

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון נ"ב
תשרי - תשפ"ד

נכתב
ע"י אברכי
אופקים
ותפרח

קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים
נא להתקשר לפלאפון:
054-8491733
או לשלוח בדוא"ל למייל:
on.skaly@gmail.com
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

לעילוי נשמת

האשה הצדקנית

מרת **שושנה רייזל** ע"ה

בת ר' שמואל ירוחם הכהן ז"ל
נלב"ע בערב יום כיפור תשפ"ב

אימו של יבדלחט"א הגאון רבי
דוד שק שליט"א

ראש ישיבת 'משכן התלמוד' בעירנו
אשר עומד לימינינו בעזרה ותושייה.

מערכת קובץ **מנורה** בדרום

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די ככל אתר ואתר, את גליון תשרי של קובץ מנורה בדרום - גליון נ"ב, הפותח בסיעתא דשמיא את שנת תשפ"ד הבאה עלינו לטובה. ומלא כרגיל בתורתם של בני התורה יושבי ארץ הנגב, אשר עמלים כתמיד על התורה ועל העבודה, ובפרט בסיום חודש אלול, ובעיצומם של הימים הנוראים.

והנה עזרנו הקב"ה וזכינו בראש השנה שעבר להכתב לחיים טובים, ולהמשיך בהוצאת קובץ מנורה בדרום מדי חודש בחודשו כשנה החולפת, להגדיל תורה ולהאדירה.

ואחר ההודאה על העבר, נבקש על העתיד: שתהיה אף השנה הבאה עלינו לטובה - שנה מתוקה ומבורכת בדברי תורה מתוקים מעמלי התורה בני הדרום, ושנזכה תמיד לסיעתא שמיא בהוצאת הקובץ, ולהרבות בעז"ה תורה וכבוד שמים בעם ישראל - אכי"ר!

נצל כמו"כ הזדמנות זאת, להודות לידידנו וידיד ה' - הר"ג גמליאל הכהן רבינוביץ, ראש ומייסד מכון גם אני אורך ומחבר ספרים רבים וחשובים, על עוד שנה נפלאה שסייע בידינו מדי חודש בחודשו בסיוע ממוני מכובד להוציא לאור הקובץ ברוב פאר והדר, ושממשיך לסייע לנו בעז"ה גם בשנת תשפ"ד הבאה עלינו לטובה. ובזכות זה יזכה שיסייעו לו מן שמיא בכפל כפלים, ובכל אשר יפנה ישכיל ויצליח, אכי"ר!

עוד כדאי לדעת - כי נצטברו במערכת הקובץ כמה וכמה עותקים מגליונות ישנים של מנורה בדרום, ועל כן המעוניין לקבל איזה גליון ישן יכול לפנות למערכת, ואם ישנו כמלאי נשמח להעבירו.

וכידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהגה מהקובץ - אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

[כמובן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני אופקים ותפרת. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ורצוי [אך לא חובה] בדברי הלכה. וכמובן, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם בודאי רבה - לעת עתה אין זו הבמה להם.
- ♦ חובה לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ואת שם הכותב, וכן כדאי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן כדאי לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים,

וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].

- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים כתוכנת **אוצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ **תשרי**, תתאפשר עד **יום שלישי - כ"ה תשרי**. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה **משוכח** [ובחומר שאינו מוקלד יש להשתדל להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות **מוקלד**, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י **רצוי מאוד** שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ **בתשלום רגיל של עלות ההקלדה**.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליכון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקוה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת תחיל שנה וברכותיה,

וכתיבה וחתומה טובה לכל עם ישראל,

מערכת קובץ **מנורה בדרום**.

תוכן העניינים

הגאון רבי אליעזר אינהורן שליט"א

בענין מצות תקיעת שופר יא

הרב ישראל מאיר אקוקה

בעניני מלאכת בורר טו

הרב ישראל יעקב ביטון

דין סוכר קנים לעניין ברכה ולעניין מעשרות יט

הרב אהרן גבאי

תפילת שמונה עשרה לפי נוסח קהילות הספרדים על פי חמשים מקורות
[חלק ג] כג

הרב גרשון גולד

ברכת פירות וירקות מרוסקים נו

הרב ישראל גולדברג

קריאת שמע צריכה כוונה - כוונת המילים או כוונת הענין סז

הרב איתי גייסי

הטעם לנשילת ידיים עו

הרב ישראל צבי גרינברג

בענין מורא אב ואם פא

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

דפנות הסוכה שאין מגיעות לסכך האם כשרות מדין גוד אסיק פח

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

ברכות שלא נזכרו בתלמוד צה

הערות לדינא בענייני הסליחות צט

הרב איתמר וינרב

הוצאה שלא לצורך ביו"ט קב

הרב אהרן זילברשלג

בענין חבוט ערבה וחירות של דקל קיד

הרב חיים חדד

האם פרגולה כשרה לשמש סוכה, ודין אדם שמשאיר את הסכך בסוכתו כל

השנה קיט

הרב משה חליהו

בדין נתינת בשר ביו"ט בכף מאזנים לשמרו מן העכברים היכא דאין המאזנים

תלויין במקומם הקבוע קמט

הרב אבינעם טאובנר

להקנות לולב לקטן (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) קנב

בענין אין עושין מצוות חבילות חבילות (במשנת הגר"א גניחובסקי

זצ"ל) קנה

הרב ערן כברה

בענייני חודש תשרי קסד

האם משה רבינו נקבר בארץ ישראל או בחוצה לארץ קפא

הרב אוריאל כהן

ביאור מקור דין דד' דמים טמאים, ובגדר טהרת שאר מראות, והמסתעף לדין

נשתנה צבע דמה למראה טהור (בגופה) ע"י תחבולה קצ

הרב דביר כהן

איסור ריבית בבנק ובחברה בע"מ..... קצז

הרב אביחיל לוי

בביאור סוף זמן תפילת שחרית..... רא

בביאור האיסור לכעוס ולהשתכר..... רד

הרב יאיר מוינקוס

בדין פרי חדש בקידוש דליל שני דר"ה רט

הרב און אברהם הכהן סקלי

'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [חי"ב]..... רטו

הרב חיים פנחסוב

סוגיית מצות 'שוב ארץ ישראל'..... רכא

הרב יובל קורסיה

סוכה שדפנותיה מסדינים וקשרם היטב..... רנג

הרב אברהם ישעיהו קשש

יסודות בענייני עבד כנעני רנח

חמשים ושנים - מי יודע?..... רעג

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

"שירבו זכויותינו כרימון" ערה

הרב זאב רוזנטל

בגדר מעלת אמירת פרשיות הקרבנות..... רעה

הרב שרון שרפי

בגדר מצוות השופר (וביאור נקודת השורש של דין שומע בעונה)..... רפב

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב גבריאל ארצי..... רצג

בענין החובה לבקש על רחמים על חבירו

מכתב ב'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין..... רצה

תגובה בענין הוצאת הציציות ♦ בענין חלב נכרים

מכתב ג'

הרב שמואל ללזר..... רצט

דקדוק הלשון בתפילה

מכתב ד'

הרב אברהם לסר..... שא

מנין התיבות בברכת מחיה המתים

מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב..... שג

נטילת ידים בכלי לפני התפלה לדעת הרמב"ם ודעימיה

מכתב ו'

הרב יצחק פריץ..... שה

ברכת הגומל אחרי נסיעה במטוס



הגאון רבי אליעזר אינהורן שליט"א

ראש ישיבת אופקים

בענין מצות תקיעת שופר

וגם תקיעה) וכיון דאנו נוקטים שהשמיעה עיקר א"כ לכאור' מה הנפק"מ אם נושם נשימה, העיקר איך נשמע קול השופר ומה משנה הנשימות, ואם היינו נוקטים שהתקיעה עיקר א"כ אפ"ל שיש הבדל בתקיעות אם נושם, וכך תוקעים ב"מעשה" התקיעה בהבדלת נשימה אבל למ"ד ששמיעה עיקר מה הנפק"מ. (ושור"ר ב"מועדים-וזמנים" שם בקונטרס עמ' ט"ז ד"ה "והפוסקים" שעמד בזה ור"ל שאם נושם עי"ז מתכוון להפסיק, ואם תוקע בלי נשימה ממש שנחשב שמתכוון לתקוע ביחד, ונחשב שמכוון לתקוע בנשימה אחת ולכן צריך לנשום ואז עי"ז ברור שהפסיק, ע"כ, וק"ק סברתו, דעיקר הדבר שיפסיק בין השברים לתרועה ומה לנו לחשוש יותר מכל ההפסקים בתקיעות, וגם למה כתבו שזה לעיכובא אם זה רק החשש הנ"ל). וצ"ב. (באמת שהר"ת דס"ל שתקיעה עיקר הוא לשיטתו, גם מקפיד בשתי נשימות ובעיקר נשימה ממש, אבל לדין ששמיעה עיקר, צ"ע)

וכן יש להעיר דשם בשו"ע סעיף ו' מובא דעה שאם נתכוון בתקיעה ארוכה לצאת ידי שתי תקיעות לא יצא אפי' אחת, כיון שבמחשבתו חסר שתיים, וצ"ע מה הנפק"מ מה המחשבתו הרי העיקר איך שומעים. וכן בכו"כ הלכות בסימן תק"ץ משמע שחשיב לנו דעתו, וכ"ז צ"ע.

והנה עפ"י השיטה שיוצאים בתקיעה, צ"ב איך יוצא כל הקהל הרי רק אחד

בשו"ע סי' תק"צ סע' ד' הובאה מחלוקת בענין תקיעות דתשר"ת, אם צריך לעשות את ה"שברים-תרועה" בנשימה אחת או בשני נשימות, והביא המשנ"ב ס"ק י"ח טעמם, שמי שסובר שצריך בנשימה אחת הוא משום שאנו עושים שברים תרועה הוא משום דשמא כוונת התורה בתרועה לשתייהן דוקא וע"כ אין להפסיק ביניהם בנשימה (דהוה כמו תרועה שנחלקה לשתיים ואינה כלום) והשיטה האחרת סוברת (שם ס"ק י"ז) דגנוחי וילולי לא עבדי אינשי בנשימה אחת. (משמע דצורת התקיעה צ"ל כדרך הבוכים וצורת היבבה ממש צריכה להיות ניכרת בתקיעה)

והנה לפי השיטה דבעינן שתי נשימות (הרמ"א שם ודעה אחת בשו"ע, עפ"י דעת ר"ת) נחלקו הפוסקים אם צריך לנשום ממש או דלמא צריך לשהות כדי שעור נשימה (לא יותר) ב"מועדים-וזמנים" ב"קונטרס-התקיעות" סי' ה' (ח"א) הביא בזה משמעות מהתרה"ד, ומספר "אש-דת" ומהשו"ע הרב, וכן מדברי מרן הגרי"ז ועוד, דבעינן דוקא לנשום, אולם דעת כו"כ פוסקים שא"צ לנשום כלל ורק שיפסיק שעור נשימה. (עי' במשנ"ב מהדורת 'דרשו' הערה 22).

והנה נחלקו הראשונים בגדר מצות שופר האם התקיעה עיקר או השמיעה עיקר, (דעת הרמב"ם והשו"ע והטור זה השמיעה, ודעת ר"ת ועוד שהתקיעה עיקר. והמנח"ח והש"א כתבו דבעינן גם שמיעה

זה צ"ע, מהיכ"ת שצריך קול של בר חיובא הרי בתקיעה כלל אין מצוה לפי שיטה זו ומה שייך לומר שנעשית ע"י בר חיובא. וצ"ע. ואולי צ"ל דהנה במועו"ז ח"א סי' א' הביא משו"ת הרמב"ם שאף שכתב להדיא שיוצאים בשמיעה, ורק בשמיעה, אבל עכ"פ התקיעה חשיבה כעושה סוכה, לישב בה, א"כ התקיעה היא הכשר לשמיעת השופר. וכמו שיש דינים בכל חפצא של מצוה שמכינים אותו, כמו שבסוכה יש הלכות, וכן בציצית שא"א להכין מי שלא במצוה (ונשים לא יכולות להכין ציצית לדעת הר"ת), וכו', צריכה לצור את החפצא של התקיעה ואת תקיעה זו שומע, וזה ע"י שהתקוע יהא בר חיוב, כך לכאו' נראה גדר הדבר, אבל צ"ע מנין המקור לדין כזה. (אולי גופא מהדין הזה של חשו"ק לא מוציא אחרים במצות שופר)

ועוד הקשו לשיטה זו שהמצוה בשמיעה ממה שמבואר בגמ' רה"ש (כט). שצריך בשופר כונת השומע והמשמיע, וצריך עיון דכונת שומע בעינן משום דמצוות צריכות כונה, אבל למה בעינן כונת המשמיע, הרי הוא לא מוציא ידי חובה, והשומע יוצא לבדו בשמיעתו, וכתב ע"ז החזו"א (שם) שאם לא כוון להוציאו א"כ לדידה (לשומע) לא הוי קול שופר של מצוה. וצ"ב איך פועלת הסברה הזו, ומה הכונה שע"י שהמשמיע מכוון להוציאו נחשב שזה קול שמועיל לשמיעה, וכ"ז צ"ע וברור.

ואולי אפ"ל בבאור הענין באופן אחר עפ"מ שכתב ב"אבני-נזר" (בשו"ת אור"ח סי' תל"א) לבאר השיטה שיוצא בשמיעה בלבד, ובכל זאת בעינן שהתקוע יהיה בו חיובא, וז"ל שם, "בשופר אינו יוצא בשמיעה אלא א"כ עשה מעשה שישמע, והיינו שתקע הוא או שלוחו וע"כ מי שאינו בר-חיוב

תוקע, ואין לומר מטעם שליחות (או זכיה) כיון דהוה מצוה בגופו ולא מהני (רק אם המצוה איננה המעשה אלא התוצאה, כגון במילה, ובעור חמץ וכו') מהני שליחות כמבואר בכ"מ) וצ"ל דהוה מדין "שומע - כעונה", ואף דכאן הוה "שומע כתוקע" גם מהני, ולכאו' תליא בנדון יסוד "שומע כעונה" שהביה"ל ס"ל ששמיעה נחשבת ג"כ כמדבר, (ושמיעה ממני הדבור וכאילו דיבר) (דחשיב שעושה מעשה שמקבל את הדבר, וכאילו ע"י ששומע מפנים אליו את הדבר ויוצא שמקבל אותו ובוזה נחשב כמדבר) והחזו"א ס"ל שע"י ששומע מתחבר למדבר ונהיה כאחד (אור"ח סי' כ"ט, "ענין שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע זה בדבור וזה בשמיעה, עד שמתייחס גם הדבור למצות השומע, והינו שיוצא בדבור המשמיע").

ונראה דלדעת החזו"א נחא, דאפ"ל שכיון שמתאחד עמו נחשב ה"שומע-כתוקע" ע"י תקיעת המשמיע, אבל לפי הביה"ל זה חרוש גדול, אם שמענו שע"י שמיעה יכול להחשב כדבור אבל שבשמיעה יעשה תקיעת שופר, זה חרוש ומנ"ל זה. (לפי החזו"א השומע משתמש בתקיעה בפועל של המשמיע).

אמנם לפי הדעה שהשמיעה היא המצוה (וכן ההלכה) צ"ב דבמשנה רה"ש (כט). חשו"ק לא מוציאים את הרבים בתקיעת-שופר, משום דכל שאינו מחויב בדבר לא מוציא את הרבים יד"ח. וצ"ע דסו"ס החשו"ק תוקע ויש כאן תקיעת שופר והעיקר לשמוע קול שופר והשומע שמע קול שופר, א"כ צ"ב מדוע לא יוצאים בתקיעת חשו"ק. והחזו"א (אור"ח כ"ט, ד') כתב ע"ז דעכ"פ צריך לשמוע קול שופר של מצוה, ולכן לא יוצא מחשו"ק ולא ממתעסק. ודבר

שליחות אבל זה לא המצוה ולכן במעשה הזה מועיל שליח, והעיקר שצריך לשמוע, וכך עושה מעשה שמיעה, ועכ"פ זה כמכשיר (המעשה שמיעה).

ולפי"ז יש לומר שזה הפרוש שצריך בפועל לנשום אף שהשמיעה היא המצוה ומה הנפק"מ בנשימה בפועל וכמו ששאלנו, דהעיקר ששומע כמו שתי נשימות, ועפמשנ"ת אפ"ל שע"י מעשה התקיעה הוא שומע, והתקיעה צריכה להיות מכנסת לאוזנו את הקולות, וכאן יש ענין שיפסיק על-ידי נשימה בתקיעות, דכך הוא המעשה הנצרך כדי לשים באוזנו, ואף שבלא"ה נשמע כשני קולות, אבל באמת צריך להיות שני קולות מוחלקים מצד התוקע, ובתקיעה בעיני שני קולות, (כמו לדעת רבנו תם שהמצוה בתקיעה) וע"כ י"ל דס"ל דהוה לעיכובא אם לא נשם בינתים כיון שלא עשה מעשה נכון בשימת הקול על אוזני השומע כמו שלא מהני לתוקע בעצמו אם נשם.

וא"כ לומר סתם לומר שיש ענין לשמוע קול שבא ע"י תקיעה ז"א כיון שאז לא צריך בר חיובא לתקוע, ולומר שצריך תקיעה כחלק בפ"ע והתקיעה ממש מצוה, ז"א, כיון שאנו נוקטים שהשמיעה היא המצוה, ובתקיעה לא מתקיימת המצוה, וגם במצוה אין ע"ז שליחות, ורק באופן זה שהתקיעה היא אופן של השמיעה אז מובן גדר התקיעה הנצרך. הוא צריך לשמוע עם מעשה, ואז זה השמיעה הנצרכת והתקיעה איננה נחשבת ממש למצוה. (ומהני שליחות), אלא התקיעה היא היכת"מ לשמוע.

(ע"י בלקוטי תורה שבסוף ספר "ישועות - מלכו", שכתב ששמיעת שופר בא לתקן מה שביום הראשון לבריאה פגם אדה"ר בשמיעה "כי שמעת בקול אשתך והיום זה היום הראשון (וזה ענין המלכויות) ע"כ

שאינו נעשה שליח וכו' אינו יכול לתקוע לו עכ"ל ע"י"ש. ונראה כונתו שהרי שמיעה לבדה שבה מקיימים המצוה איננה "מעשה". ויעוין ברא"ש נדרים עב: (בפרושו על הדף) שכתב ששמיעה הוה מידי דממילא ולא שייך ע"ז מינוי שליחות, (וביאר הקצוה"ח סי' קפ"ד א', דשליחות מהני רק על מעשה), וא"כ כאן כששומע בלבד אינו עושה מעשה, ובענין למצות תקיעת שופר שהשמיעה תהיה ע"י מעשה ולכן בעינין שיעשה שישמע, שצריך להיות מעשה שמיעה, וע"כ בעינין בתקיעה מעשה להשמיע וע"ז ישמע ויקיים השמיעה ע"י המעשה, וסתם מעשה שמיעה לא מהני אלא בעינין לשמוע ע"י מעשה (שזו תהיה עוצמה של שמיעה כמו וישמע יתרו), א"כ ע"כ השומע כאילו ממנה את התוקע לתקוע שיחשב מעשה שלו שכאילו הוא משמיע לאוזנו ואז נחשב שעשה מעשה לשמוע כמו שתוקע בעצמו עושה מעשה תקיעה לשים באוזנו. (דהוה כחשיבות לשמיעה, שע"י מעשה יכנס באוזנו, יעוין בחי' מרן רי"ז הלוי על החומש בפ' בשלח שביאר הענין של "שים באוזני-יהושע" דיש הדגשה איך לומר לו, ויש גם כאן בשופר קפידא לשים באוזני השומע)

וא"כ ניחא דבעינין בר חיובא, כיון שממנה אותו שליח ושליח צריך להיות בר חיובא להיות ב"תורת" לתקוע להביא את השמיעה (והמקור ע"ז דסו"ס צריך תקיעה כמו שמבואר בפסוקים בפרשה בתורה) וע"כ צריך להיות בר חיובא במצוה, וגם צריך כונתו כיון שהוא שליח וצריך להתכוון לשים השמיעה באוזנו של השומע, וניחא הכל. (גם דין בר חיובא, כדי שיוכל להיות שליח, וגם שיכוון להוציא השומע הינו בתקיעה ע"מ שתהיה שמיעה כמעשה, אבל השומע יוצא מצד עצמו ששומע התקיעה. דבעצם יש כאן

מתקנים על שומע ששומע קול ה'", ולפמשנ"ת יתכן שחטאו בשמיעה אבל היא זו שאמרה לו, והשמיע לאוזניו כידוע, וע"כ התיקון שהוא ישים באוזניו את דבר ה' באופן אחר ע"י שופר כתקון על מה ששמע באוזניו. ועוד י"ל יתכן שהעיקר לשמוע וכש"כ הר"מ בפ"ג תשובה שהשופר משמיע, אבל אם אדם לא יעורר עצמו לא יועילו המוסרים וכש"כ הרמב"ם, ע"כ צריך לעשות מעשה שהוא ישמע.)

א"כ יוצא למעשה שההגדרה של התקיעה

שיש כאן הכשר מצוה, והכשר כזה שחייב לעשות בעצמו, (או ע"י שליח) אבל זה רק הכשר של השמיעה. וא"כ יל"ד אם יש ענין לפי"ז שכ"א יתקע לעצמו (לר"ת לכאור') שהעיקר התקיעה לכאורה לכתחי' כ"א צריך לבדו משום דמצוה בו יותר משלוחו אלא שלא יודעים לתקוע) ותלוי בשאלה אם בהכשר מצוה יש מצוה בו יותר מבשלוחו שנקטו האחרונים שזה מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בתחילת פ"ב דקדושין, דהתקיעה כאן 'הכשר-מצוה' לשמיעה, וצ"ע.



הרב ישראל מאיר אקוקה

יהיו הדברים לעילוי נשמת מרן רבינו ירחמיאל גרשון בן הג"ר צבי יהודה זצוק"ל.

ואכתוב כאן דבר שזכיתי לשמוע ממנו שפעם שאלתיו עצה לזיווג הגון לצריכים ישועה ואמר לי, א. להתחזק בשמירת הלשון. ב. שלא יהיה קפידות מאחרים, וזה על ידי שלא להקפיד על אחרים. דהמציאות היא שמי שמקפיד, גם מקפידים עליו. עכ"ד. תנצב"ה.

בעניני מלאכת בורר

בורר. ואע"פ שהכל נראה אותו דבר, מ"מ הרי לתוס' הקובע הוא דעת האדם והרי איכא אוכל ופסולת. [דמה סברא לחלק בין מין אחד לשני מינים הא כיון שהכל תלוי בדעת האדם הרי גם במין אחד שייכת סברא זו. אע"פ שאין שינוי בין החתיכות].

ובאמת שבדברי הירושלמי שהביאו התוס' משמע כדעת הט"ז, דאמרינן התם על דעתיה דחזקיה אפילו עיגולין מן גוא עיגולין אפילו רימונים מן גוא רימונים. [מיהו עי' בפ"י הרידב"ז שם ובנשמת אדם כלל טז סק"ג].

ב [ואולי י"ל בדעת התרוה"ד דהנה צ"ב בדעת התוס' למה הוצרכו לומר דאותו שאינו חפץ לאכול חשיב פסולת ולמה לא פירשו דבורר איכא בכל הפרדת שני מינים (ועי' מש"נ לעיל) וי"ל דסוברים התוס' דכיון דשני המינים הוו אוכל, אין אנו דנים אותם לשני מינים, דאנו דנים לפי המהות הכללית שלהם ששניהם אוכל והוו דבר אחד וליכא בורר. ולכן הוצרכו לסברא דאותו שאינו חפץ לאכול חשיב פסולת.

אך אע"פ דחשיב פסולת מ"מ לא דמי לאוכל ופסולת דעלמא, דבפסולת

בורר במין אחד

א [בורר היינו כשיש תערובת, וישנם שני סוגי תערובות, א. אוכל ופסולת. ב. שני מיני אוכלים.

ובשני מיני אוכלים נחלקו הרמב"ם והתוס' בהגדרתם, שיטת הרמב"ם דשניהם הוו אוכל ובכ"ז איכא בורר דבורר היינו הפרדת שני מינים וכנ"ל. ושיטת התוס' דבורר היינו באוכל ופסולת, ואותו שאינו חפץ לאכול חשיב פסולת.

ובשיטת התוס' נחלקו התרומת הדשן והט"ז אם דווקא בשני מינים אמרינן דאותו שאינו חפץ לאכול הוי פסולת או גם במין אחד.

דהתרוה"ד (סי' נו) ס"ל דדוקא בשני מינים אמרינן כן.

אבל הט"ז (שיט סק"ב) כתב דה"ה במין אחד.

ויש לעיין בדברי התרוה"ד, דהרי מבואר בתוס' דהגדרת פסולת אינה נקבעת לפי המציאות אלא לפי דעת האדם וא"כ מאי שנא שני מינים ממין אחד הא גם במין אחד החלק שאינו חפץ בו הוי פסולת ואמאי ליכא

דעלמא הוי מדין אוכל ופסולת, אבל בשני מיני אוכלים הוי מדין שני מינים, ומה שהמין שאינו חפץ בו חשיב פסולת היינו שהוא חלוק במהותו מהמין השני שהוא אוכל, וכיון שכן אנו דנים לפי המציאות הפרטית שכל אחד הוא סוג שונה מחברו [שהרי לכל אחד יש מהות אחרת] והווי ב' מינים ואיכא בורר. אבל במין אחד, גם אי נימא שהחלק שאינו חפץ בו חשיב פסולת, מ"מ ליכא שני מינים וליכא בורר.

במין אחד לשיטת הרמב"ם

[ג] בשיטת הרמב"ם נתבאר [לעיל אות יב] דס"ל דגם המין שאינו חפץ בו לא חשיב פסולת ולכן יכול להוציא גם את אותו שאינו חפץ לאכול. וא"כ דברי הט"ז הם רק בדעת התוס' אבל לרמב"ם ליכא לסברא זו וא"כ לשיטתו גם אין בורר במין אחד. ובשו"ע (סעיף ג) העתיק לשון הרמב"ם בורר אחד מאחד. וכן בב"י הביא בסתמא דברי התרוה"ד דליכא בורר במין אחד. אמנם ע"י ביאה"ל ס"ג ד"ה ומניח השני.

[ד] בפרי מגדים (ד"ה קשיא לי) הקשה למה התרוה"ד לא הוכיח שאין בורר במין אחד ממ"ש המ"מ פ"א משביתת עשור ה"ג דקניבת ירק היינו לברור העלין המעופשים וליכא בזה בורר מדאורייתא כיון דהכל מין אחד ואין העלין האלו פסולת גמור דראויים לאכילה ע"י הדחק. והרי שם הוא אינו רוצה לאוכלם וא"כ כ"ש באוכל גמור שאינו רוצה לאוכלו דלא הוי בורר.

ואולי י"ל לפי מש"נ, דבאמת בשיטת הרמב"ם ליכא בורר במין אחד דאין כאן פסולת דפסולת היינו לפי המציאות אם הדבר ראוי לאכילה, ולכן כשראוי לאכילה ע"י הדחק ליכא בורר מדאורייתא.

מיהו הפרמ"ג לא ס"ל דהתוס' והרמב"ם

חלוקים אלא גם לרמב"ם הגדר הוא הפרדת אוכל ופסולת, ואותו שאינו חפץ לאכול כלל הוי פסולת [ולכן הסתפק בבורר שניהם לאחר זמן דהי אוכל והי פסולת] ע"י בדבריו במשב"ז ד"ה דע דרש"י. (ועי' דבריו בא"א ריש סק"ב והובאו בביאה"ל ס"ג ד"ה ומניח השני. וע"ע בדבריו בראש יוסף עד. ד"ה והוי יודע).

גדר שני מינים

[ה] להסוברים דבורר היינו דוקא בשני מינים, יל"ע מהו הגדר של שני מינים. ונראה דאין צריך שיהיו שונים לגמרי אלא כל דבר שיש לו שימושים אחרים כבר הוי מין אחר. ולכן דבר שיש בו כמה סוגים וכל סוג יש לו שימושים אחרים, הוי ב' מינים. וכגון האי מאן דעבד חלתא (עד:): דיש קנים הראויים למלאכה זו ויש שאינם ראויים [כמבואר בר"ח שם] הווי ב' מינים, דאע"פ דשניהם קנים מ"מ כיוון שאלו לא ראויים למלאכה הווי כחפץ אחר לגמרי.

וכן במאן דעביד חביתא (שם) דבורר הצרורות הגסות הוי שני מינים, כיון שהצרורות הגסות לא ראיות למלאכה זו. ולפי"ז יל"ע בראיית הט"ז ממנהי"ל ויש"ש גבי ברירת פירורי מצות הגדולים מתוך הקטנים, די"ל דכיון דהגדולים אינם ראויים לו, הוי ב' מינים. (והראיה שהרי היש"ש עצמו שם (ביצה פ"א סי' מב ד"ה וכתב הרא"ש) כתב דליכא בורר במין אחד, גבי ברירת קליפי לוזים ובוטנים והובא בט"ז סי' תקי סק"ג והמג"א שם סק"ד. ועי' א"ר סק"ד ונהר שלום).

סוג א וסוג ב

[ז] יש לעיין בבורר מאותו המין סוג א' מסוג ב', דשניהם ראויים לאותו דבר אבל לא באותה איכות. ונראה דזה תלוי באדם הבורר

ומ"מ בדבר אחד שמחלקו לשנים וכגון עוגה שחותך ממנה חתיכה לאוכלה לאחר זמן נראה דגם לט"ז לא הוי בורר דאע"פ שמקפיד ולקח חתיכה קטנה מעוגה גדולה, מ"מ אין כאן ברירה דאינו לוקח דבר מתערובת אלא מחלק דבר אחד לשנים.

בגדר תערובת בבורר

[ט] באו"ש (פ"ח הי"א) פשיטא ליה דגדר תערובת היינו בדברים המעורבים שהשימוש בהם נעשה כשהם מעורבים או שעכ"פ שיכול להשתמש בהם כשהם מעורבים [דהקובע בתערובת הוא השימוש] אבל כלים ובגדים שאין השימוש בהם כשהם מעורבים, לא הוי תערובת וליכא בורר, ודלא כט"ז (ס"ק יב) והאחרונים שכתבו דאיכא בורר גם בכלים. עכת"ד.

ויל"ע מאין פשיטא ליה הא, הרי יש לומר דכל דברים המעורבים הוי תערובת. וכן משמע מפשטות הראשונים והפוסקים דכל דברים המעורבים הוי תערובת.

ועוד דלשיטתו למה באוכל ופסולת או שני מינים הוי תערובת, דאע"פ שיכול ליקח מן התערובת ולאכול, הא בשעת האכילה זה לא מעורב, והרי גם בכלים יכול לקחת כלי מן התערובת ולהשתמש בו.

הוספה למש"כ בגיליון מו בדעת התוספות.

תוספתא פי"ז ה"ו, נתערבו לו פירות בפירות וכו' בדק אלו בפני עצמן ואלו בפני עצמן או שליקט מתוכן עפר וצורות הרי זה חייב.

מבואר דשייך בורר אף בשני מיני אוכלים שאינו חפץ לאכול שום אחד מהם. והיינו דגדר המלאכה היא הפרדת תערובת

דאם הוא עושה סעודה מפירות סוג א' בלבד, אם כן הסוג ב' אינו ראוי כלל לאותה סעודה והוי כמין אחר. אך אם הוא אוכל את שני הסוגים ורק רוצה להפריד ביניהם, יתכן דלא הוי שני מינים.

ועי' מ"מ פ"א משביתת עשור ה"ג שכ' דהיכא דיש באוכל עלין מעופשין שאוכלין ע"י הדחק, הוי בורר מדרבנן. והיינו רק משום דנאכלין ע"י הדחק אבל בנידו"ד שהאדם לא אוכלם אפי' ע"י הדחק, נראה דהוי ב' מינים והוי דאורייתא. ועי' ביאורה"ל סעיף י ד"ה הואיל.

[ח] כתב הרמ"א שיש ס"ג, אבל כל שהוא מין אחד אע"פ שבורר חתיכות גדולות מתוך קטנות לא מקרי ברירה (תרומת הדשן סי' נז) והיינו דהתירוה"ד כתב דליכא בורר במין אחד כלל [ודלא כאותו גדול שסבר שיש בורר במין אחד] וביאר הרמ"א דהיינו אפי' כשיש שינוי בין החתיכות שיש גדולות ויש קטנות, ולא רק כשהחתיכות אותו דבר ממש.

ויל"ע בדעת הט"ז דאיכא בורר במין אחד, אם זה דווקא כשיש קצת שינוי בין החתיכות או גם כשהחתיכות שוות.

ומפשטות דברי הט"ז משמע דגם כשהדברים שווים איכא בורר דהא גם בזה שייכת הסברא דאותו שאינו חפץ לאכול הוי פסולת.

אלא שסיים הט"ז דמותר ליקח מן הבא בידו לא בדרך ברירה, וא"כ כשהדברים שווים לא הוי דרך ברירה דאינו מקפיד מה יוציא [ומשו"ה הפרמ"ג במשב"ז סק"ב הביא דברי הט"ז כשיש שינוי בין החתיכות].

ונראה דגם בחתיכות שוות, אם מקפיד ליקח רק חלק מסויים מהם א"כ השאר חשוב פסולת והוי בורר לשיטת הט"ז.

ולכן שייך בורר לא רק באוכל ופסולת אלא גם בשני מינים, וזה לכאורה דלא כתוס' [ועי' אג"ט זורה אות א סק"ב].

ואולי יש ליישב דהתוס' יפרשו התוספתא דמיירי שרוצה לאכול אחד לאחר

זמן ואחד אינו רוצה לאוכלו אפי' לאחר זמן דהוא הוי פסולת [ועי' פרמ"ג משב"ז סק"ב ד"ה דע דרש"י] ועי' סוגית הגמ' בירושלמי בקושיא על חזקיה מבריתא דבורר ואוכל ודו"ק.



הרב ישראל יעקב ביטון

דין סוכר קנים לעניין ברכה ולעניין מעשרות

דהסוכר חשיב "פרי" ועל כן ברכת המוצץ הקנים וכן ברכת הסוכר היוצא מהם היא העץ. וחלק מן הגאונים סברו דאין הסוכר נחשב פרי וכשם שבעלי הצלף מה דנטעי אינשי לצלף על דעתם לא מהני אלא שיהא ברכתן האדמה אף סוכר זה מה דנטעי אדעתיה לא מהני אלא שתהא ברכתו האדמה.

