

דעת זהבזנה

יו"ל ע"י אברכי קהל עדת ירושלים • חודש שבט תשפ"ה • גיליון 70

ויבינו במקרא

♦ ביאורי מקראות ופרשיות התורה, פנינים ורעיונות בתורה שבכתב ♦

"בני בכורי ישראל"

הרב אברהם (ברא"מ) קרישבסקי שליט"א

א. מצוות קידוש ופדיון בכורים הינה אחת מן המצוות הבסיסיות והמרכזיות ביותר ואשר מבטאת יותר מכל את מחויבותנו לעבודת ה', כפי שמוכח מזה שהיא מוזכרת בשנים מתוך ארבעת הפרשיות שבתפילין.

והן אמת הדבר ששורות אלו הינן הנחות יסוד שאינן ניתנות לערעור אך אינן מובנות כלל, והנה התורה כבר התייחסה לאי ההבנה הזאת ופירטה (שמות י"ג י"ד) "והיה כי ישאלך בנך למחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים, ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכר אדם עד בכור בהמה על כן אני זבח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה". מתוך הפסוקים הובן טעם המצוה שהוא מחמת הצלתנו ממכת בכורות, אך עדיין לא הובן מה חשיבות כ"כ יש במצוה זו.

ב. והנה בפרשת בכור שבתורה מצאנו ענין תמוה מאד, שכאשר פנה הקב"ה אל משה לצוות אותו על מצוה זו אמר לו (שם) "קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא" וכאשר פנה משה אל בני ישראל לא ניגש מיד להורות להם את המעשה אשר יעשו, אלא הקדים להם "זכור את היום הזה" וגו', ומצווה אותם באריכות על מצות אכילת מצה אחר כניסתם לא"י, ועל והגדת לבנך וגו', ועל קשירת התפילין "לאות על ירך ולזכרון ביו עיניך וגו' כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים", ורק אז ניגש לגוף המצוה "והיה כי יביאך וגו', והעברת כל פטר רחם לה' " וגו', והוא תמוה מאד, במה משמשת מצות זכירת יציאת מצרים וחגיגתה בא"י כהקדמה וכהכנה למצות בכור. עוד צריך ביאור מדוע נזכרת מצות בכור בתורה רק בביאתם לארץ כדכ' "והיה כי יביאך וגו'".

וכן יש לבאר נמי חיוב מצות "וערפתו", שיש על פטר חמור שלא נפדה, ומה תוכן מצוה זו שאם מחמת קדושתו ואיסורו בהנאה יש דין להעבירו מן העולם, מדוע נצרך בו צורה מוגדרת של עריפה.

תוכן העניינים

"בני בכורי ישראל"

הרב אברהם (ברא"מ) קרישבסקי שליט"א..... א

בענין הנקודה הפנימית שבלב

הרב אליהו (בר"ד) סגל שליט"א..... ה

במעלת אמירת 'ויכולו'

הרב ז. דוד ולס שליט"א..... י

בל תשחית (ב)

הרב רבי יעקב מ. קורנבליט שליט"א..... טז

בגדר השבת אבידה (ב)

הרב בן ציון (בר"י) קלצקין שליט"א..... יט

ג. עוד יש לעיין במה נתיחדה מכת בכורות משאר המכות שבהם לא היו ישראל בכלל הגזירה כלל, וכאן הוזהרו לבל יצא איש מפתח ביתו, ועוד הורו להם ליתן מדם הפסח על פתחי הבתים למען תת הכר כי בית זה הוא מן העבריים "והיה כאשר עבר ה' לנגף את מצרים ופסח ה' על הפתח ולא יתן למשחית לבא אל בתיכם לנגף". (שמות י"ב כ"ג) והנה אף אם נגיע לכדי הבנה מדוע היו גם הישראלים בכלל הגזירה, עדיין תיקשי מדוע גבי מצרים לא גזרו רק על הבכורים וגבי ישראל נגזר אף על שאר העם [ומוכח שהגזירה היתה על כל העם שהרי כולם נצטוו באל יצא איש מפתח ביתו ובהזאת דם על הפתחים]. ולאור הנחה זו יש לעיין מדוע נתקדשו רק הבכורים והלא כל העם היה בסכנת כליה וכל העם ניצל, וא"כ שייכת סיבת הקדושה באותה המידה אל שאר העם כאל הבכורים.

ובגוף המכה יש לעיין מדוע לקו בכורי מצרים יותר מכל העם וכי הם שיעבדו את ישראל ביתר תוקף, ומדוע רק מכה זו היתה "לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו שנאמר ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה'" (הגש"פ).

ובכל צורת היציאה ממצרים יש לעיין מדוע היה נצרך שיאות פרעה לשלח את העם כמפוי בתורה בכל התראה והתראה מאמר ה' למשה לומר לפרעה 'שלח את עמי ישראל', וכי אם מאן הוא לשלח את ישראל א"א שיגאלינו ה' בכח גדול ביד חזקה במסות באותות במופתים ובשפטים גדולים.

ד. והנה כל הפרשות תרו"מ ושאר מתנות כהונה מתחלקות באופן כללי לג' סוגי הפרשות

והרמות השונים זה מזה במהותם טעמים ויעודם, הראשון הוא הרמת ראשית מ'כל', מבכור אדם עד ראשית עריסת החלה, ונכללים בו, ביכורים, תרומה, חלה, בכור אדם, בכור בהמה טהורה ופטר חמור, ועניינם הוא "הכרה בהשי"ת" שכל אשר יש לנו הוא ממנו יתברך, וכל קיומנו וקיום הכל מכוחו הוא.

והשני הוא הרמת חלק ניכר וחשוב מכל דבר, ונתינתו לשבט הכהונה והלויה הנלוים אל ה' לשרתו, ובכללו מעשר פירות הארץ, מעשר בהמה, זרוע לחיים וקיבה, שעניינם הוא הכרה בעבדות כלל ישראל לה' ע"י החשבת עבדי ה'.

והשלישי הוא מעשר שני הנאכל בירושלים דייקא, ועניינו הכרזה על עצם חיי היום יום שהם תחת צל כנפיו. [ולכל הדברים ראיות מפורשות מהתורה מחז"ל ומסברא, ואכהמ"ל ואי"ה עוד חזון למועד].

ה. נמצינו למדים שמצות בכור ענינה הרמת הראשית המורה על הכל שהוא מאתו יתברך. אמנם פעמים שלא שייך ליתן הראשית לה' בפועל ממש, וכגון בכור אדם ובכור בהמה טמאה שא"א להקריבם ע"ג המזבח, ובאלו נתחדש ענין הפדיה, והוא שאפשר לבטא את הרמת התרומה ע"י פדיה ונתינת פדיונו לכהנים משרתי ה' - שלוחי עם ישראל לשרת את שם ה' בשמנו, ובבכור אדם נעשה ע"י נתינת חמשת הסלעים לכהן, ובבכור בהמה טמאה ע"י נתינת השה לכהן משרת ה'.

ופטר חמור שלא נפדה מתחייב בעריפה, כי הבכור אשר לא שייך להקריבו ע"ג המזבח ואשר לא ניתן פדיונו לכהן דינו בעריפה, כי כל ראשית הוא לה', ואם אינו ניתן לה' אין לו זכות קיום בעולם מפני שאינו מבטא את היותו ראשית ליתנו לה' וממילא הרי בעצם קיומו הוא כפירה

בה' וע"כ דינו בעריפה שהיא צורת הריגה של עונש ובזה יתוקן חטא אי ההכרה בה', ובעצם תיקון החטא מתקיימת ההכרה בה'.^א משא"כ בכור אדם ובכור בהמה טהורה אשר בעצם מציאותם שייכים להיות קדושים לה', אין מתחייבים עריפה אם אין פודין אותם או אם אינם נקרבים ע"ג המזבח. וראיה מוכרחת לזה דתני במתני' (בכורות י"ג). 'מצות הפדיה קודמת למצות עריפה', ומשמע שע"י שניהם מתקיים עניין אחד שמבטאים הכרת הראשית לה', אלא שהפדיה קודמת מפני שהיא מבטאת באופן חיובי, ואילו העריפה באה אחריה מפני שאופן הכרתה בא באופן שלילי בצורת עונש. (וכן איתא שם במתני' 'מצות ייעוד קודמת למצות פדיה' ששניהם הם מצוות באמה עבריה, וכן 'מצות יבום קודמת למצות חליצה' ששניהם עניינם הקמת שם כידוע).

ו. והנה תכלית יציאת מצרים הוא כמו שאמר ה' לפרעה "למען תדע כי אין כמוני בכל הארץ" והיינו שיכירו וידעו כל יושבי תבל כי לו המלוכה והממשלה בשמים ממעל ועל הארץ מתחת. וכמו שביארנו, ההכרה בה' נעשית ע"י הרמת הראשית, וראשית העולם הלא הם עם בני ישראל פארי הבריאה ובחירי היצירה שנקראו ראשית. (ירמיה ב') ומכיון שכל העולם כולו צריך להכיר בה', וכידוע אימפריית מצרים היתה נחשבת בימים ההם יותר מכל שאר העמים, נדרש שהם ירימו את ראשית העולם תרומה לה' ע"י שישלחו את ישראל לעבוד את ה'.

ז. וכך היה סדר הדברים, שכאשר צוה ה' את משה בפעם הראשונה לבוא אל פרעה אמר לו "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי

ישראל", "ואומר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכרך" (שמות ד' כב'-כג') פירוש אתה כמלך העולם הרם תרומה ממבחר האנושות למען שמי והם יעבדו את האלוקים על ההר הזה ויהיו לה' לממלכת כהנים וגוי קדוש ואם מאן אתה לשלח את בני ישראל להכיר במלכות ה', הנני הורג את בנך בכרך, והיינו שאמר ה' לפרעה פדה את בכורך ע"י שילוח בני ישראל שיעבדו את האלוקים, וכענין פדיון בכור בהמה טמאה בשה הטהור, וכאשר ביארנו לעיל שפטר חמור שלא נפדה דינו בעריפה.

ח. וזה ענין מכת בכורות, שלפי שמיאן פרעה לשלח את בני ישראל, ירד הקב"ה בכבודו ובעצמו לקחת את ראשית העולם לו, ובכלל הראשית בכורי מצרים, וכן כל עם ישראל שהם כולם ראשית העולם היו בכלל הגזירה, שמן הדין היה הקב"ה צריך לקחתם אליו, אך מי שבחר להקדיש את כל חייו לה' ולחסות תחת צל כנפיו תמיד רק הוא יכול להישאר כאן בעולם, ואדרבה זו היא עיקר התכלית והמטרה. והא כיצד יכול האדם להרים את עצמו תרומה לה', ע"י קבלת עול עבדות ה', ולפיכך כל מי שחפץ היה להינצל ממכת בכורות היה צריך ליתן מדם קרבן הפסח הוא קרבן הברית על מזוזת הפתח, לאות שבבית זה דרים אנשים אשר הקדישו את כל חייהם לה', ויהי כאשר עבר ה' להרים את תרומת העולם ראה את הדם ופסח על הבתים, ואכן לצערנו רוב מנין עם ישראל נספו מאחר שלא הכריזו על עצמן שכל חייהם הוא למען ה', וכמו שדרשו

למען קדושת הכלל יהפכו לחי ואז יזכה לערך ומשמעות וכו' והאיש אשר ידמה בנפשו כי במנעו את נכסיו ממטרות הכלל הקדושות יגדילם טעות מרה בידו: ואם לא תפדה וערפתו - היא הסיסמה הכתובה מעל כל נכס יהודי המדמה לשמור עליו לעצמו מתוך אנוכיות, בעצמו גוזר עליו עריפה וכליון וכו' עיין שם אריכות דבריו.

