, עד שלא יודע היכן היא האמת ונופל רח"ל. **וכלשון הגר"א** 'היצר הרע מראה לו פנים להיתר גמור, והעניין: שנתן רוח עושים עקש ופתלתול שאינו מבחין בין טוב לרע'. היצר מפזר ערפל כבד סביב האדם והאדם מאבד את בהירות המחשבה ומתחיל לחשוב כל מיני מחשבות של טעות שעלולים להפיל אותו חס ושלום במקומות לא טובים.

וביאר שם מש"כ [תהילים נא יב] **לב טהור ברא לי אלוקים ורוח נכון חדש בקרבי**, לב טהור הוא כנגד הלב הטמא מחמת כוחות התאוה שחוטא במזיד, ורוח נכון הוא להבחין בין טוב לרע ולא להתבלבל.

פירוש זה מהווה גילוי גדול בהתמודדות האדם עם היצר, כי כל בעל בחירה מודע לכך שיש בליבו יצר הרע שמפעיל כוחות לא טובים ששוכנים בליבו, והוא עמל בכל כח להתגבר עליו ולעמוד מולו. והנה מגלה לנו רבינו הגר"א כי נוסף על אלו יש ליצר עוד דרך, והוא הבלבול, 'דרך עושים', המתבסס על השכנוע העצמי שלו שבודאי הוא הולך בדרך ישרה, בו בזמן שהיצר בלבל והחליף בין האמת לשקר ובין טוב לרע, האיר לאדם את הרע באור חיובי, והחשיך את הטוב, וכך יבחר האדם את הלא נכון לעשות. ועל כך התפלל דוד המלך ורוח נכון חדש בקרבי שלא יהיה לו ח"ו רוח עושים, רק יבחין בין טוב לרע.

דברים דומים כתב **המסילת ישרים** [פרק ג] על דברי חז"ל [ב"מ פג:]: תשת חושך ויהי לילה זה העולם הזה שדומה ללילה. וזה לשונו 'והבן כמה נפלא המאמר האמתי הזה למי שמעמיק להבין בו. כי הנה חושך הלילה שני מיני טעיות אפשר לו שיגרום לעין האדם. או יכסה את העין עד שלא יראה מה שלפניו כלל, או שיטעה אותו עד שיראה עמוד כאילו הוא אדם, ואדם כאילו הוא עמוד. כן חומריות וגשמיות העולם הזה, הנה הוא חושך הלילה לעין השכל, וגורם לו שתי טעויות, האחת אינו מניח לו שיראה המכשולות שבדרכי העולם, ונמצאים הפתאים הולכים לבטח ונופלים ואובדים מבלי שהגיעם פחד תחלה. וכו'. והטעות השניה: והיא קשה מן הראשונה, היא שמטעה ראייתם עד שרואים הרע כאלו הוא ממש טוב, והטוב כאילו הוא רע, ומתוך כך מתחזקים ומחזיקים מעשיהם הרעים. כי אין די שחסרה מהם ראיית האמת לראות הרעה אשר נגד פניהם, אלא שנראה להם למצוא ראיות גדולות ונסיונות מוכיחים לסברותיהם הרעות ולדעותיהם הכוזבות, וזאת היא הרעה הגדולה המלפפתם ומביאתם אל באר שחת. עכ"ל.

ודבריהם בסגנון אחד, שני מיני התמודדויות יש ועל שניהם צריך לתת את הדעת.

- - - - -

קצת ניצבת לפתחנו בעיה חמורה, איך מתמודדים עם ההטעיה הזו, איך נדע להכיר מה הוא הטוב ומה הוא הרע, והקושי גדול יותר ממלחמה חזיתית שם די לנו במסירות נפש ונצליח בס"ד, אבל במלחמה זו איך נדע מתי להילחם והיכן להילחם.

פתרון מפתיע מצאנו בתוך דברי **חובת הלבבות** [ייחוד המעשה פרק ה] שם נתן עצה לאדם שלא יסמוך על שכלו ועל סברתו, אלא כלשונו 'הזהר שלא תטה אשורך מדרך אבות ונתיב הראשונים אל הבדיאות, ואל תסמוך על שכלך ואל תתייחד בעצתך, ואל תתבודד בסברתך'. כלומר, כאשר אדם אינו נשען על דעתו האישית אלא מבסס את דרכו על פי דרך הדורות הקודמים הוא כמעט ולא מסתכן, כי דרכו ישרה וברורה. עיקר הסכנה היא כשהוא מסתמך על דעתו אז מוצא היצר בקעה להתגדר בה להטות את דעתו לפי נטיות ליבו.

- - - - -

עצה זו כלולה בדברי יעקב אבינו קודם מותו לפי דברי הרמב"ם. וכך אמר לבניו, קבלו עליכם ייחוד השם, ובשביל שחייכם יהיו ללא בלבולים וטעויות ולא תלכו אחרי נטיית לבכם אלא תשענו כל חייכם על האבות ועל דרכיהם, התמידו באותה הדרך ותשמרו מכל נזק.

וכך נאמר בשיר השירים: אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן ורע את גדיותיך על משכנות הרועים. ופירש"י, אם לא תדעי לך כנסת ישראל וכו' איכה תרעי ותנצלי מיד המציקים לך להיות ביניהם ולא יאבדו בניך, התבונני בדרכי אבותיך הראשונים שקבלו תורתך ושמרו משמרתך ומצוותי ולכי בדרכיהם וכו'.