והרמב"ם (פ"ח ברכות ה"ה) חולק על הגאונים, דז"ל: הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפה וידמה למלח, כל הגאונים אמרו שמברכין עליו בורא פרי האדמה ומקצת אמרו בורא פרי העץ, וכן אמרו שהמוצץ אותן קנים מברך בורא פרי האדמה. ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, לא יהיה דבש אלו הקנים שנשתנה ע"י האור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה ומברכין עליו שהכל. עכ"ל.

ובאר הכס"מ דבדבריו נתכוין הרמב"ם להשיב ב' תשובות על שיטת הגאונים בב' אופני אכילת הסוכר, דעל האופן שמוצצים הקנים קאמר דאין הסוכר שמוצצים מן הקנים חשיב פרי ועל כן כשמוצצין הקנים אין מברכים אלא שהכל, וגם אם היינו מודים לגאונים שהוא פרי וע"כ כשמוצץ הקנה מברך העץ, מ"מ על הסוכר היוצא ודאי לא יברך אלא שהכל שהרי הוא כדבש היוצא מהתמרים וככל מי פירות שמברכין על המשקה היוצא מהם שהכל, והסוכר היוצא אף גרע מדבש תמרים היות ונשתנה ע"י האור.

בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' תקסג) נשאל אודות קני הסוכר האם נוהג בהם תרומה ומעשר או לא. והביא דראה לבעל כפתור ופרח שכתב שנוהג בהם וצריך לתקן הקנים ואם לא תיקן הקנים מתקן הדבש או הסוכר, ואם תיקן הקנים אי"צ לתקן את הדבש ולא את הסוכר.

והרדב"ז גופיה תלה דין זה במחל' הגאונים והרמב"ם לגבי ברכת הסוכר, דהנהגה ב' כיצד מברכין כתב בזה"ל: סכר קנה דיליה ודאי עץ הוא, וכי נטעי ליה אינשי נמי אדעתא דסכר נטעי ליה ומברכין עליה בורא פרי העץ ועל סכר נמי בורא פרי העץ. ואית רבנן דאמרי סכר וקניא דסכר בורא פרי האדמה, ולא משום דסבירא להו דקנה לאו עץ הוא, אלא הכין סבירא להון אע"ג דעץ הוא כיון דלאו פירא קא מפיק ולא פיריה קא אכלינן לא מתאמר לן בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה מידי דהוי אשותא דפרחא. (א.ה. - בברכות לו. פרי הצלף דהיינו האביונות נקרא "פרחא", ומברכין עליו העץ, והעלין והתמרות שגדלות בתוך העלים נקראים "שותא" ומברכין עליהן בפה"א, ובגמ' שם איתא דכיון דנטעי לצלף על דעת לאכול את העלין והתמרות הלכך ברכתם האדמה ולא שהכל. אך מ"מ כיון דאין הם פרי לא מברכין העץ. וה"אית רבנן דאמרי" סוברים דכיון דאין הסוכר פרי לא מברכין עליו העץ והוי כשותא דפרחא שנוטעים על דעת סוכר זה ולכן ברכתם האדמה.)

וחזי' דכל הגאונים סברי דהקנה ודאי עץ הוא, אלא דחלק מן הגאונים סברי

ולכא' צ"ב בקושייתו דהלא עיקר טעמו של הרמב"ם שמברכים שהכל הוא מפני שאיננו פרי כלל וכדהסביר הרדב"ז שאיננו אלא מים היוצאים מן העץ, [ואף בערלה איננו חייב דאיננו פרי] וכן באר הכס"מ דדעת הרמב"ם שאיננו פרי וע"כ אף המוצצו מברך שהכל, ומה דהוסיף הרמב"ם דהוי כדבש תמרים נתכוין לומר דאף אם אינכם מודים לי בזה דאינו פרי לפחות בסוכר היוצא אודו לי מיהת שברכתו שהכל שהוא כמי פירות. אך ודאי דעיקר טעמו של הרמב"ם הוא שאיננו פרי כלל ואף מימיו שונים הם מכל מי פירות וכמש"כ הרדב"ז להדיא שם: "ואין זה דומה לדבש התמרים שזה יוצא מפרי בעצמו שמתמעך ונעשה דבש, אבל הסוכר הוא מים מן העץ בעצמו וכו'" וא"כ אף לעניין תרו"מ שונה הסוכר מדבש תמרים. - וכן תרץ את קושייתו בחזו"ע תרו"מ (בפרק המינים החייבים והפטורים מתרומות ומעשרות הל' ד).

והנראה דהדרך אמונה למד אחרת בדברי הרמב"ם דהנה כשבאר דברי הרמב"ם כתב בזה"ל: הנה הרמב"ם כתב ב' טעמים לברך שהכל, א דהוי כדבש תמרים. ב שנשתנה ע"י האור וכו'. ונראה דהרמב"ם לא צירף זה אלא לסניף שהרי גם נשתנה ע"י האור ועיקר טעמו משום דהוי כדבש תמרים עכ"ל. ולכא' תמוה דהשמיט את עיקר טעמו של הרמב"ם שאינו פרי וכמשנ"ת לעיל.

ונראה דמתבאר מזה דלמד הדרך אמונה דהרמב"ם כתב רק טעם אחד שמברכים שהכל והיינו מפני שסוכר זה הוא מי פרי וטעם זה אהני ליה גם על האופן שמוצץ את הקנים דהקנה מאכסן בתוכו מי פרי שנחשב זיעה בעלמא. וזהו באור ד' הרמב"ם: **ואני אומר שאין זה פרי** - אלא מי

וכדברי הכס"מ דכוונת הרמב"ם דאינו פרי כלל וע"כ אף כשמוצץ מברך שהכל, כ"כ אף הרדב"ז בדעת הרמב"ם, וע"כ כתב דדין חיוב תרו"מ בסוכר תלוי בפלוגתא דהגאונים והרמב"ם דלהגאונים חייב במעשרות ולהרמב"ם פטור. וזה לשון הרדב"ז: והא ודאי תליא בפלוגתא כי לדעת מקצת הגאונים ז"ל שאמרו מברך עליהם בורא פרי האדמה או לדעת האומרים שמברך עליהם ב"פ העץ משמע שנוהג בהם תרומה ומעשר בין אם הוא פרי עץ או פרי האדמה, אבל לדעת הרמב"ם ז"ל שכתב פ"ח מהלכות ברכות ואני אומר שאין זו פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל ע"כ, וכן אני אומר לענין תרומה ומעשר שאין זו פרי לא של עץ ולא של אדמה שלא נקרא פרי אלא הגדל מן העץ או מן הירק אבל זה אינו אלא מים היוצאין מן העץ ולא נקרא זה פרי, ומכאן למדתי שאפי' תימה שהוא עץ שאין זורעין אותו בכל שנה אין נוהג בו ערלה ד"וערלתם ערלתו את פרי" אמר רחמנא, ולא המים היוצאים מעצו. ואין זה דומה לדבש התמרים שזה יוצא מפרי בעצמו שמתמעך ונעשה דבש, אבל הסוכר הוא מים מן העץ בעצמו ומבשלין אותו עד שנקרש, הלכך אין זה פרי ואין נוהגין בו לא תרומה ומעשר ולא ערלה.

ובדרך אמונה (פ"ב מתרומות ה"א, בבה"ל ד"ה אדם) הקשה על מש"כ הרדב"ז דלהרמב"ם פטורים מתרו"מ דהלא טעמו של הרמב"ם שמברכין שהכל על הסוכר הוא מפני שהוא כדבש תמרים ומי פירות, ולעניין מעשר הלא פסק הרמב"ם (בפ"י ממאכ"א הל' כב) דחייב במעשר מדרכנן וא"כ מה שהוא כדבש תמרים זה מהני רק לעניין שתהא ברכתו שהכל אך לענין תרו"מ אכתי חייב.

פרי - ואין מברכין עליו אלא שהכל - משום ש - לא יהיה דבש אלו הקנים וכו'.

[בילקוט שינויי נוסחאות (על הרמב"ם מהדרו פרנקל) ציינו לשני גירסאות בדברי הרמב"ם שלפנינו, גירסא א': לא יהיה דבש אלו הקנים וכו', וגו' זו הובאה בס' השלחן ובס' הבתים ובכתה"י ובדפו"ס, וכע"ז ברבינו מנוח. גירסא ב': שלא יהיה, והיא הובאה בשאר דפוסים. - וצינו שם לנשמת אדם כלל נא סק"י שהקשה על הכס"מ דלדבריו הול"ל ולא יהיה ומדכתב שלא יהיה משמע שהוא נתינת טעם על מה שכתב שאינו פרי, שאינו פרי אלא הוא כמי פירות. (ואולם בנשמת אדם שם למד דלבאור זה הרמב"ם פליג על הגאונים רק בסוכר היוצא ולא כשנמצא בקנה, דרך כשיוצא הוא נשתנה והוא כמי פירות, ואי"ה נפרש זאת בהמשך ואנו בארנו כאן דאף לבאור זה בשני האופנים חולק הרמב"ם על הגאונים וכך נראה בדברי המג"א ויבוארו בסמוך בעז"ה) וכתבו שם דהנוסחא שלפנינו "לא יהיה" שפיר מתפרשא כהכס"מ שאפשר שהרמב"ם מתכוין בזה לומר דבר נוסף. אך מ"מ קצת יש להעיר מדוע לא כ' ולא יהיה ועדיין משמע שהוא טעם אחד. ובכל אופן אף לגירסתינו אפשר לפרש שכל דברי הרמב"ם הם טעם אחד.

והמעייין בדרך אמונה יראה שכשציטט את דברי הרמב"ם כתב שלא יהיה וא"כ ודאי לדידיה דברי הרמב"ם חד הם שאינו פרי אלא מי פירות.]

ונראה שכן למד להדיא המג"א בדעת הרמב"ם שכתב (בס"י רג סק"א) בזה"ל: ואותן אדומים הנמצאים בתמוז וגם יש מין הנמצאים בחורף ואין בהם אלא שרף בעלמא כנוס בתוך החרצנים ומוציין אותן וזורקין אותן א"כ ראוי לברך שהכל, כמ"ש

סי' רב ס"ח וסט"ו, [א.ה. - ס"ח הוא דין מי פירות שברכתן שהכל, וסעיף טו הוא דין הסוכר] אף שיש בולעין אתן עם הקליפין והגרעין, מ"מ עיננו רואות שהקליפה והגרעין אינן ראויין לאכילה כלל א"כ אין לברך אלא על המשקה שבתוכו. עכ"ל. - הרי שכתב שכאשר מוצצים שרף שכנוס בתוך חרצנים שאינם ראויים לאכילה כיון שאין הם ראויים לאכילה, הברכה היא על המשקה שבתוכם והשוה זאת לדין מי פירות ולדין הסוכר ונראה דכיון דאירי במוצץ חרצנים א"כ כשהשוה לסוכר השוה זאת למוצץ הקנים ואת המוצץ הקנים השוה למי פירות הרי שס"ל שגם במוצץ הטעם הוא משום דהוי מי פירות ולא משום שאינו פרי. (דאם הטעם בו משום שאינו פרי א"כ ממ"נ אם ס"ל דאותו שרף שבחרצנים גם אינו פרי לא הו"ל להשוות לדין מי פירות, ואם ס"ל דאותו שרף הוי מי פירות לא הו"ל להשוות למוצץ קנים) - וכן למד הנשמת אדם (כלל נא סק"י בתחילתו) בדברי המג"א, דכן כתב שם: אבל לפי מה שכתב בש"ע דהמוצץ קני סוכר מברך שהכל, וכמ"ש הרמב"ם דבזה לא מקרי פרי, או כמ"ש המג"א סי' רג סק"א דהטעם כיון שמוצץ. עכ"ל. והיינו שכיון שלא אוכלים את הסוכר כשנמצא על הקנים אלא מוצצים אותו א"כ אינו אוכל אלא הוא מי פרי שנמצא על הקנה וכמשנ"ת, [ולכאור' יוצא מדבריו דאף המוצץ מיץ מתוך פרי חשיב שמוצץ מי פירות שהרי אינו אוכלו וא"כ הוא זיעה וגם את הפרי אינו אוכל שהרי הוא ראוי לאכילה ורק כשאוכלו ממש נחשב שאכלו. כן נראה ויל"ע]

ועב"פ יוצאת נפקותא בין ב' הפשטים בדברי הרמב"ם, לעניין חיוב תרומות ומעשרות. דלפי מה שלמד הרדב"ז והכס"מ שאינו פרי כלל א"כ להרמב"ם

לשותא דפרחא, א"כ יל"ע אם יתחייב
 במעשרות. ויעוי' ברמב"ם תרומות פ"ה לגבי
 תמרות של צלף. אמנם אפשר שכשחילק
 לדעת הרמב"ם בין סוכר לשותא דפרחא
 לעניין ברכה, א"כ הוא שונה ממנו גם לעניין
 מעשרות, ויל"ע בזה].

הקנה וכן הסוכר היוצא פטורים מתרו"מ,
 ולבאור המג"א והדרך אמונה שאיננו פרי
 אלא מי פירות כשם שמי פירות חייבים
 במעשרות כך הסוכר.

[ועי' בביה"ל (סי' רב סט"ו) שלכאו' למד
 כהרדב"ז אך כיוון שדימה הסוכר



הרב אהרן גבאי
מז"ס 'דינת אהרן' על הש"ס

תפילת שמונה עשרה לפי נוסח קהילות הספרדים על פי חמשים מקורות [חלק ג]

תיעוד מלא ומפורט של כל שינויי הנוסח הקיימים בתפלת העמידה לחול, בחמשים מקורות ספרדיים שונים: 35 כתבי היד מתקופת הראשונים, 8 דפוסים חשובים ומייצגים, ושבעה ספרי ראשונים ואחרונים ספרדיים [חלק ג כולל גוף הנוסח עם שנו"ס מלא מברכת רפאנו ועד סוף העמידה כולל מודים דרבנן]^א

א. מאמר זה הוא המשך של מה שנדפס בגליון שעבר ע"ש במבוא, להלן מעט הוספות לתיאור כתבי היד שהופיעו באריכות שם: קב יש בו שמונה עמידות כמבואר שם. יש לציין כי מתוכם ערבית ר"ה ומוסף ר"ה זהים לגמרי בנוסח התיבות והאותיות כולל טעיות משותפות שיש רק בעמידות אלו ואין להם חבר בשאר עמידות וגם לא ברוב המקורות הספרדיים האחרים (כגון השמטת "וטוב בעיניך לברך את עמך ישראל ברוב עוז ושלום" בטעות הדומות, וגירסת "מגן" במקום "ומגן", וגירסת "ועל כל עמך ישראל" כנוסח קטלוגיה במקום "ועל כל ישראל עמך" כנוסח הספרדים), ולכן לגבי נוסח התיבות הם נחשבים אחד ממש, ורק בניקוד יש להם הבדלים, ולכן בענייני ניקוד ופיסוק יש לנו במקור זה שמונה עמידות אבל לגבי הנוסח יש לנו רק שבעה עמידות. בנוסף יש לציין כי בעמידות לעשי"ת ולר"ה (שני הנ"ל) ולערבית כיפור ולמוסף כיפור יש להם נוסחים מיוחדים שאין בעמידות האחרות (חול שבת ונעילה), והצד השווה שבהם נוסחים הקיימים בעיקר בנוסח קטלוגיה, כגון השמטת תיבת "ויהללו ויברכו", ובגירסת "כי לא תמו" [חן ממוסף כיפור], ובגירסת "כולנו כאחד" [מלבד עשי"ת], ובגירסת "על כולם" בלי ו' [מלבד מוסף כיפור]. ויש ללמוד מזה שחלק זה של הסידור הועתק מכתב יד שהסופר שלו היה מבני קטלוגיה ולכן במעט מקומות טעה לכתוב הנוסח השגור בפיו.

ב. תיאור כתב יד קז כתבתי "כת"י פרמה 1911 ס' 13068. עמידה לחול שלימה, בת"ב מוזכר "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח". עד כאן לשוני. וכעת שמתי לב שיש שם ג' ראשונות ואחרונות במקומות נוספים: ג' ראשונות ואחרונות בערבית לר"ה ובערבית לכיפור, ג' ראשונות בלבד בשחרית לשבת" והשתמשתי בהם (וההשלמות הנוגעות לנוסח ג' הברכות הראשונות שכבר נדפסו בחלק ב', יופיעו בס"ד בספר העתיד).

לגבי נוסח הרמ"ק כתבתי שנוסח הרמ"ק מיוסד על דפוס נאפולי ר"נ, ושגגה נפלה בידי (ומקור הטעות, כי כשהעתיקתי לעצמי את נוסח הרמ"ק לקובץ וורד ברצף השתמשתי כבסיס בהקלדה של דפוס נאפולי, ולא עשיתי הגהה סופית, ונותרו בטעות כמה נוסחאות שנמצאים בנאפולי אך אינם ברמ"ק, ורק כעת בעת ההגהה הסופית לחלק ג' של המאמר גליתי שגיאות אלו), ובאמת אין שום קשר בין נוסח דפוס נאפולי לנוסח הרמ"ק, למעשה הנוסח ברמ"ק הנדפס די דומה לדפוסים הראשונים הרגילים כגון ונציה רפ"ד, אבל יש קצת שינויים ונוסחאות שנוצרו בונציה שמ"ד, והרמ"ק נפטר בש"ל וע"כ שיש בדפוס טעיות, ובנוסף נודע לי לאחרונה שיש בספריות כתבי יד של סידור תפלה למשה, וגם ראיתי סתירות בין הנוסח בדפוס בגוף העמידה לבין הנוסח המשתקף בפירושו, לכן לע"ע השמטתי מחלק זה כל איזכורי נוסח הרמ"ק, ואולי בעתיד אשיג את כתבי היד של הסידור ואוסיף נוסחם.

לפני הדפסת חלק זה של המאמר עברתי שוב בעיון רב על כל כתבי היד שוב, על מנת לבדוק שכל הנתונים

רפאינו ייי [אלהינו]² ונרפא

/ והעלה רפואה שלימה ומרפא¹

הושיענו ונושעה כי תהלתנו אתה

לכל תחלואינו ולכל מכאובינו [ולכל

מכותינו]³

|והעלה רפואה שלימה / והעלה ארוכה ומרפא

הובאו במדויק ללא השמטות וטעויות, מצאתי מעט טעויות ותיקנות (בערך מילה אחת מוטעת בכל מקור), חלק מהטעויות גליתיות קשורות לשלשים התיבות שנוספות בענף הספרדי המורחב, למשל גליתית שבמקור היא אין תיבת "מהרה" בברכת המשפט ולא כפי שהיה רשום לי שיש שם תיבה זו, וכדומה, ושינויים קטנים אלו משפיעים גם על דירוג כתבי היד שכתבתי בהרחבה בסוף המבוא לחלק ב (צריך לשנות חא לחג וחג לחב וחב לחא וכן לשנות חה לחז וחז לחה וחז לחו, וחיא הוא קודם בדרגתו לחי, ואור זרוע הוא בדרגה ו ולא בדרגה ה) ובספר השלם יתקן כל זה בס"ד, כמו כן עקב לחץ הזמן לא הספקתי להגיה סופית ממקורות קו צז צח ציד חז, את ברכות רצה מודים ושם שלום (לא כולל ברכת כהנים ומודים דרבנן), שבכל מקורות אלו ישנם ברכות אלו בכמה עמידות עם שינויים קלים וגם זה אי"ה יעודכן בספר השלם.

ב. אלהינו - נוסף אור זרוע קג(בתענית) קח צב צד צי חב חג חז.

אלהינו - חסר אבודרהם קא קב(גם בעשי"ת) קג(בעמידה לחול) קד קה קו(גם בעשי"ת) קז צא צג צה צו צז צח צט ציד צטו חא חד חה (חו מטושטש) חח חט חי שא זכר צדיק וכל הדפוסים ומושפעים.

ג. והעלה רפואה שלימה - כך ברוב הענף הקדום: אבודרהם אור זרוע קא קב(גם בעשי"ת) קד(ככל הנראה - יש בו טשטוש ומחק אך ניכר תיבת "שלימה" דהיינו שכנראה גרס "והעלה רפואה שלימה" וכרוב הענף הקדום, אך יתכן לדחוק שגרס "והעלה ארוכה שלימה" כשני מקורות מאוחרים דלהלן ועכ"פ בודאי ל"ג תיבת מרפא) קה קז קח, וכן צז צח ציד חא שא. [וכן בס' עבודת הקודש לר"מ בן גבאי (מח"ס תולעת יעקב, מדור הגירוש) ח' העבודה פ"י: "וזה אמרנו והעלה רפואה שלמה וכו'". הערת הרב און כהן סקלי].

והעלה ארוכה ומרפא - כך בחלק מהענף האמצעי וחלק מהענף המאוחר: צא צב צג צה צטו (חו מטושטש) חח חט חי כל הדפוסים ומושפעים (פרט אגודת אזור), וכן קו בעשי"ת. ויש עוד כמה נוסחאות שהם מורכבות משני הנוסחאות הנ"ל:

והעלה רפואה שלימה ומרפא - קו(בחול) צו צי חג חד אגודת אזור(גרס כן בשונה מהדפוסים בכדי להגיע למנין כ"ז תיבות שיש בברכה זו לדעת חסידי אשכנז).

והעלה רפואה ומרפא - קג חז.

והעלה ארוכה שלימה - צט חה.

והעלה ארוכה שלימה ומרפא - צד חב.

והעלה רפואה - זכר צדיק בלבד (השמיט שלימה בגלל מנין התיבות האשכנזי).

ד. ולכל מכותינו נוסף - קה קו(גם בעשי"ת) צד צה צו צז צי צטו חב חג חד חה (חו מטושטש) חז חח חט חי וכל הדפוסים ומושפעים פרט אגודת אזור. ובמקורות שמוסיפים "ולכל מכותינו" הסדר ברובם: "לכל תחלואינו ולכל מכאובינו ולכל מכותינו", שכן קה קו(בעשי"ת) צה צו צז צי צטו חב חג חד חה חז חח חט וכל הדפוסים ומושפעים. אבל יש גורסים "לכל תחלואינו ולכל מכותינו ולכל מכאובינו" שכן צד צי צטו חד חח חי. ויוצא שמקום התוספת של "ולכל מכותינו" אינו אחיד בהם וזה ראייה נוספת לכך שתיבות אלו הם תוספת (אבל המילים תחלואינו ומכאובינו שהם מקוריות נמצאות בכל המקורות באותו הסדר, שבכולם אין מכאובינו קודם לתחלואינו, ורק קו בחול גורס "לכל מכותינו ולכל מכאובינו ולכל תחלואינו").

ולכל מכותינו חסר - ברוב הענף הקדום: אבודרהם קא קב(גם בעשי"ת) קג קד(לפי שיעור הקרע) קז קח, וכן צא צב צג צז ציד חא שא זכר צדיק ואגודת אזור.

אור זרוע גורס לכל תחלואינו ולכל מכותינו ולא גורס ולכל מכאובינו ואין לזה חבר [ואולי ט"ס וצ"ל שם "לכל תחלואינו ולכל מכאובינו", ואף שכן הוא בשלשת כתבי היד של הספר אור זרוע, עדיין יתכן לתלות זאת בטעות קדומה בעותק קדום שממנו העתיקו שלשתם, וכמו שבשלשתם יש אותו חסרון בברכת המינים, וכן בשלשתם יש ט"ס בברכת מודים שכתוב שם שמנין התיבות "ק"ב כנגד מאה ענפים ועשרה עליונות"].

כשנים הטובות^{טז} [לברכה]^{יז}

וברך שנתנו^ט [כשנים הטובות]^י

[כי אל טוב ומטיב אתה * ומברך השנים]*^{יח}.

במללי רצון^{יא} ברכה ונדבה

ותהי אחריתה^{יב} חיים^{יג} ושן^{יד} בעי^{טו} ושלוש ברוך אתה יי מברך השנים:
[ויברכה]^{טו}

בזמן הרמב"ם, שהרי ההבדל של ברכנו-ברך עלינו לא קיים בשום עדה נוספת ודוק, וע"ע בתגובתי ל'הערה על מאמרו של הרב אהרן גבאי הנחת תפילין בחול המועד', ירחון האוצר כז (ניסן תשע"ט), עמ' רצב-רצד. שם הראיתי שקרוב הדבר שנוסח התפילה במחזו אנדלוסיה מאז ומקדם היה זהה לנוסח שאר מחזות ספרד ובראשם קסטיליה, ועכ"פ בדורות הסמוכים לגירוש בוודאי התפללו באנדלוסיה באותו הנוסח שבו התפללו בשאר מחזות ספרד).

אבינו - חצי מהענף המאוחר: חא חח חט חי וכל הדפוסים הראשונים ומושפעים (ליסבון ר"נ נאפולי ר"נ ונציא רפ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח אגודת אזור), וכן קח.

אבינו יי אלהינו - צו בלבד.

ט. שנתינו - כך ברוב ככל המקורות כולל חו. **את שנתינו** - קא קד חט שא (כנראה ט"ס בכולם בהשפעת נוסח החורף "את השנה הזאת"). ובכל המקורות שנתנו הנו"ן בקמץ ובלא ו' אחריה דהיינו בלשון יחיד, ולא שנותינו בלשון רבים.

י. כשנים הטובות - נוסף בחמשה כתבי יד: צב צו חח חט חי וכן בדפוס נאפולי ר"נ. וע"ע הע' 16.

כשנים הטובות - חסר בכל שאר המקורות, דהיינו בכל הענף הקדום: אבודרהם אור זרוע קא קב(גם בעשי"ת) קג קד קה קו קז קח, וגם במקורות: צא צג צד צה צו צז צח צט צי ציד צטו חא חב חג חד חה חז חו חז שא זכר צדיק, וכן ברוב ככל הדפוסים ומושפעים: ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד ובכל דפוס ליוורנו ודפוס זמנינו, חמדת ישראל מהר"י צמח אגודת אזור.

יא. במללי רצון - חסר קז בלבד.

יב. ותהי אחריתה - חסר קג קה, וישנו בכל שאר המקורות כאן כולל חו, וכן ישנו לקמן בחורף בכל המקורות (ואולי ט"ס הוא בקטע קג, כי בחורף קג עצמו גורס תיבות אלו, וגם כאן קג גורס חיים ולא וחי"ב, אבל קה אין בו נוסח חורף כלל, ובסמוך באמת גורס וחי"ב). גם באבודרהם (בחורף, בקיץ הוא קיצר) לא פירש כלל תיבות אלו (בדפוסים ובכתבי היד), אך שם גם לא פירש תיבות חיים שישנה בכל המקורות הספרדיים, ושמא נשמט כאן שורה בעותק הראשון של אבודרהם שבה נתפרשו תיבות "ותהי אחריתה חיים", או שמא האבודרהם עצמו לא מצא מקורות בפסוקים לזה והשאיר רווח ריק בעותק שלו על מנת למלאותו בעתיד ולא נתמלא ודוק.

יג. חיים - קה גורס וחי"ב ולשיטתו שלא גרס תיבות "ותהי אחריתה". באבודרהם(בחורף) לא פירש כלל תיבה זו ועיין בהערה הקודמת. קח גורס ברכה וחי"ב (וכן גירסתו בחורף ובשניהם אין לו חבר).

יד. ושובע - כך בחצי מהענף הקדום: אבודרהם(בחורף) קב(במקום אחד בקיץ מתוך שניים וכן בכתב יד זה ושובע בחורף במקום היחיד), קה קז קח. וכן בחצי מהענף האמצעי: צב (ושם בכתב חסר אך בניקוד חולם) צג צד צו צז צט(בכתב חסר ובניקוד חולם) צי שא, ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד וכן חמדת ישראל.

ושבע - כך בחצי מהענף הקדום: אור זרוע(בשני כתבי יד מתוך שלש) קא קב(בעשי"ת) קג קו, ובחצי מהענף האמצעי: צא צה צו צז צט, ובכל הענף המאוחר: חא חב חג חד חה (חו מטושטש) חז חח חט חי זכר צדיק נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ מהר"י צמח וכן בדפוס ליוורנו ודפוס זמנינו (קד חו מטושטשים). חשוב לציין כי בקצת מכתבי היד הנ"ל (צא ציד חא חד חה) אין ניקוד ולכן יתכן שבאמת כוונתם לומר ושובע ורק זה כתיב חסר, וכמו שמצאנו בשני כתבי יד מנוקדים וכדלעיל.

טו. ושלוש - כך ברוב הענף הקדום: אבודרהם(בחורף) קא קב(גם בעשי"ת) קד קה קו קז קח, וכן צט חג חז(ושם "שלוש" וט"ס, והוא עצמו בחורף גורס "ושלוש") חט כל הדפוסים ומושפעים.

ושלוש וברכה - אור זרוע קג צא צב צד צה צו צז צח חא חב חג חד חה זכר צדיק (חו מטושטש).

וברכה ושלוש - צח חח.

ובחורף"ט: ברך עלינו יי אלהינו

ותן טל ומטר לברכה^{כג} על [כל]^{כד} פני האדמה

ורוה כה פני תבל

את השנה הזאת^{כא} ואת כל מיני

תבואתה כב לטובה

ושבע את העולם כלו מטובך: כו

וברכה – ציד בלבד (ותחילת התיבה מטושטשת ואולי כתוב "ברכה" בלי ו' החיבור, אך בחורף איתא שם בבירור "וברכה").

חסר - צג חי שא (כנראה ט"ס בשלשתם, שהרי בכל שאר המקורות נוסף "ושלום", וכן בשלשת אלו עצמם בחורף יש "ושלום").

טז. כשנים הטובות - כן ברוב המקורות כולל קד חו. חסר - צו חט חז (ובמקורות אלו נוסף כן לעיל עיני הע'
10, כמו כן ברוב מקורות אלו גם בחורף כאן חסר תיבות אלו מלבד חז שאצלו בחורף יש תיבות אלו).
יז. לברכה - חסר אבורהם(בחורף) אור זרוע קא קב(גם בעשי"ת) קג קז קח צא צב צג צד צה צו צח צט צי
ציד צטו חא חב חד חה חח שא זכר צדיק (חו מטושטש). וכן חסר צו חט חז אך בהם בלאו הכי חסר גם
"כשנים הטובות".

לברכה - נוסף קד קה קו חג חי כל הדפוסים ומושפעייהם [נחשוב לציין שבכל אלה שנוסף כאן "לברכה" אין בהם תוספת "וברכה" לעיל במשפט: '...ורשולם וברכה כשנים וכו'].

מלפניך - נוסף צא בלבד (וכן במקור זה בחורף).

יח. כי אל טוב ומטיב אתה ומברך השנים - נוסף צו חג חה (כולל הנראה) חז חה, וכמעט כל הדפוסים ומושפעים: נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא שמ"ד כל דפוס ליורנו ודפוס זמנינו, חמדת ישראל, ורק בונציא רפ"ד ומהר"י צמח יש נוסח קצת שונה עיין בסמוך.

כי אל טוב ומטיב אתה [ממברך השנים] - חסר ברוב הענף הקדום: אבודרהם(בחוורף) אור זרוע קא קב(גם בעשי"ת) קג קד קה קו קז וכן במקורות צב צג ציד שא.

***כי אל טוב ומטיב אתה** - צא צד (שם 'וסלח' במקום ומטיב אך מסתבר שהוא טעות) צה צו צח צט צי קח(לפי שיעור הקדע וכן הוא להדיא שם בחורף, אם כי יתכן אולי שכאן גרס "כי אל מברך השנים אתה") חב חד חז חו חט חי זכר צדיק ונציא רפ(בשונה מ-ליסבון ר"נ!) מהר"י צמח.

כי אל טוב ומברך השנים אתה - חא בלבד (וכן במקור זה בחורף).

כי אל מברך השנים אתה - צטו בלבד (ובכן במקור זה בחורף).

כ' אל טוב אתה ומברך השנים - אגודת אזוב וז"ל: "ויש בברכה זו שלשים תיבות כנגד ... ולפי נוסחה זו אין לומר ומטיב אלא כ' אל טוב אתה ומברך השנים כך מצאתי במחזור כתיבת יד קדמון". אמנם בכל 35 כתבי היד הקיימים כיום אין תיעוד לנוסח זה לא בקיץ ולא בחורף, וע"כ שבאותו מחזור כתב יד שנדמן לו נשמט תיבת "ומטיב" בט"ס.

יט. מקורות שאין בהם ברכת השנים חורף: קה צב (שניהם מכילים רק עמידה לעשיית) אך במקור קו באה ברכה זו לא רק בחול אלא גם בעמידה הארוכה לעשיית וט"ס הוא (בכתב יד האחר מארגוניה שיש בו עמידה ארוכה לעשיית יש נוסח הקיץ).

ב. יי אלהינו - תיבות אלו חסרות ציד בלבד, וכנראה ט"ס (חו מטושטש).

בא. את השנה הזאת - נוסף לטובה חט בלבד.

כב. ואת כל מיני תבואתה - הושמט ע"י זכר צדיק מפני מנין התיבות שחידש.

כג. **לברכה** - חסר קב בלבד. קח נוסף **בעתו** ואין לו חבר, ונראה שאין זה נוסח אלא ט"ס גרידא באשגרא מנוסח הספרדים בסליחות לאלול ועשי"ת: "אלהינו שבשמים תן טל ומטר לברכה בעתו בארץ".

כד. כל - נוסף בשבעה כתבי יד: צד צט צי חא(וסומן למחיקה) חד חט חי ובכל הדפוסים ומושפעייהם (מלבד אגודת אוזוב וכנ"ל).

כל - חסר בכל הענף הקדים וברוב המקורות האחרים וכנראה גם חו, וכנראה גם אגודת אזור לפי מנין התיבות.

כה. על [כל] פני האדמה ורוח פני תבל. קז חסר פני האדמה ורוח בטעות הדומות (פני - פני).

כו. **מטובך** - כן הוא בכל המקורות המנוקדים שניכר בהם הניקוד. הניקוד **מטובך** מופיע לראשונה בסידור איש מצליח.