^א והנה חידוש זה שדין וערפתו בא על שלילת זכות הקיום לראשית באם אינו מכיר בה', כבר מובא באבן עזרא שם וז"ל "כי כל בכור שלא יקרב ע"ג המזבח או לא יפדה חייב מיתה, כי כל בכור מצרים אדם ובהמה מתו, כי ה' לא מלטם מן הגזירה שגזר על בכורי מצרים, רק שיהיו מוכנים לעבודתו". וכן מבאר רש"י הירש וז"ל רכוש דומם-המסומל ע"י בהמת משא-אין לו ערך או משמעות כשלעצמו, אבל ניצול

חז"ל על הפסוק "וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים".²

ט. נמצא שמצוות קידוש ופדיון בכורים הוא המחייב הראשי והיסוד הבסיסי ביותר בעבודתנו את ה', שכן מצווה זאת מורה לנו שאין שתי אפשרויות - "הנה נתתי לפניך את החיים ואת המוות" פשוטו כמשמעו, או חיים של בני בכורי ישראל, חיים של ממלכת כהנים וגוי קדוש, חיים שכל כולה לעבודת ה' או ח"ו המוות, "ובחרת בחיים". אבותינו בחרו בחיים בזמן צאתם מארץ מצרים, ואנחנו בוחרים בחיים כהיום הזה, שכן חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, כאילו הוא היה בצומת דרכים זו והוא בחר בחיי תורה על פני המוות, ורק בזכות זה, בזכות שהרים את עצמו תרומה לה' והכיר במציאותו ושיעבד את כל חייו לו ולתורתו ע"י קבלת עול מלכות שמים עליו ועל בניו אחריו קנה את חייו.³ ואכן עד היום כאשר חוזר וניערור ענין זה בכל שנה ושנה, מתחייבים כל הבכורים בתענית שהרי גם ענין הגזירה מתחדש בכל שנה ושנה. [ואף שכל ישראל היו בכלל הגזירה אך כיון שכהיום רק הבכורים נחשבים כראשית כמו שנבאר, צריכים רק הם להתענות]

י. והשתא אתא שפיר מה שהקשינו מדוע הקדים משה קודם הנחילו לבני ישראל את מצות "בכור" הקדמה ארוכה כל כך, שכן בדבריו הבהיר להם, שסיפור יציאת מצרים אינו מקרה שהיה אלא הוא ענין חי וקיים, ויש לחגוג אותו בכל שנה ושנה, ולהעבירו מאב לבן דור אחר

דור. ולפיכך מחויבים אנו להכיר בה' על ידי הרמת הראשית - "על כן אני זובח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה"

יא. וכן יבואר בזה מדוע נתחייבו במצות בכור רק אחר כניסתם לארץ, שכן כל עוד שעם ישראל נתון בידי הקב"ה כגמול עלי אמו, הוא נחשב כיחידה אחת אשר היא ראשית כל העולם, ומרגע שנכנסו לארץ הרי הם נחשבים כעם נפרד מכל העולם, וממילא מתחייבים להרים את ראשיתם דהיינו הבכורים שלהם לה'.

יב. וע"פ דברינו יבואר מה שאמרו חז"ל שבשעת מתן תורה כפה הקב"ה הר כגיגית מעל ראשי בני ישראל ואמר להם אם מקבלים אתם את התורה מוטב ואם לאו "שם" תהא קבורתכם, ומקשים העולם איה הוא אותו "שם" שאם אין בני ישראל מקבלים את התורה הם מתחייבים מיתה "שם", ולפי דברינו פשוט הדבר שאמר הקב"ה לישראל אם מקבלים אתם את התורה מוטב, ואם לאו הנכם מתחייבים מיתה עוד מזמן מכת בכורות, שאם אין אתם מקבלים עול מלכות שמיים אין לכם זכות קיום בעולם, שהרי כל זכות הצלתם ממכת בכורות היה מה שקיבלו על עצמם את עול מלכותו, ובמתן תורה נתחדד הדבר שזה שקיום עם ישראל תלוי בעבודת ה' אינו עניין זמני שהיה במכת בכורות וחלף ועבר מן העולם, אלא גם לאחר שנגאלו עדיין זכות קיומם תלוי בתורה, כי הם חיינו ואורך ימינו פשוטו כמשמעו שהתורה והמצוות הם הנותנים לנו את זכות קיומנו בעולם.

¹ וכן הוא בגור אריה למהר"ל (שמות יג' ח') וז"ל ולפיכך אמרו חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, דהסיבה לאותם שיצאו הוא הסיבה לכל דור ודור ואין כאן חילוק וכו'. עיין שם באורך.

² ואף שהם נספו בשלושת ימי אפילה, אך עדיין רעיון הדבר קיים שמתו משום שלא רצו לקבל עליהם עול מלכות שמים.

לאסוקי שמעתא

♦ חידושי תורה באגדה, ובירורי נושאים בכל מרחבי תורה שבעל פה ♦

בענין הנקודה הפנימית שבלב

בדורות ענקי העולם הב"י והאריז"ל, הבעש"ט והגר"א

הרב אליהו (בר"ד) סגל שליט"א

ובס"ד בצירופם יחד בהעמדת מקבילות של שני דורות אחרונים מסויימים, יוצא דבר מעניין ונפלא עד למאוד שזה כמין מהלך ההולך ומתעצם עוד ועוד, ולכד אציעם לאחי ורעי חברי בית המדרש הגדול הזה.

והנה כהקדמה אשנה פרק קטן לבאר ענין 'הנקודה הפנימית' האמורה, בתוספת חידוד והבחנה מסויימת. ובכן תמצית הדברים הם 'שהנקודה הפנימית שבלב הולכת ומזדככת יותר ויותר בימי הגלות', כלומר דעל אף שהמעשים מתקטנים והמוחות נחלשים ברעיון ירידת הדורות, עכ"ז נקודה פנימית ישנה בליבה בבני ישראל שהיא כולה שלבי עליה יותר ויותר בדרך של איכשר דרא למעליותא יתירה מאוד. והמתבונן יראה בלשונות שמצטט רבינו בספריו, דמעלה זו מתקיימת איפה בשני פנים: הן לגבי הבנת והשגת התורה ומעמקיה לבני ישראל, והן כלפי קדושת פנימיות עבודתם.

ולתועלת הענין אצטט אותם ציטוטים שמביא רבינו מרבי צדוק הכהן מלובלין, כדי להבין במה המדובר: 'וכן קבלתי בפירוש כי הגם שהדורות הולכים ומתמעטים הנקודה שבלב הולכת ומזדככת בכל דור --- שאין לך

א. כתלמידי רבינו הגאון רבי לייב זצ"ל, מורגלים היינו לשמוע ממנו, דברי תורה רבים שסובבו אודות דברי רבי צדוק הכהן מלובלין זיע"א, ש'הנקודה הפנימית שבלב מתרחבת ומתפשטת ומזדככת ומאירה בכל דור יותר ויותר' ובספריו 'בן מלך' הבהירים מופיעים עשרות מאמרים בביאור ענין זה על נכון.

ויסודי הדברים הם נר לרגלי המבקש לטעום דבשה של מבט חיובי ונכון על כללות מצב עם ישראל 'בראי רבינו ז"ל' שתמיד התמקד בעין טובה לכל דבר וענין. וגם יש בה צלילה למעמקי רעיונות עילאים בהרגשה מרנינה שהמהלך הנפלא מתקרב אל יעודו ופסגת שלימות פעלי הי"ת באים לתיקונם ולתכלית הנרצית לפני אדון כל ברוך הוא.

ובלמדי ענין זה בספרי רבינו בן מלך התעמקתי בה עיון רב והעלה ה' בידי חידוש נפלא בענין מ'קבילות הדורות' שבין הדורות המאוחרים שבו השפיע הי"ת לעמו ישראל 'אורות גדולים' בתורה ובעבודה. ואף רבינו עמד על כך וביארם במשנתו איך שדוקא במשך שנות גלותינו קמו ונוסדו התחדשו ונשתכללו דורות הוד אלו בהם התרומם אור התורה והעבודה במעלות גבוהות למאוד.

דור שאין בו התחדשות חכמת התורה שבעל פה של חכמי ישראל שבאותו דור ועל ידי זה נוסף קדושה בכלל הכנסת ישראל' (פוקד עקרים ו). 'שמעתי מרבינו הקדוש זצ"ל שאמר בשם הרבי ר' בונם זצלה"ה שאמר שאף שהדורות המוחות מתמעטין בכל פעם אבל נקודת החיים שבלב מתרחב תמיד ונעשה מזוכך בכל פעם בגלות יותר. ואמר רבינו הקדוש שהיה לו זה לדבר חדש כששמעו בפשיסחא ואחר כך מצא הדבר מפורש בכמה דוכתי ולא פירש לן איה מקומן' (פרי צדיק - פרשת ואתחנן כ"א).

המעין יראה שבשני קטעים אלו מדבר בענין ענין עבודת הלב ועצם אשיותם של בני ישראל כלפי קדושת נפשם וזיכוך מעלתם הפנימי. ואכן יעוין שם בפנים דהרחיב את הדברים ומיירי מזה לגבי עצמיות אשיותם של בני ישראל במעלה שמתעלים יותר ויותר.

עוד אצטט שני קטעים נוספים שבדבריו: 'וכן קיבלתי דאף על פי שהדורות הולכים ומתקטנים הנקודה שבלב הולכת ומזדככת ומאירה יותר בכל דור עד עת קץ שיזוככו לגמרי כי הקדושה עושה פירות ופירי פירות והולך ומוסיף תמיד'. (פוקד עקרים אות ה). 'ולכך כל שהדורות הולכים ומתקטנים רזי התורה הולכים ומתגברים ומתפשטים ומתרחבים בלבבות בני אדם'. (רסיסי לילה אות ד).

ואף בזה המעין יראה דהוא מתייחס לגבי אור התורה המאירה בם ובמה שהם משיגים

בהבנתה, ואכן יעו"ש בפנים באורך דמיירי לגבי זה.

עוד יש לתת את הדעת דבנוסף למעלתם של הדורות המאוחרים כלפי פנימיות הנקודה המתעלה למעלה עליונה, גם אופי וסגנון הדברים הוא שהם מתפשטים ומתרחבים אל הלב יותר, כלומר החיבור הנפשי עם הבנת התורה וקיומה, הוא חלק בלתי נפרד מעוצמת עליית הדורות המאוחרים.

ב. ובכן, רבינו (בראשית, ח"א, מאמרי מבוא, מאמר ה') מרחיב לתאר בדוגמאות על דורות האחרונים שהשפיע הי"ת בהם אורות מחודשים בתורה, [אשרינו שזכינו להיוולד אחרי כל האור, ובכך אנו חיים כבר עם כל זה] יעו"ש. ועל שני דורות מצאתי כמין מהלך נפלא איך שמשתלבים זע"ז ומקבילים^א אחד כנגד השני בתוספת ענין המאוחד שביניהם. והם דורם של הב"י והאריז"ל, ודורם של הגר"א והבעש"ט, ובס"ד אוחיל לשרטט בקווים קצרים ממש את ייחוד הענין בנוגע לנקודה הפנימית ואיך שמקבילים שני הדורות זה מול זה בהקבלה נפלאה ומתמזגת, וכדלהלן.

הנה מצינו ענין נעלה ומיוחד בדור ענק הלזה בו הופיע אור נפלא של רבינו רבי יוסף קארו זיע"א, אשר חיבר ספרו הנודע 'בית יוסף' ואף חתם 'שולחן ערוך' לעם ישראל, אשר נראה שכל הגישה כלפי תורתנו הקדושה באורו הוא כמין חידוש עצום, איך

^א ד"א, יש לדעת דענין ה'מקבילות', היה אצל רבינו ז"ל ערך נעלה עד למאוד, ראה מה שהרחבתי אודות כן במאמרי: 'קווים לדמותו התורנית', ('אשכבתיה דבן מלך', עמוד שפ"ו).

שיצר יצירה מחודשת בספרו, בכך שקיבץ כל ההלכות היוצאות ונובעות מכל התורה שבעל פה ודלה שרשיהן וביאר טעמיהן ואף ליקט וקיבץ כל הדעות שבראשונים ובפוסקים, וביארם, כפי שהרחיב על כך בהקדמת ספרו, וכלשונו שם: 'והסכמת לחבר ספר כולל כל הדינים הנוהגים בביאור שרשיהם ומוצאיהם מהגמרא עם כל חילוקי סברות הפוסקים איש לא נעדר'. גם יצק משנה פסוקה בכל הדינים כהכרעה שהעמיד בין שלושת עמודי ההוראה שבישראל רי"ף רמב"ם ורא"ש, וכמוצע שם בהקדמתו. ועוד חידש ספר שולחן ערוך בו כתב בדרך קצרה את המעשה אשר יעשון. ואשר ממנו נתייסד כל ענין ההוראה בישראל.