ומלא ידינו מברכותיך ומעושר מתנות ידיך^{כז} ועשה לה תקוה לב ואחרית^ל [ו]שלום^ל

שמרה^{כח} והצילה שנה זוכט | חוס ורחם^{לה} עלינו ועל / חוס ורחם עלינו

ועליה / חוס ורחם עליה ועל^ל

מכל דבר רע ומכל מיני משחית^ל ומכל

מיני פורענות^{לא}

כל [מיני] תבואתה^ל ופירותיה^ל

כז. ומעושר מתנות ידיך - חסר אור זרוע בלבד.

כח. שמרה - כך בכל המקורות. מלבד חב שא הגורסים ושמרה (חו מטושטש).

כט. שנה זו - כך בכל המקורות, מלבד צט הגורס השנה הזאת, ומלבד שא הגורס שנה זאת. ובכל המקורות מנוקד זו בחולם ולא זו בשורוק מלבד צג (חו מטושטש).

ל. ומכל מיני משחית - כך בכל המקורות, מלבד נאפולי ר"נ הגורס ומכל פגע רע ומכל מיני משחית כנוסח קטלוגיה-פרובנס. במקור צו בלבד חסר "ומכל מיני משחית" בטעות הדומות (ומכל-ומכל).

לא. ומכל מיני פורענות - במקור ציד בלבד חסר "ומכל מיני פורענות" בטעות הדומות (ומכל-ומכל).

בכל המקורות פורענות בשורוק כולל חו, ורק במקור חט צג פורענות בחולם.

בכל המקורות פורענות בלשון יחיד (וכן צג אלא ששם בט"ס בחולם), מלבד צח הגורס פורעניות בלשון

רבים (וכן בכתב יד בודד של אבודרהם).

לב. תקוה - כך בכל המקורות הישנים, מלבד חט הגורס תקוה טובה, וכך גם בחמדת ישראל ומהר"י צמח

ע"פ הגהה דומה שהגיה האר"י בתפלת "ובכן תן פחדך" (אבל מהרח"ו כאן לא הגיה את נוסח רפ"ד ונראה

שסובר שכאן הכל משפט אחד "תקוה ואחרית שלום"), וכנוסח חמדת ישראל כך בדפוס ליוורנו וכמדומה

שגם באמסטרדם וכן בכל דפוס זמנינו.

לג. ואחרית (החיות) בחט"ף פת"ח, או פת"ח/קמ"ץ, ולא בשוא) - כך בכל המקורות המנוקדים שניכר כאן הניקוד,

וכן להלן בתיבת אחרית. וע"ע לעיל הע' 5.

לד. ואחרית שלום - כך ברוב ככל המקורות: אבודרהם אור זרוע קא קב קג קד קו(גם בעשי"ת) קז קח צא

צד צה צז צח צט צי ציד צטו חב חג(לאחר התיקון) חד חה חז חח זכר צדיק כל הדפוסים

ומושפעים.

ואחרית ושלום - חא חג(קודם התיקון) חט חי שא. ויתכן שאין זה נוסח אחר אלא ט"ס גרידא שהתבלבל

הסופר והוסיף ו' החיבור לתיבה זו בהשפעת התיבות האחרות הבאות עם ו' החיבור, ובאזני שמעתי איזה

חזן שהתפלל מתוך סידור דפוס, ואמר כל הנוסח הכתוב בלי שינויים מדעתו, ועם כל זאת טעה ואמר

"ואחרית ושלום".

ואחרית ושלום - חו.

ואחרית - צג.

לה. חוס ורחם - כך בכל המקורות, מלבד צא חט הגורסים חוס ורחם ורחם (וכן בכתב יד בודד של אבודרהם),

וכנראה ט"ס באשגרה מהנוסח ביעלה ויבוא "חוס ורחם ורחם עלינו והושיענו וכו'".

לו. עלינו ועל - כך ברוב ככל הענף הקדום: אור זרוע קא קב קג קד קו(גם בעשי"ת) קז קח, וגם צז צח חג

שא, וכן הוא באבודרהם(ע"ש) בשם נוסח המון העם.

עלינו ועליה ועל - צא צז צט צי ציד צטו חב חג חד חט נאפולי ר"נ חמדת ישראל.

עליה ועל - צג צה חא חה חז חח חי ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד מהר"י צמח.

על - נוסח שחידש אבודרהם, והסכים לזה זכר צדיק, אבל אינו בשום כתב יד או דפוס ספרדי (ונמצא

שכנוסח הגהת אבודרהם אין בשום מקור ספרדי, וע"כ שסיבת שינויי הנוסח כאן, אינו בהשפעת אבודרהם,

אלא בהשפעת חכמים אחרים שהשתמשו באותו הנימוק).

לז. כל תבואתה - כך ברוב ככל המקורות כולל קו בחול.

כל מיני תבואתה - אור זרוע קו(בעשי"ת) צח צט ציד חד חו זכר צדיק.

לה. ופירותיה - כך בכל המקורות, מלבד חט הגורס ועל כל פירותיה. ומלבד קח הגורס ופירותיה וטובותיה.

וברכה לט מ בגשמי רצון מא ברכה ונדבה כשנים הטובות מה [לברכה] מו
 ותהי אחריתה חיים מב וש[ן] בעמג ושלום [כי אל טוב ומטיב אתה *ומברך השנים*] מז.
 [ויברכה] מד ברוך אתה יי מברך השנים:

לט. וברכה - כך בכל המקורות, מלבד חמדת ישראל שגורס ברכה וכנראה ט"ס. ומלבד מקורות צג שא שאין בהם כלל תיבת זו.

מ. כשנים הטובות - נוסף צו חט. ובשניהם חסר כן בסמוך עיין הע' 45, ובשניהם נוסף כן גם בנוסח הקיץ "וברך שנתינו כשנים הטובות בטללי רצון" (ושם יש כן בעוד ארבעה מקורות).

מא. בגשמי רצון ברכה ונדבה ותהי אחריתה חיים וש[ן] בעמג ושלום [וברכה] כשנים הטובות - כך בכל המקורות מלבד חזק הגורס: תבואתה ופירותיה וברכה כשנים הטובות, והיינו שדילג הסופר בטעות הדומות מ"פרותיה וברכה" עד "ושלום וברכה".

מב. ותהי אחריתה חיים - חסר רק באבודרהם, ועיין לעיל בקיץ ששם אין המילים "ותהי אחריתה" בשני כתבי יד נוספים. חיים - כך בכל המקורות, מלבד קה הגורס ברכה וחיים.

מג. ושובע - אבודרהם קב קז קח צג צו (שם הוא"ו נמחקה על ידי מגיה) צי חו חי שא ונציא רפ"ד חמדת ישראל. קד צט בכתיב חסר בחולם.

ושבע - אור זרוע (בקיץ) קא קג קו (גם בעשי"ת) צא צד צה צו צח ציד צטו חא חב חג חד חה חז חט שא זכר צדיק נאפולי ר"נ ליסבון ר"ג מהר"י צמח ונציא שמ"ד. חשוב לציין כי בקצת מכתבי היד הנ"ל (צא ציד חא חד חה) אין ניקוד ולכן יתכן שבאמת כוונתם לומר ושובע ורק זה כתיב חסר, וכמו שמצאנו בשני כתבי יד מנוקדים וכדלעיל.

השונים בין קיץ לחורף: שובע בקיץ/שובע בחורף - צד(אינו מנוקד, ואולי הוא בכתיב חסר, אך לא מסתבר) צח. שבע בקיץ/שובע בחורף - חי, וכן קב בקיץ במקום אחד הוא גורס שבע ובמקום השני שובע ובחורף במקום היחיד שובע - ברכת החורף בכתב יד זה מועתקת פעם אחת בלבד, בניגוד לברכת הקיץ המופיעה פעמיים בכתב יד זה (חא אין את המשפט, קד בקיץ לא ניכר).

מד. ושלום - אבודרהם קא קב קג קד קו (גם בעשי"ת) קז קח צג צח צט צי חג חז חט חי כל הדפוסים ומושפעים.

ושלום וברכה - אור זרוע (בקיץ) צא צד צה צו צז צטו חא חב חד חה חז חח(כך היתה במקור שלו כמוכח מטעות הדומות שלו עיין לעיל הע' 40) זכר צדיק.

וברכה ושלום - צח.

ברכה ושלום - שא.

וברכה - ציד.

(השונים בין קיץ לחורף: קג קח צג צי חח חי שא. חו מטושטש בקיץ).

מה. כשנים הטובות - כן ברוב המקורות. חסר - צז חט, וכן חסר אצלם בקיץ. ועיין לעיל הע' 40 שאצלם נוסף "כשנים הטובות" לעיל.

מו. לברכה - נוסף קד קו (גם בעשי"ת) חי כל הדפוסים ומושפעים. [חשוב לציין שבכל אלה שנוסף כאן "לברכה" אין בהם תוספת "וברכה" לעיל במשפט: "...ושלום וברכה כשנים וכו'"].

לברכה - חסר אבודרהם אור זרוע (בקיץ) קא קב קג קז קח צג צד צה צו צז צח צט צי ציד צטו חא חב חג חד חה חז חח חט שא זכר צדיק. [וכן אין לברכה במקורות צז חז חט של"ג תיבות כשנים הטובות]

(השונים בין קיץ לחורף: חג).

מלפניך נוסף - צא בלבד (וכן במקור זה בקיץ).

מז. כי אל טוב ומטיב אתה ומברך השנים - נוסף קו(בעשי"ת) צז חג חה חו(ושם בלבד מברך בלי ו') חז(שם תיבת אתה חסרה בט"ס והושלמה בגליון, וכך בפנים שם בקיץ) חח וכל הדפוסים ומושפעים (מלבד אגודת אוזב).

תקע בשופר גדול לחירותינו
 ושא נס לקבץ גְלִיּוֹתֵינוּמַח
 וקבצינו יחד מהרהמט מארבע כנפות כלי והסר ממנו יגוןיב ואנחה
 הארץ לארצנונא.
 ברוך אתה יי מקבץ נדחי עמו ישראל: ומלוך עלינו [מהרה]יג אתהיד [הוא]נה ייי
 לבךך*ני

כי אל טוב ומטיב אתה ומברך השנים - חסר ברוב הענף הקדום: אבודרהם אור זרוע(בקץ) קא קב קג קד
 קונ(בחול) קז, וכן צג צד ציד שא זכר צדיק. וע"ע להלן הע' 51 שיש רמז לכך שגם בכתב יד שממנו הועתק
 מקור צח היה חסר משפט זה.
 כי אל טוב ומטיב אתה - קח צא צה צו צח(וע"ע להלן הע' 51) צט צי חב חד חט חי.
 כי אל טוב ומברך השנים אתה - חא בלבד (וכן במקור זה בקיץ).
 כי אל מברך השנים אתה - צטו בלבד (וכן במקור זה בקיץ).
 כי אל טוב אתה ומברך השנים - אגודת אזור(בקץ) עיין לעיל הע' 17.
 (השונים בין קיץ לחורף: צד זכר צדיק ונציא רפ"ד מהר"י צמח).
 מח. גליותינו. בכל המקורות הל' בחיריק ובלא ו' אחריה, כולל דפוס ונציה המאוחרים וכולל דפוס אמסטרדם
 תפ"ח ועוד, בדפוס ליוורנו חידשו לגרוס "גליותינו", הל' בשורוק או קובוק, וכך גם בכל דפוס זמנינו.
 ועיין מאמרי: "ישוב ניקוד תיבת גליותנו בחיריק" מנורה בדרום, גליון כט (כסלו תשפ"ב), עמ' ל-מב.
 מט. מהרה - ישנו בכל המקורות הישנים (צי: במהרה בט"ס, וכן חסר שם בט"ס תיבת כנפות), מלבד זכר
 צדיק שהשמיטו מפני מנין התיבות שחידש מסברתו. וכן השמיטוהו בחלק מדפוס ליוורנו ודפוס בגד
 שהמשכם בדפוס זמנינו ע"פ שם חב"ו (אך כבר הוברר בדורינו שסוד זה לא נמסר מפני האר"י ואינו אלא
 חידוש של רבי נתן שפירא שאמרו לפי נוסח אשכנז. עיין סידור האר"י תפילת חיים רימר, עמ' עה-עו),
 ובמקצת מדפוס ליוורנו תיקנו לגרוס מהרה יחד. ועיין מדור ביאורים.
 נ. כל הארץ - כך בכל המקורות הישנים (מלבד חא), וכן הוא בנוסח הספרדי הישן בכל מקום ומקום שמוזכר
 בו "מארבע כנפות הארץ". זכר צדיק השמיטו מפני מנין התיבות שחידש, וכן הושמט בדפוס ונציה המאוחרים
 ומשמם לכל הדפוסים וכן מחמתם הושמט בחמדת ישראל.
 נא. צח בלבד נוסף כאן כי אל טוב ומטיב אתה והשתרע לכאן בטעות מסוף ברכת השנים (ואולי זה מרמז
 שהועתק ממקור שבברכת השנים לא היה בפנים תיבות אלו אלא רק בגליון והגליון שובץ שלא במקומו).
 נב. יגון - כך בכל המקורות, מלבד זכר צדיק שגורס כל יגון, וזאת ע"מ להגיע למנין התיבות שחידש (וממנו
 לסידור מהר"י צייח מירושלים משנת רע"ח), ומלבד חמדת ישראל שחידש כאן נוסח שאין לו חבר צרה
 ויגון (ושם בסמוך חסר תיבת "עלינו" ואם אין זה ט"ס גרידא, יתכן שהוריד תיבה אחת כנגד התיבה שהוסיף
 בכדי שלא לשנות מספר התיבות בברכה). וכך בחלק מדפוס ליוורנו ושם צרה יגון, וע"ע בעלי הדס -
 מנהגי תונס, עמ' 138 מה שציין בזה.
 נג. מהרה - נוסף קז צד צה צו צח צט צי חא חד חה זכר צדיק וכל הדפוסים ומושפעיםם.
 מהרה - חסר ברוב ככל הענף הקדום: אבודרהם קא קב(גם בעש"ת) קג קד(לפי שיעור הטשטוש) קה קונ(גם
 בעש"ת) קח, וגם צא צב צג צו חב חג חז חו חח חט חי שא. בספר אור זרוע חסר פירוש לכל ברכה זו
 (ואולי הצנזור הבור מחק זאת יחד עם מחיקת רוב הפירוש לברכת המינים).
 נד. אתה - כך בכל המקורות, מלבד קג קז שאין בהם תיבת אתה.
 נה. הוא - נוסף צג חא(ושם בלבד חסר בט"ס "י") חג חו חז חח חט חי שא, וכנראה כן גירסת אגודת אזור
 כנראה ממנין התיבות שלו ע"ש (ולא מסתבר לומר שהוסיף 'בחסד' בניגוד לכל המקורות הישנים). יודגש
 שכל אלו המוסיפים תיבת "הוא" אינם מוסיפים תיבת "מהרה", מלבד מקור חא המוסיף את שני תיבות
 אלו (והמקורות שאינם גורסים את שני ההוספות הם: ברוב ככל הענף הקדום: אבודרהם קא קב קג קד קה
 קו קח, וגם צא צב צו חב, ובכל אלו הניקוד של תיבת לבדך הוא לבךך מלבד קד צב).
 הוא - חסר בכל שאר המקורות: אבודרהם קא קב(גם בעש"ת) קג קד(לפי שיעור הטשטוש) קה קונ(גם

ברחמים^נ בצדק^נ ובמשפט^נ. וכל המינים^{סג} *וכל המלשינים^{סד} כרגע
 יאבדו^{סה}
 ברוך אתה יי מלך אוהב צדקה ומשפט:
 לְמִשְׁוֹמְדִים^{סא} אל תהי^{סב} תקוה

בעשי"ת) קז קח צא צב צד צה צו צז צח צט צי חב חד חה זכר צדיק וכל הדפוסים ומושפעים.
 נו. לבדך - כן הניקוד ברוב הענף הקדום: קא קב(בעמידה לחול) קג קה קו(גם בעשי"ת) קח, וגם בכחצי מהענף
 האמצעי והמאוחר: צג צז צט צי חב חג חד חח זכר צדיק נאפולי ר"נ. ועיין בהערה הקודמת.
 לבדך (או לבדך) - כך בהרבה מקורות: קב(בעשי"ת) קד(ככל הנראה) קז צב צג צה צו צח חז חט חי שא
 ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד וכל שאר הדפוסים (חד חו מטושטשים).
 נו. ברחמים - כך בכל המקורות, מלבד חט שחסר בו ברחמים (כנראה בט"ס). ומלבד זכר צדיק שגרס בחד
 ברחמים מפני מנין התיבות שחידש. בדפוס בגדד וזמנינו חידשו לגרס בחד ברחמים ע"פ כמה פוסקים
 מאוחרים שחידשו כן ע"פ לשון הפסוק ונוסח אשכנז, ובעיקר ע"פ הגירסא המוטעית! שהיתה לפני
 ברמב"ם, אבל באמת ברמב"ם המדויקים גרס כנוסח הספרדי הישן "ברחמים בצדק ובמשפט".
 נח. בצדק. במקור קה בלבד בצדקנו וט"ס בהשפעת נוסחאות אחרות.
 נט. ובמשפט - כך בכל המקורות, מלבד שלשה כתבי יד (קז צה חט) הגורסים ומשפט וכך בחמדת ישראל
 ומהר"י צמח, אבל בחמדת ישראל בחתימה איתא "אוהב צדקה ובמשפט" וזה ודאי ט"ס, ויש לשער
 שהתחלפו התיבות זה בזה.

ס. הקדמה לברכת המינים: ברכת המינים ספגה צנזורה כבידה מאז גזירת המלכות על זה בקסטיליה שבספרד
 בשנת ה' אלפים ט"ו, לאסור אמירת ברכה זו: "ואם יהודי או יהודיה יעזו לעשות זאת להתפלל התפלה,
 ייענשו לשלם קנס לאוצר ממלכתנו מאה מרבידיות במטבעות חדשים" [ראה: הרב אריאל אפרים אהרונוב,
 'בירור הנוסח האמיתי של ברכת המינים', קובץ עץ חיים באבוב קיץ תשע"ח].
 בכמה כתבי יד ודפוסים הושמטה ברכה זו לגמרי כבר על ידי הסופר הראשון באופן שמיד לאחר ברכת
 המשפט באה ברכת הצדיקים: כך קא קב(בחול ובעשי"ת) קד קז קח צב צג צה חט חי חיא נאפולי ר"נ
 [ובמקורות קא קח נוספה הברכה בגליון ע"י סופר אחר ובנוסח בלתי מצונזר]. בכמה מכתבי היד הללו רמז
 הסופר הראשון על ההשמטה, וכתב בכתב רש"י לפני ברכת הצדיקים: "בכא"ן חס"ר ברכ"ת המינים" כך
 במקור קז, וכע"ז במקור קב בחולושם " באן חסר ברכת המינים", ושם זה בכתב מרובע עם סימון מעליו
 ורק אינו מנוקד כדי שהצנזור לא יבינו, וכע"ז צט: "ואומ"ר ברכ"ת המינים".
 בכמה כתבי יד כבר בכתב הסופר הראשון יש שינויים והתחכמויות בחלק מהברכה מאימת הצנזורה: במקור
 חד התחכם הסופר, ובמקום למחוק כל ברכה זו, שינה רק דבר קטן, שבכל הברכות שם כל תיבה ראשונה
 בברכה כתובה בכתב גדול מאד, ואילו בברכת המינים כתב הסופר גם את המילה הראשונה בכתב רגיל, וכך
 הצנזור המומר שבדרך כלל היה בור ועם הארץ יחשוב שזה חלק מברכת השיבה שופטינו! (וזכינו לקבל
 "עדות אילמת" על בורות הצנזורים בספרד!). כע"ז בכתב יד קג בתחילת הברכה יש שם רווח גדול עבור
 המילה למשומדים, ונראה שכבר מלכתחילה הסופר לא כתב תיבה זו, וכנראה זה במכוון על מנת שהצנזור
 לא ישית לבו לברכה זו, ולכן את המילה הראשונה שנכתבת בכתב גדול פשוט הסופר לא רשם, וסמך על
 בורות הצנזור שלא יבחין כלל בהמשך הברכה. כמו כן הסופר השמיט את הקללה על אויבי עם ישראל שזה
 הדבר שבעיניו הכי מרגיז הגויים, ולכן השמיט "כרגע יאבדו וכל אויבנו וכל שונאינו" וגם הוסיף נוסח
 מצונזר "וכל האפיקורסים" כך שהנוסח הסופי שלו: "וכל המלשינים וכל המינים וכל האפיקורסים מהרה
 יכרתו" בנוסף בכתב יד זה נמחקו התיבות "וכל המינים" וכן התיבות "ומלכות זדון" אך המחיקה איננה
 מושלמת וניתן לקרוא את המילים המחקות ואף את ניקודם. בכתב יד דא יש התחכמות מיוחדת הושמט
 תיבות "וכל המינים" ובמקום למשומדים נכתב "למשומתים"! במקור קו בעמידה לעשי"ת הסופר הראשון
 לא העתיק את המשפט "וכל המינים והמלשינים והמוסרים כרגע יאבדו" אף שהוא עצמו כתבו בחול, וכמו
 כן הקפיד הסופר לא לכתוב המילה הראשונה של הברכה בכתב גדול, כי זה בולט והצנזור עלול לגלות זאת,
 ובמקום זה התחכם וכתב בכתב בגודל רגיל אך מרובע כותרת מיוחדת לברכה זו בלבד "ברכת המינים"

(ויתכן גם שרמז בזה הסופר שעל המתפלל להשלים בעל פה ולומר את המשפט "וכל המינים" שלא יכל הסופר לכותבו להדיא וכנ"ל), כאמור כל זה בעמידה לעשי"ת אבל בעמידה לחול המצב שונה שם ככל הנראה הסופר הראשון כתב הברכה בשלימות, ורק לא כתב המילה למשומדים בכתב גדול אלא בכתב רגיל, אלא שבשלב מאוחר יותר נמחקו ממנה ה'בעייתיות': "למשומדים" "המינים" "והמוסרים" "ומלכות זדון" והושלמו אח"כ בכתב אחר. במקור צו הסופר הראשון השמיט מלכתחילה את המילים הבעייתיות: "למשומדים אל תהי תקוה", והתחיל ישר במילים "כל המינים" (בשלב מאוחר יותר הצנזור מחק במקור זה את המשפט "ומלכות זדון מהרה תכלה בימינו" אך למרות המחיקה שרידי הכתב ניכרים למעיין).

אבודרהם חסר בכל הכתבי יד והדפוסים, ושרד פירושו בכתב יד טורינו בלבד וכמבואר באורך במהדורתי ע"ש.

בספר אור זרוע יש פירוש רק לתחילת הברכה הנקטע באמצעו (וכך בג' כתבי היד) וניכר שחלק מהפירוש נמחק בידי צנזור.

באגודת אזור שרד פירוש ברכה זו, אך אין לו מנין תיבות לברכה זו מאחר ואינה מן המנין כי תוקנה ביבנה ע"ש, ובגוף פירושו העתיק רק תיבות "למשומדים אל תהי תקוה".

בכמה כתבי יד הסופר הראשון כתב את הברכה אולם היא נמחקה כליל ע"י הצנזור ושוב הושלם בכתב אחר בנוסח בלתי מצונזר: צג צי(מלבד מה שגורס נוסח מצונזר "וכל אויבך מהרה יכרתו") חב חח.

בכמה כתבי יד, הסופר הראשון כתב את הברכה, אולם היא נמחקה כליל ע"י הצנזור, ושוב הושלם בכתב אחר, אבל בנוסח מצונזר חלקה מן הדפוסים המצונזרים: חג זכר צדיק. וגם בנציא שמ"ד יש נוסח מצונזר.

בכמה כתבי יד, הסופר הראשון כתב את הברכה, אולם היא נמחקה כליל ע"י הצנזור, וגם אחר כך לא הושלמה כלל: צא חה.

ומ"מ במעט כתבי יד הסופר הראשון כתב את כל הברכה והיא שרדה בשלימות עד ימינו ללא מחיקות: קג צד צה צו צח חא חד(וועיין לעיל ההתחכמות שעשה הסופר הלז) חו חז שא.

בכמה כתבי יד יש מחיקות אך ניתן לקרוא הנוסח שקודם המחק: בכתב יד קה הצנזור העביר מחיקה עבה על כל המילים "הבעייתיות" אך למעשה התחלת האותיות וסופם והניקוד ניכרים בבירור, כך שניתן לראות במדויק מה היה הנוסח קודם המחיקות. שא נמחקו המילים "למשומדים אל תהי תקוה" וכן "ומלכות זדון מהרה תכלה בימינו" וניתן לזהות הנוסח הישן לפי השרידים המעטים וכן לפי שיעור המחק.

בסופו של דבר יש לנו בברכה זו מקורות בלתי מצונזרים רק 19 כתבי יד והדפוסים הראשונים וספרי הראשונים (המקורות שהנוסח הוא בכתב סופר אחר ולא הסופר הרגיל של כל העמידה, צויינו על ידי כוכבית*): אבודרהם אור זרוע(עד "וכל המינים" בלבד) זכר צדיק(שיחזור לפי מנין התיבות והפירוש ושרידים שלא נמחקו) קא* קג קה קו(בחול, המילים שהושלמו בכתב מאוחר מובאים להלן בתור קו*) קו(בעשי"ת, ורק הושמט משפט אחד) קח* קצ* צד צה צו(ורק הושמט ההתחלה) צו צח צי* חא חב* חד חו חז חח* שא ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד אגודת אזור(רק "למשומדים אל תהי תקוה") חמדת ישראל מהר"י צמח(בשתייהם יש רק נוסח אחד שחדר מהנוסחים המצונזרים "ומלכות הרשעה"). בנוסף יש כמה מקורות שנוסחם מצונזר, ובכל זאת טרחתו לציין נוסחם בכדי שיוכלו המעיינים להתרשם ממגוון הנוסחאות המצונזרות: חג* ונציא שמ"ד זכר צדיק* דא.

סא. למשומדים - כך בכל המקורות שלא מצונזרים: אבודרהם אור זרוע קא*(ותחילת התיבה אינה ניכרת בצילום שבידינו) קה קו*(בחול) קו(בעשי"ת) קח* קצ* צד צה צו צח צי* חא חב* חד חו חז חח* שא ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח אגודת אזור, וכך מסתמא היה בכתב במקור קג אלא שנמחקה שם כל המילה). מלבד זכר צדיק שגורס "למשומדים" עם ו', מפני מנין ראשי תיבות הברכות המובא בטור סימן קיח. במקורות המצונזרים: ונציא שמ"ד גורס למלשינים וכן חג*. זכר צדיק* גורס למינים. דא גורס למשומתי. ומקור צו משמיט את כל המשפט הזה.

הניקוד למשומדים הל' בפת"ח הוא ע"פ כל המקורות קה קו*(בחול) קו(בעשי"ת) צה צו צח צי* חב חד

וכל אויבינו¹ וכל שונאינו² [וכל מבקשי רעתנו]³ מהרה יכרתו

חו ליסבון ר"נ ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד, באופן שאין מקור ספרדי שמנקד למשומדים ל' בחיריק. לגבי למשומדים בדגש המ' כך במקור צח חד חו, אבל במקורות צה צי* אין דגש נואין בידי מקור נוסף לברר זאת: קה שא מחוקים בחלקם, קו(בחול ובעשי"ת) צו חב מטושטשים בצילום שבידי, ליסבון ר"נ ליסבון ר"נ ונציה ש"מ חסרים בו רוב הדגשים. קא* וכן קח* קרועים בראש התיבה. ובשאר מקורות אין ניקוד והם: צג* צד חא חז חח* אבודרהם אור זרוע ו-זכר צדיק בחלק ששרד].

סב. אל תחי - כך בכל המקורות, מלבד אור זרוע שנוסף בו להם, אך אין לזה חבר בנוסחאות אירופה, ולכן מסתבר שהוא חלק מהפירוש ולא שכן גרס.

סג. וכל המינים - כך בכל המקורות שלא מצונזרים: אבודרהם אור זרוע קא* קו*(בחול) קח* צג* צד צה צו צז(ושם " כל המינים" עיין בהקדמה לברכה זו) צח צי* חא חב* חד חז חו חז חח* שא זכר צדיק ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח, מלבד קו(בעשי"ת) שהסופר הראשון דילג בכוונה המשפט על המינים עיין לעיל הע' 59, ומלבד קג ומהר"י צמח הגורסים כן בשינוי סדר וכל המלשינים וכל המינים. באור זרוע בכתב יד אחד מתוך שלשה המינים בנו"ן סופית.

סד. וכל המלשינים - נוסף כמעט בכל המקורות שלא מצונזרים: קא* קג קה (שם וכל המלשינים) קו(בחול) קח* צג* צד צה צו צז צח צי* חא חב* חד חז חו חז חח* שא ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח דא.

בחלק מהמקורות דלעיל הנוסח *והמלשינים*. שכן קו(בחול) צו צי* צג* חב* שא. וכל המלשינים - חסר באבודרהם לא העתיק תיבות אלו ולא פירשם ומוכח שלא גרסם, וכן חסר זכר צדיק(לפי מנין התיבות).

והמוסרים - נוסף קח*(שרידים) צו חמדת ישראל(ושם נוסף גם וכל הזדים). ומוסרים - נוסף קו בחול(לפי שיעור המילה שנמחקה, מגיה מאוחר שלא הכיר נוסח "המוסרים" השלים בטעות ברווח של תיבה זו: "והמשומדים").

וכל האפיקורסים - נוסף קג צה(ושם הפקרוסים). והוא נוסח מצונזר שאינו קיים בשום סידור ישן של קהילות ישראל וישנו רק בנוסחאות מאוחרות מצונזרות, ויש לציין כי במקור קג יש צנוורה בסופר ראשון במשפט זה עצמו שמשמיט "כרגע יאבדו וכל אויבנו וכל שונאינו".

סה. כרגע יאבדו - כך בכל המקורות (מלבד קג המשמיט תיבות אלו וכן תיבות וכל אויבנו וכל שונאינו. ומלבד חח* שהשמיט תיבות אלו בט"ס). בב' מקורות כולם כרגע יאבדו: קח* צו (קח* צו הם גם בין היחידים שמוסיפים קודם "וכל המוסרים").

סו. וכל אויבנו - אבודרהם קה קו(בחול) קח*(בעשי"ת) קח* צג* צד צה צו צז צח חא חב* חד חז חו חח* שא זכר צדיק ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח דא. חסר - קא* בלבד וכנראה טעות הדומות "וכל-וכל".

וכל אויבך - נוסח מצונזר המופיע במקורות מצונזרים: חג* זכר צדיק*, וכך במקור צי* אף שבשאר הברכה הוא בנוסח שאינו מצונזר.

סז. וכל שונאינו - כך ברוב ככל המקורות: אבודרהם קא* קה קו(בחול) קח*(בעשי"ת) קח* צג* צד צה צו צז חד חז חו חז חח* שא זכר צדיק ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח דא. ושונאינו - צו בלבד.

חפר - צי* חא חב* (למרות שזה חסר בשלשה מקורות שונים נראה שלא היה נוסח חילופי כזה בספרד, כי מקור צי* בלאו הכי במשפט זה הוא בנוסח מצונזר. ובמקורות חא חב נוסף "וכל מבקשי רעתנו" וא"כ בהם יש לתלות השמטת "וכל שונאינו" בטעות הדומות "וכל - וכל").

וכל שונאיך - נוסח מצונזר המופיע רק במקורות מצונזרים: חג* זכר צדיק* בלבד.

סח. וכל מבקשי רעתנו - נוסף בחצי מהמקורות קח* צד צה צו צז צח חא חב* חד חז חו חח* חמדת ישראל (צז חח* גורסים ומבקשי רעתנו, צז לטעמיה שלעיל הוא היחיד הגורס ושונאינו).

וכל מבקשי רעתנו - חסר בחצי מהמקורות: אבודרהם קא* קה קו(בחול) צג* חג* חז שא זכר צדיק זכר צדיק* ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד מהר"י צמח דא. וכן חסר גם צי* אך אין ממנו ראיה כי בלאו הכי הוא

ומלכות זדון^ט מהרה תכלה בימינו / זדון מהרה תעקר ותשבר ותמגר ותכניע ומלכות זדון מהרה תעקר ותשבר [ותכלה] ותכניע במהרה בימינו / ומלכות

גם לא גורס "וכל שונאינו".

חד נוסף גם וכל המגדילים עלינו לרעה.

סט. ומלכות זדון - כך בכל המקורות הלא מצונזרים: אבודרהם קא* קג קה קו*(בחול) קו(בעשי"ת) קח* קצג* צד צה צו צז צח צי* חא חב* חד חז חח* שא זכר צדיק ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד דא. ומלכות הרשעה - נוסח מצונזר המופיע רק במקורות מאוחרים: חמדת ישראל זכר צדיק*. וכע"ז במהר"י צמח ומלכות הרשע (וכך גם בכתב יד קדשו של מהר"י צמח שבבעלות מכון אהבת שלום). חסר - חג* בלבד.

ע. מהרה וכו' - במשפט זה רבו החילופים ונראה שהנוסח הקדום הוא "מהרה תכלה בימינו", ונוסח זה אין בו מעין חתימה כמו שהעיר אבודרהם, ולכן בנוסח המורחב שינו לגרס "מהרה תעקר ותשבר ותמגר ותכניע במהרה בימינו" וזה כנוסח אשכנז. אמנם מתוך אלו רבים השמיטו את תיבת "ותמגר" וגירסתם "מהרה תעקר ותשבר ותמגר ותכניע במהרה בימינו", והיינו שגרסו "תעקר" שיש בכל הנוסחאות (רע"ג רס"ג רמב"ם פרוכנס) וכן גרסו "ותשבר ותכניע" בשביל המעין חתימה "שובר אויבים ומכניע זדים" אבל תיבת "ותמגר" שאין ברוב הנוסחאות בזה לא קיבלו את נוסח אשכנז ולכאורה היה אפשר לומר שנוסח זה הושפע מנוסח רע"ג, שאכן גורס בדיוק ג' תיבות אלו "תעקר ותשבר ותכניע". אך לא מסתבר לומר כן מאחר וברע"ג אין כפל של התיבות "מהרה", וע"כ שמשפט זה מקורו באשכנז, שיש שם הכפלת "מהרה". ושאר הנוסחאות הם מורכבות מהם, למשל הנוסח "מהרה תעקר ותשבר ותכלה ותכניע במהרה בימינו" הוא הרכבת הנוסח הקדום עם הנוסח המורחב. להלן פירוט הנוסחאות:

מהרה תכלה בימינו - ברוב הענף הקדום: אבודרהם בשם המון העם, קה קו(בחול), וגם צו שא זכר צדיק.