והרי שהוא לקח את כל התורה שהייתה עד אז בבחינה מסויימת כמין מציאות קיימת 'שיש תורה' אך אופן 'קיומה' לא הייתה ברורה ומעשית מרוב שיטות ופוסקים. ומשבא ביצירת ספרו יסדה הקימה וכוונה ל'חבר' בישראל חיבור הלכה למעשה לכל איש ישראל. והוא הוא "התפשטות" קיום התורה "בחיבור" אמיץ בליבות בני ישראל ביתרון רב. כי כל כמה שהדבר יותר קרוב ומוגש לקיימו הלכה למעשה יום יום כך התורה מחוברת יותר ללב הישראלי במה שנעשה חלק מאיתו בלתי נבדל. הא לנו שיש בכך יתרון התפשטות התורה שבעל פה בלבבות עם ישראל יותר ויותר.

בד בבד עם התחדשות עילאית זו בתורת הנגלה, התחדש לעומתו חידוש עצום בתורת הנסתר, עם הופעת קדשו של רבינו האלוקי רבי יצחק לוריא אשכנזי זיע"א, האר"י הקדוש. 'אז נגלה רז חזות לעם ה' ע"י

האר"י"ל וגוריו, אשר גילה סודות הקבלה באופן נשגב אשר לא היה כמוהו בדורות שלפניו' (- לשון 'בן מלך', שם). אשר נראה בנוסף לעצם גדלות שגב רוממות הגילויים ונוראותם, התחדש בזה כמין ייסוד בתי מדרש וסדרי הנהגה בחיי המעשה ע"פ תורת הסוד והקבלה. אם עד אז היה ענין עסק הנסתרות ליחיד סגולה ומועטים עסקו בתורת הסוד בסתר נעלם, התחדש מימיו העסק בעומק הסודות לכעין ישיבה מיוסדת. האר"י"ל ביסס את כל תורת הקבלה והסוד להלכה למעשה וסידרם כשולחן ערוך ויסד בתי מדרשות ותלמידים ההוגים ועוסקים כסדר בעניינים רמים ונשגבים אלו. ואכן כל צורת קיום המצוות היא אף אצלינו בהרבה דברים ע"פ האר"י כדאיתא לרוב בספרי הפוסקים בהלכה למעשה הן ביום יום והן בשבתות ומועדים כנודע רבות ממה שהביא המגן אברהם מדברי הכתבים מהאר"י ומרח"ו תלמידו, ואחריו באו בבאר היטב ושערי תשובה לרוב, וכן במשנה ברורה עד להלכה למעשה מעתיק מהם. ונמצא בזה שיסודות תורת הקבלה התפשטה והתקרבה לליבות בני ישראל בצורה נרחבת מימיו, הן גילויי ההשגות שגילה בעומק ורוחב ענייני הסוד, והן ההנהגה המעשית היוצאת נגזרת איפה מזה. הנכללים כ"ז בחזון רבי צדוק שהתפשטה התורה בפנימיות ליבם של ישראל.

וכמו שחיבור הב"י קירב ליבות ישראל לחיות יותר עם קיום התורה הנגלית וקיומה בחיי המעשה התעצמה, כמו כן על זו הדרך תורת הקבלה והסוד נתקרבה לליבות בני ישראל יותר ויותר בימי האר"י ז"ל ואף

קיומה בחיי המעשה. ובעצם שניהם הם בני אותו דור דעה עילאי זו.

ג. 'וכן לאחר כמה דורות שלח הקב"ה את שני המאורות הגדולים להאיר על הארץ הלא המה הבעש"ט והגר"א מווילנא זיע"א, אשר כל אחד מהם פתח שערי אורה וייסדו בתי מדרש בתיים גדולים שמגדלין בהם תורה ועבודת ה' והבהיקו בהם אורות מחודשים' (- לשון בן מלך שם). ובעיון בענין נראה לומר שבאלו האחרונים ניתוסף תוספת יתירה בבחינה זו של התפשטות הנקודה הפנימית שבלב, בכך שאורו של הגר"א תואמת יותר לכעין אורו של הב"י ואורו של הבעש"ט מתמזגת איפה ותואמת עם אורו של האר"י הקדוש, ולכד אבאר.

רבינו הגר"א מווילנא, הפציע אורו בתורתנו הקדושה, כאשר כל ענין תורני מבואר ומוסבר בפשט חדור חתירת האמת לעמקי נשמתן של דקדוק הדברים עד מיצויה, כך שליבם ונשמתן של בני ישראל ההוגים בתורה מתחברים עד לאחת עם פשט הדברים ואמיתתן², וזה הוא תוספת מדרגה בבחינת נקודה הפנימית שבלב, שבנוסף למה שנתחדש בדור הב"י שכלל ענין התורה נתקרבה להלכה למעשה בליבות בני ישראל, עתה בהגר"א אף גם נתעלה יותר מזה שעסק התורה בבני ישראל הוא ביתרת חיבור פנימיות ליבם אל התורה. ומזה אף נתייסד תנועה בקרב המון העם שומעי לקחו תלמידיו ותלמידי תלמידיו שיהיו בעיקר אמונים על העמל בתורה [ומתלמידו הגר"ח

מואלזין יסוד מהות 'ישיבה' - שכל כולה צורת התמסרות לתורה באופן כליל, ומתוצאותיו עולם הישיבות עד ימינו אנו], וכן בהלכה למעשה הרי הוא חידש וביסס את ענין לחיות היטב בחיי המעשה את ההלכה בדקדוק, והבליט והדגיש ביותר את המעשה אשר יעשון, וכל זה נתפשט אצל נחלת הכלל בקרב העם הנמשכים עמו.

וניתן לומר שקוו המקביל בין הב"י והגר"א שאצל שניהם התפתח חידוש ב'נקודה הפנימית' לגבי תורת הנגלה בתוספת התפתחות, כך שבעוד בב"י נתייסד בתי מדרשות של הלכה מתורה שבעל פה, אשר ע"פ רוב הוא מותאם ביותר לתלמידי החכמים, הרי שמהגר"א נתייסד תנועה המונית בקרב העם של הלכה למעשה והתחברות לתורה ולמצוות בצורה זו של יתרון התחברות הלבבות הן בהשגת פנימיות אמיתית התורה והן בצורת הקיום שזה יותר בחיי האיש הישראלי המתבטא על נכון בקיום מדוקדק בהלכה למעשה.

ומקבילים זה לזה בעצם הפשט הדברים במכלול תורה שבעל פה לייצבו לבית מדרש וקביעות יציבה לחיבור ההלכה בישראל-ב"י, ומזה ניתוסף מקביעתו לחכמים, להתפשטותו לכעין נחלת הכלל בצורה יותר קרובה וקבועה - גר"א.

ד. רבינו הבעש"ט זיע"א, הפציע אורו בתורתנו הקדושה ובעבודתה, כאשר כל מצווה, וביחוד באהבת ה' ויראתו, היא ביתרון חיבור נפשי ופנימי, וענין העומק של

² וזה לשון בני הגר"א בהקדמתם על חיבור אביהם 'ביאור הגר"א' על שו"ע: 'האמת היתה נר לרגליו להגיע לסוף ההכרה

והידיעה להשכיל בתורת ה' גדולות ובצורות... כמה הועילה לו תשוקת האמת היא נתנה לפניו מסילה נכונה וישרה'.

כל מצוה מתייסדת יותר ויותר אצל בני ישראל מקיימיה, וזה מקביל לתורת הסוד והקבלה שבימי האר"י, ואף בזה ישנו ענין תוספת במידת מה בנוגע לנקודה הפנימית, שבעוד בימיו נתייסד בתי מדרש לסוד וקבלה, הרי מהבעש"ט נתייסד תנועה המונית לחיות בקביעות וכסדר במהלך מחובר ועומק אצל כל שדרות האומה בין שומעי לקחו ולקח תלמידיו ותלמידי תלמידיו שכולם עונים כאחד על הנהגה רוממה מלאה עם תוכן פנימי בעלי הרגשים פנימיים וזה הוא חיבור של ליבות בני ישראל לעבודת ה' בכל קיום התורה והמצוות, כאשר חשים ומרגישים התוכן הפנימי של המצוות ונוסח החיים מושתת על עבודת ה' המסודרת להפליא על פי התוצאות של רעיון פנימיות הסוד, אכן יש בכאן תוספת מעמיקה בליבות בני ישראל של חיבור עם חיי התורה והמצוות באופן נעלה.

ולסיכום: מצאנו מקבילות נפלאה בין שני הדורות הללו, כאשר מקביל לחידושו של הבית יוסף הוא חידושו של הגר"א, וכמו כן מקביל לחידושו של האר"י הוא חידושו של הבעש"ט.

ואיני בקי כלל בנבכי הדברים, [אלא ע"פ ידיעתי בעניינים אלו מדיבוריו ושיחותיו של רבינו ז"ל ומספריו, וכמ"כ מכלל משפיעי קהילתנו, במשך השנים], ורק הצגתי עיקרון הענין ממה שנתחדש לי בזה שיש בזה התקדמות ומהלך עומק בין שני הדורות הללו, לגבי הנקודה הפנימית שבלב ההולכת ומזדככת ומתפשטת יותר ויותר, ואכן מיסודות איתנים הללו נבנתה קומתה השלימה של האומה נדבך אחרי נדבך וכלשון רבינו שם: 'והמשיכו אחריהם עדרים עדרים של תלמידים ותלמידי תלמידים, ועד היום הודם סוכך ואורם זורח על עם ישראל כולו', ויה"ר שנזכה אכן לשלימות המקווה בביאת משיח צדקנו בב"א.



בית תפילה

♦ עיונים בירורים וביאורים יקרים בסדר התפילה ♦

במעלת אמירת 'ויכולו'

וטעם אמירתו ג' פעמים

הרב ז. דוד ולס שליט"א

אעפ"כ צריך לומר ויכולו, שבאמירה עצמה הרי הוא נחשב כשותף [שהקב"ה ברא את העולם 'במאמר' וגם העדות על כך היא במאמר שלנו].

ובאמת, שיסוד דברים אלו כבר מבואר בדברי אחד מרבותינו הראשונים ה"כל בו", שביאר ענין ה'שותפות', שאין הכוונה כפשוטה, שנחשב כאילו ברא את העולם, אלא שעל ידי אמירת 'ויכולו' הוא מאמין בהקב"ה אמונה שלימה - כאילו היה בשעת מעשה, והרי הוא "כאילו" שותף בעשיית המלאכה. ויש מי שהמשיל דבריו בדמיון לאיש זקן מופלג בן כשלשת אלפי שנה הזוכר את מעשה "קריעת ים סוף", הרי בשעה שמספר את הניסים 'שראו עיניו' - סיפורו הוא באופן אחר לגמרי, כמו כן כאן הוא כאילו היה שותף - כאילו השתתף אז בשעת מעשה בראשית.

ולפי דרכם נמצא, שדברי חז"ל שהאומר 'ויכולו' כאילו נעשה שותף, אינו כשכר או כמציאות, אלא להפלגת מעלת אמירת ויכולו, שבזה ירגיש שנעשה שותף ועל כן חשיבות אמירתו גדולה עד מאד.

ומיהו האור החיים הקדוש מפרש את דברי הגמרא כפשוטם, שאכן ע"י אמירת ויכולו נעשה האדם 'שותף' של ממש למעשה בראשית. וז"ל (בראשית ב, ב): כי ביום שבת

כל האומר ויכולו נעשה שותף

איתא בגמ' (שבת קיט ב): "אמר רבא ואיתימא ר' יהושע בן לוי: אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר 'ויכולו', דאמר רב המנונא, כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכולו', מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, שנאמר: 'ויכולו, אל תיקרי ויכולו אלא ויכלו'. ופירש רש"י וַיִּכְלוּ - הקב"ה וזה שמספר בשבחו של מקום ובשבח של שבת".

והנה בביאור דברי הגמרא מצאנו כמה מהלכים.

במהרש"א שם מבאר ע"פ דברי הטור (או"ח רסח) שכתב שאמירת 'ויכולו' היא הגדת עדות, ולכן נהגו לאומרו [אחר תפילת העמידה] בקול רם ומעומד, עי"ש. ועפ"ז מבאר במהרש"א שזהו ענין ה'שותפות' להקב"ה במעשה בראשית, כי מבלי שהאדם יעיד על כך - שהוא מאמין שהקב"ה ברא הכל בששה ימים, הרי לא ידע שום אדם על כך, "כי בלתי עדותו לא יודע עשייתו" - ואם כן בכך הוא נעשה שותף עם הקב"ה, שבכך מתוודע לכל פעולותיו הכבירות של הקב"ה. ולפי זה הוא מסביר את דברי רבא בהמשך הגמ' - דאפילו יחיד יאמר ויכולו, כלומר אפילו יחיד שאין עדותו גמורה,

האומר ויכולו זוכה לכפרת עוונות

עוד הרבו חכמינו (שבת שם) להפליג בשבח האומר 'ויכולו' בערב שבת, וזה לשון קדשם "אמר רב חסדא אמר מר עוקבא, כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו, שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם מניחין ידיהן על ראשו ואומרים לו: וסר עונך וחטאתך תכופר" (ע"פ ישעיה ו, ז).

ופשטות כוונתם היא, שבזכות אמירת 'ויכולו' זוכה האדם לכפרת עוונות. וכן מצאנו בדברי רבותינו הראשונים, והאבודרהם הביאו בשם מדרש שוחר טוב, ובארחות חיים לרבינו אהרן הכהן מלוניל (סימן ה) אשר פירשו את "כפרת העוונות" כפשוטו שע"י אמירת 'ויכולו' זוכים לדבר הנפלא הזה של כפרת עוונות:

"ומה שאמרנו שהאומר 'ויכולו' עונותיו מכופרין נפקא לן מגזירה שוה, דבויכולו כתיב ג' פעמים 'אשר', גם כן בפסוק ראשון שבפרשת פרה אדומה כתוב ג' פעמים 'אשר', לומר לך, שכשם שפרה מכפרת כך שבת מכפרת, זהו דאמרין אם ישמרו ישראל שבת אחת מיד הן נגאלין".

וראה ב'ארחות חיים' שהוסיף על כך דברים נפלאים, שכיון שיש באמירת 'ויכולו' משום כפרת עוונות: "לפיכך צריך אדם לטהר עצמו בערב שבת ולגזו שערותיו וצפרניו כי היכי דליגזו ליה חובותיו, על כן אמרי 'ויכולו' דלהוי כפרה לישראל כפרה אדומה". וכ"כ גם בפירוש רבינו חיים פלטיאל (בראשית ב, ע"ש).

ובמהרש"א שבת שם, נקט לדבר פשוט שאמירת 'ויכולו' מביאה כפרה לעוונות, וציין על כך את דברי המדרש שגם לאדם הראשון נתכפרו עוונותיו בזכות השבת, ועל כן אמר אז: 'מזמור שיר ליום השבת', וכמו כן זוכה האדם

ברא ה' נפש העולם, והוא סוד אומרו 'וביום השביעי שבת וינפש'... שנתכוון לומר כיון ששבת, פירוש בא שבת, וינפש, פירוש נשפע שפע החיוני בכל הנבראים, כי קודם השבת לא היה נפש לכל הנבראים...

ובהמשך (להלן שם פסוק ג) מוסיף: **כי בשעת הבריאה לא ברא ה' כח בעולם זולת לעמוד ששת ימים, לטעם הנודע לו גם ידוע ליודעי אמת. ונתחכם ה' וברא יום אחד הוא יודע לה', ובו ביום חוזר ה' ומשפיע נפש לעולם שיעור המקיים עוד ששת ימים, וכן על זה הדרך. וזולת זה היום היה העולם חרב בגמר ששת ימים וחוזר לתוהו ובוהו, וצריך ה' להכינו פעם שנית, ובאמצעות 'שבת' העולם עומד.**

ובזה ביאר המאמר הנ"ל שהאומר 'ויכולו' כאילו נעשה שותף עם הקב"ה במעשה בראשית, וזה לשונו: ודבריהם רחוקים ודחוקים לפי הנראה, מי שמע כזאת שיבא אדם וישתתף בדבר שכבר נגמרה מלאכתו, אין אחר מעשה כלום ובמה יעשה שותף... ולמה שפירשתי אמת יהגה חכם ודבר ה' בפיהם אמת בטעם צודק. **כי להיות שהשבת היא המקיים העולם כל ששת ימים, ואחר עבור ששת ימים יבא שבת אחרת ויחייהו ויקיימהו עוד ששת ימים אחרים, ולך לדעת כי מציאות השבת בעולם היא קיומו שמקיימין אותו, כי אם אין מקיימין שבת אין שבת.** ותמצא שאמרו ז"ל (שבת קנא.) חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, ואם אין שומר שבת מה זאת עושה. ולזה כל המקדש על השבת, פירוש מקיים ושומר קדושתו באמצעות זה ישנו לשבת, ומאמצעותו מתקיים העולם. הראת לדעת כי הוא המקיים העולם ואין לך שותף גדול מזה כדין והלכה. ודבריו נפלאים ונשגבים עד מאוד.

חשיבות אמירת ויכולו מכיון ששבת היא יסוד האמונה

ונראה לבאר חשיבות אמירת ויכולו בעיני חכמים, שכן השבת היא כידוע יסוד האמונה, כלשון הזהב של בעל קיצור שו"ע: "שבת קודש היא האות הגדול והברית שנתן לנו הקב"ה, לדעת כי בששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וכל אשר בהם, ושבת ביום השביעי, והוא יסוד האמונה, ואמרו רז"ל שקולה שבת ככל המצוות, כל המשמר שבת כהלכתו כאילו מקיים כל התורה כולה וכל המחלל את השבת כאילו כפר בכל התורה כולה".

והנה כי כן דבר זה אנו מציינים תוך כדי אמירת פרשת "ויכולו", שבה מפורש שהקב"ה ברא את העולם בששה ימים וביום השביעי שבת וינפש.

טעם המנהג לומר ג' פעמים 'ויכולו' בליל שבת

והנה המנהג הוא לומר בליל שבת שלש פעמים ויכולו. כמוכא במשנ"ב (רעא, מה) דצריך לומר ויכולו שלש פעמים, אחד בתפילה ואחד לאחר התפילה ואחד על הכוס. ומקורו ברוקח שהביא בשם מדרש^א.

וכבר עמדו הפוסקים לתת טעם מדוע לא מספיק לומר פעם אחת, ודבריהם מבוססים על

אשר נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית לענין זה של כפרת עוונות כמו שהיה אז. וזה לשון קדשו: "דהאומר ויכולו הרי הוא נעשה שותף במעשה בראשית כדלעיל, והיינו על אותה שעה דנאמר ויכולו במעשה בראשית בהכנסת שבת, ואותה שעה נתכפר גם אדם הראשון על עונו כמפורש במדרש, והאי קרא בישעיה כתיב, שאמר לו המלאך כן, ונקטו ליה ג"כ כאן בהאי לישנא "אמירת המלאכים".

איסור ההפסקה בדיבור באמצע אמירת ויכולו

ולגודל חשיבות האמירה החמירו מאוד במי שמדבר באמצע אמירת ויכולו, וכמו שמובא בטור שם בשם ספר חסידים (סימן נח ע"ש): **מעשה בחסיד אחד שראה לחסיד אחר במותו ופניו מוריקות** (ובכל בו סימן לה איתא: שראה על פניו כתם). אמר לו: למה פניך מוריקות. אמר לו מפני שהייתי מדבר ב'ויכולו' בשעה שהציבור היו אומרים אותו, ובברכת 'מגן אבות בדברו'. [ובשו"ע הרב [סימן רסח] משמע שנקט שהיה אומר פרשה זו במהירות, ולכן היה מדבר בין ויכולו לברכת אבות. שזה לשונו שם: שהייתי מדבר בשעה שהציבור היו אומרים ויכולו, ולא אמרתי עמהם ביחד. ואכן כך נפסק בשו"ע (שם סעיף יב): "אין לדבר בשעה שאומרים ויכולו ולא בשעה שאומר שליח ציבור ברכה מעין שבע"].

^א ויכולו - 'ומניח בקדושה לעם מדושני עונג זכר למעשה בראשית'. וגם בקידוש ליל שבת אחר ויכולו אומרים בברכת הקידוש 'ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו זכרון למעשה בראשית'.

^א וכשתבונן תמצא שגם בנוסח התפילה שאנו מזכירים זכר למעשה בראשית ג' פעמים, וכולם בסמוך לאמירת 'ויכולו' (עכ"פ לפי נוסח ספרד). אחר ויכולו אומרים 'ישמחו במלכותך... זכר למעשה בראשית'. וכן לאחר התפילה אומרים בברכת מגן אבות שלאחר

מה שהבאנו לעיל בגודל חשיבות אמירת ויכולו, שזהו באמת הסיבה שקבעו חז"ל לאומרו ג' פעמים וכדלהלן³.

רבינו יהודה בר יקר רבו של הרמב"ן (עמ' קלא) ורבינו דוד בספרו "אבודרהם" כתב, **דלכן נהגו לשלש אמירה זו, כדי לזכור את כל בני ישראל - כולל העם שבשדות שאינם בקיאים - ואת בני הבית באמירה חשובה זו, כי אנו צריכין לשתף כל ישראל גדולים וקטנים טף ונשים**, ולכן אומרו בתפלה ואומרו אחר התפלה. כמו ברכה מעין שבע ובשביל עם שבשדות. ואומרו בביתו בשביל בני ביתו, וכדאמרין נמי בפרק ערבי פסחים למה ליה לקדושי בביתא לאפוקי בניו ובני ביתו דלא אתו לגבי כנישתא, נמצא שכל ישראל שמעו ויכולו.

ואף על פי שכבר אמרוהו בתפילת הלחש - יש מקום לחזור ולאמרו בקול רם כדי **"להוציא את שאינו בקי - לפי שהוא עדות גדולה"** (ספר המנהיג סימן קה), ובלשונו של סידור חכמי אשכנז באופן אחר קצת "אע"פ שכבר אמרוהו, אומרים אותו כל העם ביחד **משום ברוב עם הדרת מלך**".

טעם נוסף מדוע חוזרים ואומרים 'ויכולו' אחר שכבר אמרוהו בתפילת הלחש, מצינו בתוספות (פסחים קו א ד"ה זכרהו) ועוד ראשונים, ובטוש"ע (או"ח רסח ז) שכתבו, כי היות וביום טוב שחל בשבת הרי מתפללים תפלת יו"ט ואומרים בתפילת הלחש 'אתה בחרתנו' במקום 'ויכולו', לכן תיקנו לאמרו אחר התפילה, ומטעם זה תיקנו לאמרו בכל שבתות השנה פעם נוספת

לאחר תפילת הלחש, כדי שלא לחלק בין שבת לשבת.

אשר גם מזה רואים אנו את גודל חשיבות אמירתו, שבכדי שלא יבטלו אמירתו כפעם אחת בשנה - כשחל יו"ט בשבת, אומרים אנו אותו מדי שבת בשבתו. והדברים נפלאים!

טעם נוסף מדוע אומרים ויכולו ג' פעמים

ואציג כאן מה שנראה בס"ד טעם נוסף בזה. מכיון שיסוד אמירת 'ויכולו' הוא כדברי הטור, שהיא עדות להקב"ה על מעשה בראשית. לכן קבעו לומר ג' פעמים, כנגד ג' מצבים ואופנים שאנו עומדים בהם בשבת, כאשר כל פעם ישנה מעלה מיוחדת שאין באחרת.

ואלו הם כל ג' הפעמים: הפעם הראשונה - בתפילת עמידה של ערבית; הנה בזה ישנה המעלה שעומדים אז לפני ה' תוך כדי שאנו מעידים על הבריאה. הפעם השניה - לאחר התפילה; אשר כפי שכתב הטור נהגו לאמרו 'בקול רם ומעומד', וביאר שם שהוא כדוגמת עדים שעומדים בעת עדותם, והמה צריכים להעיד ביחד ומעומד. ואמנם כבר העיר המגן אברהם (ס"ק י), שהלא בכל הגדת עדות לא צריך להעיד 'יחד ובקול', וכתב משום שהגדת עדות זו על השבת חמירא טפי. וביאר במחצית השקל, שאף שבעדים יכול כל עד לומר בפני עצמו (שו"ע חו"מ כח, ט), מכל מקום **בעדות הנוגעת לכבודו ית"ש** מחמירין טפי, כדי לצאת גם דעת הסובר שכן צריכים להעיד ביחד (עיין

וכמו"כ מזמור תהילה לדוד [אשרי] הפליגו חז"ל למי שאומרו ג' פעמים בכל יום שמובטח לו שהוא בן העוה"ב, ומה שיש לאומרו ג' פעמים אפשר ג"כ מפני חשיבות מזמור זה שבו מבואר שהקב"ה זן ומפרנס לכל העולם.