מהרה תעקר ותשבר ותכניע במהרה בימינו - צג צד צו חח*(ושם במהרה תעקר). וכן קח*(ושם בשינוי סדר: תעקר ותכניע ותשבר).

מהרה תעקר ותכלה ותכניע במהרה בימינו - חז.

מהרה תעקר ותשבר ותכלה ותכניע במהרה בימינו - רוב הדפוסים ומושפעייהם: ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד מהר"י צמח דא [אלא שליסבון ר"נ] גורס ותכניעם ומשם לונציא רפ"ד ושאר דפוסים וגם דא, אבל ליסבון ר"נ תיקנו וגרסו ותכניע ככל כתבי היד, ונציא שמ"ד שינו לגרס בהתאמה גם ותכלם ותכניעם ומשם לכל הדפוסים וגם מהר"י צמח, וכן במקור המצונזר חג*. זכר צדיק* בנוסח המאוחר המצונזר גורס מהרה תעקר ותשבר ותכלם ותכניעם ותשברם ותשפילם מהרה בימינו, וכמדומה שכן נוסף "ותשברם ותשפילם" במקצת דפוסים מאוחרים, וכע"ז חמדת ישראל: מהרה תשבר ותעקר ותכלם ותכניע ותשפיל במהרה בימינו. ונוסח הדפוסים הראשונים הגורסים ארבעה לשונות "תעקר תשבר תכלה תכניע" כך גם בשלשה כתבי יד בשינויים קלים: מהרה תעקר תשבר תכלה ותכניע במהרה בימינו - קא*(ושם תחילת תיבת "ותשבר" אינה ניכרת, אך מסתמא גרס תשבר בלי ו' כמו מקור חא), מהרה תכלה תשבר ותעקר ותכניע במהרה בימינו - חד. מהרה תכלה תעקר מהרה תשבר ותכניע זדיע במהרה בימינו - חא.

מהרה תעקר ותשבר ותמגר ותכניע במהרה בימינו - צה(ושם תשבר ותעקר) צי(ושם חסר מהרה וגורס תשבר בלי ו' החיבור) חב. ונוסח זה השפיע על קו בעשי"ת ששילב גירסה עם גירסתו הבסיסית "מהרה תכלה בימינו" (כמו שהוא ב-קו בחול) ולכן גורס: מהרה תכלה בימינו ותכניע ותשבר ותמגר (ואין בו במהרה בימינו).

מהרה תכלה תמגר תשבר תעקר במהרה בימינו - קג.

מהרה תעקר תשבר תמגר תכניעם ותשפילם במהרה בימינו - חו.

מהרה תכלה ותשבר ותכניע במהרה בימינו - צח חח*, וכן הגיה אבודרהם אך שם אין במהרה (ונמצא

ברוך אתה יי שובר^{עא} אויבים ומכניע זדים^{עב}: פליטת בית סופריהם^{עז}

על הצדיקים ועל החסידים ועל גירי הצדק^{עז} ועלינו

[ועל שארית^{עג} עמך^{עד} בית^{עה} ישראל ועל יהמו נא^{עח} רחמיה^{עז} יי אלהינו^{עט}

שכנוסח הגהת אבודרהם אין בשום מקור ספרדי, וע"כ שסיבת שינויי הנוסח כאן, אינו בהשפעת אבודרהם, אלא בהשפעת חכמים אחרים שהשתמשו באותו הנימוק).

עא. שובר אויבים - כך בכל המקורות, מלבד קו(בחול ובעשי"ת) שגורס **משבר אויבים** ואין לזה חבר.

עב. זדים - כך בכל המקורות והדפוסים הישנים, בחמדת ימים כתב שיש לגרוס **מינים** (וכך בנוסח שבכתיבה המאוחרת בזכר צדיק^{*}, שכאמור לעיל היא כתיבה מאוחרת בנוסח מצונזר), וכן נהגו מקצת חכמי א"י, ואף מרן החיד"א תמך בשתי ידינו בנוסח זה (וכנראה שיער החיד"א שמינים הוא הנוסח המקורי, ואילו הנוסח "זדים" שבכל הספרים הוא פרי צנזורה), ועל פיו כך בנוסח חילופי בהרבה מדפוסים ליורונו (כלומר שכתוב נוסח אחד בסתמא והנוסח השני מובא בסוגריים וכדומה), וכך הנוסח בדפוסים בגדד ורוב דפוסים זמנינו, אבל הגר"ע יוסף זצ"ל החזיר עטרה ליושנה לגרוס "ומכניע זדים" וכך גם בסידור איש מצליח, וכן הסכים לנוסח "ומכניע זדים" הגר"י הלל בכמה מאמרים, אע"פ שלא שינה כן בפועל בסידורים הנדפסים על ידי המכון שלו.

עג. ועל שארית - כך בכל המקורות. מלבד צב חת חי שבהם ועל כל שארית כנוסח רוב ארגוניה.

עד. עמך. ניקוד ה' בקמץ מוסכם על כל המקורות, ה' בכולם בשוא חוץ מ-ח ו-קז(בגליון) המנקדים ה' בסגול. קז בפנים חסר עמך לגמרי.

עה. בית חסר חא בלבד.

עו. ועל שארית עמך בית ישראל ועל פליטת בית סופריהם - נוסף קו(גם בעשי"ת) קז קח צא צב צג צד צה צו צז צח צט צי חא(ויש סימונים להורות שיש שאינם גורסים זאת) חב חד חה חו חז(חסר "ועל שארית עמך בית ישראל" בטעות הדומות "ועל- ועל") חט חט(בפנים אין ועל פליטת בית סופריהם והושלם בגליון) חיא זכר צדיק נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח דא אגודת אזור. במקורות קז חז זה נוסף לאחר "ועל גירי הצדק". לגבי מקור התוספת של שורה זו בנוסח הספרדי המורחב, נוסח זה במדויק יש אך ורק בנוסח ארגוניה, אך נוסח ארגוניה עצמו אינו נוסח עצמאי אלא יסודו כנוסח הספרדים ומושפע קצת מנוסחי קטלוגיה צרפת ומרוקו. ונראה שבמקרה שלנו נוסח ארגוניה הושפע מנוסח צרפת ואחר כך השפיע נוסח ארגוניה על הענף הספרדי המורחב. הסיבה להשערה זו היא שעצם הנוסח "ועל פליטת [בית] סופריהם" הוא נוסח שאיננו קיים בשום נוסח נוסף מלבד נוסח אשכנז-צרפת-קנדיא, מתוכם באשכנז הנוסח "ועל פליטת סופריהם", אבל בצרפת הנוסח הורחב "ועל פליטת בית סופריהם", מכיון שהצרפתים חשודים בהוספות מדעתם והאשכנזים לא חשודים בהשמטות, יוצא שהתוספת "בית" היא חידוש של בני צרפת, ואם כן כל מי שגורס "ועל פליטת בית סופריהם" בהכרח מושפע מצרפת. אמנם בצרפת אין "ועל שארית עמך בית ישראל" אלא "ועל זקני עמך בית ישראל", מ"מ נראה שבארגוניה שינו בפרט קטן זה מנוסח צרפת, מאחר וסברו ש"זקנים" היינו זקן שקנה חכמה, וא"כ זקנים וצדיקים אינו אלא כפל לשון ודוק.

ועל שארית עמך בית ישראל ועל פליטת בית סופריהם - חסר ברוב הענף הקדום: אבודרהם אור זרוע קא

קב(גם בעשי"ת) קג קד קה, וגם חג שא.

בכל כתבי היד ליתא " ועל זקניהם", וכן ליתא בכל הדפוסים הישנים ומושפעים (כגון דפוס ליסבון ר"נ דפוס נאפולי ר"נ דפוס ונציא רפ"ד דפוס ונציא שמ"ד ונציא שצ"ה קושטא ת"ק. חמדת ישראל מהר"י צמח דא אגודת אזור). אך ברוב דפוסים משנות הת"ק ואילך נוסף "ועל זקניהם", ובחלק מדפוסים ליורונו הוא בסוגריים אבל בדפוסים אמסטרדם ליתא (כגון מהשנים תקכ"א תקל"א תקל"ט תקפ"ו), ובדפוסים בגדד וזמנינו הושמט לגמרי על פי האר"י (ובלאו הכי דפוסים בגדד נמשכים תמיד אחד דפוסים אמסטרדם), ובחזון עובדיה ואיש מצליח חזרו לגרוס נוסח מחודש זה, והביאו לו ראיות רבות וגדולות, אך במק"א דחיתי כל ראיותיהם על פי ידיעות חדשות שנתגלו בדורינו והראיתי שבכל סידורי הגאונים והקדמונים וכל עדות ישראל העתיקות

ותן שכר טוב^פ לכל הבוטחים בשמך^{פא} באמת ועל חסדך^{פה} הגדול^{פי} [באמת]^{פי} נשענו^{פח}.

ושים חלקנו עמהם ברוך אתה יי משען ומבטח לצדיקים:

ולעולם^{פב} לא נבוש^{פג} פטשכונ^צ בתוך ירושלם עירך^{צא} צבכאשר

דברת

כי כף^{פד} בטחנו

לא נזכר זקנים בברכה זו מלבד נוסח אשכנז וחלק מנוסח א"י הקדמון (עייין מאמרי: 'האם צריך להזכיר זקנים בברכת על הצדיקים', בית אהרן וישראל, גליון רב (ניסן-אייר תשע"ט), עמ' קלב-קמז וע"ש שהסכים לתורף הדברים הרב הנאמ"ן, וחזר בו, והסכים שאין שום חובה וצורך לומר "ועל זקניהם" אלא שמי שהורגל כבר לומר תוספת זו ראוי להמשיך כך לכתחילה שהרי אין איטור להוסיף תיבות עכ"ל ע"ש).
עז. ועל גירי הצדק - מופיע בכל המקורות כולל קב בחול, חסר רק קב בעשי"ת כנראה השמטה בט"ס גרידא.
עח. נא - כך בכל המקורות, מלבד חסר חסר בו בפנים תיבת נא והושלם בגליון.
עט. אלהינו - חסר קב בחול בט"ס.

פ. טוב - חסר חא בט"ס.

פא. בשמך - הניקוד הזה מוסכם על כל המקורות.

פב. ולעולם - כך בו' החיבור בכל המקורות. לעולם - קה בלבד וט"ס.

פג. לא נבוש. באור זרוע כתב יד ניו יורק 2017 הנוסח "לא נבוש ולא נבלם", וכן מוכח ממנין התיבות המופיע גם בשאר כתבי היד, וזה נוסח שחידש רבינו האור זרוע בכדי להגיע למנין מ"ב התיבות שמנו בברכה זו חסידי אשכנז.

פד. כף - הך' בקמץ בכל המקורות.

פה. חסדך - כך הד' בשוא והך' בקמץ בכל במקורות המנוקדים, מלבד חסר חסדך, וכע"ז קז חסדך.

פו. הגדול - כך בכל המקורות, מלבד אבודרהם(ע"ש) שחסר בו מילה זו.

פז. באמת נופך - ברוב הענף האמצעי והמורחב: צב צד צה צו צז צח צי חא חב חד חה חט חי חיא כל הדפוסים ומושפעים (מלבד חמדת ישראל, ויתכן שנשמט שם תיבה בט"ס), וכן אור זרוע(לפי מנין התיבות) קה.

באמת חסר - ברוב הענף הקדום: אבודרהם קא קב(גם בעשי"ת) קג קד קו(גם בעשי"ת) קז, וגם צא צג צט חג חו חז שא זכר צדיק. קח קרוע במילים אלו אך לפי שיעור הקרע ושרידי הניקוד כנראה לא גרס תיבה זו.

פח. נשענו - כך בנו"ן אחת בכל כתבי היד והדפוסים הראשונים (מלבד חסר הגורס נשענו). בדפוס ונציה המאוחרים שינו לגורס נשענו בשני נוני"ם ומשם לכל הדפוסים (וכן משם לחמדת ישראל ומהר"י צמח). ובאור תורה אב תשנ"ב עמ' תתיג כתב הרב הנאמ"ן: "ואם היינו רואים בכל הסידורים כ"י ודפוסים קדמונים נשענו בנו"ן אחת כי אז אין ספק שהיינו מעדיפים גירסא זו (והנו"ן דגושה בודאי) כלשון המקרא בדברי הימים הנ"ל אבל עכשיו שאין בידינו כל הספרים הישנים אין לזוז ממסורת אבותינו לומר בשתי נוני"ן ומכל מקום המלה מלעיל והנו"ן בשוא נח כזה נשענו-נו ובטל בזה כלל ב' אותיות הדומות וכאמור". וא"כ מעתה יש לגרס כן למעשה. ודע שבפועל הביטוי של שני הצורות כמעט שווה, וזאת מאחר ולפי הדקדוק השו"א בנו"ן הראשונה הוא שוא נח (ובפרט לפי דעת המדקדקים הקדמונים שכל שוא באותיות הדומות הוא נח מלבד כאשר הוא אחרי תנועה גדולה, וע"ע באור תורה תמוז תשע"ג עמ' תתעח ואילך), ומאידך נו"ן בדגש מוסיפה כעין נו"ן נוספת בשוא נח ודוק.

פט. ברכת ירושלים. קו בעמידה הארוכה לעשי"ת, גורס ברכה זו בנוסח המיוחד לעמידה הארוכה (שמקורו בנוסח ארגוניה לכל השנה, שהושפע בזה מנוסח צרפת-אשכנז): ולירושלים עירך תשוב ותשכון! כאשר דברת ובנה אותה בנין עולם במהרה בימינו בא"י בונה ירושלם.

צ. זכר צדיק בלבד גורס ותשכון, עפ"י סכום ראשי התיבות של כל תחילת הברכות המובא בטור סימן קיח (והוא מיוסד לפי נוסח אשכנז הגורסים 'ולירושלים').

ובנה אותה בנין עולם במהרה^{צג} את צמח דוד [עֲבָדְךָ]^{צד} מהרה תצמיח

[וּכְסֵה דוֹד עֲבָדְךָ* צַד מֵהֶרָה בְּתוֹכָהּ תִּכְיֶין] צַה. וְקִרְנֵנוּ תִרּוֹם בִּישׁוּעֶתְךָ צַד

ברוך אתה יי' בונה ירושלים: כי לישועתך קוינו^צ כל היום.

צא. עירך - כן מנוקד בכל המקורות הישנים (מלבד זה המנוקד **עירך**). בדפוסי ונציה המאוחרים שינו בהשפעת נוסח איטליה לנקד **עירך**, ומשם לכל הדפוסים שאחריהם.

צב. ירושלים עירך. חח נוסף כאן ברחמים, ואין לו חבר.

צג. במהרה - כך בכל המקורות, מלבד צב הגורס מהרה.

צד. עבדך - נוסף מחצי מהמקורות הגורסים משפט זה: חד חה חט חי, וכן בדפוסים הראשונים בתשעה באב וכדלהלן, וכן בחמדת ישראל ומהר"י צמח ע"פ הגהת האריז"ל וכן במקצת מדפוסים ליורנו וכן בדפוסים בגדד וזמנינו. ולגבי הניקוד **עבדך**, כן הוא י' בשוא במקורות חד חט חי, וכן הוא ב"את צמח דוד עבדך" בכל המקורות הישנים, ובדפוסים זמנינו י' בקמ"ץ כפי שהם גורסים כן גם ב"את צמח דוד עבדך" (במקורות ונציא רפ"ד בת"ב, ונאפולי ר"ג שם וכן במקור חה אין כלל ניקוד).

***עבדך** - חסר צד צו חח ליסבון ר"נ בחול (ומשם ונציא רפ"ד בחול נאפולי ר"נ בחול ונציא שמ"ד אגודת אזוב) אבל בתשעה באב כנראה היה שם "עבדך" כמו שיש שם במקורות נאפולי ר"נ ונציא רפ"ד (בשני עותקי ליסבון שברשותי לא שרד מנחה של ת"ב, ולא בדקתי בעותקים הנוספים שישנם בסה"ל, אך מקורות נאפולי ר"נ ונציא רפ"ד הם מועתקים מליסבון ר"נ).

צ"ה. וכסא דוד וכו' תכין - נוסף בחצי מהענף המאוחר: חד חה חח חט חי וכל הדפוסים ומושפעים (מלבד דא): נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח אגודת אזוב, וכן צד צז. ובכל כחה"י הגורסים משפט זה, הוא נמצא סמוך לחתימה לאחר ובנה אותה וכו' במהרה בימינו, ורק בדפוסים ומושפעים הוקדם משפט זה קודם "ובנה אותה וכו'", וזה אחד מחידושי המדפיס הראשון בדפוס ליסבון ר"נ. ודע שבדפוסים הראשונים עצמם עדיין יש זכר לנוסח הישן בהוראות למנחה בתשעה באב ששם נוסח ההוראות בדפוסים הראשונים "וכשמגיע שליח ציבור לברכת תשכון בתוך ירושלם עירך כאשר דברת עד וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין אומר נחם וכו'", הרי להדיא שצמוד לנחם יש את המשפט "וכסא דוד" ואיננו צמוד ל"כאשר דברת", ואין לטעון שזהו נוסח מיוחד לת"ב ששם בלאו הכי אין בעיה של מעין חתימה בגלל הוספת נחם, שאם כן היו המדפיסים צריכים להעתיק את כל נוסח הברכה בשלימות ובכתב גדול ומנוקד וממה שכתבו הברכה בקיצור וללא ניקוד מוכח שזהו נוסח הברכה הרגיל של כל השנה, וע"כ שכן היה הנוסח בכתב יד שלפני המדפיסים גם בעמידה לחול ושם תיקנו ואילו בת"ב שכחו לתקן הניסוח (את לשון ההוראה לת"ב העתקתי מדפוס ונציא רפ"ד דף רנט שכאמור בהערה הקודמת הוא מועתק מליסבון ר"נ).

וכסא דוד וכו' תכין - חסר בכל הענף הקדום: אבודרהם אור זרוע קא קב(גם בעשי"ת) קג קד קה קו קז קח, וגם צא צב צג צה צו צז צח צט צי חא חב חג חו חז חיא שא זכר צדיק דא.

צו. את צמח דוד. עבדך - כך ברוב המקורות, אך בכשילש מהענף הקדום חסר "עבדך": אבודרהם (ע"ש) קבוגם בעשי"ת) קה(גם בהוראות לת"ב), וכן חסר צא, וכן חסר בזכר צדיק ועקב כך אף חידש מנין תיבות חדש לברכה זו השונה ממנין התיבות המופיע אצל חכמי אשכנז. וכן חסירה תיבה זו במקצת כתבי היד של מנהג קטלוגיה וזאת למרות שתיבה זו מופיעה בכל כתבי היד של מנהג פרובנס, וע"כ שאותם כתבי היד הקטלוגים שלא גורסים תיבה זו מייצגים את המנהג הספרדי הקדום.

בכל המקורות הישנים הגורסים תיבה זו מנוקד עבדך, [מלבד צח דגריס עבדך], ובדפוסים ונציה המאוחרים בהשפעת נוסח איטליה שינו לנקד עבדך ומשם לכל הדפוסים.

צז. בישועתך - כך בכל המקורות, מלבד צי דגריס בישועתך.

צ"ח. קוינו - כך בכל כתבי היד ובכל הראשונים ובכל הדפוסים כולל דפוסי ליורנו בגדד וזמנינו. קוינו וצ"ח.

ברוך אתה יי מצמיח [לנן] צט קרן ישועה ק: *ורחם קג עלינו *

שמע קולנו יי אלהינו / אב הרחמן* קא
 שמע קולינו יי אלהינו קא

וקבל ברחמים וברצון קד את תפל[ו]תינו קא
 בי אל שומע תפלותינו ותחנונינו אתה /

צט. לנו - נוסף ביותר מחצי מהענף האמצעי והמאוחר: צא צב צג צו צח צי חב חג חד חו חז חט חי שא. וגם (קב(בעש"ת לאחר התיקון) קז קח. הנוסח "מצמיח לנו קרן ישועה" הוא נוסח נדיר אך כך ברוב עדי הנוסח של מנהג קטלוניה (ואיננו ברוב ככל סידורי פרובנס) ומשם לארגוניה ומארגוניה לספרד המורחב.

לנו - חסר ברוב הענף הקדום: אבודרהם אור זרוע קא (בבחול ובעשיית קודם התיקון) קג קד קה קו(גם בעשיית), וגם צד צה צז צט חא חה חז זכר צדיק וכל הדפוסים ומושפעיםם.

ק. קרן ישיעה - כך בכל המקורות, מלבד אגודת אוזב דגריס קרן הישיעה, אולם אין ספק שהוא שיגרא דלישנא של המעתיק התימני, שהרי נוסח 'הישיעה' אינו קיים אלא בתימן (ורמב"ם) בלבד.

קא. הרחמן - עיין לעיל הע' 5 שכך ברוב המקורות, ויש מנקדים הרחמן.

קב. במשפט זה יש שני נוסחאות עיקריות:

שמע קוליני יי **אלהינו** - רוב הענף הקדום: אבודרהם אור זרוע קא קב(גם בעשי"ת) קג קד קה קו(גם בעשי"ת) קח, וגם צא צד צה צי חו. חשוב לציין שנוסח זה מופיע גם בנוציה רפ"ד בתענית ליחיד דף ת"פ ושם: "שמע קוליני יי אלהינו ורחם עלינו וקבל ברחמים וברצון את תפלתנו", ומיד אחר כך ישם שם התוספת הארוכה "וזכור רחמין וכבוש את כעסין" שמופיע גם במנהג פרוכנס בשני וחמישי. וכע"ז בעמידה הארוכה לעשי"ת עיין להלן הע' 106

אב הרחמן שמע קוליני יי **אלהינו** - קז צג צו צח צט חב חג חד חז חו שא ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד מהר"י צמח דא.

יו"ש נוסחאות אחרות שקיבלו את התוספת "אב הרחמן" אך שינו גם את סדר המילים במשפט, וגם נחלקו היכן למקם התוספת הזאת:

אב הרהמן ייי אלהינו שמע קולינו - צב צז חח חט חי נפאולר ר"נ. וכן הגיה באות אמת. שמע קולינו ייי אלהינו אב הרהמן - תא היא זכר צדיק, וכן הגיהו מדעת עצמם מדפיסי ונציה המאוחרים וימשם לכל הדפוסים. וכן הגיה גם רבינו האר"י בשער הכוונות (ומשם לחמדת ישראל, וכע"ז אגודת אוזב "שמע קולינו ייי אלהינו אבינו אב הרהמן"). וכל מקורות אלו גורסים בהתאמה רחם עלינו ולא ורחם עלינו (מלבד ונציא שמ"ד שהוסיף חוס ולכן גרס ורחם).

קג. ורחם עלינו - כך ברוב ככל המקורות.
חוס ורחם עלינו - צו שא נאפולי ר"נ בלבד, וכן בדפוס ונציא המאוחרים ומשם לכל הדפוסים (כולל דפוס אמסטרדם, מלבד דפוס בגדד וזמנינו שמחקהו מפני שאינו בשער הכוונות, וכן ליתא בסידור איש מצליח, אולם בסידורי הרב עובדיה יוסף החזיר את נוסח "חוס ורחם" המופיע בדפוס ליוורנו), ומשם גם מהר"י צמח דא.

* חסר לגמרי ["חוס"] ורחם עלינו* - אור זרוע קח צח חח (ורובם הם מקורות המוסיפים "אב הרחמן", מלבד אור זרוע קח).

קד. ברחמים וברצון - כך בכל המקורות, מלבד חמדת ישראל שגורס **ברחמין הרבים**.

קה. תפלתינו - כך הכתיב והניקוד בכל עדי הנוסח מהענף הקדום הגורסים כל ברכה זו בנוסח הקדום: אבודרהם אור זרוע (בשני כתבי יד מתוך שלשה) קא קב (גם בעש"ת) קג קד קה (קוגם בעש"ת), וכן בחצי מהמקורות האחרים: צא צב צג צד צו צז צח צי חא חב חג חד חה חו חז חי חיא שא זכר צדיק וכל הדפוסים ומושפעים (כולל אגודת אוזב מלבד חמדת ישראל). **תפלותינו** - כך בכחצי מהמקורות הגורסים ברכה זו בנוסחה המורחב: קז קח צה צט חז חט חמדת ישראל, ולא יתכן לומר שזה ט"ס במקורות מועטים אלו בהשפעת ההמשך: "כי אל שומע תפלותינו ותחנונינו אתה", כי כל מקורות אלו שם גורסים "תפלות ותחנונים", וגם אין שייך לומר שזה סתם ט"ס ואי דייקנות, שהרי בהמשך כל מקורות אלו גורסים "חנונו

תפלות ותחנונים אתה

[חנונו ועננו ושמע תפלתנו]

ומלפניך מלכנו ריקם אל תשיבנו

כי אתה שומע תפלת כל פה

ועננו ושמע תפלתנו" כמו שאר המקורות (מלבד צט שגם שם מנקד תפלתנו בחולם, אך שם הוא בכתב חסר וכאן בכתב מלא, כלומר שרק הנקדן השווה ביניהם אבל לפי הסופר גופיה רק הראשון בלשון רבים). ומאחר ובכל המקורות גורסים בהמשך: "כי אל שומע תפלותינו ותחנונינו אתה" כאן גורסים "תפלתינו", לכן נראה שהנוסח "תפלותינו" הוא חלק מהשינויים בברכה שבנוסח המורחב, אלא ששינוי דק זה לא נתקבל אצל כולם ובה המשיכו בשיגרה דלישנא של הנוסח הקדום, והטעם לשינוי זה בנוסח המורחב דייקא, נ"ל שלפי הנוסח הקדום מבקשים "וקבל ברחמים וברצון את תפלתנו כי אל שומע תפלותינו ותחנונינו אתה" והכוונה שמבקשים שכשם שהקב"ה נוהג תמיד לקבל את תפלותינו כך עתה יקבל את תפלתנו העכשווית, אבל לפי הנוסח המורחב מבקשים "וקבל ברחמים וברצון את תפלותינו כי אל שומע תפלות ותחנונים אתה" והכוונה שמבקשים מהשם שלא יסתום בעדנו את שערי התפלה ואפילו שחטאנו וגלה כבוד מבית חיינו ויש בחינה של "גם כי אזעק ואשוע סתם תפילתי" מ"מ עדיין יעתר לנו לפניו משורת הדין ויקבל ברחמים וברצון את כל תפלותינו שהרי הקב"ה הוא "אל שומע תפלות ותחנונים" [גם התוספת "חנונו ועננו ושמע תפלתנו" היא גם קשורה לכך שאפילו שמשורת הדין נסתמו שערי התפלה מהחרבן ואילך, מ"מ מבקשים שהקב"ה יחונן אותנו לפניו משורת הדין וישמע לפחות תפלתנו זו העכשוית ודוק].

קו. תפלותינו ותחנונינו - כך ברוב הענף הקדום: אבודרהם (בשם המון העם) (אור זרוע לא העתיק להדיא תיבות אלו ואין לדעת היאך גרס) קא קב(גם בעשי"ת) קג קה קו(בחול, בעמידה הארוכה לעשי"ת במקום המשפט "כי אל שומע תפלותינו ותחנונינו אתה" יש שם התוספת הארוכה "זכור רחמיך וכבוש כעסך ... ותאזין תפלתנו ושועתנו" וכע"ז בונציה רפ"ד בתענית וכדלעיל הע' 102), וכן חו. ובכולם תפלותינו בלשון רבים (חוץ מקב בחול שגורס תפלתנו כנראה בהשפעת "את תפלתנו", והוא עצמו בעשי"ת גורס תפלותינו כשאר כל המקורות), וזאת בניגוד לנוסח כל שאר העדות הגורסים "תפלתנו ותחנונינו" שבהם "תפלתנו" בלשון יחיד (רס"ג רשב"ן אשכנז הישן ועוד).

תפלות ותחנונים - בכל שאר המקורות: קד קז קח צא צב צג צד צה צו צז צח צט צי חא חב חג חד חה חז חח חט חי חיא שא זכר צדיק וכל הדפוסים ומושפעים. וכן הגיה אבודרהם (במבט ראשוני היה נראה שהגהת אבודרהם כאן השפיעה על הרבה כתבי יד, אך באמת אין מכאן הוכחה להשפעת ספר אבודרהם על נוסח התפלה בכתבי היד, שהרי אבודרהם לא כתב להוסיף "חנונו ועננו ושמע תפלתנו", ואילו המקורות הגורסים "תפלות ותחנונים" כמעט כולם מוסיפים גם: "חנונו ועננו ושמע תפלתנו", וא"כ בלאו הכי אותם המקורות הושפעו מהנוסח הספרדי המורחב שהוא התפתחות קדומה שאין לה קשר כלל לספר אבודרהם, וממילא אין שמץ ראיה שיש כאן השפעת ספר אבודרהם, אלא הנכון לקבוע שבענף הנוסח הספרדי המורחב בין יתר השינויים יש גם שינוי שהוא גורס "תפלות ותחנונים" והוא זה שהשפיע על כל כתבי היד).

קז. חנונו ועננו ושמע תפלתנו נוסף - ברוב שאר המקורות: קב(בחול) קה קו(גם בעשי"ת) קז קח צא צב צג צד צה צז צח צט צי חא חב חג חד(והוסיף מלכנו אחר ושמע, גם בעמידה לחול וגם בהעתקת שמע קולינו בעשרה בטבת) חה חז חח חט(והוסיף אבינו אחר וחנונו, וכעין נוסח קטלוגיה-פרובנס שחלקם גורסים "ועננו אבינו") חי חיא זכר צדיק(אלא שהוסיף מדנפשיה "ומלא משאלותינו" קודם "ושמע תפלתנו" ע"מ להגיע למנין תיבות שחידש) נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח אגודת אזוב (ושם חסר תיבת "ועננו" וזה ט"ס שהרי לפי מנין התיבות שם צריך לגורסה). במקורות קב(בחול) צח חט הגירסה וחנונו, וכן שינו המדפוסים של ליסבון ר"נ21, אבל ונציא רפ"ד המשיכו את ליסבון ר"נ1 וגרסו חנונו וכן כל שאר הדפוסים, וע"ע במאמרי בדברי חפץ גליון כ' עמ' קפו הע' קלו שנוסח "וחנונו" נמצא גם בנוסח תימן שאמי עש"ב [נראה לשער שהמקור הראשוני של התוספת הזאת הוא נוסח פרובנס-קטלוגיה ששם נוסף רק תיבת "ועננו" לאחר "ריקם אל תשיבנו", תוספת זו הגיעה מנוסח קטלוגיה לנוסח ארגוניה, שם בחלק מעדי הנוסח "חנונו ועננו ושמע תפלתנו" אבל חלק נכבד גורסים רק "ועננו ושמע תפלתנו", והיינו כנוסח קטלוגיה אלא שבארגוניה הוסיפו הבהרה ש"ועננו" היינו שישמע תפלתנו ולכן גרסו "ועננו ושמע תפלתנו", ובשלב שני הוסיפו חלק מארגוניה גם תיבת הריצוי "חנונו", וכך נוצר הנוסח המורחב "חנונו ועננו

ברוך אתה יי שומע תפלה:

תקבל ברצון

רצה יי אלהינו בעמך קט ישראל ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך ולתפלתם קט שעה

והשב העבודה לדביר ביתך קט
ואשי ישראל ותפלתם מהרה באהבה [כמאז] קט.
[ותחפוץ בנו ותרצנו] קט ותחזינה עינינו
בשוכך קט לציון קט ברחמים

ושמע תפלתנו" ונוסח זה כצלמו ודמותו חדר בהשפעת ארגוניה לנוסח הספרדי המורחב, ואכן רוב ככל ההוספות שבנוסח הספרדי המורחב ישנם בנוסח ארגוניה, ומקורם הראשוני חלק בהשפעת מנוסח קטלוגיה וחלק בהשפעת נוסח צרפת וחלק בהשפעת מרוקו הקדום ואכמ"ל].
הננו ועננו ושמע תפלתנו חסר - בחצי מהענף הקדום: אבודרהם אור זרוע קא קב (בעש"ת) קד, וגם צג צד צו שא דא. אלא שמתוכם אור זרוע (לפי מנין התיבות) שא מוסיפים רק ועננו, ומקורות קב צג מוסיפים רק הננו ועננו, ובשאר שבעת המקורות הנזכרים אין כלל משפט זה.
קח. כל פה. במקור חב וחמדת ישראל בלבד נוסף כאן ברחמים. באור זרוע (בשלשת כתבי היד) גורס "כי אתה שומע תפלות כל פה".

קט. בעמך - המ' בשוא ברוב המקורות, ורק בפחות מארבעה מקורות המ' בסגול: קב (רק בערבית שבת ולא בכל שאר שבעת העמידות), קז (בעמידה לחול ולא בעמידות לימים נוראים), חח שא (במקור זה בלאו הכי רוב השואים נעים מסומנים בטעות בסגול), בהשפעת בסמוך "ישראל עמך" ששם הוא סיום משפט ובכל המקורות הוא בסגול (חו מטושטש).
קי. ולתפלתם - כך ברוב ככל המקורות, ותפלתם - מהר"י צמח. ובתפלתם - אגודת אזור. לתפלתם - צד (חו מטושטש).

קיא. בכמה כת"י יש כאן סימן הפסקה בין 'ביתך' ל'ואשי' [היינו ד'ואשי ישראל' קאי אלקמן ולא אדלעיל, ובטור סי' קכ הביא בזה מחלוקת אמאי קאי] ואלו הם: קא (בשלש עמידות) קב (בשלש עמידות) קג (ביו"ט) צו (בר"ה) ציב חד זכר צדיק. ולא מצאתי כתב יד ספרדי שיפסק באופן אחר.
קיב. ותחפוץ בנו ותרצנו - נוסף ברוב הענף האמצעי: צב (בעש"ת וערבית ר"ה) צג צד צה צו (בחול) צז צח צט צי ציא (בשלש מקומות) ציג, ובכל הענף המאוחר: חא חב חג (גם בשחרית שבת) חד חה חז חח (בשתי העמידות) חט חי חיא שא זכר צדיק דס נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח דא, וכן קז (בחול). אגודת אזור לא ידוע נוסחו בקטע זה.
בכמה דפוסים ראשונים הנוסח הנ"ל מורחב יותר ואתה ברחמיך הרבים תחפוץ בנו ותרצנו - נאפולי ר"נ בחול, וכן בונציא רפ"ד אבל רק בחלק מתפלות הימים הנוראים, ובדפוסים ונציא המאוחרים כתבו כן גם בחול (ונציא שמ"ד), ומשם לכל שאר הדפוסים וחמדת ישראל ומהר"י צמח. אך בכל כתבי היד הספרדיים אין לנוסח זה זכר ומקור תוספת זו הוא מנוסח קטלוגיה (ובני קטלוגיה שאבו נוסח זה מנוסח פרובנס, אבל בפרובנס גופא "ואתה ברחמים תחפוץ בנו ותרצנו").