³ והנה כשנתבונן נראה שאף בכל יום אנו אומרים ג' פעמים סדר קדושה בתפילת שחרית, הראשונה בברכת יוצר והשניה בחזרת הש"ץ והשלישית בקדושה דסידרא ונראה ג"כ שהוא מטעם של חשיבות ענין הקדושה [עיין בהערה הבאה שהארכת בזה] לכן יש לאומרו ג' פעמים כל יום בשחרית מלבד מה שאומרים ג"כ במנחה.

סנהדרין ל.). ובט"ז (ס"ק ה) אף יצא לדון בדבר החדש, שראוי להקפיד לאומרה ב'עדה' שהיא עשרה אנשים, ואם ירצה יחיד לאומרה לא יתכין לשם עדות אלא כקורא בתורה. ומכוח דבריו כתב בפרי מגדים (א"א ס"ק יא), דהמתפלל בלחש ועומד בפני סיום התפילה ימהר לסיים תפלתו לומר ויכולו עם הקהל כדי לקיים דברי הט"ז לאמרם בעשרה דווקא, והובאו דבריו בביאור הלכה (ד"ה ומעומד).

והפעם השלישית שאנו אומרים 'ויכולו' בליל שבת - היא בשעת הקידוש; בשעה זו ישנה מעלה מיוחדת, שהיא עדות הנאמרת 'על

הכוס', ועומק המעלה בזה שבכך אנו מביעים את העדות בדרך שבח להקב"ה ובשמחה, אשר שבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו. ותואם לנוסח שיש בבקשת 'רבון העולמים' שלאחר 'שלום עליכם': "ואעיד אשר בראת בששה ימים כל היצור, ואשנה ואשלש עוד להעיד על כוסי בתוך שמחתי, כאשר צויתני לזכרו ולהתענג ביתר נשמתי אשר נתת בי".

וראה במשנ"ב בשם האחרונים, דאם שכח לומר 'ויכולו' בשעת קידוש אומרו באמצע הסעודה על הכוס (רעא, מה)³.



³ ובאמת כשנתבונן נמצא שישנה פרשה נוספת בתורה שמדברת על השבת, שאנו מזכירין אותה ג"כ ג' פעמים בשבת - בתפילת העמידה, בציבור, ועל הכוס. והם פסוקי 'ושמרו בני ישראל את השבת' וגו'. שבליל שבת אומרים אותם כל הציבור ביחד ובקול רם אחר 'השכיבו'. וכן בתפילת העמידה של שחרית אומרים פרשת 'ושמרו'. וקודם קידוש של יום השבת אומרים אותה על הכוס. והטעם לזה הוא ג"כ מאותה סיבה שביארנו לגבי ויכולו. שמכיון שבפרשה זו מוזכר הענין שהשבת היא אות לברית שיש בין עם ישראל להקב"ה אשר לכן גוי ששבת חייב מיתה, הרי שיש לנו ענין מיוחד לבטא ענין זה בג' סוגי האופנים הנ"ל.

ובמקו"א ביארתי שזו ג"כ הסיבה להזכיר בתפילת שחרית ג' פעמים קדוש... וברוך... לגודל חשיבותו שבזה מתבטא חשיבות עם ישראל יותר ממלאכי מרום כנודע [וכמפורט ביתר שאת ובאריכות בפיוט האקדמות שאומרים בחג השבועות]. פעם אחת - בברכת יוצר, כשהוא בא בצורה של שבח, יחד עם הזכרת המלאכים המשבחים את ה'. בפעם השניה - אומרים קדושה בחזרת הש"ץ, שאומרים אותה רק כשיש עשרה, כשיש בכך קיום של 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. והפעם השלישית - בקדושה דסדרא. שיסודו כדרך לימוד ועסק התורה (עיין רש"י סוטה מט א), לכן אומרים ומפרשים הדברים עם התרגום.

אליבא דהלכתא

♦ בירורי וליבוני עניינים בהלכה ♦

בל תשחית (ב)

איבוד חפצים

הרב רבי יעקב מאיר קורנבליט שליט"א

הקדמה: ג' דרגות הם בייחס התורה אל מאכלים וחפצי ערך, וג' מעלות הם זו למעלה מזו א. בגדים, כלים, ושאר חפצים שראויים לשימוש, אסור לאבדם ולהשחיתם. ב. דברי מאכל, לא רק שאסור להשחיתם אלא אסור לנהוג בהם מנהג בזיון. ג. פת, לא רק שאסור לבזותו, אלא רק צריך לנהוג בו כבוד. (ובזיון אוכלין ופת יתבאר במאמר נפרד אי"ה)

בגדים, כלים, ושאר חפצים - איסור השחיתה

כשם שאסור להשחית 'עץ מאכל' וכמו שנתבאר לעיל, כמו כן אסור לקלקל ולאבד

במאמר הקודם נתבאר שיש איסור מן התורה להשחית או לגרום להשחתת עץ מאכל, ונתבאר גם כן שיש ארבעה התרים להשחיתו. א. להנאת גופו. ב. להינצל מהיזק. ג. מעולה בדמים. ד. טרחתו מרובה, [ועוד דנו הפוסקים בהיתר של לצורך מצוה].

וכדין השחתת וקלקול עץ מאכל כן דיין קלקול כל שאר דברים (שועה"ר שמירת הגוה"נ סי"ד^א), ומדין העצים נלמד האופן האסור והמותר לגבי שאר דברים, כי שווים הם לאיסור ולהיתר, להלן נבאר אי"ה דיני בל תשחית בשאר חפצים שאינם 'עץ מאכל'.

שצריך להיזהר בגופו וכו', הא בחיוב שמירת גופו עצמו יש בו מה שהוא אסור מדאורייתא, ויש בו מה שהוא אסור מדרבנן, ונראה מתוך דבריו שחילק בין חיוב האדם בשימירת ממונו לבין איסור איבוד ממונו של האדם, שאת חיוב שמירת המאכלים שלא לאבדם ושלא יבואו לידי קלקול למד מתוך חיוב שמירת גופו שלא לאבדו, אבל האיסור 'לאבד בידיים' זה למד מאיסור 'בל תשחית' ולדעתו הוא איסור דאורייתא, והוא מדויק בדבריו, כי ברישא כתב 'כשם שצריך להיזהר בגופו שלא לאבדו וכו' כך צריך להזהר במאודו שלא לאבדו וכו', ואח"כ הפך פניו כלפי איסור דאורייתא של 'לא תשחית', ואמר בסיפא, וכל 'המשבר' היינו לא רק שלא שימר אלא שיבר בידיים, זה עבר על איסור דאורייתא של בל תשחית, ויתכן שנתכוין בזה להסביר את דברי הרמב"ם (פ"ו מלכים ה"י) שנחלקו הפוסקים בדעתו האם הוא דאורייתא או דרבנן ודייקו מדברין לכאן ולכאן, וסבירא ליה להשוועה"ר לחלק בין האיסורים, שלאבד בידיים הוא איסור דאורייתא של בל תשחית, אבל הזהירות על המאכלים והחפצים שלא יבואו לידי הפסד ממילא, [כשהוא שלא לצורך], זה אי אפשר ללמוד מאיסור בל תשחית כי אינו משחית בידיים אלא זה נלמד ממה ש'צריך להזהר בגופו שלא לאבדו'.

^א הג"ה, בלשון השועה"ר יש לדקדק, כי זה לשונו (בשמירת הגוה"נ סי"ד), כשם שצריך להזהר בגופו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו כך צריך להזהר במאודו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו, וכל המשבר כלים או קורה בגדים או הורס בנין או סותם מעין או מאבד מאכלות או משקין או ממאסם (או זורק מעות לאיבוד) וכן המקלקל שאר כל דבר הראוי ליהנות בו בני אדם עובר בלא תעשה שנאמר לא תשחית את עצה וגו'.

ויש לדקדק בדבריו בתרתי, חדא האם סבירא ליה שאיבוד חפציו הוא דאורייתא או דרבנן, ועוד, אם הוא איסור דאורייתא, באיזה איסור דאורייתא הוא נכלל.

כי מתחילת דבריו נראה שלמד שאיסור איבוד ממונו הוא מדרבנן, כי אם הוא איסור דאורייתא של לא תשחית מה לו לדמותו לחיוב שמירת גופו, הא איסור עצמו הוא, ואם כן אמאי סיים וכל המשבר וכו' עובר ב'לא תעשה', ואם נפרש מה שכתב 'כשם' וכו' אינו דימוי מילתא בעלמא אלא הוא נכלל ממש בגדר איסור איבוד גופו וסבירא ליה שחיוב שמירת חפציו נכלל בחיוב דאורייתא של איסור איבוד גופו, הא זה נלמד מפסוק 'ונשמרתם' כמו שכתב הרב ז"ל בתחילת הסימן, ואמאי סיים וכל המשבר וכו' עובר בלא תעשה של 'לא תשחית', ובגוף דבריו ברישא יש לדקדק, מה כוונתו במה שכתב 'כשם

שאר כל דבר שבני אדם ראויים ליהנות ממנו, והמאבדו עובר על איסור 'בל תשחית'²,

ואפילו כוונתו כדי להראות כעס וחימה להטיל אימה על בני ביתו שאינן נוהגין כשורה, ג"כ אסור³. (שועה"ר שמירת הגו"נ סי"ד).

אילן סרק-חפץ סרק

אין איסור בל תשחית אלא כשמפסיד **דבר הראוי להנאת בני אדם** אבל דבר שאינו ראוי להנאת בני אדם [אפילו הוא ראוי להנאת בהמות וחיות], כגון צמחים ועצים שאין בני אדם נהנים מהם כלל אין איסור בהשחתתם⁴, (שועה"ר שמירת הגו"נ סי"ד).

איבוד הנאה מהחפץ

גם כאשר אינו משחית את החפץ עצמו אלא **מפסיד את היכולת ליהנות ממנו**, כגון שמשליכו לים, או למקום אחר שאינו יכול ליהנות ממנו, גם זה בכלל איסור 'בל תשחית' (ע"פ קידושין לב ע"א תוד"ה רב יהודה).

וכן אם אוסר את חפץ באיסורי הנאה כגון המרבה בגדים וכלים על המת ע"ד שיקברוהו עמו, עובר על בל תשחית⁵ (שו"ע יו"ד שםט ס"ד).

השחתה על ידי גרמא, ומניעת הצלה

כשם שאסור לגרום השחתת אילן כך גם **אסור לגרום להשחתת שאר דברים**.

אמנם, הגם שיש איסור להשחית או לגרום להשחית, מכל מקום **אין חיוב הצלת דבר מהשחתה**, ולכן מאכל או חפץ שנמצא במקום שבועדאי ילך לאיבוד, אין צריך להצילו ולהניחו במקום שמור, כיון שאין משחיתו בידיים. (חזו"א חידושי הרמב"ם פ"ו ממלכים, אג"מ יו"ד ח"ב סי' קעד ד"ה וכן).

ולכן מותר לאדם **לקנות לעצמו אוכל טרי או טעים יותר** הגם שהאוכל הישן לא יאכל וילך לאשפה, כי אינו ממשחית את האוכל הישן בידיים, וכן מותר לפתוח אריות מאכל או משקה, או לחתוך חצי מפרי גדול ולאכול או לשתות את הכמות שהוא רוצה ולהשאיר את השאר אע"ג שילך לאיבוד, כי אינו מאבדו בידיים, (גליון חוקי חיים (בלייער) פר' שמיני פד).

² אלא שנחלקו הפוסקים (בביאור דעת הרמב"ם פ"ו מלכים ה"ח) האם איסורו הוא מדאורייתא ומלקות אין לוקים רק משום שהוא לאו שבכללות, או שהאיסור הוא מדרבנן, (חת"ס חו"מ כז, דבר אברהם סי' טז, ונוב"י תניינא יו"ד סי' י, ומשל"מ, בדעת הרמב"ם פ"ו מלכים ה"י).