ותרצנו - נוסף ציב (בשלש העמידות) בלבד (וכך נוסח הרמב"ם).
ותחפוץ בנו ותרצנו - חסר ברוב הענף הקדום: אבודרהם אור זרוע קא קב (בכל שבעת העמידות) קג (בשלש העמידות) קד קה קו קז (בר"ה ובכיפור) קח, וגם צב (במוסף ר"ה), צו (בר"ה), ציא (במקום אחד).
קיג. בברכה זו המילים: בעמך ביתך עמך בשוכך, בכולם הך' בקמץ בכל המקורות ללא יוצא מן הכלל.
קיד. בשוכך לציון. בדפוס נאפולי ר"נ (בר"ה שחרית ומוסף ויוה"כ) נוסף כאן: ולירושלים עירך, בהשפעת נוסח קטלוגיה או ארגוניה, וליתא בכל כתה"י והדפוסים הספרדיים, וכן ליתא בנאפולי ר"נ עצמו בחול.
קטו. כמאז - נוסף צג צו (בחול) צז (בחלק) צח חז (בחלק) חח (בחול) חיא שא זכר צדיק דא דס (בחלק), וכן נאפולי ר"נ בחול ומוסף, ונציא רפ"ד בחלק מהימים הנוראים וכן בחלק מדפוסים קשטא הקדומים.

כמאז - חסר בכל הענף הקדום: אבודרהם אור זרוע קא קב (בכל שבעת העמידות) קג (בשלש העמידות)

מנורה תפ"ח בנוסח הספרדים מכת"י בדרום מא

ברוך אתה יי המזכיר* קטו שכינתו לציון: מודים אנחנו לך קיח שאתה קיט הוא קב
{בכל תפלה שאין בה ברכת כהנים, מתחילין ברכה זו במילים "ואשי ישראל" קיז}

יי אלהינו ואלהי* קכא אבותינו לעולם ועד קכב
צור קכג חיינו ומגן* קכד ישענו

קד קה קו קז (בשלשת העמידות) קח, וכן חסר במקורות: צב (בשלשת העמידות) צד צה צו (בר"ה) צז (בחלק) צט צי ציא ציב ציג חא חב חג (גם בשחרית שבת) חד חה חז (ככל הנראה) חז (בחלק) חח (בר"ה) חט חי, נאפולי ר"נ בימים נוראים ועוד מקומות, דס (בחלק) ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד בחול, ונציא שמ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח.

קטז. המזכיר (הח' בחטף פתח, ובמעט מהם בפתח לבד) - קא קב (ב-4 עמידות מתוך 8) קג (עמידה אחת מתוך שלשה) קו קז (בחול ובכיפור) קח צב (בשתי עמידות) צג צו (בשתי העמידות) צט צי ציג חב חג (בחול, בשחרית שבת הניקוד לא ניכר כאן) חז חיא שא זכר צדיק (בחלק מהעמידות) נאפולי ר"נ (בחלק) ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד (בחלק) ונציא שמ"ד (בחול) ומשם ואילך ככל כול הדפוסים הוא בחטף פתח בכל העמידות וכך בדפוס ליוורנו ודפוס זמנינו.

*המזכיר (הח' בשוא) - קב (ב-4 עמידות מתוך 8) קג (שתי עמידות מתוך שלשה) קד קה קז (בר"ה) צב (בערבית ר"ה בלבד) צז צח ציא חד חח (בשתי העמידות) חט חי זכר צדיק (בחלק) דס נאפולי ר"נ (בחלק) ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד (בחלק) ונציא שמ"ד (בר"ח נראה שוא). (צה חו מטושטשים).

קיז. כך במנהג ספרד הישן כמ"ש בטור או"ח סימן קכ, ובמנהגי הלכות תפלה סימן נט, וזכורני שמצאתי כן להדיא בכתב יד אחד שברשותי, וכעת איני זוכר מספרו, ועיין פי' מהר"י אבובי בטור שכתב ביאור מתוך למנהג זה, שהעבודה היחידה שנותרה כיום לכהנים היא ברכת כהנים, ולכן רק בתפלה שעושים בה בפועל עבודת כהנים על ידי ברכת כהנים בה שייך להוסיף בקשה על ריצוי עבודת ישראל ע"ש. ושם הוסיף מהר"י אבובי עדות על מנהג ספרד בנושא זה "אין זה המנהג בכל ספרד (כצ"ל) אלא מקומות מקומות כמו שכתוב במנהגי 'ראיתי בטליטלה העיר הגדולה לאל וכל סביבותיה'. עכ"ל לשון מהר"י אבובי, ועדות זו היא נכונה לזמנו, אולם יתכן שדברי הטור מדויקים בזמנו אכן נהגו כן בכל ספרד, ומה שהדגיש המנהג שנהגו כן בטליטלה וסביבותיה יתכן שכוונתו בעיקר לאפוקי ממחוז קטלוגיה שלא נהגו במנהג זה (עיין תשובת הרשב"א ח"א סי' תשצ"ו). ואם כנים דברינו יש לומר שאט אט החל להתבטל מנהג זה עד שבזמן מהר"י אבובי כבר לא כולם נהגו בזה, ולאחר מכן התבטל מנהג זה מכל המחוזות וכמו שכתב הבי"י סימן קכ"ב "ועכשיו בכל המקומות נוהגים לומר רצה בכל התפלות". כמנהג ספרד הישן מפורש להדיא בסידור רס"ג עמ' מב אך לא נהגו כן בשאר עדות ישראל.

קיח. לך - כן הניקוד בכל המקורות (ובזה כך גם בסידור איש מצליח, כי כך בתיבה זו בהפסק בתנ"ך). קיט. שאתה - בכל המקורות הוא בסגול או בצירי (או בשוא, שבראש מילה הוא שוא נע, שמבטאו ברוב העדות כסגול וצירי), ובשום מקור אינו בקמץ [להלן הפירוט: בסגול או בצירי - קא קב (בכל העמידות) קג (בשלשת העמידות) קד קה קו קז (בשלשת העמידות) קח צב (בשלשת העמידות) צג צו (בשתי העמידות) צט צי ציא חב חג (בחול, בשחרית שבת הניקוד לא ניכר כאן) חז חי חיא שא זכר צדיק דס נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד. בשוא - צז ציג חח (בשתי העמידות) חט. במקורות הבאים הניקוד מטושטש - צג צה חד חז]. בסידור איש מצליח שינו לגרוס שאתה הש' בקמץ, וכנהגת כמה אחרונים ואין לנוסחם חבר בנוסחאות הישנות והותיקות מלבד חלק מסידורי אשכנז העתיקים. וע"ע להלן הע' 178.

קכ. הוא - כך בכל המקורות. קא אינו בעמידה אחת מתוך חמש.

קכא. ואלהי - ברוב המקורות הא' ללא ניקוד, מלבד קז (בחול בלבד) צב (בשלשת העמידות) ציג חח (בשתי העמידות) חט שא שבהם *ואלהי הא' מנוקדת בסגול או בחטף סגול (חו מטושטש). וכיוצ"ב לעיל בברכת אבות בתיבות "ואלהי אבותינו" ואלהי יצחק" ע"ש.

קכב. לעולם ועד - תיבות אלו נמצאות בכל המקורות כולם, מלבד חט שמשמית תיבות אלו וכנראה בט"ס כי הוא עצמו גורסם במודים דרבנן וכדלהלן הע' 179 (חו מטושטש).

קכג. צור - כך בכל המקורות ללא הקדמת תיבת צורינו: אבודרהם אור זרוע קא (בארבע עמידות מתוך חמש) קב (בכל שבעת העמידות) קג (בשלשת העמידות) קד קה קו קז (בשלשת העמידות) קח צב (בשלשת העמידות)

אתה הוא לדור ודור, קכה

ועל קכה נשמותינו הפקודות לך

נודה לך ונספר תהלתך

ועל נסידך שבכל יום עמנו

על חיינו המסורים קכו בידך קכו

ועל נפלאותיך וטובותיך קכט

צג צד צה צו(בשתי העמידות) צו צח צט צי ציב ציג חא חב חג(גם בשחרית שבת) חד חה חז חח(בשתי העמידות) חט חי חיא שא זכר צדיק דס ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד (בכל העמידות!) דא אגודת אזוב. חו מטושטש).

רק במקורות יחדאיים נוסף צורינו, וכנראה בהשפעת נוסח קטלוגיה: קא (רק בעמידה לחול), נאפולי ר"נ, וכן נוסף בדפוס ונציא המאחרים ובעקבותיהם בכל הדפוסים וכן בעקבותיהם בחמדת ישראל מהר"י צמח. קכד. ומגן - כך ברוב ככל המקורות: אבודרהם(ע"ש) קא(בכל העמידות!) קב(בשש עמידות) קג(בשלושת העמידות) קד קה קו קז(בשלושת העמידות) קח צב(בשלושת העמידות) צג צד צה צו(בשתי העמידות) צח צט צי ציב ציג חא חב חג(בשבת) חד חה חז חח(בשתי העמידות) חי חיא דס זכר צדיק נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח דא אגודת אזוב (חו מטושטש. אור זרוע לא העתיק להדיא תיבה זו ואין לידע היאך גרס).

*מגן - כך בשבעה כתבי יד בודדים: קב(בעמידה אחת בלבד) קז(בר"ה בלבד, שם נראה כי שני התיבות נדבקו וכנראה הסופר חשב שה' של חיינו שייכת לתיבת מגן) צו צי חג(בחול בלבד) חט שא(גם שם שני התיבות דבוקות זו לזו).

קכה. אתה הוא לדור ודור. בשלושת כתבי יד שבהם יש פיסוק על ידי נקודות וכדומה, מופיע פסיק כאן או לעיל לפני אתה הוא (קא במועדים, קה, חג בחול - לעיל, חז - כאן), והיינו שתיבות "לדור ודור" לא מחוברים ל"נודה לך" אלא הם המשך "אתה הוא". וכן מוכח מדברי אבודרהם ואור זרוע. ובדפוס ונציא המאחרים קבעו פיסוק מחדש "לדור ודור נודה לך". וכ"ה גם בסידור איש מצליח, וגם הגר"י הלל לאחרונה החל לפסק כן בהוצאות החדשות דיליה כגון סידור "תפלת רפאל". ועיין עוד באורך בזה לידידי חביבי הרב יואל שושן [=הרב מרדכי מאוזן] שליט"א באור תורה ניסן תשס"ז סימן צ עמ' תקלב-תקמב, ויש להוסיף שבשלושה קטעי גניזה מזרחיים שמספרם בספרו של ארליך על העמידה הוא רצה שמח תטז יש רק "נודה לך ונספר תהלתך", וזה מסייע לפיסוק הנ"ל כמו שהעיר לנכון ארליך שם עמ' 247 הע' 59.

קכו. המסורים - כך בכל המקורות, ואין שום עד נוסח הגורס המסורין.

קכו. נודה לך ונספר תהלתך על חיינו המסורים בידך - בכל המקורות הישנים מנוקד הך' בשוא בשלשתם (חו מטושטש).. רק דפוס ונציא המאחרים שינו בהשפעת נוסח איטליה לגרוס נודה לך ונספר תהלתך על חיינו המסורים בידך, ומשם לדפוס ליוורנו וכל הדפוסים בזמנינו (אמנם בחלק מדפוסים אמסטרדם מופיע הניקוד הישן וכמו כן בחלק מדפוסים ונציא עדיין תיבת "בידך" נשארה בניקוד הישן).

קכח. ועל נשמותינו .. ועל נסידך ... ועל נפלאותיך - כך עם ו' החיבור בשלשתם ברוב ככל המקורות: אבודרהם אור זרוע(אך שם אין העתקה מפורשת של "ועל נשמותינו") קא קב(במשש עמידות מתוך שבע) קג(בשלושת העמידות) קד קה קז(בשלושת העמידות) קח צב(בשתי עמידות מתוך שלש) צג צד צה צו צז(בשתי עמידות מתוך שלש) צט צי ציב ציג חא חג(גם בשחרית שבת) חד חה חז חיא שא זכר צדיק דס ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח דא אגודת אזוב (חו מטושטש).
על נשמותינו .. על נסידך ... על נפלאותיך - חח בלבד, וכן קב בשתי עמידות מתוך שבע.
ועל נשמותינו .. על נסידך ... על נפלאותיך - חי נאפולי ר"נ בלבד, וכן צב בעמידה אחת מתוך שלש.

על נשמותינו .. ועל נסידך ... ועל נפלאותיך - חט בלבד, וכן צח בעמידה אחת מתוך שלש.
קכט. ועל נסידך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל - כך בכל המקורות, מלבד קה הגורס בט"ס: ועל נסידך וטובותיך ונפלאותיך שבכל (ועיין במקור אגודת אזוב ששם לא ברור מספיק מה הנוסח) (חו מטושטש).

מג **מנורה** תפ"ח בנוסח הספרדים מכת"י **בדרום**

שבכל [יום] קל עת ערב ובוקר וצִהָרִים קלא
כי מעולם קלי קוינו לך
הטוב כי לא כלו רחמיק
ועל*קלה כולם יתברך ויתרוקם [ויתנשא] קלי
המרחם קלב כי לא תמנו*קלי חסדיק
תמיד שמך מלכנו קלי לעולם ועד

קל. שבכל עת - כך ברוב ככל המקורות.

שבכל יום עת - כך בששה כתיבי יד ודפוס קדמון אחד: צח חג(גם בשחרית שבת) חז חח(בר"ה ולא בחול) חט חי דס(בחלק מהמקומות). וכע"ז במקור חא ששם בפנים חסר "עמנו ועל נפלאותיך שבכל יום" בטעות הדומות "שבכל יום - שבכל יום" והושלם בגליון, אלא שהמגיה שכח להוסיף גם תיבת "עת". אגודת אוזב גורס **שבכל עת ועת** ואין לו חבר וכנראה זה בהשפעת הסופר התימני (חו מטושטש).

קלא. ובוקר וצהרים - ו' של ובוקר בכל המקורות היא בקמץ או בפתח ולא בשוא, ואות ה' של צהרים בכל המקורות אינה בפתח או חטף פתח, אלא ברוב ככל המקורות הה' בחטף קמץ [קא] קב(בכל העמידות) קג(בשלשת העמידות) קו קז(בר"ה ובכיפור ככל הנראה, יתכן שכתוב שם חטף פתח) קח צב(בשלשת העמידות) צג צה צו(בשתי העמידות) צח צט צי ציא חב חג(גם בשחרית שבת) חז חד חח(בשתי העמידות) חט חי חיא דס נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד. במקור קד חו מטושטש], ובמקצתם בקמץ רגיל (קה קז בחול צז ציג)ככל הנראה[זכר צדיק ליסבון ר"נ23], אבל גם שם יתכן שכוונת הנקדן לקמץ חטוף. (במקור שא חסר הניקוד לאות ה').

קלב. המרחם - חיא גורס **אנא המרחם** וכן דס בעמידה אחת, וזהו נוסח נפוץ במנהג ארגוניה. חמדת ישראל בלבד גורס **המרחם אמתי** ואולי טעות המעתיק הוא וצ"ל **המרחם אמת** כמו שהוא בנוסח אר"צ ששם חיו בעל סידור חמדת ישראל ותלמידיו שהעתיקו סידורו (חו מטושטש).

קלג. תמנו - כך ברוב ככל המקורות: אור זרוע קא קב(בארבע עמידות מתוך שבע) קג(בשלשת העמידות) קד קה קז(בשלשת העמידות) קח צב(בשלשת העמידות) צג(בכתב הסופר הראשון) צד צז צח צי ציא ציב ציג חא חב(בכתב הסופר הראשון) חג(גם בשחרית שבת) חד חה חז(בארבע עמידות מתוך חמש) חח(בשתי העמידות) חט חי חיא שא דס(בחלק מהעמידות) נאפולי ר"נ דא (חו מטושטש).

***תמו** - קב(בשלשת העמידות לימים הנוראים המושפעים מנוסח קטלוגיה) קו צה צו(בשתי העמידות) צט חז(בעמידה אחת בלבד מתוך חמשה עמידות) זכר צדיק(בחול תמו ונכתב בצדו הערה שהמ' בדגש. אמנם שם בעמידות ר"ה וחזרת נעילה הייתה נו"ן ונמחקה, וביזה"כ ולחש דנעילה נשארה הנ'), וכן הוגה על ידי מגיה במקורות חב צג אבל הסופר הראשון במקורות הללו כתב תמנו. וכתב אבודרהם שאין נכון לומר תמנו אלא צריך לומר תמו, וכך בדפוס ליסבון וכדרכם לתקן כל תיקוני האבודרהם ומשם לכל הדפוסים ומושפעים (מלבד נאפולי ר"נ דא ומלבד דס בחלק מהעמידות. אגודת אוזב לפנינו כתוב **יתמו**, בהשפעת המעתיק התימני, ובמקור כנראה היה כתוב: **תמו** כמו ברוב ככל הדפוסים).

קלד. כי מעולם - כך ברוב ככל המקורות: אבודרהם אור זרוע קא קב(בכל העמידות) קד קה קו קז(בשלשת העמידות) קח צב(בשלשת העמידות) צג צד צה צו(בשתי העמידות) צז צח צט צי ציא ציב ציג חא חב חג(גם בשחרית שבת) חד חה חז חח(בשתי העמידות) חט חיא שא דס(בכל העמידות!) נאפולי ר"נ(רק ביו"כ) ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד(בחול ובנעילה מתוך חמש עמידות) ונציא שמ"ד דא אגודת אוזב.

ומעולם - כך בשני כתיבי יד בודדים: קג(בשלשת העמידות) חי, וכן גירסת זכר צדיק, וכך בחלק מהעמידות בדפוסים הראשונים ומושפעים: נאפולי ר"נ(ברוב העמידות) ונציא רפ"ד(בתפילת ר"ה ומוסף ר"ה ויה"כ) חמדת ישראל מהר"י צמח.

קלה. ועל כולם - כך ברוב המקורות: אבודרהם אור זרוע קא קב(בארבע עמידות שונות) קג(בשלשת העמידות) קד קה קו קז(בשלשת העמידות, ושם בחול איתא בט"ס קודם התיקון "ועל נשמותינו יתברך ויתרומם ויתנשא תמיד שמך מלכנו לעולם ועד צור חיינו ומגן ישענו אתה הוא לדור דור ונודה לך נוספר תהלתך על חיינו המסורים בא"י", וזה טעית בקפיצה לאחור בטעות הדומות, שבמקום "ועל כולם" קפץ ל"ועל נשמותינו" ובמקום "לעולם ועד וכל החיים" קפץ ל"לעולם ועד צור חיינו". הנקדן שם לב לטעות ולא ניקד כל המילים המוטעות וגם הוסיף בגליון את הקטע החסר "וכל החיים וכו'" אך בטעות הראשונה

ובל החיים יודוך סלה

[לעולם] קמ כי טוב קמא

ויהללו ויברכו קלה את שמך קלט הגדול באמת [האל ישועתנו ועזרתנו סלה האל הטוב] קמב.

של "ועל נשמותינו יתברך" במקום לתקן "ועל כולם יתברך" הוא תיקן "ועל נשמותינו הפקודות לך יתברך" (קח קרוע) צג צד צה צו(בשתי העמידות) צו(בחלק) צח צט צי ציא ציב חא חב חד חה(ככל הנראה) חו חז(בחלק) חח(בשתי העמידות) שא זכר צדיק ליסבון ר"נ דס(בחלק) ונציא רפ"ד(בחלק) ונציא שמ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח דא אגודת אזור.

"על כולם" - כך בחלק מהמקורות ורובם שייכים לענף המאוחר: קב(בשלשת העמידות של הימים הנוראים המושפעים מנוסח קטלוגיה, ובשנים מתוכם הוגה אחר כך "ועל כולם") צב(בשלשת העמידות) צו(בחלק) ציג חג(גם בשחרית שבת) חז(בחלק) חט חי חיא נאפולי ר"נ דס(בחלק) ונציא רפ"ד(בחלק).

קלו. ויתנשא - נוסף בשני שליש מהענף האמצעי וברוב ככל הענף המאוחר: צג צד צה צו(בשתי עמידות) צו צט צי ציג חא חב חג(גם בשחרית שבת) חד חה חז חו חט חי חיא דס ובכל הדפוסים ומושפעים (מלבד אגודת אזור): נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח דא(ככל הנראה). וגם במקצת מן הענף הקדום: קד קז(בחול) קח(בכת"י מחוק, אך מוכח כך עפ"י גודל החסר, וכן נשאר קצת שרידים מהניקוד).

חסר ברוב הענף הקדום: אבודרהם אור זרוע קא(בכל העמידות) קב(בכל העמידות) קג(בשלשת העמידות) קה קו קז(בר"ה ובכיפור), ובמקצת מן הענף האמצעי: צב(בשלשת העמידות) צח ציא שא זכר צדיק(ושם בר"ה נכתב ונמחק, כנראה בטעות משיגרת לשון המעתיק), וכן בשני מקורות מהענף המאוחר: חח(בשתי העמידות) ואגודת אזור.

קלו. מלבנו. תיבה זו חסירה בט"ס במקור קא בעמידה אחת (נעילה) מתוך חמש עמידות. קלה. ויברכו - תיבה זו נמצאת בכל המקורות, אבל בספר אבודרהם בכל עדי הנוסח העתיק להדיא "ויהללו את שמך" ללא תיבת "ויברכו", וגם במקור קב בשלשת העמידות לימים נוראים המושפעים מנוסח קטלוגיה אין תיבה זו(ובאחד מהם השלימה איזה מגיה בגליון), אבל בארבעת העמידות האחרות שם יש תיבה זו. קלט. ויברכו את שמך הגדול - ברוב ככל המקורות הניקוד הוא הניקוד שמשך: קב(בשש עמידות מתוך שמונה) קג(בשלשת העמידות) קד קו קח צב(בשלשת העמידות) צה צו(בשתי העמידות) צו צח צט צי ציג חא חג(גם בשחרית שבת) חד חו חז חח(בשתי העמידות) חט חי חיא שא זכר צדיק דס נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד. צג מטושטש אצלי.

בכמה כתבי יד בודדים מנוקד שמשך: קא(בכל חמשת העמידות!) קב(בשתי עמידות מתוך שמונה) קז(בשלשת העמידות) קה ציא (ולעיל גבי "שמך מלבנו" וכן לקמן בחתימת הברכה "הטוב שמך", איתא בכל המקורות כולם שמשך, וכנראה דוקא "שמך הגדול" השתבש בחמשה כתבי יד שונים, מחמת שבתפילת יו"ט אומרים בנוסח הספרדי הישן: "ושמשך הגדול והקדוש עלינו קראת"). זכר צדיק בלבד גורס ויברכו לשמשך הגדול בגלל מנין התיבות שחידש.

קמ. לעולם - נוסף ברוב הענף המאוחר: חא חה חו חח(בשתי העמידות) חט חי נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח אגודת אזור. וכן צב(בשתי עמידות) צו צט. לעולם - חסר בכל הענף הקדום: אבודרהם אור זרוע(לפי הנראה ממנין התיבות) קא קב(בכל העמידות) קג(בשלשת העמידות) קד קה קו קז(בשלשת העמידות) קח. וברוב הענף האמצעי: צב(בעשי"ת) צג צד צה צו(בשתי העמידות) צח צי ציג חא חב חג(גם בשחרית שבת) חד חא דס דא.

קמא. ויהללו ויברכו את שמך הגדול באמת [לעולם] כי טוב [האל ישועתנו ועזרתנו סלה האל הטוב] - משפט זה ישנו בכל המקורות מלבד צו בימים נוראים שמשמט משפט זה (והשאיר רק הסיום האל הטוב בשביל מעין חתימה) כנראה בגלל שבמקום זה יש ההוספה וכתוב לחיים טובים כל בני בריתך, וכמדומה שאין לזה חבר בשאר סידורי הספרדים לימים נוראים.

קמב. האל ישועתנו ועזרתנו סלה האל הטוב - נוסף בכשני שליש מהענף האמצעי: צב(בשתי עמידות) צג צד צה צו(בחול) צו צח(בחול בלבד) צט צי, וברוב ככל הענף המאוחר: חא חב חג(בחול בלבד) חד חה חו

ברוך אתה יי הטוב שמך וְלֵךְ* נאה להודות: **הכתובה על ידי משה עבדך קמח**

קמח **אלהינו** ואלהי אבותינו
|**האמורה** לאהרן ולבניו / **האמורה** מפי
אהרן ובניו **ברכנו** בברכה המשולשת בתורה

חזו(בחול בלבד) חח(בשתי העמידות) חט חי חיא שא זכר צדיק דס נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד חמדת ישראל(ושם בלבד חסר ועזרתנו כנראה בט"ס) מהר"י צמח דא.
האל ישועתנו ועזרתנו סלה האל הטוב - חסר בכל הענף הקדום: אבודרהם אור זרוע(לפי מנין התיבות) קא קב(בכל העמידות) קג(בשלשת העמידות) קד קה קו קז(בשלשת העמידות) קח. ובחלק מהענף האמצעי: צב(בעש"ת) צו(בר"ה) צח(מלבד חול) ציא ציב ציג(ושם נוסף "האל" ונמחק, כלומר שהסופר היה רגיל לומר משפט זה אך בעותק שלפניו זה לא היה כתוב, והתחיל לכתוב משפט זה לפי הרגל לשונו ומיד חזר ומחקו), וכן במקורות חג(בשבת) חזו(בכל העמידות מלבד בחול) ואגודת אזור.
ודע שהנוסח "האל ישועתנו ועזרתנו סלה האל הטוב" הוא נוסח נדיר מאד שקיים אך ורק בנוסח צרפת וארגוניה (בנוסח אשכנז יש רק "האל ישועתנו ועזרתנו סלה" בנוסח הרמב"ם ותימן יש רק "האל הטוב", בנוסח צפ"א הקדום "האל ישועתנו ועזרתנו סלה האל הטוב באמת"), ונראה שנוסח צרפת השפיע בזה על נוסח ארגוניה (וכן השפיע נוסח צרפת בזה על עדי נוסח בודדים מנוסחי פרוכנס וקטלוגיה), ומשם לנוסח הספרדי בענף המורחב ואכמ"ל.

קמג. שמך וְלֵךְ - כן מנוקד ברוב ככל המקורות (צה מטושטש).

*שמך! וְלֵךְ - כך בחמשה כתבי יד בלבד: קג(בעמידה אחת מתוך שלש) קח ציא צט חו.

קמד. רשימת המקומות שאין בהם העתקת ברכת כהנים, או שחסר לי הצילום של חלק זה או שהם כתבי יד לימים נוראים וכדומה: קה צא צב ציא ציג ציד צטו חו חז חח מהר"י צמח.

קמה. עבדך - כן הניקוד בכל המקורות הישנים, שונה בדפוסים ונציא המאוחרים עבדך ומשם לכל הדפוסים.

קמו. **האמורה לאהרן ולבניו** - כן הוא ברוב ככל הענף הקדום: אור זרוע קא קב קד(ושם בלבד "האמורה \$ בתורה לאהרן ולבניו" ועיין בסמוך) קו קז (אבודרהם קיצר ואין לידע היאך גרס בתיבות אלו), וגם ברוב הענף האמצעי וחצי מהענף המאוחר: צג(ושם קודם התיקון כתוב "האמורה לאהרן ולבניה") צד צה צו צז צח צט צי חא חב חג חה חיא שא(ושם בלבד " **האמורים** לאהרן ולבניו") זכר צדיק דא.
האמורה לאהרן ובניו - כך בשני כתבי יד בודדים: קג חד(בעמידה לחול), נוסח זה הוא מעין הנוסח הספרדי הקדום, אולם נוסח זה ממש לא מצאתי בשום עדה (ועיין בסמוך שיש מעט הגורסים כן ברמב"ם, אך אינו גירסה מקורית) ולכן נראה ברור שאין זה נוסח בפנ"ע אלא ערבוב והשפעה של הנוסח "מפי אהרן ובניו", ואכן במקור חד במקום אחר גירסתו "מפי אהרן ובניו". הנוסח "לאהרן ובניו" הובא בספר לחם הביכורים בשם "נוסחאות מדוייקים" ועל פי זה תוקן כך בסידור איש מצליח (וע"ע עלי הדס מילואים עמ' כח ובספר כף נקי), אך מאחר ונוסח זה נמצא במקורות בודדים ממש, נראה שהרופה לומר כנוסח לחם הביכורים עדיף שיגרוס "לאהרן ולבניו" כנוסח רוב ככל כתבי היד הספרדים ושאר מקורות קדומים.

האמורה מפי אהרן ובניו - כך בששה כתבי יד ורובם מהענף המאוחר: קח ציב חד(בשחרית לשבת) חז חט חי. וכך בכל הדפוסים ומושפעייהם: נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד דא אגודת אזור חמדת ישראל (מלבד סידור איש מצליח וכדלעיל, ומלבד דא וכדלעיל). נוסח זה הוא כנוסח אשכנז פרוכנס-קטלוגיה-ארגוניה איטליה-קורפו ורס"ג ורשב"ן, אבל בהרבה נוסחאות (רומניא צפ"א ותימן ורע"ג ועוד) "לאהרן ולבניו" כנוסח הספרדי הקדום, ונראה שחכמי ספרד המאוחרים העדיפו הנוסח "מפי אהרן ובניו" מאחר והנוסח "לאהרן ולבניו" משתמע כאילו אהרן ובניו מתברכים, וכנראה מסיבה זו עצמה הנוסח בכתב יד קד הנ"ל "האמורה בתורה לאהרן ולבניו", שעל ידי הוספת תיבת "בתורה" מובן יותר שהכוונה שאהרן ובניו נצטוו בתורה לברך ולא שהם עצמם מתברכים.

לגבי נוסח הרמב"ם בזה, בדפוסים בפרק ט"ו מהלכות תפלה ונשיאות כפים איתא "מפי אהרן ובניו", נוסח זה מופיע גם ברוב ככל כתבי היד האשכנזיים וכן בעוד כמה מקורות (כל כתבי היד האשכנזיים שהיה

לעורכי רמב"ם פרנקל, וכן ראיתי בכתב יד אשכנזי פפד"מ 15, וכן הוא גם בכתב יד אחד פרובנסאלי כתב יד ר' בפרנקל, וכן מצאתי בכתב יד ספרדי קונטנזה 3203 ס' 135, וכן בשני קטעי גניזה המובאים בפרוייקט "יד הרמב"ם", אך ברוב ככל המקורות הטובים ברמב"ם איתא "לאהרן ולבניו" או "לאהרן ובניו", דהיינו ספר החתום וכל 15 כתבי יד תימן וכן בששה קטעי גניזה מתוך 8 וכן בכמה כתבי יד אירופאים וכדלהלן. ולכן אין ספק שהנוסח "מפי אהרן ובניו" אינו אלא טעות סופרים בהשגרת נוסח התפלה שהיה שגור בפי הסופרים.

ולגבי דיוק הנוסח האם "לאהרן ולבניו" או "לאהרן ובניו", הנה בכל המקורות הגורסים "מפי אהרן" בהתאמה גורסים "ובניו", אך לדידן אין לזה ערך כי הם בלאו הכי משובשים ומושפעים מנוסח תפילתם, ולכן יש לבדוק נוסח תיבה זו רק במקורות הגורסים "לאהרן", והנה הנתונים המלאים: **לאהרן ולבניו** - ספר החתום, כשמונה כתבי יד התימניים המובאים ברמב"ם פרנקל, וכן ראיתי ברמב"ם כתב יד תימני מספריית הסה"ל ירושלים 8.1315, וכן ירושלים 8.1095 (וכן ירושלים 8.1212 הזהה לו בעמוד וצורת הדפים והכותרות). וכן בחמשה קטעי גניזה וזאת בניגוד לנוסח השגור בפי יהודי מצרים "מפי אהרן ובניו", וכן בכתב יד ספרדי כתב יד אברבנאל, וכן בכתב יד הביזנטי לונדון 1486 ס' 5992 מאה יג, וכן מצאתי בכתב יד פריס 619 רמב"ם מדע - קדושה עם סדר תפלות מלא יד-טו אשכנזי ס' 47896 וזאת בניגוד לנוסח אשכנז "מפי אהרן ובניו". **לאהרן ובניו** - כך בשלשה כתבי יד תימניים שונים (בפרנקל הביאו כן מכתי"נ וכתי"ע וכן גם בכתב יד ניו יורק 8708). וכן הנוסח בקטע גניזה אחד, וכן בכתב יד פרובנסאלי ס' בפרנקל, וכן מצאתי בכתב יד ספרדי, קונטנזה 3153 ס' 131, וכן בכתב יד איטלקי וטיקן 25.

והנה שלשת כתבי היד התימניים הגורסים "לאהרן ובניו" הינם כתבי יד קדומים ומדוייקים מהמאה הי"ד, ונוסח זה הוא בניגוד לנוסח כל התכאליל, ולכן היה מקום לשקול שזהו נוסח הרמב"ם המקורי ושאר כתבי יד תימן הושפעו בזה מנוסח תפלתם שהיה במקום זה שונה קצת מנוסח הרמב"ם (על פי הכלל במאמרי: 'בירור נוסח תפילת העמידה לחול בסדר התפילות להרמב"ם ובתכאליל [חלק ב]', דברי חפץ, כ, ניסן תשפ"ג, עמ' קצח-קצט). אך אחר העיון נראה שהעיקר לקבוע שנוסח הרמב"ם המקורי הוא "לאהרן ולבניו", **הדא** שכך הנוסח גם בספר החתום וגם ברוב מובהק של כתבי יד תימן, וגם ברוב מובהק של קטעי הגניזה (5 מתוך 6). **ועיד** שכך גם בכתב יד אשכנזי מדוייק בניגוד לנוסח אשכנז ואין הגיע הסופר האשכנזי לנוסח זה אם אינו הנוסח המקורי ברמב"ם. **ועיד** שהנוסח התפלה הרווח במצרים הוא "מפי אהרן ובניו" כנוסח רס"ג ורשב"ן, ולכן שתי סופרים מקטעי הגניזה במצרים טעו לכתוב "מפי אהרן ובניו" ואם נאמר שנוסח הרמב"ם המקורי הוא "לאהרן ובניו" איך טעו רוב ככל שאר סופרי הגניזה לכתוב "לאהרן ולבניו" וע"כ שנוסח הרמב"ם המקורי הוא "לאהרן ולבניו".