³ והסבר בזה הוא או משום שהתועלת שיש לו מהשחתת החפץ אינו מההשחתה גופה אלא מלהראות כעס, או משום שדומה ליש לו אילן סרק שאסור להשחית עץ מאכל, ה"נ יכול להראות כעסו באופנים אחרים (או על ידי קריעת הבגד במקום תפירתו שהוא הפסד קטן ולא על ידי קריעת כל הבגד עצמו), אמנם ברמב"ם (פ"ו ממלכים ה"י) התיר לקרוע בגד כדי להראות כעס לבני ביתו, יעו"ש ובנו"כ, ועיי' באב"ז (או"ח סימן לד) שדייק בדברי הרמב"ן על התורה [דברים כ' י"ט] דמותר לעשות מאילן מאכל דייק במלחמה ואין זה השחתה. אך שלא לצורך דייק רק שהגייס מתחבאים באילנות זה נקרא השחתה, וביאר דבריו דכשעושה מהאילן דייק הרי האילן עצמו לתועלת שנעשה דייק אבל כורתו כדי שלא יתחבאו הגייס אין תועלת

באילן, דכל שכן אם לא הי' שם אילן כלל לא הי' מתחבאים והשחתה הוא לגבי האילן מאכל ואסור. אמנם לדעת הראשונים על התורה שם שהסבירו טעם האיסור שהוא משום השחתה גרידא וציווי התורה הוא רק כדי להקדים אילן סרק לאילן מאכל, א"כ גם צורך שהוא סיבה צדדית הוי צורך, וא"כ גם כדי לאיים על בני ביתו יהיה מותר, ויתכן שבזה תלוי מחלקותם.

⁴ ולכאורה גם הלכותיו נכללים הם בגדר אילן סרק שמותר לאבדו שלא לצורך, [כלשון הרמב"ם או שלא לצורך כלל כלשון השועה"ר] כמו שנתבאר בשיעור הקודם.

⁵ הג"ה, ולפי"ז ה"ה בשאר איסורים כגון המבשל בידיים בשר בחלב, אף על גב שהחפץ קיים, מכל מקום כיון שנאסר בהנאה, עובר על איסור בל תשחית, וא"כ לכאורה גם אם אוסרו בהנאה מחמת סכנה כגון השופך מים שנטל בהם ידיו שחרית ע"ג מאכל, או משום מנהג, (כגון המכניס אוכל לבית אבלים שיש המחמירים בזה מאוד), כיון שמפסיד ומאבד את הנאת החפץ הרי זה נכלל בגדר איסור בל תשחית.

וכן א"צ לכבות כל נר או נורה הדלוקה היותר מהזמן הנצרך כי אין זה איבוד בידיים (גליון חוקי חיים (בלייער) פר' שמיני פד).

ועתה נפרט ד' התרים בהם מותר לאבד חפצים

ההיתר הראשון - להנאת גופו

מותר לשרוף כסא או שולחן כדי להתחמם בהם, והיינו כי לא די שאין זה השחתה אלא שימוש נכון ומוצדק עם החפץ¹, אם אין לו עצים אחרים².

וכן מותר לשרוף בגד לכסות דם באפר כדי שיוכל לשחוט עוף או חיה ולאכלו, אם אין לו עפר אחר כגון שהולך בספינה³. (שועה"ר חו"מ הלכות שמירת הגוה"נ סט"ו)

ההיתר השני - במקום נזק

פינוי חפצים מהבית - ולפי מה שנתבאר לעיל שבמקומו של האילן שוה יותר מהאילן מותר לעוקרו מדין גורם להיזק, אם כן נמי לפי זה, מי שיש לו חפצים שאין לו צורך בהם, ומונחים לו בביתו כאבן שאין לו הופכים, יכול להשליכו מביתו כיון שהחפצים השוכבים שם מזיקים את המקום ההוא, מחמת שאי אפשר לאחסן בו מה שצריך לאחסן בו.

אמנם אם יכול להרויח את המקום מבלי להפסיד את החפץ כגון אם יוכל ליתן את החפץ

למי שצריך לו, אף שיצטרך לטרוח עבור זה [מעט], צריך מדינא לעשות כך, ולא גרע מיש לו מקום אילן סרק לבנות עליו שאסור לו לעקור אילן מאכל הגם שהוא מעולה בדמים.

מאכלים מקולקלים או מיותרים - מאכל שיתכן שאינו ראוי לאכילה או שיתכן שיזיקהו, כגון שעבר התאריך, או גם אם לא עבר התאריך אבל תנאי האיחסון שלו לא היו כפי הנצרך, או שמשום סיבה אחרת נראה שיתכן שהוא מקולקל, יכול לזרקו לאשפה ואין צריך לדחוק עצמו לאכלו, ואפילו אם לא יחלה מאכילת המאכל ההוא, כיון שיתכן שהמאכל יזיקהו, או יגרום לו אי נעימות, אין צריך לאכלו.

וכן אם מילא לעצמו מאכל מרובה בצלחת, אין צריך לאכלו, ויכול להשליכו לאשפה ולאבדו בידיים, כי ריבוי המאכל יזיקהו, וכלל אמרו חז"ל (שבת קמ"ב) בל תשחית דגופא עדיף.

מאכל שהוא מחמת עצמו הוא מאכל טוב, אלא שלאיש זה יזיק מאכל זה אם יאכלהו, כגון מאכלים שיש בהם סוכר והוא מחמת בריאותו אסור לו לאכול מאכל שיש בו סוכר, או שאר מאכלים שהם עתירי סוכר וכדו', אסור לאבדם, כי המאכל מצד עצמו אינו מזיק, אלא יאכלהו מעט מעט, [וכן אמר שלמה המלך ע"ה, (משלי כה, טז) דבש מצאת אכול דייך, הרי שגם דבש שהוא מאכל חשוב, צריך לאכול ממנו רק במידה מושכלת, ועם כל זאת אין עליו שם מזיק ואין היתר להשחיתו].

¹ שצריך להקדים את עץ סרק ל'עץ מאכל', ולכאורה 'אין לו עצים אחרים' היינו גם אם יש לו עצים אחרים אבל הם שווים להם בשווי, אבל אם האחרים שווים פחות מהם צריך להקדימם, ולא אמרינן שכיון שהותר לו להשתמש בכלי לצורך גופו בדרך השחתה הותר לו כל השחתה שהיא, אלא צריך להקדים מה ששווה פחות למה ששווה יותר.

² והיינו, אפילו אם אין הנאת גופו הנאה ישירה מכליון החפץ רק בלי כליון החפץ לא יוכל גופו ליהנות, ג"כ מותר.

¹ היינו אף על פי שאין זה תשמישו של החפץ, כי תשמישו של הכסא הוא לשבת עליו וכששורפו הרי השחיתו ושוב אי אפשר לשבת עליו מכל מקום הא נהנה גופו מהחפץ, ומה לי נהנה גופו על ידי ישיבה על הכסא ומה לי נהנה ממנו על ידי התחממותו, והגם שלזמן רחוק הפסיד את הישיבה על הכלי שזהו עיקר תשמישו, מכל מקום עכשיו השתמש בו למה שהוא צריך, ומה לי לחשב את העתיד להיות כיון שעכשיו השתמש בו ונהנה גופו מהכסא.

² אבל ביש לו עצים אחרים צריך להקדים ולהשתמש בהם, וכמו שאמרו בגמ' (ב"ק צא ע"ב) שנלמד מהפסוק 'רק' עץ אשר תדע וגו'

ההיתר השלישי - מעולה בדמים

לעיל נתבאר שבמקום שהאילן הוא 'מעולה בדמים', פי' שדמי ה'עץ מאכל' יקרים לבנין יותר משבח פירותיו, או שמקום העץ מעולה בדמיו יותר מהעץ שהוא עומד עליו, מותר לקוצצו כי אין זה דרך השחתה, ומזה נלמד לשאר חפצים, שמותר להשתמש בכלי בחפץ או במאכל בכל צורה שהיא אם התועלת שיש לו בהשחתתו היא יותר מהתועלת של הכלי והמאכל עצמו.

ולכן מותר לעשות **חיתוכי פירות או צילומי כלים וכדו'** אף באופן שהחפץ או המאכל מתקלקל ואינו ראוי יותר להשתמש בו בדרך תשמישו, כיון שהתועלת בשימוש הזה גדולה מהשימוש עם החפץ או המאכל כדרך תשמישו, [אמנם במאכל שראוי לבני אדם צריך להיזהר שלא יבוא לידי בזיון כמש"כ שו"ע קע"א ס"א וכמו שיבואר להלן אי"ה]

ההיתר הרביעי - טירחתו מרובה

אמרו בגמ' (ב"ק צ"א ע"ב) שאילן שאינו טוען כמות פירות שיהא שווה לטרוח עבורו, דינו כאילן סרק, וא"כ הוא הדין גם שאר דברים, שאם הטירחא לשמור על הכלי שלא להשחיתו הוא יותר משוויו של הכלי של להשחיתו, מותר לאבדו ואין עליו איסור 'בל תשחית'

ציציות חדשות

מי שיש לו ציצית כשרה עם חוטים כשרים, אסור לו להחליף את החוטים שבה משום ביזוי מצוה ומ"מ אם רוצה להחליף את הציצית משום שהם יותר מהודרים או יותר יפים, מותר, אבל יזהר **שבשעה שמחליף את הציצית לא יקרעם אלא יתיר הקשרים והכריכות שלהם,**

כדי שלא יכלה אותן, וכבר אחז"ל לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכין להם (עו"ת וא"ר) והחיי אדם כתב **במקום שקשה בעיניו הטרחה להתירם**, מותר לנתקם, ואין בזה משום בל תשחית כיון שאין עושה דרך השחתה, (מ"ב סימן טו ס"ק ג), והיינו כי טירחת התרת הקשרים והכריכות אינו שווה בנזק הזמן שיצטרך לבזבז עליו, ולכן אין צריך לשמרם.

כלים חד פעמיים

ומיניה נלמד, על מה שנוגע בימינו אנו שערך המאכלים והחפצים אינו שווה את הטירחא בהתעסקות סביבם, אין צריך לשמרם, ומותר לאבדם.

ולכן, **פריטים בודדים של כלים חד פעמיים** שנשארו על השולחן אחרי הסעודה, בפרט בסעודות גדולות, כיון שהטורח לאוספם עולה על שווי הכלי, א"צ לאספם, אבל אם מונחים הם כמות יחד ששווי כולם יחד עולה על טירחת שמירתם, צריך להוציאם מהמפה לפני שזורקם לאשפה.

וכן, **בקבוקי פלסטיק שמקבלים כסף על החזרת הבקבוק**, כן שהטירחא לילך ולהשיג את התמורה לבקבוק היא טירחא גדולה, לכן אין צריך לשמרם ויכול לזרקם לאשפה. ובקבוקי בירה נידון כל מקרה לגופו אם טירחתו מרובה או שווי החזרתם מרובה.

בגדים משומשים

וכן הדין **בבגדים משומשים שאינם עומדים יותר ללבישה**, אם משום שקטנה המידה עליו או על זרעו, לכתחילה צריך לחפש ליתנו למי שצריך לו אם לאיש פרטי או לגמ"ח, אבל אם

שבזה אינו מקלקל בידיים וגם אינו גורם קלקול
אלא הרי הוא מפקיר כליו שהוא חוסר שמירה^ט.

במקום מצוה - שבירת כוס תחת החופה

מנהג שהחתן שובר כוס של זכויות תחת

החופה (רמ"א או"ח תקס סב ואבה"ע סי' סה ס"ג) ואין
בו משום בל תשחית כיון שעושין כן לרמוז
מוסר למען יתנו לב אבילות ירושלים (מש"ז או"ח
תקס סק"ד, מב סק"ט).

הטירחא מרובה בזה, הוי ליה טירחא טפי
משמירתו, ומותר להשליכם,

ובגדים שאינם ראויים יותר ללבישה או

שנתקלקלו עד שאין הדרך לתקנם, אין להם
ערך של בגד, ודינם כאילן סרק שיכול
להשליכם ולהשחיתם ללא צורך [כלל] ואין
בהם איסור בל תשחית.

ואפילו כשהם ראויים ללבישה ואינו יכול
לטרוד למצוא מי שרוצה לקחת אותם, **מותר**
להוציאם מביתו ולהשאירם בחוץ במקום
שיתקלקלו מהגשמים ומהחום וכדו', משום

בעומק הסוגיא

♦ מערכות בסוגיות הש"ס, עיונים וחקירות בדרך הלימוד של עולם הישיבות ♦

בגדר השבת אבידה

חלק ב' - טביעות עין

הרב בן ציון (בר"י) קלצקין שליט"א

כיון שאפ"י שהחפץ שייך באמת לבעלים אבל
למעשה הוא השולט בפועל ואכמ"ל, ה"נ
באבידה החפץ נאבד ממנו ואין לו שליטה עליו
ולכן אבידה לולא חידוש התורה היתה מותרת
לגמרי.