אלא שמוטל עלינו לבאר איך נמצא נוסח "לאהרן ובניו" בכמה וכמה מקורות ברמב"ם שאינם תלויים זה בזה. אלא שכמעט על כל המקורות הגורסים כן, יש לתרץ בפשיטות שהסופר המעתיק היה גורס בתפלתו "מפי אהרן ובניו" וכשהעתיק את הרמב"ם שת ליבו לשינוי הגדול של "לאהרן" ולכן העתיק "לאהרן" ולא "מפי אהרן" אבל לגבי ההמשך כתב הסופר בטעות "ובניו" כשגור בפיו ולא שת ליבו שבעותק שלפניו כתוב "לאהרן ולבניו". כך יש לומר לגבי קטע גניזה אחד וכתב יד פרובנסאלי אחד וכתב יד ספרדי אחד וכתב יד איטלקי אחד, ואכן בכל אלו הארצות: מצרים פרובנס איטליה וספרד המאוחר, אנחנו אכן יודעים שבנוסח תפילתם איתא "מפי אהרן ובניו", וכן אנו יודעים שבהרבה עותקי רמב"ם מארצות אלו נכנס נוסח זה ממש גם לעותקי הרמב"ם.

ועיקר הקושי היא איך מופיע הנוסח "ובניו" בשלשה כתבי יד תימניים שונים, שהרי נוסח תימן בכל התכאליל הוא "לאהרן ולבניו". אך נראה שעדיין ניתן לתלות זאת בטעות סופר פשוטה של דילוג אות אחת שאינה פוגמת בכוונת הענין, וסוג טעות כזאת מצויה לרוב בהעתקת טקסטים הלכתיים, ורק בהעתקת טקסטים של תפילות אינה מצוייה כל כך, אך כאן הרי מדובר בהעתקת הלכות רצופות ברמב"ם אלא שתוך כדי ההלכות יש כאן כמה שורות של תפלה, ויחס הסופרים אליה הוא כהעתקת הלכה. **השערה** נוספת ניתן לומר שאמנם בכל התכאליל הנוסח הוא "לאהרן ולבניו", אך נוסח זה הוא נוסח תימן העכשווי על פי הרמב"ם, ויתכן בהחלט שנוסח תימן שקודם הרמב"ם היה "מפי אהרן ובניו", ונוסח זה

ש"ם שלום טובה וברכה קמ"ט חן וחסד קמ
ורחמים

כהנים עם קמ"ד קדושך כאמור:

יברכך... וישם לך שלום.

[ונאמר] קמ"ח ושמו את שמי... ואני אברכם:

היה שגור עוד כמה דורות בפי מקצת אנשים, ולכן נוסח זה השפיע מעט על עותקי הרמב"ם לגרס "ובניו". ודוק.

קמ"ז. כהנים עם - כך ברוב המקורות (וכן נכון להכנהנים עצמם מכונים "עם קדושך" במשנה מסכת יומא דף מא ע"ב: "וכך היה אומר: אנה השם חטאתי עויתי ופשעתי לפניך אני וביתי, ובני אהרן עם קדושך", ואחר זמן ראיתי שכבר רבינו האבודרהם הוכיח כן ממשנה זו, ודחה דברי רבי יוסף קמחי שכתב שצריך להגיה ולומר "כהנים בעם קדושך" ע"ש). כהני עם - קג קד ח"א (וכך כבר בנוסח פרס הקדמון, וכן בסדר רב עמרם גאון בכתב יד מ' ז' בניגוד לנוסח ארגוניה ואיטליה, וכנראה הוא הנוסח המקורי, אמנם ברע"ג כתב יד א הצרפתי כתוב כהנים וכן היה בכתב יד שלפני אבודרהם). כהנים בעם - קח. כהנים לעם - נאפולי ר"נ בלבד. וכל אלו הם תיקונים לנוסח "כהנים עם" שעשו חכמים שסברו כדעת רבי יוסף קמחי ש"עם קדושך" היינו עם ישראל ולפי"ז "כהנים עם קדושך" הוא נוסח הקשה מבחינה דקדוקית, אולם לפי פירוש האבודרהם לא קשיא מידי. באור זרוע העתיק תיבת "כהנים" ולא העתיק ההמשך. בכמה דפוסים מאוחרים משנות הת"ק מאמסטרדם ווינה הנוסח הוא "הכהנים" בה' הידיעה, ומצאתי מקור קדום לזה בנוסח קורפו (במקור שא תיבת כהנים מטושטשת).

קמ"ח. ונאמר - נוסף קב קג קח צד צה צו צח צט צי חד דא (אבודרהם קיצר ואין לידע האם גרס תיבה זו אור זרוע קיצר יותר ואין לידע אם גרס פסוק זה, וכן אין לידע אם גרס תיבת "ונאמר"). ונאמר - חסר קד קו קז קח חג חה חז חט חי ח"א שא זכר צדיק וכל הדפוסים ומושפעים (מלבד דא).

חסר כל הפסוק - קא קז חא(אבל שם נוסף בין השיטין "ושמו").

קמ"ט. וברכה - כך ללא תוספת תיבת חיים ברוב ככל המקורות: 31 כת"י, אבודרהם, אור זרוע, זכר צדיק, דס בכל העמידות, וכל הדפוסים הראשונים בימות החול, וכן חסר בכל מושפעי הדפוסים הראשונים: דא אגודת אזור.

חיים - נוסף בשני כתבי יד: חא(ושם נוסף " ריוח והצלח" ואין לזה חבר אלא בכתב יד אחד של מנהג ארגוניה) חח(בחול ובר"ה), וכן נוסף בעמידות לר"ה במקור צב אבל לא בעמידה לעשי"ת שם (ובמקור זה חיים וחן), וכן צו ביום כיפור אבל בחול ור"ה שם חסר. וכן נוסף בדפוסים הראשונים בחלק מעמידות הימים הנוראים [נאפולי ר"נ גורס כן בר"ה ויוה"כ. אך במוסף לר"ה ובנעילה חסר וכבחול; ונציא רפ"ד גורס כן בשחרית ומוסף לר"ה, וביוה"כ. ובנעילה חסר כבחול; וכן ישנו במחזורי קושטא ר"צ לימים הנוראים] ונכנס לראשונה לעמידה של חול בדפוס ונציא המאוחרים ומשם לכל הדפוסים וכן גם במושפעי הדפוסים ההם: חמדת ישראל מהר"י צמח. באופן שיש מעט מאד מקורות המוסיפים את תיבת "חיים", ורוב אותם המקורות מוסיפים אותה דווקא בימים הנוראים שבהם מרבים לבקש על החיים. קג. 'חסד' בשו"א. כאן וכן לקמן - כך בכל כתה"י המנוקדים כאן (26), מלבד בשנים (קד ציא) שמנוקדת הוא"ו בקמ"ץ. ובמקור קב מנוקד בקמ"ץ בשלש עמידות מתוך שמונה. ובכל כתה"י בשני המקומות כאן ולקמן בהמשך הברכה מנוקדת הוא"ו באותו הניקוד, מלבד כת"י שא שמנוקד לקמן בקמ"ץ וכאן בשו"א. ובמקור צב(במוסף ר"ה) לקמן בקמ"ץ וכאן בשו"א ואילו בעשי"ת שניהם בשו"א (ובסה"כ לקמן בשו"א ב-22 כת"י. במקור צו הברכה בנוסח הקצר, ולכן 'חסד' השני אינו. במקור חד לא ניכר הניקוד בשני). וגם בכל הדפוסים הראשונים בשני המקומות הוא"ו בשו"א. וכן בשאר הדפוסים, ולראשונה מצאתי שהשתנה להנקד הוא"ו בקמ"ץ בדפוס אמסטרדם תפ"ה, וכן ב'תפלת ישרים' הראשון (דאמ"ד ת"ק), ומאז נדפס לסירוגין - פעמים בשו"א ופעמים בקמ"ץ. ובדפוס ליוורנו המאוחרים השתנה סופית להנקד שניהם בקמ"ץ, וכן בסידורים הבבליים, ומשם לכל דפוסים זמנינו.

וחסד ורחמים (ללא 'צדקה') - כך בכל כתה"י (34), מלבד אחד (קא) בו נמצאת בעמידה אחת (כיפור) מתוך

עלינו ועל כל ישראל עמך קנא

תורה וחיים קנא אהבה קנא וחסד צדקה

ורחמים קנא ברכה ושלוש

וברכנו [אבינו] קנא כולנו יחד קנא באור פניך

וטוב [יהיה] קנא בעיניך קנא לברך את קסא

כי באור* קנא פניך נתת לנו יי אלהינו

חמשה, וכנראה שנוסף בשיגרא דלישנא דסוף הברכה. וכן חסר אור זרוע ואבודרהם וזכר צדיק, וכן חסר דס ובכל הדפוסים הראשונים ושאחריהם, וכן חסר בכל מושפעים דא חמדת ישראל אגודת אזוב.

צדקה - נוסף לראשונה בונציה שס"א (אף שאין שם חיים!) ומשם למהר"י צמח. ומכאן ואילך הופיע לסירוגין בדפוסים, ובדפוס ליוורנו המאוחרים איתא, אך בדפוס בבל הושמט. וכן בדפוס זמנו ואיש מצליח. אבל בסידורי הרב עובדיה יוסף הוחזר הנוסח המחדש של דפוס ליוורנו ליושנו.

קנא. כל ישראל עמך - תיבת כל ישנה ברוב ככל המקורות, מלבד כת"י אחד (שא) שחסר בו תיבה זו, וכן אגודת אזוב השמיטו מפני מנין התיבות.

ישראל עמך - כך בכל המקורות (כולל 32 כתבי יד וכל הראשונים וכל הדפוסים, מלבד אור זרוע שלא העתיק להדיא תיבות אלו), מלבד אחד (שא) הגורס 'עמך בית ישראל'. ובעוד שני כת"י נמצא במקצת מן העמידות הנוסח 'עמך ישראל': קא בעמידה אחת (ר"ה) מתוך חמש, קב בעמידה אחת בהשפעת נוסח קטלוגיה. במקור דא חסר בט"ס תיבת עמך.

קנא. אבינו - חסר ברוב הענף הקדום: אבודרהם אור זרוע (ע"ש) קא קב (בשש עמידות) קג (בשלש עמידות) קד קז (בחול) קח, וכן צב (בעשי"ת) צו (בערבית ר"ה) צח (במקום אחד) ציא שא זכר צדיק דא.

אבינו - נוסף במעט מהענף הקדום וברוב הענף האמצעי ובכל הענף המאוחר: קב (בנעילה בלבד) קה קו קז (בר"ה) צב (בשני עמידות) צג צד צה צו (בחול) צז צח (בשני מקומות) צט צי ציב ציג חא חב חג (גם בשחורית שבת) חד חה חז חז חח (בשתי העמידות) חט חי חיא דס וכל הדפוסים ומושפעים (מלבד דא).

קנא. יחד - כך בכל כתה"י (32) ואור זרוע, וכל הדפוסים הישנים ומושפעים.

כאחד - רק בשני כתבי יד וגם בהם הוא רק במקצת מקומות (קג בחול ולא בשתי העמידות האחרות, קב - בשלשה מהעמידות המשופעות מנוסח קטלוגיה, ולא בארבעת העמידות האחרות). באבודרהם העתיק בסתמות נוסח 'כאחד', ואף שלא ציין כלל ששינה מהנוסח הנהוג, מ"מ יש כיוצ"ב בספרו ואכמ"ל. וכן תוקן בדפוס בגדד בדפוס זמנו ואף במקצת מדפוס ליוורנו.

חסר לגמרי - שא בלבד.

במקור צב בערבית ר"ה בלבד נוסף ברכה שלימה אחרי יחד, ובמקור צז יש "כולנו יחד ברכה שלימה ברוב עוז ושלוש", וחסר כל השאר, וזה בהשפעת נוסח ארגוניה וכן נאפולי ר"נ בימים נוראים. ובמקור חו כולנו יחד ברוב עוז ושלוש ותו לא, וכחלק מארגוניה, ובכל שאר המקורות הנוסח כלפנינו. ועיין הע' 158 [ועדיין צ"ע היאך הגיע נוסח זה למנהג ארגוניה, שהרי ארגוניה איננו נוסח עצמאי אלא מושפע מספרד וקטלוגיה, ובשניהם בנוסח המקורי והעיקרי אין תיבות אלו, ונראה שמדובר בהשפעת מנהג מרוקו הקדום על ארגוניה וחלק מספרד, וכמו שמצינו במקרים נוספים ואכמ"ל].

קנא. באור פניך כי באור פניך - "באור פניך" הראשון כך הנוסח בכל המקורות, אבל "באור פניך" השני כך רק ברוב המקורות, אבל בחמשה מקורות הגירסה *מאור: קג (בשתי עמידות מתוך שלש) חג (בשבת בלבד) חט חי חיא. ובמקורות צי צג ממאור (קח קרוע).

קנא. תורה וחיים - כך בכל המקורות כולל צג לפני התיקון, אלא שבמקור צג תוקן על ידי מגיה תורת חיים. קנא. אהבה וחסד - כך בכל המקורות, מלבד חד הגורס אהבה חן וחסד, בכל העמידות הרבות שבסידור זה, וכע"ז במקור קב בעמידת נעילה בלבד ולא בכל שאר ששת העמידות: אהבה וכן וחסד. ולגבי ניקוד וחסד כך ברוב ככל המקורות עיין לעיל הע' 146.

קנא. צדקה ורחמים. חסר רק במקור חא וט"ס.

קנא. יהיה - נוסף קב (בעמידת נעילה בלבד ולא בכל שאר ששת העמידות) קד קה צב (בערבית ר"ה בלבד) צט צי ציא (בשלש עמידות מתוך ארבע) חב (ונמחק על ידי מגיה) חה חז חיא דס, וכן נוסף בדפוס ונציה המאוחרים ובמושפעים (ונצא שמ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח) ובחלק מדפוס ליוורנו.

עמך קסב ישראל קסיברוב עוז ושלום קסד. קסי[אלהי נצור לשוני מרע ושפתותי קסי

מדבר מרמה

ברוך אתה יי המברך את עמו ישראל

בשלום: אמן קסה: ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה

יהיה - חסר בכל שאר המקורות ובכלל רוב דפוסי ליוורנו וכל דפוסי זמנינו.

קנט. בעיניך - כך בכל המקורות, מלבד דס שגורס במקום אחד לפניך.

קס. לברך - כך בכל המקורות. ונציא שמ"ד הוא המקור הראשון שיש בו נוסח לברכנו ולברך (וכך בחלק ממושפעי: דא וחמדת ישראל, אבל מהר"י צמח לא הושפע ממנו בזה), ואין חבר לנוסח זה בשום נוסח ישן מלבד נוסח צפ"א הקדום.

קסא. את - כך בכל המקורות, אבל ונציא רפ"ד בלבד את כל (וגם במקור בודד זה אין תוספת תיבה זו אלא אך ורק בעמידה לחול ולא בכל שאר העמידות, כך שברור שזה טעות דפוס גרידא באשגרה מראש הברכה "ועל כל ישראל עמך") וכך בחלק ממושפעייהם מהר"י צמח חמדת ישראל (אבל דא לא הושפע ממנו בזה, וכן אינו בונציא שמ"ד). וכן נוסף "כל" בכל הדפוסים המאוחרים ובדפוסי זמנינו.

קסב. עמך - כך בכל המקורות, מלבד חג וכן קז בחול הגורסים עמו, ונראה שהיא טעות באשגרה מחתימת הברכה, ואכן מקור קז עצמו בר"ה וכיפור גורס "עמך" (וכיצי"ב בכתב יד זה יש הרבה טעיות דומות עיין לעיל הע' 133, וכן בר"ה הוא גורס בחתימה בט"ס "המברך את עמו ישראל ברוב עוז ושלום". ובאותה עמידה בסוף מודים הוא כותב "בא"י המברך את עמו ישראל בשלום אמן הטוב שמך ולך נאה להודות") וכן מקור חג עצמו בשחרית שבת גורס "עמך".

קסג. נוסף ברכה שלימה - חת(בשתי העמידות) חי. ועיין לעיל הע' 149 שכן נוסף במקור צב בעמידה אחת אחרי "כולנו יחד" ושבת מקורות צז וגם נאפולי ר"נ בימים נוראים מופיעה ברכה זו בנוסח מקוצר כמו ארגוניה ושם איתא "ברכה שלימה", אבל בנאפולי ר"נ בחול שמופיע הנוסח הארוך הרגיל אין "ברכה שלימה".

קסד. וטוב ... ברוב עוז ושלום - משפט זה חסר במקצת עמידות של שני כתבי יד בודדים (קא - בר"ה בלבד, אבל בחול ובמועדים ובכיפור ובנעילה ישנו. קב - בעמידה אחת מתוך שבע), ואין זה נוסח אלא השמטה בטעות הדומות (ושלום - ושלום), בשני כתבי היד הטעות קתה דווקא בחלק מעמידות הימים הנוראים שיש בהם הוספת "ובספר חיים", וההוספה גרמה לסופר שלא לחוש בטעות ובחיסרון ודוק.

קסה. אמן - כן נוסף ברוב ככל המקורות: אבודרהם(ע"ש) אור זרוע(לפי מנין התיבות ע"ש) קא(בחלק מהעמידות) קב(בשלש עמידות) קג(בשלש העמידות) קד קה קו קז(בשלש העמידות) קח צב(בשלש העמידות) צד צה צו(בשתי העמידות) צז צח צט צי ציא ציב ציג חא חב חג(בשחרית שבת) חד חה חז חז חח(בשתי העמידות) חט חי חיא שא זכר צדיק דס נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח דא.

חסר - חג(בחול, והושלם בגליון בכתב מאוחר) צג אגודת אזור.

במקור צג בלבד חסר בחתימה תיבת ישראל, ואין לו חבר במקורות הספרדיים, ולכן יש לקבוע שזה ט"ס גרידא.

קסו. תפילת אלהי נצור כולה חסרה ברוב הענף הקדום: קא קב(בכל העמידות) קג(בשלש העמידות) קד קה קו קז קח. וכן במקורות: צב(בשלש העמידות) צג צד צי ציא ציב ציג חט חיא דס מהר"י צמח דא אגודת אזור. וזאת משום שבתקופות הקדומות היה זה בגדר רשות ומנהג יחידים, וכעדות האבודרהם, ולכן לא טרחו כל הסופרים לכתבו(ומ"מ עצם הנוסח משתלשל מתקופות קדומות, ואינו השפעה מנוסח עדה אחרת שהרי הנוסח הספרדי של פיסקה זו אינו זהה לגמרי לנוסח עדה אחרת). חשוב לציין כי בחלק גדול מהמקורות הנ"ל שהשמיטו אלהי נצור גם אין יהיו לרצון ועושה שלום (אור זרוע קח צג צד ציא ציג חט דס מהר"י צמח דא), וע"כ שקיצרו ולא העתיקו אלא את עיקר העמידה, וכן חלק מהמקורות הם לימים נוראים ולכן קיצרו יותר.

ונוספה במקורות: אבודרהם(בשם מנהג יחידים) אור זרוע צה(הצילום שבידי מגיע רק עד התיבות "פתח לבי בתורתך") צו(בחול, בר"ה אין אלהי נצור ולא יהיו לרצון, ועושה שלום מוזכר שם בקצרה "עושה

פתח לבי בתורתך ובמצותיך קסח תרדוף וכל הקמים עלי לרעה קע מהרה קעא הפר נפשי קסט עצתם וקלקל מחשבותם קעב].

ישראל (שלוש וגומר) צו צה צט הא חב חג(בכתב יותר קטן, וכנראה נכתב בידי סופר אחר, אך ניכר שהסופר הראשון עצמו שייר מקום ברף בשביל לרשום קטע זה, ובשחרית שבת שם אין כלל קטע זה אך שם גם יתכן שהיה לרצון ועושה שלום) חד חה חו חז חת(בחול) חי שא זכר צדיק נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד חמדת ישראל.

קודם לזה מופיע במקור צט': מלבינו אלהינו יחד שְׁמָךְ בעולמֶךָ בנה עירְךָ יסד ביתְךָ שכלל היכלְךָ קרב משיחְךָ פדה עמְךָ שמה עדתְךָ עשה למענְךָ עשה למֵעַן שְׁמָךְ עשה למֵעַן ימינְךָ עשה למֵעַן משיח צדִּיקְךָ למֵעַן יחלצוּן ייִדֶּךָ הוֹשִׁיעָה ימינְךָ וענִי. פִּסְקָה זו (בשינויי נוסח) מופיעה גם במקור חא ושם אחר אלהי נצור עיני הע' 166.

במקור ציב ברה"ו (ולא בכיפור ששם יש כבר חידושי) יש במקום אלהי נצור תחינה קצרה אחרת: **ועתה ייי אלהי כטוב וכישר בעיניך עשה עם עבדך אשר פדית במסדך מכל צרה** (ואיני מכיר לזה חבר).

קסז. ושפתותי - כך בכל המקורות: אבודרהם (אור זרוע לא העתיק להדיא תיבות אלו) צה צו צז צח צט חא חב חג חד חה חו חז חח חי שא זכר צדיק, וכל הדפוסים ומושפעים: נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד דפוס ליוורנו דפוס זמנינו וחמדת ישראל. וכנוסח כמעט כל הסידורים הישנים של שאר עדות ישראל. בסידור איש מצליח הגיהו על פי לשון הפסוק וכמה מקורות קדומים לא ספרדיים " **ושפתי**" (וכך בכתבי היד המדויקים של סידור רס"ג ורע"ג, וכנראה חידשו לגרוס כן על פי הנוסח שבתפלת רבינו בתלמוד בבלי בכתבי היד המדויקים, אבל אין מזה קושיה כלל לנוסח "ושפתותי" המופיע בכל סידורי עדות ישראל כי במק"א הוכחתי שתפלת אלהי נצור בסידור קדמה לתפלת רבינו ואכמ"ל).

קסח. ובמצותיך - כך ברוב ככל המקורות: אור זרוע צו צז צט חא חב חג חה חו חז חח חי שא (נוסח זה מופיע גם בסידור הרש"ש נהר שלום של הרב היר"א אבל אין זה על פי המקורות הספרדיים הקדומים, אלא שכל נוסח אלהי נצור שם אינו על פי סידורי הספרדים אלא על פי נוסח הגמ' ברכות יז ע"א בנוסח הנדפס, וכיוצ"ב בסידור הרש"ש ברכת שתרגיליני בתורתך הוגתה על פי נוסח הגמ' ברכות ס ע"ב הנדפס ואכמ"ל). **ולמצותיך** - חד זכר צדיק(ושם גם גורס בהתאמה "פתח לבי לתורתך"). **ומצותיך** - אבודרהם(ע"ש) בלבד, והוא חידוש נוסח של רבינו אבודרהם וטעמו שעל פי הדקדוק אין ראוי לומר "ולמצותיך תרדוף". בדפוס ליסבון מפני הטענה הדקדוקית חידשו נוסח אחר מדעתם **ואחרי מצותיך** ובעקבותיך כך בכל הדפוסים ומושפעים (נאפולי ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד וכל שאר הדפוסים וחמדת ישראל).

קסט. ונפשי כעפר לכל תהיה פתח לבי בתורתך ובמצותיך תרדוף נפשי - כל זה חסר צח בלבד, וכנראה טעות סופר גרידא.

קע. וכל הקמים עלי לרעה - כך ברוב המקורות: אור זרוע צו צט הא חד חו חח חי נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד חמדת ישראל.

ויבול החושבים עלי רעה - אבודרם צו חב שא(ושם נוסף יבתו). יתכן שהמקור הראשון בספרד לנוסח זה הוא האבודרם והוא מחדושי האבודרם נגד נוסח הספרדים, ומקורו כנראה מנוסח הגמ' בברכות יז ע"א.

ויכול הקמים עלי רעה – (חג'וּשם "כל הקמים עלי רעה") חזו זכר צדיק (ונראה שזה הרכבה משוּבשת של שני הנוסחאות דלעיל, כי אינו נכון לומר "רעה" אלא בנוסח "החושבים" ודוק. ויתכן שזכר צדיק עצמו גרס ממש כנוסח אבודרהם והמעתיק שיבש וגרס הקמים תחת החושבים).

ויכול הקמים עלי (והסר תיבת "לרעה") – צח חה, וכנראה ט"ס גרידא כי לא מצאתי נוסח עתיק בלי תיבת "ולרעה".

קטא. מדרה. תיבה זו חסירה בזכר צדיק ו-שא בלבד.
קעב. מחשבותם - כך בכל המקורות בלשון רבים, מלבד מקור צו שמאן דהו מחק שם את ה' (ושם בלבד בסופר הראשון "את מחשבותם").

יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך יי קעד עושה שלום במרומיו הוא ברחמיו יעשה קעה שלום עלינו ועל כל צורי וגואלי קעג.

האחר מחדשבות ששם מסתיימת תפלת אלהי נצור ברוב ככל המקורות, נוסף במקור צו בלבד והושב להם גמולם על ראשם. ובמקור חא בלבד נוסף (החיבות בסוגריים הם הוספת מגיה בגליון): וסכל את עצתם מלבנו אלהינו ואלהי כל בשר יחד שמך בעולמך בנה עירך יסד ביתך שכלל היכלך קרב קץ ביאת משיחך פדה עמך שמח עדתך [עשה למענך] עשה למען שמך עשה למען קדושתך עשה למען תורתך עשה למען מלאכי רחמים [ע"ל ימינך] עשה למען משיח צדקך עשה למענך אם לא למעננו [עשה] למען יחלצנו! ידידך הושיעה ימינך וענני: יהי לרצון אמרי וכו' רב בתר דמצלי היה אומ' הכי יהי רצון מלפניך ייי אלהינו שתיתן לנו חיים ארוכים, חיים של שלום, חיים של טובה, חיים של פרנסה, חיים שיש בהם יראת חטא, חיים שאין בהם בושה וכלימה, ר' אומ' כן. יהי רצון מלפניך ייי אלהי שתצילני מעוי פנים ומעוות פנים, מחבר רע וטפש, ומדין קשה ומבעל דין קשה, בין בין! ברית ובין שאינו בין! ברית. ומעדות שקר יהיו לרצון וכו'. תפלת רב ספרא יהי רצון מלפניך ייי אלהינו שתשים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה, בין עוסקים לשמה ובין עוסקי' שלא לשמה. וכל העוסקי' שלא לשמה, יהי רצון מלפניך שיהיו עוסקי' לשמה (והשווה נוסח מקור צט לעיל הע' 161). ובמקור חד בלבד נוסף ואבד את שמם ייבשל ויאבדו מפניך ולא יהיה להם יכולת להרע לי ויהיו קללה בגוים. בזכר צדיק בלבד נוספה תוספת ארוכה: בשם יה אכתריאל... שמך יחד... עשה למען... בדפוסי נוציה המאוחרים נוסף כנראה על פי הב"י והשו"ע סימן קכב סעיף ב: עשה למען שמך עשה למען ימינך עשה למען תורתך עשה למען קדושתך למען יחלצון ידידך הושיעה ימנך וענני, ומשם לכל הדפוסים הבאים אחריהם, וכע"ז בחמדת ישראל: עשה למען שמך עשה למען ימינך עשה למען תורתך עשה למען קדושתך למען יחלצון ידידך הושיעה ימינך וענני היום ובכל יום ויום בתפילתי כי תהילתי אתה, וכע"ז במהר"י צמח: למען יחלצון ידידך הושיעה ימינך וענני. יהיו לרצון אמרי פי וגו' וגואלי. עשה למען שמך עשה למען ימינך עשה למען תורתך עשה למען קדושתך (יש לציין שהוראת הב"י הזאת לא הובאת כלל בספר אות אמת, ולעת עתה זהו המקום הראשון שראיתי שינוי נוסח שנעשה בדפוסי נוציה המאוחרים ישירות על פי הב"י ולא רק בגלל אות אמת שהעתיק את הב"י, והשווה להלן הע' 192).

קעגן יהיו לרצון. בכל המקורות הישנים פסוק זה מופיע רק לאחר אלהי נצור ולא לפניו, וכך גם בכל העדות האחרות, בדפוסים ונצחיה המאוחרים הגיהו והוסיפו פסוק זה גם קודם אלהי נצור ע"פ אות אמת שהגיה כן על פי תשובת הרשב"א שהביא הב"י בסמ"ק, וכך בעקבותם בחמדת ישראל. ועיין מה שכתבתי בזה במנורה בדרום אב תשפ"א ובמה שהוסיף בזה הרב מולקנדוב בתורת הקדמונים חלק ב סימן י' באור זרוע קג(בשלושת העמידות) קד קה קח צג צד צי ציג חא חט חיא דס מהר"י צמח - לא הועתק כלל פסוק זה. במקור קב לא טרח הסופר להעתיק פסוק זה בכל העמידות מלבד שלשת העמידות של יום כיפור לאחר הוידי'.

קעד. פֿיסקט עושה שלום נמצאת ברוב ככל המקורות: אבודרהם(והשם "ואומר עושה שלום במרומיו וכו'"), ומשם שכולם נהגו בזה ולא כמו אלהי נצור שכתב שם שרק יחידים נהגו לאומרה) קא קב(שלש עמידות מתוך שבעה) קג(בשלשת העמידות) קד קה קו קז(בחול ובר"ה) צב(בעשית, בשאר עמידות "עושה שלום במרומיו וכו'") צד צו צז צח צט צי (ציא הוא סידור לימים נוראים ושם נרמזה רק תחילת הפסיקה: עוש"ה) ציב (בכפיור בשלימות, אך בר"ה רק בקיצור: "עושה שלום וכו'") ושם גם הפסוק יהיו לרצון הובא רק בראשי תיבות ילאפ"ו לליצ"ו) חד חה חז חו חח חט(עושה שלום במרומיו וגו') חיא שא זכר צדיק נאפולי ר"ג ליסבון ר"ג ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד חמדת ישראל מהר"י צמח("עושה שלום וכו'"), וכן נזכר בקצרה באגודת אזוב: "ואומר עושה שלום במרומיו". לא הועתקה במקורות: אור זרוע קח צג צד ציג חט דס מהר"י צמח דא, אך בכל אלו המקורות אף אין יהיו לרצון, וע"כ שקיצרו ולא העתיקו אלא את עיקר העמידה (ובלאו הכי מקור ציג אינו סידור לחול אלא הוא סידור לשבת והגיויני שיקצר, וגם מקורות צב דס הם סידור לימים נוראים והגיויני שיקצרו), וכן במקור חג בכתב הסופר הראשון אין אלהי נצור ויהיו לרצון וגם בכתב הסופר השני לא הושלם אלא אלהי נצור ותחילת פסוק יהיו לרצון

ישראל קעו אמנ:

אלהי* כל בשרקפא

מודים דרבנן

יוצרנו יוצר בראשית

קעו מודים אנחנו לך [שאתה קעת הוא] קעט

ברכות והודאות לשמך קפב הגדול קפג

ייה אלהינו [ואלהי אבותינו] קפ

על שהחייטנו וקיימתנו קפד

ונקטע באמצע ההשלמה. וכן חסר עושה שלום במקור קה ובמקור ציא אך הם סידור לעשיית וימים נוראים ולא לחול ולכן הגיוני שיקצרו בזה (גם אור זרוע הקדמון לא מזכיר זאת, אך שם אין ביאור שיטתי לכל מילה בתפלה, וגם לא הזכיר כלל ענין עשיית שלום אחר התפילה, שהיא מוסכמת לכו"ע, וכמו כן לא הזכיר אמירת יהיו לרצון, כך שממנו בודאי אין שמץ ראייה לחדש שהוא לא אמר קטע זה). ומצאתי רק שני כתבי יד שהם סידורים לחול ויש בהם יהיו לרצון ואף יש בהם אלהי נצור, ואעפ"כ אין בהם עושה שלום, והם מקורות חסר, אך יש לציין כי במקור חסר בחטיבה זו הוא יוצא דופן מכל הסידורים הספרדיים שהוא מוסיף פסיקת מלכינו אלהינו ופסיקאות נוספות.

קעה. הוא ברחמיו יעשה - כך בכל המקורות, מלבד שא הגורס וברחמיו ויעשה. קעו. ועל כל ישראל אמנ - כך בכל המקורות הישנים כולל דפוסי ונציה המאוחרים ודפוסי וינא, בדפוסי ליוורנו ועל כל עמו ישראל ואמרו אמנ, וכן בכל דפוסי זמנינו, וכן נוסף עמו חמדת ישראל. בדפוסי זמנינו הוסיפו כאן יהי רצון מלפניך ייה אלהינו ואלהי אבותינו שתבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך לעשות חוקי רצונך ולעבדך בלבב שלם וכן הוא במקצת דפוסי ליוורנו. וכעין זה מופיע בנוסח אשכנז. וליתא קטע זה בשום מקור ספרדי ישן.

קעו. מודים דרבנן נערך על פי המקורות הבאים: אבודרהם קא קג קד קו קז קח צג צו צז צח חג חב חז חט חי זכר צדיק נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד ונציה שמ"ד דא חמדת ישראל. מקורות קח צח יש להם נוסחאות יוצאות דופן. שאר כתבי היד או שאין לי הצילום שלהם או שלא שרד כל העמידה או שהם רק לימים נוראים ובמעטים מהם כבר במקור לא הועתק נוסח מודים דרבנן: קב קה צא צב צד צה ציא ציב ציג ציד צז צט חא חב חג חז חט חיא מהר"י צמח.

קעת. שאתה (ובמיעוטם שאתה בשוא, וכגון מקור צג) - כך בכל המקורות המנוקדים כאן: קג צג צו צז צח צט צי חג חז חט וכל הדפוסים. ועיין לעיל הע' 115.

קעט. מודים אנחנו לך שאתה הוא ייה אלהינו - אבודרהם (כן נראה מלשונו שקיצר וכתב: "מודים וכו'", ומשמע שפתיחת הברכה זהה בנוסחה לפתיחת ברכת מודים שבעמידה) קג קו קז קח צג צו צז צח צי חג (ושם בלבד חסר ייה אלהינו והיינו שהוא גורס "שאתה הוא אלוה כל בשר") חז חט חי נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד ונציה שמ"ד דא חמדת ישראל.

מודים אנחנו לך ייה אלהינו - קא קג קד קו קז קח זכר צדיק. קפ. ואלהי אבותינו - נוסף קא קג קד קו קז צח (ושם נוסף גם לעולם ועד כנראה ט"ס באשגרה מהמודים בעמידה) צז (חז חט חי נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד ונציה שמ"ד חמדת ישראל).

ואלהי אבותינו - חסר קח צג צו צז צח חג חב חז חט וכן חסר חג אך שם חסר גם ייה אלהינו (אבודרהם קיצר וקשה לדעת אם גרס חיבות אלו).

קפא. אלהי כל בשר - אבודרהם קא קג קד קו קז צג צו צז צח חב חי זכר צדיק נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד ונציה שמ"ד דא (ככל הנראה) חמדת ישראל. וכן צי (ושם בלבד "ואלהי כל בשר").

אלוה כל בשר - קו קח חג חז חט.

אלהי כל בשר - חסר צז צח.

קפב. לשמך - כך הך' בקמץ בכל כתה"י המנוקדים כאן ובכל הדפוסים (קא קג קד קז קח צג צו צז צח צי חב חג חז חט זכר צדיק נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד ונציה שמ"ד).

יתנו לשמך (במקום "לשמך הגדול") - חג בלבד.

מנורה תפ' י"ח בנוסח הספרדים מכת"י בדרום נג

[ולעשות רצונך] קצא [ולעבדך קצב
בלבב שלם] קצג

כן *תחיינו ותחנונו* קפה

[ותקבצנו] קפו ותאסוף גליותינו [מארבע
כנפות כל הארץ] קפי

לחצרות קדשך קפח קפט[ולשמור* קצ חוקיך]

קפג. הגדול - בכל הענף הקדום : אבודרהם(ע"ש) קא קג קד קו קז קח, וברוב ככל הענף האמצעי והמאוחר
צג צו צז צח צט צי חב חד חז זכר צדיק.

הגדול והקדוש - בשני כתבי יד מהענף המאוחר (חט חי, וכן בשני כתבי יד בודדים של אבודרהם)
ובכל הדפוסים ומושפעייהם (מלבד דא שלא הושפע בזה מן הדפוסים ושם חסר גם " לשמך הגדול"),
הוספה זו היא בהשראת ברכת ישחבח "ברכות והודאות לשמך הגדול והקדוש ומעולם וכו'".

קפד. וקיימתנו. נוסף להודות לך ולברך את שם קדשך קח בלבד.

קפה. תחיינו ותחנונו - אבודרהם(ע"ש) קו קז צו צז צח צי חי זכר צדיק נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד
ונציא שמ"ד חמדת ישראל.

תחנונו ותחיינו - קג קח צג חג חד דא.

תחיינו ותקיימנו - צט חט.

תחנונו - קא קד חב.

קפו. ותקבצנו - נוסף קא קג קד קז חג חד זכר צדיק (יש לשים לב שמקורות קא קד, גרסי רק תחנונו לעיל, ואולי
יש קשר בין הדברים). ורוב מקורות אלו מוסיפים בהמשך בהתאמה "מארבע כנפות כל הארץ".

ותקבצנו - חסר אבודרהם קו קח צג צו צז צח צי חב חז חט חי נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד
ונציא שמ"ד דא.

קפו. מארבע כנפות כל הארץ - נוסף קא קג קד קז צו צז צח צי חד דא. (צו צח - נוסף לפניו מהרה. צח -
נוסף לאחריו לארצנו. שני הוספות אלו הינם בהשפעת נוסח ברכת קיבוץ גליות שבעמידה ששם בנוסח
הספרדי המקורי "וקבצנו יחד מהרה מארבע כנפות כל הארץ לארצנו").

מארבע כנפות כל הארץ - חסר אבודרהם קו קח צג צו צז צח חב חג חז חט חי זכר צדיק ובכל הדפוסים
ומושפעייהם: נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד וכל שאר הדפוסים חמדת ישראל.

קפח. לחצרות קדשך - כך בכל עדי הנוסח, מלבד צח צי דגרסי להודות לך בחצרות קדשך. חז בלבד גורס לחצרות
קדשך ולבית תפארתך. ובכל המקורות קדשך ך' בקמץ ולא בשוא מלבד קח הגורס קדשך (חג מטושטש).

קפט. ו לשמור חוקיך ולעשות רצונך ולעבדך בלבב שלם - שלשת צלעות משפט זה (ובשינויים קלים דלהלן),
נמצאים יחד רק בקצת מקורות: שני כתבי יד (צט צי), ובכל הדפוסים ומושפעייהם מלבד דא (נאפולי ר"נ
ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד חמדת ישראל).

חסר ולשמור חוקיך ולעשות רצונך ולעבדך בלבב שלם - קו חז בלבד.

חסר ולשמור חוקיך ולעשות רצונך - חד דא. גם צח כאן חסר תיבות אלו, אך שם לאחר "ולעבדך בלבב
שלם" נוסף "ולשמור מצותיך וחוקיך".

חסר ולשמור חוקיך - אבודרהם צג חג חט חי. קח במקום זה ותתן בלבנו.

חסר ולעשות רצונך - קא קד קז. וכן חסר צו אך שם אחר "ולעבדך בלבב שלם" נוסף ולעשות
רצונך.

חסר ולעבדך בלבב שלם - קג צג צז חב זכר צדיק. ובמקורות צג חב נוסף במקום זה יורה לשמך.

קצ. ולשמור - קא קג קד קז צו צח בסמוך, וכן בדפוס נאפולי ר"נ.

*לשמור - צו צט צי חב חז זכר צדיק ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד וכל שאר הדפוסים.

קצא. [ו]לעשות [חוקיך] רצונך - נוסף אבודרהם קג קח צג צו צז צח חב חג חט חי זכר צדיק נאפולי ר"נ
ליסבון ר"נ ונציא רפ"ד ונציא שמ"ד חמדת ישראל. ובכל אלה ולעשות פרט אבודרהם קח שלא גרסו
לשמור חוקיך ולכן הם גורסים לעשות, אבל צג חג חט חי אף שלא גרסו לשמור חוקיך גורסים ולעשות.

ותיבת חוקי נוסף רק קח חט חי, וחסר בכל האחרים.

קצב. רצונך ולעבדך - בניקוד הך' בשני תיבות אלו רבו הנוסחאות:

רצונך ולעבדך - צט נאפולי ר"נ.

רצונך (ואין כלל תיבת ולעבדך אלא גורסים "לעשות [חוקי] רצונך בלבב שלם" או שלא גורסים כלל תיבות אלו) - קג קח צי זכר צדיק.

ולעבדך (ואין כלל תיבת רצונך) - צו צח.

רצונך ולעבדך - חט, וכן בדפוסי ונציה המאוחרים בהשפעת ניקוד בני איטליה ומשם לכל הדפוסים המאוחרים עד זמנינו.

רצונך (ואין כלל תיבת ולעבדך אלא גורסים "לעשות רצונך בלבב שלם") - צג צז חב חג.

ולעבדך (ואין כלל תיבת רצונך) - קא קד קז.

רצונך ולעבדך - ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד. (חי במילה רצונך הניקוד ניכר ובמילה "ולעבדך" אין הניקוד ניכר בצילום שבידי).

רצונך ולעבדך - אין תיעוד לצורה כזאת.

ונראה שהניקוד העיקרי הינו רצונך ולעבדך, שהוא נוסח הנתמך בשמונה עדי נוסח (חלקם יש תיעוד לשני התיבות וחלקם רק לאחת מן התיבות), ומה שיש בכמה מקורות "רצונך" (צג צז חב חג ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד) הוא בהשפעת "לשמור חוקיך" שלפניו ששם לכו"ע הך' בקמץ מפני לשון הרבים. וברוב אלו שגורסים רצונך בהשפעת "חוקיך" מ"מ נשמר אצלם ולעבדך בשוא (ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד ואולי גם חי, השאר אינם גורסים כלל תיבת ולעבדך) ורק במקור אחד השפיע לשמור חוקיך על שני המילים ולכן הוא גורס רצונך ולעבדך. ומה שיש בעוד ג' מקורות ולעבדך (קא קד קז), הנה בשלשתם אין "ולעשות רצונך" ולכן לעבדך צמוד ל"לשמור חוקיך" ולכן הזיווג הנאה הוא לעשות ולעבדך בקמץ. וחזוק לכך שכל הקמצים בתיבות אלו הם בהשפעת התיבות הקודמות מכך שאין בכל עדי הנוסח שבידינו תיעוד לצורה "רצונך ולעבדך", ולפי הנ"ל באמת אין מקום ללעבדך בקמץ אלא לאחר תיבה שהיא בקמץ.

קצג. ולעבדך - כן בכל המקורות הגורסים תיבות "בלבב שלם", מלבד מקור צי שחסר בו תיבה זו לגמרי. במקורות חד דא: לעבדך בלי ו', ולשיטתם שאינם גורסים: "לשמור חוקיך ולעשות רצונך".

בלבב שלם - כן בכל המקורות. באמת ובלבב שלם - חט בלבד.

ומכיון שרבו גם רבו שינויי הנוסחאות בכל שורה זו ["ולשמור חוקיך"] ["ולעשות רצונך"] ["ולעבדך בלבב שלם"] אביא כאן במרכז נוסח כל מקור ומקור ברצף לפי סדר המקורות:

לעשות רצונך ולעבדך בלבב שלם - אבודרהם.

ולשמור חוקיך ולעבדך בלבב שלם - קא קד קז.

ולשמור חוקיך ולעשות רצונך - קג.

חסר כל משפט זה - קו חז (ויחכן שזהו הנוסח המקורי, וכמדומני שכל ההוספות שיש במודים דרבנן בספרדי המורחב המובא כאן למעלה בסוגריים מרובעות הם הוספות על פי הגמ' סוטה דף מ וטעון בירור מקיף).

ותתן בלבנו לעשות חוקי רצונך בלבב שלם - קח.

ולעשות רצונך ונודה לשמך - צג.

ולשמור חוקיך ולעבדך בלבב שלם ולעשות רצונך - צו.

לשמור חוקיך ולעשות רצונך - צז זכר צדיק.

ולעבדך בלבב שלם ולשמור מצותיך וחוקיך - צח.

לשמור חוקיך ולעשות רצונך ולעבדך בלבב שלם - צט כל הדפוסים ומושפעים מלבד נאפולי ר"נ.

ולשמור חוקיך ולעשות רצונך בלבב שלם - צי.

ולשמור חוקיך ולעשות רצונך ולעבדך בלבב שלם - נאפולי ר"נ.

ולשמור חוקיך ולעשות רצונך ונודה לשמך - חב.

ולעשות רצונך - חג.

לעבדך בלבב שלם - חד דא.

על שאנוקצי מודים לך קצה.
[ברוך אתה יי אל*קצו ההודאות קצי]:



ולעשות חוקי רצונך ולעבדך באמת ובלבב שלם - חט.
ולעשות חוקי רצונך ולעבדך בלבב שלם - חי.
קצד. על שאנו - כן בכל כתבי היד והדפוסים הישנים כולל דפוסי ונציה המאוחרים וכולל דפוסי ליורנו וכן בחמדת ישראל. בדפוסים מאוחרים מאד כגון וינה תרלג תיקנו על שאנחנו, וכן הוא בדפוסי זמנינו. במקור חי גורס בט"ס אנו במקום על שאנו.
קצה. על שאנו מודים לך. בכתב יד צו בלבד נוסף כאן ומברכין את שמך בהשפעת ברכת הארץ שבברכת המזון.
קצו. אל - אבורהם(ע"ש) קח צו חב חג חז חט חי ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד ונציה שמ"ד דא.
*האל - קא קד קו צט צי חד נאפולי ר"נ.
קצו. ברוך אתה יי [ה]אל ההודאות - נוסף כך ברוב המקורות: אבורהם(ע"ש) קא קד קו קח צו צט צי חב חג חד חז חט חי נאפולי ר"נ ליסבון ר"נ ונציה רפ"ד ונציה שמ"ד.
ברוך אתה יי [ה]אל ההודאות - חסר לגמרי כך בחמשה כתבי יד: קג קז צג צו צח וזכר צדיק.
ברוך אל ההודאות - דא חמדת ישראל, וכן ברוב ככל הדפוסים של השלש מאות השנים האחרונות ע"פ הב"י סימן קכב, כגון אמסטרדם ת"ס ותפ"ח, ונציה תפ"ב, קושטא תצ"ה. (מדפיסי סידור ונציה שמ"ד-שס"א וכו', לא תיקנו זאת בגלל שאות אמת כאן רק ציין לב"י, ולא כתב אות אמת מה בדיוק ההגהה, והשווה לעיל הע' 166. ואפילו בדפוסי אמסטרדם הישנים כגון משנת תכ"א עדיין מופיע חתימה בשם).

הרב גרשון גולד

ברכת פירות וירקות מרוסקים

וע"ע בספר וזאת הברכה (פי"ב עמ' 101) שהביא שהגרשז"א הורה לו לנהוג כן למעשה לפטור רסק תפוז"ע בחתיכת תפוח עיי"ש.

וכן יעויין בספר בר אלמוגים סי' צ"ט שהביא שהרב ארייה לייב בן יעקב שמע כן מהגר"נ קרליץ זצ"ל, לענין תפוז"א וקציצה העשויה מקמח סויה שיברך על התפוז"א ופטור את הקציצה. ועיי"ש עוד בהערה שהגר"ש אלטמן שליט"א אמר שהגר"א גניחובסקי זצ"ל הורה לו שכן נוהגים לכתחילה שמברכים על הניכר ופוטרים את שאינו ניכר.

דעת הפוסקים שאין לעשות עצה זו

אמנם בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' מ"ז אות א') התנגד לעצת הכה"ח והפוסקים הנ"ל, וז"ל, אשר שאל כב', בענין כשיש לפניו פרי שלם עם פרי שנתרסק שמברכים עליו שהכל כמבואר ברמ"א סי' ר"ב ס"ז ודתו לאכול שניהם האם יברך על הפרי השלם ויכון לפטור הפרי שנתרסק, כיון שמעיקר הדין ברכתו בפה"ע, או שקודם יברך שהכל על פרי שנתרסק ואח"כ על העץ. אומר כי מפשוטן של הפוסקים ומדברי הרמ"א עצמו מוכח דודאי לכתחילה הלכה שיברך שהכל, א"כ צריך להקדים ברכת שהכל, ובברכה אחרונה ב' המינים ימציא לעצמו חיוב ברכה אחת מעין ג' וברכת בורא נפשות, ויראה לכאור' דאם הפרי שלם דמצוה להקדים שלם דיברך קודם על הפרי ויכון שלא לפטור המרוסק ממש, ויברך אח"כ שהכל. עכ"ל.

א. מחלוקת הפוסקים בפירות וירקות מרוסקים

כתב השו"ע (סי' ר"ב ס"ז), "תמרים שמיעכן ביד ועשה מהם עיסה והוציא מהם גרעיניהם אפ"ה לא נשתנית ברכתן ומברך עליהם בפה"ע ולבסוף ברכה מעין שלש". ע"כ.

וברמ"א הוסיף וז"ל, "ולפי"ז ה"ה בלטווען הנקרא פוודילא (ריבה) מברכין עליהם בפה"ע וי"א לברך עליהם שהכל וטוב לכתחילה לברך שהכל אבל אם בירך בפה"ע יצא כי כן נראה עיקר". עכ"ל.

ומבואר שבפירות וירקות שנתרסקו לגמרי עיקר ההלכה היא לברך בפה"ע או בפה"א, ורק לכתחילה לדעת הרמ"א מברכים שהכל לצאת מידי ספק.

עצת הכה"ח והפוסקים לצאת ידי כולם

והנה בכף החיים (סקנ"ז) כתב וז"ל, כיון דדין זה לא נפיק מפלוגתא לכן לכתחילה על כל דבר שנתרסק לגמרי ואין צורת הפרי נכרת בין שהוא מין עץ או אדמה אין לברך לפניו אלא שהכל וכו'. אך אם אפשר יש להביא מאותו המין שאינו מרוסק ולברך עליו ולפטור את זה. עכ"ל.

וכן הביא הגרשז"א בהסכמתו לספר מקור הברכה, והובאו הדברים במנחת שלמה ח"א סי' צ"א אות ג', שיש מחמירים ליקח מעט מאותו המין ולברך בפה"ע, ופוטרים בזה את הרסק, וכוונתם בכך לאפוקי נפשייהו מפלוגתא.

לאפוקי נפשיהו מפלוגתא, ואמרתי דמדברי הרמ"א סי' ר"ב ס"ז משמע שלדעת רש"י הטור ותה"ד אם בירך בפה"ע גם בדיעבד לא יצא, אך חזרתי מזה, כי יותר נראה לומר שהרמ"א כתב את האמת שהעיקר לדינא הוא דמברכין בפה"ע ובדיעבד הרי"ז חשוב כאילו לא טעה כלל ובירך כדן. אבל איה"נ שגם לרש"י וכו' אם בירך בפה"ע יצא כי מהיכ"ת נימא שגם בדיעבד לא יצא אף שהוא אוכל ממש גוף הפרי, ול"ד למשקין היוצאין מהפירות דחשיבי זיעה בעלמא גם לענין ערלה וכלאים וכדו', משא"כ בפרי עצמו שנתמעך דשפיר יצא לכו"ע וכמ"ש גם הח"א בכלל נ"א סי"ב. עכ"ל.

הרי שהגרשו"א היה פשיט"ל שגם רסק שם פרי עליו, ויוצא בדיעבד בברכת הפרי, ולכן דחק בדברי הרמ"א. אבל ודאי שפשטות דברי הרמ"א אינם מורים כן. וכן נקטו בדברי הרמ"א בשו"ת להורות נתן הנ"ל, ובספר מקור הברכה (סי' ב'), ובבר אלמוגים (סי' צ"ט).

בחזו"א מבואר כפשטות לשון הרמ"א

ובאמת מה שפשיט"ל לח"א והגרשו"א שלכו"ע שגם רסק שם פרי עליו ויוצא בדיעבד בברכת הפרי, אין כן דעת החזו"א, דבחזו"א מבואר שלשיטות שרסק ברכתו שהכל אין לו שם פרי, וגם לענין ערלה ותרומה. ולפי"ז לשיטות שברכתו שהכל אין יוצא בפה"ע גם בדיעבד, וכפשטות לשון הרמ"א.

וז"ל (סי' ל"ג סק"ה), נראה דהני דסברי דבנתרסק לגמרי מברך שהכל ע"כ סברי דגם לענין ערלה פטור עליהן וכן לענין תרומה אין חייבין עליהו דהא בגמ' ל"ח א' מבואר בהדיא דלר"א מברך בפה"ע על דבש תמרים אע"ג דבש הנסחט מרוסק יותר

וכן דעת שו"ת להורות נתן (חי"א סי' י"א) דפשוט שלשיטות שרסק ברכתו שהכל לא יוצא בפה"ע אף בדיעבד ולכן אין לעשות את העצה הנ"ל.

ביאור שיטת הכה"ח ודעמיה

והנה ביאור דעת הכה"ח והפוסקים הנ"ל שס"ל שראוי לעשות את העצה הנ"ל, לכאורה היינו משום שס"ל שאף לשיטות שברכת הרסק שהכל, מ"מ בדיעבד יוצא בפה"ע. ולכן בכה"ג שמברך בפה"ע על חתיכה שלימה נפטר לכו"ע על הרסק.

וב"כ הגרשו"א (שם) שזהו טעם מנהג המחמירים לפטור את הרסק בחתיכה שלימה. והביא שכ"כ בהדיא הח"א (כלל נ"א סי"ב), שגם לשיטות שברכת הרסק שהכל יוצא בדיעבד בפה"ע. ועי' בכה"ח סי' ר"ו סק"ג שפסק את דברי הח"א אלו, והיינו כשיטתו הנ"ל דלכתחילה יברך על השלם ויפטור את הרסק.

פשטות דברי הרמ"א משמע דלא

בכה"ח ודעמיה

והנה אף שהובא שכבר בח"א מבואר דגם לשיטות שברכת הרסק שהכל יוצא בדיעבד בפה"ע, אך לכאו' בדברי הרמ"א הנ"ל מוכח שאי"ז נכון, שהרי כתב שאם בירך על הרסק בפה"ע יצא בדיעבד "כי כן נראה עיקר". ומשמע דרק משום שעיקר ההלכה שברכת הרסק בפה"ע יוצא בדיעבד, אבל לשיטות שברכת הרסק שהכל לא יוצא בפה"ע.

ובאמת שהגרשו"א (שם) עמד ע"ז וכתב לדחות את הראיה מדברי הרמ"א, וז"ל, בדבר רסק של פירות העירותי כמה פעמים לאלה שנוהגים להחמיר וליקח מעט מאותו המין ולברך בפה"ע וכוונתם בכך

שהרמב"ם ורש"י לא פליגי ולכו"ע אף בנתרסק לגמרי מברך בפה"ע אא"כ נתרסק כעין משקה ריבה) שמברך שהכל (כך דעת הלבוש והדרישה ועוד). יעויין סי' ר"ב ס"ח ובנו"כ שם הדעות בזה (ולהלכה עי' במ"ב שנקטינן שתמיד הברכה בפה"ע רק באופן שעשוי כעין ריבה לכתחילה מברכים שהכל).

קושיית הקה"י

והנה הקשה בקה"י (סי' כ"א), לשיטות שאם נתרסק לגמרי מברך שהכל אמאי הוצרכה הגמ' לומר שעל דבש מברכים שהכל ד"זיעה בעלמא הוא", תיפו"ל דאין כאן צורת הפרי ואין כאן "במילתייהו קיימי כדמעיקרא". וכן הקשה בשו"ת יביע אומר ח"ז סי' כ"ט אות ב' והעלה בקושיא.

וכן הקשה החוט שני (ברכות עמ' ק"צ) וכתב וז"ל, וצ"ע לדעת רש"י והתרוה"ד דס"ל דעל פרי מרוסק לגמרי מברך עלייהו שהכל ולא כברכת הפרי, מה צריך לטעמא דמי פירות הם "זיעה בעלמא" תיפו"ל דלא גרע מפרי מרוסק. וי"ל דפרי מרוסק זה מאבד את הצורה של הפרי, אבל מי פירות שהם "זיעה בעלמא", זה האמת, שהוא מאבד את כל המהות שלו. עכ"ל.

והיינו שאע"פ שלגבי ברכה סגי במה שאי"ז "במלתייהו קיימי כדמעיקרא", בכ"ז נקטה הגמ' לגבי דבש שזה זיעה ומופקע גם משאר דיני התורה דכן הוא האמת.

אכן זה דחוק, דכיון דלנידו"ד שהוא נידון ברכה סגי במה שאי"ז "במלתייהו קיימי כדמעיקרא", לא היה לגמ' לתלות את ברכת שהכל על דבש משום שהוא זיעה, דמשמע דבל"ז באמת אין ברכתו שהכל. ועוד, דבחזו"א (סי' ל"ג סק"ה) ובשבילי דוד (סי' ר"ב אות ט') למדו בדעת התוס' בחולין

מתמרים שריסקן אלמא דאין הברכה תלוי בקיום הצורה אלא תלוי אי חשיב עדיין פירי בכל דיני התורה, וכל דיוקו של התרוה"ד הוא מפרש"י על טרימא הנאמר לענין תרומה וכ"מ ברשב"א דלדעת הראב"ד דמשקין היוצאין ע"י סחיטה אינן זיע, מברכין עליהן בפה"ע וא"כ ע"כ הני דסברי שברכתן שהכל ס"ל דזהו בכלל מי פירות לכל דיני התורה. עכ"ל.

ועל ראיות החזו"א יש מה לדון, ועי' משנכ"ב לקמן, אך עכ"פ חזינן שדעת החזו"א שלשיטות שרסק ברכתו שהכל, גם אינו פרי, ולפי"ז לא יוצא בברכת הפרי אף בדיעבד.

ובחוט שני (הל' ברכות עמ' קפ"ח) הסתפק בזה וז"ל, לדעת רש"י והתרוה"ד צ"ע אם יוצא ברסק פרי בברכת שהכל. עכ"ל.

ב. הצגת הסוגיא

ורצייתי לעמוד על שורש הדברים מתוך הסוגיא. הנה בברכות לח. יש ב' נידונים, נידון אחד לגבי דבש תמרים, שע"ז מבואר שברכתו שהכל ד"זיעה בעלמא הוא". ונידון נוסף יש בגמ' שם, לגבי תמרים שמיעכן, שע"ז מבואר שברכתן בפה"ע דבמלתייהו קיימי כדמעיקרא.

והנה לגבי תמרים שמיעכן, כתב רש"י שהנידון הוא על "כתוש קצת ואינו מרוסק", ואילו הרמב"ם כ' שגם בעיסה גמורה מברך בפה"ע. ונחלקו הפוסקים בביאור דעת רש"י והרמב"ם. יש פוסקים שרש"י והרמב"ם חולקים, שרש"י בנתרסק לגמרי אי"ז "במלתייהו קיימי" ומברכים שהכל, משא"כ לרמב"ם גם בכה"ג חשיב "במלתייהו קיימי" ומברכים בפה"ע (כך דעת התרוה"ד והב"י). ויש פוסקים שס"ל

(שם), ושו"ת חכם צבי (שם), וכן הפמ"ג הנ"ל נקט בדעת הרשב"א והלבוש שזיעה בעלמא אין הכוונה שאי"ז חלק מהפרי.

ג- דעת הפנ"י (בפסק לענין חדש הנדפס בסוף קידושין), שגם לגבי שאר דיני התורה נחשבים המשקין לזיעה בעלמא, ואין להם את דין הדבר שיצאו ממנו ע"י שנשתנו למהות אחרת. וז"ל, "דבשאר פירות כיון שאין עומדין לכך ונשתנו נמי לגריעותא ומעיקרא אוכל והשתא משקה הו"ל כזיעה בעלמא ואין דינו כגוף הדבר שיצא ממנו דבטל שם הראשון ממנו משא"כ משקין דזיתים וענבים דעומדין לכך ואישתני למעליותא משו"ה ל"ח זיעה בעלמא". עכ"ל.

ביאור דעת החכם צבי ודעמיה

והנה באמת צריך להבין את דעת החכם צבי ודעמיה, שהרי מלשון זיעה בעלמא משמע שאי"ז נידון כלל כגוף הדבר שיצא ממנו, ולא רק שאין עליו שם פרי. וכן הקשה בשו"ת תפארת צבי יו"ד סו"ס ס"ד עיי"ש.

אכן נראה פשוט דהביאור הוא, דהנה ביין ושמן שאישתני לעלויא והפרי עומד להם, מה שהפרי נשתנה למשקה אי"ז חסרון בצורת הפרי, זהו הפרי עכשיו בצורת משקה. ורק היכא שנשתנה לגריעותא או אינו עומד לכך, בזה אמרינן שאין לו חשיבות שנחשיב שזהו צורת הפרי עכשיו, וכלפי זה אמרינן דנחשב זיעה בעלמא. אבל עצם ההגדרה שלכן אין למשקין דיני פרי היא מה שנשתנה מצורת הפרי. ודו"ק.

ד. לשיטת הח"צ ודעמיה ניהא קו' הקה"י

ולפי"ז מיושבת קו' הקה"י, דבאמת מה שבזיעה בעלמא מברכים שהכל היינו משום שאיבד את צורת הפרי, והוא

שפרי שנתרסק ג"כ חשיב זיעה (דבריהם יובאו לקמן בהרחבה).

ועוד, שהרי חזינן שר"א שסובר שמשקין אינם זיעה, סובר שמברכים על דבש בפה"ע ואע"פ שאינו "במלתייהו קיימי כדמעיקרא", ומוכח שבדוקא צריך להגיע להלכתא דזיעה וזה צ"ב מדוע. ובעצם זה טענת החזו"א הנ"ל להוכיח שענין ברכה אינו תלוי באיבוד צורה אלא בשם פרי. ויתבאר לקמן בע"ה.

ג. ביאור "זיעה בעלמא הוא"

והנה בביאור כוונת הגמ' ב"זיעה בעלמא הוא", יש ג' שיטות. א- פשטות הלשון משמע דאי"ז חלק מהפרי אלא זיעה ופירשא בעלמא. וכן מבואר שהבין בב"ח (ד"ה תמרים), ובמנחת ברוך סי' נ"ט ענף ב' (ומה"ט חילק בין נמחה גוף הפרי דחשיב פרי למשקין היוצאים, עיי"ש בד"ה אמנם נראה ובר"ה מה שהקשו). ויעוין בחכם צבי (סי' כ') שכתב לאפוקי מביאור זה ומשמע שיש המפרשים כן. וכן יעויין בפמ"ג מב"ז סק"ח שהבין שזה פשטות הלשון זיעה בעלמא (אכן יעויי"ש שכתב שבדברי הרשב"א מוכח שאי"ז הביאור בזיעה בעלמא, ועי' לקמן משנכ"ב).

ובעי"ז נראה בחזו"א סי' ל"ג סק"ה, שביאר הדין דזיעה וז"ל, דלא אמרה תורה דינים על זיע ואינם עיקר הפרי וכו' עיי"ש.

ב- דעת הרבה אחרונים שדין זיעה הוא דין כלפי השם פרי, שהיות ונשתנה מצורת פרי פקע מהם שם פרי (וזה שייך גם בגוף הפרי שנמחה), וזה שייך רק במקומות שתלויים בשם פרי כמו תרומה וערלה ולא בשאר דיני התורה כמו טבל וחדש. כן דעת שו"ת שער אפרים סי' ד', ומהר"ם טיקטין בהקדמתו לרי"ף סדר נשים (הובא

והנה לקה"י אין המשקין חשובים שהשתנו, דאדרבא הם מעיקרא לא היו חלק מהפרי אלא דבר בפנ"ע. וזה כשיטות שזיעה בעלמא היינו שאי"ז חלק מהפרי, דלשיטתם ק' קו' הקה"י וכתבאר, וע"ז צריך לתרץ כמ"ש הקה"י.

לשי' הפנ"י עדיין ק' קו' הקה"י

אמנם לשי' הפנ"י שהמשקין חשיבי חלק מהפרי, וזיעה היינו שפנים חדשות באו לכאן, הרי שא"א לתרץ כתי' הקה"י שהמשקין אינם חלק מהפרי. וקו' הקה"י במקומה עומדת. אמנם אולי גם לשי' הפנ"י יש פתח ליישב וכדלהלן.

ביאור שי' התוס' בפסחים

דהנה יעויין בתוס' פסחים (כד: ד"ה אלא), שהקשו אמאי מ"פ אינם חייבים בתרומה דחשיבי זיעה בעלמא, והרי טעם כעיקר דאו'. עיי"ש.

ובקה"י (שם ובפסחים סי' י"ז) כתב לתרץ לפי דבריו הנ"ל, וז"ל, ולפמשנ"ת דאין המשקין שבפירות גדלין ונצמחין מהפירות אלא כך הוא וסתו ודרכו של אילן להצמיח גם פרי וגם משקין שבו א"ש דל"ש בהני משקין דין טכע"ק דנהי דודאי יש להם להני משקין טעם כטעם הפרי מ"מ אותו טעם לא קיבלו מהפרי אלא האילן מצמיח משקין של טעם כמו שמצמיח פרי של טעם ולכן כיון שהמשקין בעצמותן אין להם מצד עצמם דין איסור של הפרי דלאו פרי מקרי אלא זיעא אין לאוסרו ג"כ משום טעמם דלא מהפרי האסור קבלו הטעם אלא האילן הצמיח משקין שיש בהן טעם וכמשנ"ת והוא תירוץ נכון לענ"ד. ע"כ.

ובביאור שי' התוס' כתב וז"ל, ובדעת התוס' נראה דסברי דבאמת המשקין הם חלק מהפרי והא דאמרין דאינו אלא זיעה

הדין והוא הטעם שבנתרסקו לגמרי מברך שהכל, שאיבד את צורת הפרי. ואין כאן ב' טעמים כלל. וא"ש.

לשאר השי' עדיין קשה קו' הקה"י

אמנם לשיטות שזיעה בעלמא היינו שאי"ז חלק מהפרי עדיין קשה קו' הקה"י.

וגם לשי' הפנ"י עדיין ק' קו' הקה"י, דאע"פ שלפנ"י ביאור זיעה אינו דהוי פירשא בעלמא, אלא מצד שהדבר השתנה ופנים חדשות באו לכאן באופן שבטל שם הראשון ממנו וכנ"ל, מ"מ אין לתרץ בזה את קו' הקה"י כמ"ש לתרץ לשי' הח"צ ודעמיה. דפשוט, שמה שאמרה הגמ' גבי טרימא "דמלתייהו קיימי כדמעיקרא", דלמדו מזה חלק מהראשונים דבנתרסקו לגמרי מברך שהכל, זה סברא דוקא לענין ברכה או גם לכל היכא דבעינן פרי אבל לא לענין שאר איסורין כטבל וכדו'. וא"כ עדיין קו' הקה"י במקומה עומדת אמאי הוצרכה הגמ' לטעמא דזיעה שזה סברא אפילו לגבי שאר איסורין, תיפו"ל מצד שלענין ברכה בעינן "במלתייהו קיימי כדמעיקרא" וליכא.

ת' הקה"י

והקה"י כ' לתרץ על קו' הנ"ל וז"ל, ונראה דהרי עיקר הטעם דבנתרסק לגמרי מפסיד ברכתו הפרטית בפה"ע ומברך שהכל הוא לכאו' לפי שנשתנה מברייתו ולא לעלויה ולפיי"ז י"ל דזהו דוקא במרסק גוף הפרי דודאי נשתנה מברייתו אבל מי פירות למד"א בפסחים דל"ג משקין מפקד פקידי א"כ הני מ"פ לא נשתנו מברייתן שעיקר בריאתן הוא מים אלא שהם מיפקד פקידי בתוך הפרי ולפיי"ז במ"פ ליכא למימר שיפסידו ברכתן הפרטית מחמת שנשתנו, ומשו"ה הוצרכנו לטעמא דזיעהא בעלמא. ע"כ.