חידוש התורה בהשבת אבידה

אבל התורה חידשה שכיון שזה אבידת
אח"ך יש מצווה להחזירו לבעליו כמו שאחים
מתנהגים יחדיו וזה חיוב של אחוה. והוכחנו

השבת אבידה לולא חידוש התורה

אחרי אשר שביארנו בעז"ה במאמר הקודם
את גדר השבת אבידה באריכות, שבעצם
אבידה מצד עצמה מותרת כיון שנאבדה
מהבעלים ולכן אין לבעלים שליטה עליו וכיון
שבעלות היינו שהחפץ נמצא תחת שליטתו
ואם אין לבעליו **שליטה על החפץ בפועל** אין
לו כלום וזה מוכח בפרק מרובה שלגנב יש
קניני גניבה על החפץ

^ט טעם אחד מכל הני תיסגי, בין משום שאין לו מקום בבית, ובין משום
שהפקר אינו השחתה בידים.

^ט ובשבט הלוי ח"ט סי' קנט התיר באין לו מקום להשאירם בבית
כלשון השואל שם ורק במקום שאין מוצא למי ליתנו ורק על ידי הפקר
ומטעם שיתכן שאחרים יקחוהו, וצ"ע למה ליה לכל הני טעמי, הא

שאבידה בעצם **מותרת** מהגמ' ב"ק (דף ק"ג): מאבידת עכו"ם **שמותרת** אפי' למ"ד גזל עכו"ם אסור כיון שאינו בכלל אחיך עיי"ש ונתבאר לפי זה הדין של סימנים שהמוצא הוא האחראי על האבידה מדיני שומרים, כיון שהתורה מצווה עליו להיות שומר, ולכן רק עם סימנים יכול להוציא את האבידה מרשותו, שאז **מוצא את הבעלים בגוף החפץ** ולכן לא יועיל טענת ברי, וכל זה מיישב את סוגיית סימנים כמין חומר.

הסוגיא בגמ' של טביעות עין

אבל צריך לעיין בסוגיית טביעות עין בדף כ"ג: וביותר בגמ' חולין (דף צ"ה:) שמצינו שמחזירין אבידה לצורבא מרבנן בטביעות עין אפילו בלי סימנים כלל, והגמ' בחולין אומרת שטביעות עין עדיף מסימנים עיי"ש, והפרי יצחק ואחיעזר הוכיחו שטביעות עין אינו רק תקנה מדרבנן, רק **דין דאורייתא** מהגמ' (דף כ"ז:): "ת"ש והיה עמך עד דרוש אחיך אותו וכי תעלה על דעתך שיתנהו לו קודם שידרשוהו אלא דרשוהו עם רמאי הוא אם לאו מאי לאו בסימנים לא בעדים" וברש"י ד"ה בעדים "שיביא עדים שהוא שלו" וכו' אבל השיטמ"ק הביא את שיטת הר"ח וכן כתב הבעל המאור "שיביא עדים שהוא צורבא מרבנן ונחזיר לו בטביעות עין", ובוזה ביארו את דברי הגמ' "לא בעדים", שזה בעצם ביאור דברי המשנה על הפסוק "והיה עמך עד דרוש אחיך אותו", וא"כ טביעות עין נכלל בכלל הפסוק וזה דאורייתא.

הקושיות בטביעות עין

ולכאורה זה סותר לכל מה שביארנו במאמר א', שהמוצא צריך **למצוא את**

הבעלים בגוף החפץ ולכן צריך סימנים וכנ"ל, שהרי בטביעות עין אין המוצא רואה כלום בגוף החפץ, כיון שהטוען על החפץ לא מסר שום סימנים שמעידים בחפץ גופא שזה שלו והוא רק טוען שיש לו טביעות עין בחפץ ואין למוצא שום אפשרות לראותו בתוך החפץ וא"כ קשה איך יש למוצא את האפשרות להחזיר לו את החפץ הרי הוא מחוייב לבעלים, ואע"פ שאין זה כמו טענת ברי גרידא שהרי יש לטוען טביעות עין בתוך החפץ אבל עדיין זה רק **בגדר טענה** [רק יש כאן טענה יותר חזקה שטוען שרואה בגוף החפץ שהיא שלו] ואשר ע"כ אין המוצא **רואה אותו בגוף החפץ** ולכן אינו מחוייב להחזיר לו את האבידה ולא זו בלבד אלא שאסור לו להחזיר את האבידה כיון שהוא מחוייב לבעלים האמיתיים, וא"כ צע"ג בביאור הדין בגמ' "לאהדורי לצורבא מרבנן בטביעות עינא".

ועוד יש להקשות שאפי' אם נבין את פשר דין טביעות עין קשה מדוע רק לצורבא מרבנן מחזירין אבידה בטביעות עין ולא לכל אדם כשר ונאמן והיכן מצינו שיש לת"ח יותר מכל אדם כח משפטי, והגמ' אומרת את הדין רק אגב אורחא להסביר את דברי המשנה "ר"ש בן אלעזר אומר כל כלי אנפוריא אין חייב להכריז" והגמ' בדף כ"ג: אומרת דהיינו כלים חדשים שלא שבעתן העין שאין בהם טביעות עין לצורבא מרבנן אין מחזירין לו את האבידה, ואין שום הסבר למה רק לת"ח דהיינו שהיה פשוט לגמ' שהדין כך בלי שום מקור מן המקרא או מן המשנה או מן הסברא וצע"ג, ועוד קשה כשלומדים את המשניות של פרק אלו מציאות רואים דבר פלא שיש כמה וכמה משניות שעוסקים בדיני סימנים ובייחוד המשנה בדף כז. "אף השמלה הייתה בכלל כל

אלו ולמה יצאת וכו' שיש בה **סימנים** וכו' עיי"ש" שמשם המקור של סימנים, וטביעות עין לא מוזכר רק ברמז במשנה ראשונה ורק על פרט מסוים ששם אין טביעות עין ומשם חזינן שיש כזה דין בכלל, והדבר צריך ביאור גדול מדוע טביעות עין פשוט כ"כ שהגמ' רק בדרך אגב להסביר את המשנה אומרת כך ולא בצורת חידוש דין לא במשנה ולא בגמרא וצ"ע.

ובגמ' שבת (דף קי"ד.) אמר רבי יוחנן איזהו ת"ח שמחזירין לו אבידה בטביעות עין המקפיד על חלוקו להפכו, ולכאורה מה שייכות יש לדיני דרך ארץ בהשבת אבידה שהוא דין משפטי. ועוד יש לעיין בסוגיין (בדף כ"ג:) "לאהדורי לצורבא מרבנן בטביעות עינא שבעתן העין וכו' דאמר רב יהודה אמר שמואל הני תלת מילי עבדו רבנן דמשני במלייהו במסכת בפוריא ובאושפיזא מאי נפק"מ - לאהדורי לצורבא מרבנן בטביעות עינא וכו' וקשה מה השייכות בין הא דהיכן דמשנים ת"ח בדיבורם לדיני השבת אבידה, ומה זה מוסיף לנו לדין של טביעות עין, והלא העיקר הוא הא דבכל מקום אינם משנים בדיבורם וצ"ע. ומכל הנ"ל שעדיין לא ביארנו את הגדר של מצוות השבת אבידה לאשורו וצריך הרבה להתבונן בזה, ואפרש מה שנתבאר בחבורה יחדיו בכולל 'זכרון ליב' ורוב הדברים שיתבארו מיוסדים ע"פ שיעוריו של ראש הכולל הרה"ג ר' ישעיה מינצברג שליט"א.

חידוש האחרונים בגדר טביעות עין

והנה האחרונים האחיעזר והפרי יצחק האריך בזה אריכות גדולה בסי' נ"ו בספרו עיי"ש וכתבו יסוד גדול שבטביעות עין חזינן שנשתנה השבת אבידה מכל התורה, **ולא בעינן רק דרישה שאינו רמאי ואחרי הדרישה**

זכאי בחפץ מצד עצם דרישתו, ולכן ת"ח שאינו משקר אינו צריך דרישה ולכן כשטוען על החפץ שהיא שלו זכאי בה עיין בדבריהם, וקשה לי שלפי דבריהם למה בעינן בצורבא מרבנן טביעות עין ולא סגי בטענה גרידא הרי נאמן הוא וצ"ע, ועוד לפי דבריהם נופל כל הבנין שביארנו והוכחנו בעז"ה במאמר א' שהמוצא הוא האחראי על החפץ, והוא **צריך למצוא את הבעלים בחפץ** כיון שלא בעינן רק ידיעה שאינו רמאי. ומימלא הדרא קושיא לדוכתא מה הפשר של האי הלכתא של טביעות עין.

יסוד הגדר של טביעות עין

והנה כדי להבין היטב את גדר הדברים נבא להתבונן במקרא (דברים כ"ב ב') "ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך **והיה עמך עד דרוש אחיך אותו** והשבתו לו", והיינו שהחיוב הוא להחזיק את החפץ עד **שידרשהו בעל האבידה**, ולא כתיב כאן עד שימצא המוצא בתוך החפץ את הבעלים אבל מאידך גיסא כבר הוכחנו במאמר א' מכל הסוגיא של סימנים והדרגות שיש ביניהם שהגדר של השבת אבידה היינו **שהמוצא צריך למצוא את הבעלים בתוך החפץ** ואם לאו אינו יכול להחזיר את החפץ כיון שמחויב לבעלים, ולכן צריך לומר שהגדר הוא שהמוצא צריך **למצוא דורש שמראה את דרישתו בגוף החפץ**, דהיינו כמו שביארנו במאמר א' שהשבת אבידה לבעליה נעשית רק כשרואים את הבעלים בתוך החפץ, אבל כאן צריכים אנו להשתמש בסכינא חריפא מפני שהגדר מורכב שמצד אחד המוצא הוא האחראי על החפץ וממילא אינו מוציא את החפץ מרשותו עד

שימצא בתוכו את הבעלים, אבל מאידך גיסא אין המובן רק עד שהוא מצידו ימצא את הבעלים בתוך החפץ שזה נעשה רק בסימנים ששם הדבר מוכח וברור שהחפץ שייך אליו והמוצא רואה כאן את הבעלים, אלא אפי' בטביעות עין שהמוצא אינו רואה בחפץ כלום אעפ"כ יחזיר כיון שרואה כאן חיבור שיש בין האדם לחפץ ויש כאן "עד דרוש אחיך אותו" דהיינו שהמוצא צריך שיראה דורש שמראה את דרישתו בגוף החפץ [ונראה לומר שהמקור לזה הוא המילה "אותו" ומזה למדו שלא סגי לן בטענה גרידא ויש לעיין], וכיון שמוצא את הבעלים בתוך החפץ מחזיר לו את החפץ.

ההבדל בין טביעות עין לטענה

והנה כבר הבאנו את הקושיא הגדולה של הפני יהושע (כתובות י"ב). למה לא סגי לן באבידה בטענת ברי גרידא ולמה בעינן סימנים. ובעצם צריך לבאר מדוע טענת ברי פשיטא לכו"ע שלא מועיל באבידה כלום, וטביעות עין בת"ח פשיטא שמועיל לכו"ע ומדאורייתא וכנ"ל ולא נצרך לכתבו בפירוש ורק ברמז, ובסימנים יש סוגיא גדולה בגמ' 'אבעיא להו סימנים דאורייתא או דרבנן' ולהלכה נחלקו בזה הראשונים, והנה הטעם מדוע אינו מועיל טענת ברי כבר ביארנו במאמר הקודם מפני שאין המוצא רואה אותו בגוף החפץ אבל אפשר לבאר יותר מה הגדר של טענה בממון מתי מועיל טענה, שנראה לומר שטענה נתחדש רק היכי שאין שום מחוייבות משפטית לנטען לולא הטענה, ורק מכח הטענה תובע את הממון שזה בעצם הדין של מנה לי בידך וכו' שבעצם הנטען הוא מוחזק והטוען רק מכח טענתו יש לו זכות

בממון, אבל בהשבת אבידה איני צריך לחדש כח משפטי על החפץ שכיון שהוא כבר מחוייב לבעלים ולכן צריך רק למצוא את הבעלים בחפץ וכנ"ל וזה נעשה רק ע"י סימנים או טביעות עין ששניהם מתמקדים בגוף החפץ והבן. ולפי זה נבא לבאר סימנים וטביעות עין ומדוע טביעות עין פשוט יותר ולכן לא צריכים לכתבו בפירוש במשנה, ולמה עדיף על סימנים וכדברי הגמ' בחולין שהבאנו.

משמעות לשון טביעות עין

ובכדי להבין את הדין של טביעות עין יש לעיין בלשון **טביעות** עין שזה כמו מטבע או כטביעה בטיט דהיינו שיש לו טביעה על החפץ כמו חותם ורואה בחפץ שהיא שלו בצורה מוחלטת ואין זה כסתם ראייה והשערה גרידא רק שיש כאן קשר עין בין החפץ לבעלים **והמוצא רואה ע"י הדרישה בטביעות עין את הבעלים בחפץ** ולכן מחזיר לו, ואין זה נאמנות גרידא רק שהמוצא רואה כאן את הבעלים עומד כנגדו ע"י הטביעות עין וזה בעצם הפשט בפסוק "עד דרוש אחיך אותו" והוא יותר פשוט מסימנים ואינו צריך ליכתב בפירוש במשנה כיון שכתוב כבר בקרא וזה הפשטות בפסוק וממילא אין אנו צריכים בשביל זה משנה מפורשת כיון שכבר כתוב בתורה ורק על סימנים יש משנה כיון שלא כתיב מפורש בקרא רק חז"ל למדו זאת מסימנים עיין המשנה בדף כ"ז. ולפי זה נבאר את דברי הגמ' בחולין צ"ו. שרב אשי אומר אומר שטביעות עין עדיף מסימנים ומביא משל מאדם ששולח שליח למצא את פלוני אזי אם יש לו רק סימנים ספק האם ימצאו או לאו אבל אם יש לשליח טביעות עין בודאי ימצאו עיי"ש, וכאן אמר לן רב אשי יסוד וחידוש גדול שטביעות

עין היינו שאנו רואים אותו בחפץ בבירור כיון שיש כאן טביעות עין משא"כ בסימנים אין כאן בירור מוחלט רק שיש כאן סימנים שעל פיהם צריכים אנו לקבוע למי שייך החפץ ואין זה כמו טביעות עין ששם רואים את הבעלים באופן ישיר בחפץ.

ההבדל בין סתם בני אדם לת"ח

ומה שמצאנו בטביעות עין שרק צורבא מרבנן נאמן ושאר בני אדם אינם נאמנים שלא מצינו כן בשאר דיני חושן משפט ורק גזלן ורשע וכדומה אינם נאמנים ומה נשתנה כאן בטביעות עין שרק ת"ח נאמן, ונראה ליישב שבאמת להחזיר אבידה בטביעות עין אינו דומה לשאר דיני חושן משפט כגון בטענת ברי ששם זה מזכויות האדם שכשטוען על ממון שהוא שלו צריכים אנו להתייחס אל טענתו כיון שיש לו זכות טענה וכמו שיש לו זכות קיום כך יש לו גם את כל הזכויות של חושן משפט הן על ממונו והן בטוען ונטען ואפילו אם לא למד כלום מימיו כיון שלא אכפת לנו את מדת צדקותו רק כיון שהוא יציר כפיו של הקב"ה יש לו תביעה על חייו שלא לפגוע בו וכך גם על ממונו וכך גם יש לו זכות טענה, אבל בטביעות עין באבידה לא סגי לן בטענה גרידא וכמו שנתבאר לעיל רק בעינן שע"י טענתו של טביעות עין נמצאנו בגוף החפץ בדרישתו ויראה החפץ עמו כבעל האבידה ובזה יקויים הפסוק **עד דרוש אחיך אותו**, אבל כל זה יכול להתקיים רק בת"ח שכל דיבורו ביישוב הדעת ועומד עם דיבורו ולא נמצא אצלו שמדבר ואח"כ אומר שרק נדמה לו וכדומה כמו שיש בכל אדם מהשוק שאע"פ שאינו דובר שקרים שכך דרך העולם שדיבורם הוא לפי הנראה להם ורק ת"ח שכל עסקו בתורה וזה משפיע על נפשו כ"כ עד שנהיה "חפצא של אמת", דיבורו מוחזקת בידנו כאמת מוחלט

ולכן כשטוען על חפץ שיש לו טביעות עין בחפץ **רואה אותו המוצא בגוף החפץ ע"י דרישתו**, ולכן רק לת"ח יש טביעות עין כיון שאין כאן הנידון האם נאמן שאפי' שעם הארץ נאמן רק האם המוצא רואה אותו בגוף החפץ ע"י דרישתו או לאו וזה יכול להתקיים רק בת"ח כמו שנתבאר.

ולפי הנ"ל מתבאר היטב למה טביעות עין לא נצרך לכתבו בפירוש רק ברמז כיון שזה הצורה לכתחילה של השבת אבידה שיש כאן דורש את החפץ ואומר שלי הוא רק למעשה רק ת"ח נאמן כיון ששאר האנשים אין כ"כ תוקף לדיבורו שנאמר שע"י כך רואים אותו כעומד עם החפץ ורק בת"ח רואים את דיבורו בגוף החפץ.

וכן מתבאר למה הגמ' בדף כ"ג: הביאה את דברי רב יהודה אמר שמואל שבהני תלת מילי משני רבנן וכו' ששאלנו מה הדין הזה מוסיף לסוגיין של טביעות עין אימתי הם משנים בדיבורם הלא בסוגיין העיקר הוא אימתי אינם משנים בדיבורם, ונראה לומר שהגמ' בעצם אמרה כאן את הגדר של טביעות עין שלא סגי בכך שאינו משנה בדיבורו את המציאות שהיה, רק בעינן ת"ח שכשצריך לשנות כגון בהני תלת הוא משנה בדיבורו, והיינו שחושב לפני כל דיבור שהוא מדבר האם ראוי לאמרו או לאו ורק כך מחזירין לו את האבידה כיון שאמר ובעצם פסק שאבידה שייך אליו והבן. ונתבאר גם דברי רבי יוחנן בשבת דף קי"ד. שאיזה ת"ח שמחזירין לו אבידה בטביעות עין שמקפיד על חלוקו להפכו, שאין כאן סוגיא של נאמנות רק בעינן שדיבורו יהיה במדה נכונה ולכן בעינן שגם מעשיו יהיו במדה הנכונה ובפרט הבגדים שאמר' שם בגמ' שהבגדים מכבדים את האדם עיי"ש, ורק כך אפשר להחזיר לו את האבידה.

להלן מדריך מקוצר לכתיבת חידושי תורה, לתועלת המעיינים:

כיצד כותבין? קיימת תחושה בקרב רבים, שרק יחידי סגולה יכולים לכתוב, תחושה זו נכונה רק באופן חלקי, וביד כמעט כל אחד להתחיל ואף להצליח לכתוב באופן סביר ואף יותר. ליקטנו עבורכם וערכנו כעין "מדריך לכותב", בו ימצא כל אחד בעז"ה מסלול פשוט האריך בכל זאת לכתוב ולהצליח. **שלב א': בחירת נושא.** מתברר והולך ואף – כלל ידוע הוא שסוגיה או כל נושא שאינו ברור די הצורך כשמעלים את הנושא על הכתב, תוך כדי כתיבה הדברים מקבלים בהירות – ומתחדדים בראש. אבל כשבאים להתחיל לראשונה לכתוב, עדיף ונחוץ לכתוב על נושא שהוא מלכתחילה ברור יחסית, דהיינו שכל צדדי הענין מבוררים ו'קלאר' בראש. כך לא ניתקל בקשיים מיותרים בשעה שנרצה להעלות את הדברים על הכתב. ולכן, סוקרים תחילה בראש את כלל העניינים שנלמדו, ובחרים מתוכם את הענין שהוא הכי 'מאיר', בוחרים את המהלך או החידוש שהוא הכי ברור ומחודד, ואותו בוחרים להעלות על הכתב.

שלב ב': כותרות ועיקרי הענין. לאחר שבחרנו את הנושא, ניקח דף ונכתוב תחילה את עיקרי הדברים על פי הסדר, דהיינו – הכותרות של הענין. חשוב מאד שבשלב זה לא לכתוב את אריכות הדברים אלא את העיקרים בלבד.

לדוגמה: 1. לכתוב בקצרה את המחלוקת אם קריאת שמע זמנה עד סוף האשמורה הראשונה או עד חצות או עד עלות"ש. 2. יש לחקור במאי פליגי ג' דעות אלו, האם חלקן אם 'בשכב' הכוונה זמן שנשכבים או זמן שעדיין שוכבים, או שחלקן בטעם חובת קריאת שמע בלילות. 3. מה הקשיים בב' צדדים אלו. 4. לענ"ד אפשר לומר צד שלישי בהנ"ל... 5. מדוע צד זה מסתבר יותר. 6. איך הקשיים של מס' 3 נופלים. כל זאת לכתוב בקצרה, אפילו ברמיזה בעלמא.

שלב ג': הרחבת הדברים. בשלב זה מתחילים להרחיב את הדברים, בהתחלה לוקחים את הדברים הפשוטים שאינם מצריכים ניסוח מיוחד, וכגון בדוגמא דלעיל – מבארים ומסבירים את ג' הדעות, משתדלים לחשוב לפני הכתיבה איך היינו מסבירים בעל פה את כל אחד מן הצדדים, ואולי יש לנו להוסיף גם ביאור או רעיון מסוים. רק לאחר שהבסיס מובן, אז נפנים לכתיבת הרעיון באריכות.

עצה טובה קא משמע לך: לפני הכתיבה באריכות – להשמיע את הדברים לחברותא או לכל אברך אחר, וע"י זה הדברים נעשים ברורים, והכי חשוב: קולטים מה הסדר הנכון לכתיבה, בהכרח – כי לפעמים הדברים מבולבלים בראש ובלי סדר נכון, וכשמרצים את הדברים מסתדרים לפי הסדר ההגיוני והנכון.

חשוב מאד: בשלב זה אין להקפיד על ניסוח, כל המוח צריך להיות מרוכז בכתיבת הרעיון או אפשר לעבור שוב על – ולא בהתנסחות מיוחדת, רק לאחר שהרעיון כתוב בשלימות החומר ולשפר את הסגנון. לא תמיד המוח מסוגל לתכנן הן את הבניין של הדברים והן את הניסוח.

שלב ד': הניסוח. כאן אנו בעצם ניגשים לשלב שהרבה מפחדים ממנו. צריך לקחת את החומר הכתוב ולשפר את הסגנון כדי שיהיה ראוי לעלות על שולחן מלכים. גם אם בכל זאת נראה לכם שאי אפשר להגיש כך את החומר, עושים כך: עוברים וקוראים את החומר בקול, כמו דרשה הנקראת מן הכתב, ותוך כדי הקריאה שמים לב איפה הדברים "תקועים" קצת, ומנסים לשנות את הנוסח.

עצה טובה: לקחת ספר העוסק באותו ענין של המאמר שכותבים, ולבדוק איך ובאיזה צורה ממה שכותב – הוא מנסח את הדברים, לפעמים מגלים שאפשר לקלוט בקלות את הסגנון הספר מתנסח.

חשוב לציין, ששלב זה הוא מן הדברים שאפשר לראות בחוש איך שמשתפרים מפעם לפעם, אם תעברו עליו פעם שנית ושלישית תגלו עד כמה אתם – אפילו במאמר זה שאתם כותבים מצליחים לשפר את הסגנון מפעם לפעם. ולפעמים כאשר מניחים את החומר בצד ליום או נפתחים שערי אורה נוספים, כיוונים חדשים – יומיים ותופסים שוב את החומר לעיון מבחינת הצורה להעביר את החומר ולהעלותו על הכתב.

עד כאן עסקנו קצת בחובת ההשתדלות. אבל אין ולא קיימת דרך להצליח בלי תפילה לסייעתא דשמיא, וזה בלא זה אי אפשר.

בברכת הצלחה מרובה!

גיליון דעת ותבונה שע"י אברכי קהל עדת ירושלים

שליחת מאמרים, שאלות ותגובות, וכן כל ענייני הגליון:

S0533153885@gmail.com

או בפלאפון: 052-7182255

ניתן להצטרף לרשימת התפוצה באימייל הנ"ל

תודתנו נתונה להנהלת הקהילה

על נשיאת עול כל הוצאת הגליון