גם הפנ"י מודה שהמשקין אינם עיקר הפרי, ורק לכן אמרין שכשיצאו מהפרי פנים חדשות באו לכאן, אבל עצם מה שהשתנה לפנים חדשות לא היה סגי להגדיר שפקע שמם הקודם. ולזה צריך ההגדרה של זיעה בעלמא, שלכן אמרין שכשיוצאים מהפרי פקע שמם הקודם, ולא אמרין דאדברא עכשיו הפרי בצורת משקה.

אמנם לפי"ז יצא חידוש בדעת הפנ"י, דדבריו אינם שייכים היכא שגוף הפרי נימוח ונעשה משקה. וא"כ אי"ז כ"כ פשוט בדעת הפנ"י, דהא הפנ"י קאי לבאר שהשרף הנעשה מן השעורים אין בו דין חדש לפי שהוא זיעה בעלמא, והנה בשרף זה נחלקו האחרונים האם חשיב כגוף הנמחה או כמשקין היוצאים, דדעת הח"צ (סי' כ') דחשיב כמשקין היוצאים, אבל דעת המנח"ב (שם ד"ה אמנם) דחשיב כגוף הפרי שנמחה. וא"כ הדברים הנ"ל יתכנו רק לפי הח"צ שאי"ז נחשב כגוף הפרי שנמחה.

ה. נראה דהראשונים נחלקו במח' האחרונים הנ"ל

הנה עד כאן נתבאר שיש ב' הבנות ב"זיעה בעלמא". או לפי שנשתנה ואי"ז "במלתייהו קיימי כדמעיקרא" או שאינו חשוב כחלק מהפרי.

ובאמת נראה שנחלקו בזה הראשונים. דהנה יעויין בחי' הרא"ה על דין טרימא, שדייק טעמא משום דבמלתייהו קיימי כדמעיקרא הא נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן לא, ואין מברכין עליהן אלא שהכל ולבסוף ולא כלום. והוסיף וז"ל, "וזה בנין אב למשקין היוצאין מן הפירות חוץ מן הזתים וענבים שאין דינן כמותן ואין מברכין עליהן אלא שהכל וזה מבואר". עכ"ל. וכ"ה ממש בריטב"א עי"ש.

בעלמא זה לפי שאינם עיקר הפרי ולכן כשיצאו פקע מהם שם פרי ונחשבו זיעה בעלמא, ולכן הקשו שפיר דליתסרו עכ"פ מדין טכע"ק. עכ"ל.

אמנם יש מקום עיון בדברי הקה"י, דא"כ מה הקשו התוס' מדין טכע"ק הא סו"ס אין למשקין טעם הפרי אלא טעם עצמם, וכשהם נסחטים מהפרי שוב פקע מהם שם פרי. ויעויין בקובץ צהר (כרך ו') שעמד בזה הרב יהודה עדס שליט"א, וביאר דכיון דכשהמשקין היו בפרי היו נחשבים כחלק מהפרי, נחשב שהגיע הטעם מהפרי. עי"ש.

ולפי הנתבאר לעיל, דיש המפרשים דזיעה היינו משום איבוד צורת הפרי, היה נראה די"ל בפשיטות יותר, דבאמת תוס' ס"ל דהמשקין הם חלק מהפרי לגמרי, ומה שאמרו זיעה היינו שאין לו חשיבות דפרי מצד המשקה שלו וממילא איבד את מעלת הפרי וכנתבאר. אכן זה אינו, דא"כ לא הוו מקשים התוס' מדין טכע"ק, דמה איכפת לי שיש למשקין טעם הפרי, הא סו"ס נשתנה מצורת פרי, וע"כ דלשי' התוס' המשקין אינם נחשבים כחלק מהפרי וכמ"ש הקה"י.

[אמנם אינו מוכרח כמ"ש הקה"י, די"ל שגם התוס' מודים למש"כ הקה"י בהתחלה דהמשקין אינם נחשבים חלק מהפרי כלל ואף בהיותם בפרי, ומה שהקשו התוס' מטכע"ק היינו משום דס"ל דודאי נכנס מטעם הפרי במשקין שבו. וכך ביאר במנחת ברוך (סי' נ"ט ענף ב' ד"ה ומה). עוד ביאור בדברי התוס' יעויין בחי' הגרי"ז עהש"ס בכורות ו:].

יישוב שיטת הפנ"י

ולפמש"כ הקה"י בשי' התוס' אולי יש לנו פתח לתרץ את שי' הפנ"י מקו' הקה"י, דאולי

סי' ר"ב אות ט', והכי מתבאר מהחזו"א סי' ל"ג סק"ה עיי"ש ואכמ"ל.

בדעת הרא"ש בזה

והנה הרא"ש בסי' י"ח כ', דבמי שלקות מברך בפה"א "ול"ד למי פירות דאמרינן לעיל דזיעה בעלמא הוא לפי שמשקה אין לו טעם הפרי ואפשר שאם בישל הפרי ונכנס טעם הפירות במים מברך עליהם בפה"ע. עכ"ל.

וביאור דברי הרא"ש י"ל בב' אופנים. י"ל דכוונתו שבבישול נכנס טעם חזק של פרי באופן שהמים נחשבים ג"כ לפרי דאישתנו לעלויא, משא"כ במשקין היוצאים דאינם כ"כ כטעם הפרי והוי אישתני לגריעותא. וכן נראה מהטור בסי' ר"ה.

אמנם י"ל באו"א, שבמשקין אין טעם גוף הפרי אלא הוי לחלוחית בעלמא, משא"כ בשלוקות יוצא הטעם מגוף הפרי. וכ"נ לכא' מלשון הרא"ש שלא הזכיר ענין אישתני לעלויא אלא סתם בביאור החילוק שבבישול נכנס טעם הפרי משא"כ במשקין היוצאים.

וכן ביאר במנח"ב סי' נ"ט ענף ב'. וכ"נ ד' הרש"ש בפסחים כד:, שכ' לתרץ קו' התוס' מטכע"ק ע"פ ד' הרא"ש שדווקא בבישול נכנס טעם הפרי במים. והק' הקה"י (ברכות סי' כ"א ופסחים סי' יז) דאי"ז מספיק, דאף שבמשקין היוצאים אין טעם כמו בבישול אך סו"ס לטכע"ק סגי בא' לנ' עיי"ש. ועי' ב"צהר" (שם) שכ' הרב יהודה עדס שליט"א לבאר את ד' הרש"ש, דס"ל דכוונת הרא"ש שאין במשקין טעם גוף הפרי אלא טעם הלחלוחית בלבד, וכד' המנח"ב. והקה"י הבין כאופן הראשון הנ"ל.

והנה יעויין ברא"ה שכ' לעיל דדבש לרבואת נקטיה וה"ה לכל המשקין דחשיבי זיעה עיי"ש. וא"כ מה זה שכ' לגבי טרימא שנשתנית דזו בנין אב לכל המשקין הא כבר כ' לעיל דבכל המשקין איכא לטעמא דזיעה. וזה מורה כמשנ"כ בדעת הח"צ ודעמיה שבאמת חד טעמא הוא.

ומאידך בדעת התוס' בפסחים הנ"ל, מוכח שלמדו שזיעה אי"ז מפני שינוי צורת הפרי, מדהקשו דע"י טכע"ק תהיה ברכתו בפה"ע אע"פ שנשתנה. ומוכח שלמדו שזיעה היינו שאי"ז חלק מהפרי אלא פירשא בעלמא. וכן מוכח משיטת הראב"ד שהביא הרשב"א, ודעת ה"ר יחיאל בן הרא"ש שהביא הטור בסי' ר"ה, שס"ל שכל שסוחט את גוף הפרי ברכתו בפה"ע, וזיעה היינו רק ביוצא מאליו. ואם זיעה היינו משום שנשתנה א"כ גוף הפרי נמי, ומוכח דזיעה היינו שאי"ז חלק מהפרי.

וע"ע בתוס' חולין קכ: (ד"ה היכא) שנחלקו ב' תי' התוס' לגבי איסור כלאים האם כשהמחה את גוף הפרי ג"כ נחשב זיעה, דלתי' הא' בתוס' גם בנמחה גוף הפרי יש להחשיבו זיעה "דלא אסרה תורה אלא כשהאיסור בעין", ואילו לדעת ה"ר שמואל שם דוקא במשקין היוצאים הו"ל זיעה ולא בנמחה גוף הפרי.

ועי' בס' שערי ברכה במילואים סי' ה' וב"צהר" כרך י"ג עמ' פ"ד, שכ' הרב עופר שמאי היימן שליט"א דלכא' ב' התי' בתוס' פליגי בביאור זיעה, דלתי' א' זיעה היינו שנשתנה וא"כ גם בנמחה גוף הפרי. וה"ר שמואל ס"ל דזיעה היינו שאי"ז חלק מהפרי ושפיר יש חילוק בין נמחה גוף הפרי למשקין היוצאים. וכבר כ' כן בשבילי דוד

וע"ז כ' הטור דאפשר דבזה מודה ר"י שברכתן בפה"ע משום שהם בעין (וביאור מש"כ הטור "משום שהם בעין" נתבאר במקו"א ואכמ"ל).

היוצא לנו עד כאן: שנחלקו הראשונים (והאחרונים) בביאור זיעה בעלמא. דדעת התוס' בפסחים דף כד:, והראב"ד, וה"ר יחיאל בן הרא"ש (בשי' הרא"ש), וה"ר שמואל בתוס' חולין ק"כ: (ד"ה היכא), שביאור זיעה בעלמא היינו שאי"ז חלק מהפרי. ומאידך דעת הרא"ה, והריטב"א, והטור (בשי' הרא"ש), ותוס' חולין (שם) בתי' א', שזיעה בעלמא היינו לפי שנשתנו. וכבר הובא לעיל אות ג' דעות האחרונים בזה.

ו. דין ברכת פרי מרוסק לאור הראשונים הנ"ל

ובעת נחזור לנידו"ד שהתחלנו בו, האם לשיטות שעל רסק מברך שהכל הופקע מתורת פרי או לא, ונ"מ אם ע"י שמברך על פרי שלם יכול לפטור פרי מרוסק או לא. שדעת הח"א והכה"ח והגרשז"א ששפיר הוי פרי ויכול לפטור, ודעת החזו"א ופשטות הרמ"א שהופקע מתורת פרי ויכול לפטור.

והנה לשיטות שזיעה היינו לפי שנשתנה והוי אותו דין הנאמר לגבי טרימא שצריך שיהיה "במלתייהו קיימי כדמעיקרא" וכדהובא להדיא מהרא"ה והריטב"א, א"כ מבואר שבאופן שהוא מרוסק ל"ה פרי אלא זיעה שהוא דין גם לגבי תרומה וכדו'.

והחולקים על החזו"א מוכרחים לסבור כשיטות שזיעה היינו שאי"ז חלק מהפרי, שלפי"ז י"ל שרסק גוף הפרי אינו ענין לזיעה והוי רק הלכה בהל' ברכה

ולכאז' בהבנת דברי הרא"ש נחלקו ב' בניו, הטור וה"ר יחיאל. דיעויין בטור בסי' ר"ה שהביא את דברי הרא"ש שבמי שלקות מברך בפה"א, וכ' וז"ל, וכ' אחי ה"ר יחיאל ז"ל כ"ש אם סחטן שמברכין על מימהן כדרך שמברך עליהם ואינו נראה כן דודאי כשסוחטים אותם משתני לגריעותא וראיה לדבר משקין היוצאין מן הפרי שמברכין עליו שהכל ואם בשלן מברך על המרק כברכת הפרי וכו'. ע"כ.

הרי שנראה דעת ה"ר יחיאל בדעת אביו הרא"ש, שבבישול נכנס טעם גוף הפרי משא"כ במשקין היוצאים שאי"ז מגוף הפרי. ולכן שפיר יש ללמוד סחיטה מבישול שהרי גם בסחיטה יוצא מגוף הפרי. משא"כ הטור ס"ל בכוונת אביו הרא"ש, שבבישול יש טעם חזק של הפרי באופן שאישתני לעלויא (כמו שנראה מלשונו שכתב, "לפי שהמשקה אין לו טעם הפרי כמו שיש למרק טעם הפרי"), וא"כ אין שייך ללמוד מבישול לסחיטה.

וב"נ דעת הטור גם בסי' ר"ב, שכ' שם הטור וז"ל, ועל דבש הזב מהן שהכל ובה"ג כ' דוקא שעירב בו מים אבל אם הוא בעיניה בפה"ע ור"י לא היה מחלק. והרמב"ם ז"ל כ' דבש תמרים שהכל אבל תמרים שמיעכן ביד ועשה מהן עיסה והוציא מהן גריעניהן מברך עליהן בפה"ע ולסוף ברכה אחת מעין ג' ואפשר שגם ר"י מודה בזה הענין כיון שהם בעין חשובים כעיקר הפרי לד"ה. עכ"ל.

והנה אם נאמר שבדבש מברך שהכל משום שאינו נחשב חלק מהפרי, א"כ אין לזה ענין לתמרים שכתשן, ומה זה שכ' הטור "ואפשר שגם ר"י מודה בזה הענין" דמשמע שהנידונים שייכים זל"ז. וע"כ דדעת הטור דבדבש מברך שהכל לפי שנשתנה, וא"כ שייך שפיר לדון דמה"ט גם בתמרים שנתרסקו ג"כ יהיה אותו הדין,

מה שהחזו"א הקשה מהדיוק של רש"י ולא מעצם דמיון הגמ' בין ברכה לתרומה.

וגם מה שהקשה החזו"א משי' הראב"ד, לכאן אי"ז קשה דהראב"ד באמת ס"ל שאף בנתרסק לגמרי מברך בפה"ע, ולא ס"ל ששינוי צורת הפרי וחשיבותו משנה את הברכה, אבל לרש"י שבנתרסק מברך שהכל א"כ ישנה כזו הלכה בהלכות ברכות ששינוי צורת הפרי גורם לשינוי ברכתו.

לנתבאר לעיל אין לעשות את עצת הפוסקים הנ"ל

ולנתבאר יש להמנע מלעשות את עצת הפוסקים הנ"ל ולפטור את הרסק בחתיכת פרי, דאם יעשה כן יתכן שאוכל את הרסק בלא ברכה. ועדיף טפי להקדים לברך על הרסק שהכל ואח"כ לברך על הניכר את ברכתו הראויה. וכן מצאתי שטוען בס' ליבון הברכה סי' י"ב.

נסיון ליישב את עצת הפוסקים הנ"ל גם לנתבאר לעיל

אמנם יש מקום לומר דגם לנתבאר לעיל ראוי לעשות את העצה הנ"ל. דהנה, הגרשז"א דן, שעצה זו יפה כוחה דוקא אי נימא שבדיעבד פוטר את הרסק לכו"ע דאז יוצא מידי פלוגתא. אבל באמת גם בל"ז יש מקום לעצה זו, דבספר מקור הברכה (סי' א') סעיף ב') מתבאר ממש"כ על דברי הכה"ח בביאור העצה הנ"ל ביאור אחר בעצה זו, דהגם דלכתחילה חיישינן לשיטות שברכת הרסק שהכל, אך זה דוקא לגבי חשש ברכה לבטלה, אבל לגבי חשש של נהנה בלא ברכה לא חיישינן, ונקטינן כעיקר הדין שברכת הרסק בפה"ע. ולכן ש"ד ראוי לפטור את הרסק בחתיכת פרי שאז אין חשש ברכה לבטלה.

ולא בשם פרי שלו. אמנם החזו"א סובר שגם אם נאמר דזיעה היינו שאי"ז חלק מהפרי, ומלבד זה יש הלכה נוספת שלענין ברכה צריך "במלתיהו קיימי כדמעיקרא", מ"מ ס"ל לחזו"א שאי"ז הלכה בהל' ברכה גרידא, אלא הוי זה הלכה בענין צורת הפרי וגם לענין תרומה וכדו'.

[ובעצם הוכחות החזו"א לשיטתו מהסוגיא, עויין לעיל שהובאו דברי החזו"א, דטענותיו הם ג'. א- מהא דלר"א מברכים בפה"ע על דבש אף דהוא מרוסק לגמרי. ב- דכל דיוקו של התרוה"ד ברש"י שבמרוסק לגמרי מברך שהכל הוא מהרש"י על טרימא הנאמר לענין תרומה. ג- משי' הראב"ד המובאת ברשב"א דמשקין היוצאים ע"י סחיטה אינם זיעה, ומברכים בפה"ע אף שאין לזה את צורת הפרי.]

אכן יש ליישב את החולקים, דהנה קו' הא' היא בעצם קו' הקה"י הנ"ל דהקשה ל"ל טעמא דזיעה בעלמא גבי דבש, ותירוץ הקה"י שהובא לעיל יתרץ גם את קו' החזו"א.

ומה שהקשה החזו"א דכל דיוק התרוה"ד ברש"י הוא בטרימא הנאמר לגבי תרומה, הנה בלא"ה היה יכול להקשות דאם בתרומה אין הריסוק מאבד את השם פרי א"כ מה הגמ' מדמה בין ברכה לתרומה, אלא שע"ז י"ל, שכוונת הגמ' היא, דאם לענין ברכה אמרינן דבריסוק מאבד את חשיבותו ומברכים עליו שהכל, א"כ חשיב הפסד ויש לנו לאסור בתרומה, וכמש"כ בס' מקור הברכה (הוצאה שלישית) סי' ב' ס"ג במכתב הרב ישעיה רוטענברג ובס' נתיבות הברכה סי', וא"כ שוב לא קשה מהדיוק של רש"י לענין תרומה, דבאמת לענין תרומה ג"כ יש חילוק בין כתוש קצת למרוסק. ובאמת צ"ב

וז"ל, ובעיקר דברי המנח"ש שיש נוהגים להחמיר כשאוכלים רסק של פירות, ליקח מעט מאותו המין ולברך בפה"ע כדי להוציא נפשיהו מפלוגתא, יש להביא ראיה ברורה מדברי המ"ב דלא כמנהגם, לדבריהם, כשם דלענין ברכה ראשונה יכול אף לכתחילה לברך בפה"ע על פרי אחר ולפטור את הפירות שנתמעכו, ה"ה דברכה אחרונה אם בירך על פרי משבעת המינים יכול לפטור בברכה אחרונה שמברך על הפרי האחר גם את הפירות שנתמעכו. והמ"ב כתב להדיא לא כן, אלא דבתמרים שנתמעכו אין עצה לענין ברכה אחרונה אלא שיאכל גם פרי משבעת המינים וגם דבר שברכתו בנ"ר, לפטור גם את זה ממ"נ. ולמה לא סגי במה שיאכל פרי משבעת המינים ויפטור את התמרים שנתמעכו בברכה אחרונה. וזה ראיה ברורה. עכ"ל. והסכים לזה הרה"ג אליעזר גורא שליט"א מק"ק תפרח בעמח"ס ברכה ברורה.

ז. מנהג בני ספרד

ולענין מנהג בני ספרד, אע"פ שבשו"ע פסק לברך בפה"ע, מ"מ כתבו פוסקי ספרד שיש לספרדים לנהוג כדעת הרמ"א ולברך שהכל משום סב"ל, וכמ"ש השיירי כנה"ג (סי' ר"ב על הבי"א אות ט') ובשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ב סי' כ"ח) ובכה"ח (סי' ר"ב סקנ"ז).

ואמנם בשו"ת יביע אומר (ח"ז סי' כ"ט אות י"א) הקשה עליהם, דסב"ל ל"ש בנידו"ד דלכו"ע לא תהיה ברכתו לבטלה שבכ"א יוצא בבפה"ע בדיעבד. ושוב הביא שיש שדייקו מלשון הרמ"א שלשי' שברכת הרסק שהכל לא יוצא בבפה"ע אף בדיעבד, ודחה דבריהם דהרמ"א כתב כן לרווחא דמילתא והביא את דברי הגרש"א הנ"ל.

[בספר מקור הברכה כתב דחששו רק בתרתי לדיעותא, היינו כשיש גם חשש ברכה לבטלה וגם חשש של נהנה מהעוה"ז בלא ברכה, אך לכאן י"ל בפשוט יותר שחששו רק לחומר ברכה לבטלה].

והנה בספר מקור הברכה כ' דבריו בדעת הכה"ח לבאר את כוונתו העצה הנ"ל, אך יש להעיר בדעת הכה"ח עצמו ל"צ לזה דהכה"ח בסי' ר"ו סק"ג פסק את ד' הח"א שבדיעבד יוצא בברכת בפה"ע על רסק לכו"ע, ולפי"ז נחא בפשיטות ביאור העצה הנ"ל. אלא שלפי הנתבאר שאי"ז מילתא דפסיקתא כלל, אף אנו נאמר כן לדידן דלכן אכתי ראוי לעשות את העצה הנ"ל.

ודברי המקור הברכה הנ"ל הובאו בבר אלמוגים סי' צ"ט, וכן הביא בס' ברכה ברורה בשם הגר"ד ספסמוס שליט"א מדנפשיה. ושור"ר שכ"מ מהחוט שני, שכתב בהל' ברכות (עמ' קפ"ח) וז"ל, רסק פירות שמברך עליו שהכל ולא בפה"ע וכו"ל מחמת שנתרסק ולא ניכר בזה הפרי, מהני ליקח חתיכת פרי ולברך עליו בפה"ע ולפטור בזה את הרסק, כיון שמעיקר הדין אם בירך בפה"ע יצא, אף דלדעת רש"י והתרוה"ד צ"ע אם יוצא ברסק פרי בברכת בפה"ע. עכ"ל.

הרי מבואר, דדעת הגרנ"ק זצ"ל, שאף שיתכן שלשיטות שברכת הרסק שהכל לא יוצא בבפה"ע, מ"מ בתור הנהגה למעשה מהני לפטור את הרסק ע"י חתיכת פרי, וע"כ הביאור בזה הוא כנתבאר.

מהמ"ב מוכח דאין לעשות את עצת הפוסקים הנ"ל

אמנם באמת בס' דברי סופרים (עמק דבר סי' ר"ב ס"ק קט"ז) הוכיח בראיה ברורה מהמ"ב כדעת השבט הלוי והלהורות נתן, שאין לעשות את העצה הנ"ל.

ולכן פסק לבני ספרד לברך בפה"ע על רסק.

אכן בדעת הכנה"ג והרב פעלים נראה ברור, דהם ס"ל דאם יברך בפה"ע נכנס לספק ברכות גמור, דס"ל כדעת החזו"א ופשטות הרמ"א (ולכאורה היה נראה ליישב כן גם את הכה"ח, אך זה אינו שכבר הובא שהכה"ח בסי' ר"ו סק"ג פסק את דברי הח"א שלכו"ע יוצא בדיעבד בפה"ע. וצ"ע).

ועי' בילקוט יוסף בהוספות לסי' ר"ב שכ' וז"ל, ומרן אאמו"ר אמר לי, דלא בכל דבר אמרינן סב"ל, דאין סוף לדבר, אלא כל מאי דאמרינן סב"ל הוא משום חשש ברכה לבטלה ומחומר לא תשא, אבל בפירות מרוסקין הוא מילתא דמסתברא טפי דאם עבר ובירך עליהם בפה"ע לא בירך ברכה לבטלה, דסו"ס דבר זה גדל בעץ ולא שיקר בברכתו. וכיון שיש בדבר סברא אלימתא, אין לחוש לחולקים, ונקטינן כד' מרן לברך על פרי מרוסק כברכתו. עכ"ל.

אכן לנתבאר אי"ז כלל סברא אלימתא שלכו"ע יצא בדיעבד, דיש סברא גדולה לומר שבנתרסק לגמרי פוקע שם פרי ולא יוצא אף בדיעבד וכו"ל. ושפיר כתבו פוסקי ספרד לברך שהכל.

אמנם לגבי העצה שכתבו הכה"ח והפוסקים הנ"ל, לפטור את הרסק בחתיכת פרי, נראה דאף דנתבאר לעיל דבמ"ב נראה דאין לנהוג כן, מ"מ לבני ספרד שפיר יש לנהוג כן. דהא השו"ע פסק לברך על רסק בפה"ע, ורק שבני ספרד מברכים בכ"ז שהכל משום סב"ל, אכן באופן שמברך על חתיכה שלימה שוב אין חשש לברכה לבטלה וליתא לכללא דסב"ל והדרינן לקמיתא - פסק השו"ע.

העולה מהדברים: הובא שיש פוסקים שכתבו שבאכילת רסק פרי וירק ראוי לברך על חתיכה שלימה ולפטור את הרסק, אכן נתבאר דלכאור' עצה זו ראויה רק לבני ספרד ולא לאשכנזים.



הרב ישראל גולדברג

קריאת שמע צריכה כוונה - כוונת המילים או כוונת הענין

א. שאלה.

ב. הכוונה בפסוק ראשון מעכבת.

ג. עיקר תכלית הפסוק היא ייחוד ה' וקבלת עמ"ש.

ד. חקירה בגדר מצוות ק"ש אם צריך כוונה בגוף המילים.

ה. דעת הגרעק"א דסגי בכוונת עמ"ש ולא בעינן כוונת המילים.

ו. דעת הפמ"ג דבעינן כוונה בגוף המילים.

ז. דעת הריא"ץ גיאת ודעימיה דסגי בכוונת הענין.

ח. דעת הריטב"א דצריך לכוון בכל תיבה ותיבה.

ט. דיון בדברי הרא"ה איזה כוונה צריך לכוון בכל תיבה ותיבה.

י. ביאור דברי הרשב"א שאם הסיח דעת בשעת ק"ש לא יצא י"ח.

יא. מסקנת הדברים.

שישמע, יבין ויקבל כי ה' אלקינו ה' אחד, אך דא עקא דהם טועים ומכוונים שמע ישראל, כלומר שישמע הקב"ה תפילתם של ישראל ויענם (וב"הבן" כנראה מכוונים שידונים לכף זכות).

באמת דבר זה מאוד מבלבל (למי שלא בקי בפשט התורה או שלא לימדוהו את הפירוש הנכון בת"ת, ושבשתא כיון דעל על), שהרי מצד הרגש קשה לאדם לכוון כעין עדות והכרזה² לדבר אל עצמו או אל חבריו כאשר הוא מתפלל ומשבח את בורא עולם, לכן נגרם להם בלבול ומכוונים "הבן וקבל" על ה', כלומר שישמע ה' תפילתם ויענם. והשאלה אם יוצאים י"ח או לא.

א). שאלה: ב"ה זכינו דאכשר דרא וישנם הרבה סידורים שמצורף בהם פירוש המילים המסייע למתפלל לכוון כראוי (וצריך זהירות דבאמת לא כל הפירושים נכונים, ולפעמים חסר בעיקר הכוונה). גם זכינו בדורנו שהרבה מהמון מהעם מתקרבים ומתפללים בבית הכנסת, אלא שלא הכל יודעים פירוש הפסוק ומסתכלים בסידור לדעת הפירוש.

והנה שמעתי דישנם לא מעט אנשים מהמון העם שמכוונים ב"שמע ישראל" כמו בתפילה, כלומר, בהמון סידורים כתוב בפירוש הפסוק "קבל והבן" ישראל והכוונה היא לדברי הראשונים לומר לעם ישראל

א. אמנם זה עצמו טעות, כי בסדר הדברים צריך להיות קודם הבן ואז קבל, כביארו הרשב"א והאבודרהם שקודם אדם שומע ולומד אח"כ מבין ואח"כ מקבל הדבר בלבו. ואף דהחינוך (ואתחנן, תיז) כתב בתחילה "קבל ממני דבר זה" מ"מ לא כתב אחר כך והבן אלא "ודעהו והאמן בו", כי ענין הקבלה מגיע אחר שלומד ומבין ומעיין, וענין הידיעה והאמונה מגיע כשקיבל את הדבר.

ב. דעין באבודרהם ועוד ראשונים דצריך לכוון כאדם הקורא לחבירו או לעצמו ואומר לו שמע ישראל. ואילו עד עכשיו היה מדבר ומברך את ה' "והאר עינינו" "ויחד" וכו'.

ב). תשובה: בטח התעוררת בדבר שאלתך כי הכוונה בפסוק הראשון מעכבת (רי"ף ברכות יג: וכ"כ הרמב"ם ק"ש ב-א, וכן פסק בשו"ע ס-ה). יתירה מזו מצינו להדיא לאפוקי מטעות זו גופא, דהא אחז"ל (פסחים נה:): ג' דברים עשו אנשי יריחו ולא מיחו בהם חכמים, ואחד מהם דהיו כורכין את שמע, וביארה הגמ' (שם נו): "כיצד היו כורכין את שמע, אומרים שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד ולא היו מפסיקין" עכ"ל. וביארו התוס' "לא היו מפסיקין - בין "שמע ישראל" לשם, דמשמע דאומר לשם שישמע ישראל ויענם" עכ"ל.

הרי דזה גופא אתו התוס' לאפוקי שלא לכוון כך וזה טעם ההפסקה, אלא שלא ביארו לנו לענין דיעבד מי שכיוון כך אם יצא י"ח. גם הרמ"א (סא-יד ע"ש בדרכי משה) פסק שצריך להפסיק בין שמע ישראל לה', אלא ששם הביא כן בשם ספר על הכל (מיוחס לתלמיד המהר"ם מרוטנבורג) ושם נקט בשם ר"ת משום טעם אחר, כדי שלא ישמע ח"ו שישאל הוא אלקינו, לכן מפסיקין לומר לעם ישראל שישמעו כי ה' אלקינו ה' אחד.

ג). והנה לימדנו חז"ל (ברכות יג:): כי באמירת פסוק זה בכוונה אנו מייחדים שמו יתברך. עוד מבואר בחז"ל (שם) כי ע"י ק"ש אנו מקבלים על עצמינו 'עול מלכות שמים' (ונרמז בראשי תיבות ש"מ ע, כדרמז באבודרהם בדיני ק"ש). וכ"כ הריא"ז (מובא בשל"ג ב., ובמלאכת שלמה בהקדמה

לברכות) וז"ל "ואמרו שחייב אדם לקרא ק"ש לייחד שמו של הקב"ה ולקבל עליו עמ"ש ועול תורה והמצוות ערב ובוקר שנאמר "ובשכבך ובקומך" עכ"ל.

הרי לנו ב' יסודות חשובים הלמדין מפסוק אחד, וצריך לדעת שאינם סתם ב' עניינים אלא האחד נמשך מחבירו, כלומר מאחר שאנו מייחדים שמו יתברך ויתעלה ורק לו אנו משועבדים, א"כ מוכרחין אנו לקבל על עצמינו עול מלכותו יתברך לעבדו ולעשות רצונו.

כן הוא לשון החינוך (ואתחנן מצוה תיז) "והראיה שזו היא מצוה עשה, אמרם ז"ל תמיד במדרשים על מנת ליחד שמו כדי לקבל עליו מלכות שמים, כלומר ההודאה ביחוד והאמונה" עכ"ל. ונראה שלקח את דבריו מדברי הרמב"ם בריש ספר המצוות כמו שמדוקדק בלשונו ע"ש, ושמתתי לראות שכבר מפורש כן במנחת חינוך (שם).

ובתשובות והנהגות (ו-יז אות ה) האריך בענין זה, וראיתי צורך להעתיק את הדברים ככתבם משום מתיקות לשונו "הנה יסוד מצות קריאת שמע אי"ז רק שצריך לכוון פירוש התיבות, והיינו שמכוון שמאמין שהקב"ה יחיד בורא ומנהיג העולם, אלא צריך גם לכוון שמקבל ע"ע עול מלכות שמים, והיינו שבתובת אחד' יכוון שמקבל ע"ע עול מלכותו יתברך, וזהו מעיקר מצות ק"ש. ובאמת תליא הא בהא, דכיון שמאמין שהוא הבורא לבדו ושולט לבדו בכל העולמות, ודאי חייבין לקבל ציוויו.

ג. תכלית פסוק זה הוא ייחוד ה' וכמו כן אומרים קודם ק"ש דקרבנות "אשרינו שאנחנו משכימים ומעריבים ומייחדים שמך פעמיים בכל יום ואומרים שמע ישראל וכו'. וכן בקדושה דמוסף אומרים "וחן עם המייחדים שמו ערב ובקר בכל תמיד וכו' שמע ישראל" וכו'. וכן בתחנון אומרים "שומר גוי אחד וכו' המיחדים שמך ה' אלקינו ה' אחד".

ד. וי"א לכוון כן בתיבת "אלקינו" ואי"ה אאריך בזה במקו"א.

"שמע ישראל" הוא רק סיפור דברים דמשה רבנו אמר לעם ישראל שישמעו את דבריו, אלא שהבאנו לעיל בסימן הקודם, דכתבו הראשונים (ספר המנהגות והאבודרהם ועוד) דאמירה זו כוונתה לעורר אותנו לשים לב ולהתבונן למה שאנו כדי שנקבל על עצמנו עול מלכות שמים כראוי^ה. ולפ"ז היה לי מקום לומר שמי שכיוון ב"ה' אלקינו ה' אחד" כוונת המילים כראוי, שפיר יצא אפילו שלא כיוון נכון בפירוש "שמע ישראל" אפילו לצד דכוונת המילים לעיכובא, דסוף סוף שם לב למה שאומר ורק טעה בכוונת ההכנה כי חשב שכך הוא צורת המצוה, להקדים בתפילה (דהיינו שמע ישראל ותענים), וראה בסמוך.

ה). ושאלתי למו"ר הגרא"מ קניגספור שליט"א ואמר לי דאם צריך כוונת המילים, הרי שגם שמע ישראל הוא לעיכובא ולא יצא י"ח, אלא שלדעת הגרעק"א (ברכות יג.) אין כוונת המילים לעיכובא אלא העיקר הוא שבשעת אמירת הק"ש יקבל על עצמו עמ"ש. ושם בתוכן התשובה מיירי על מה שעוררו בזמנו לתקן ק"ש בלשון לעז כדי שכולם יבינו כי הכוונה בק"ש היא לעיכובא. וכתב לחזק מנהג ישראל עתיק בשנים לומר בלשון הקודש, דבלשון הקודש יוצאים גם בלי הבנה ורק בפסוק ראשון כתב דאפשרי דבעינן כוונת המילים משום שצריך לקבל על עצמו עמ"ש, וגם ע"ז כתב דאפילו ריקנים שבנו יודעים עכ"פ את הפירוש של הפסוק הראשון, ואותם שאין יודעים בקל יוכלו

וכן מפורש במשנה ברכות (רפ"ב) דמפני מה קדמה "שמע" ל"והיה אם שמוע", כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה, וכן מבואר מלישנא דגמ' שם (יג:) "א"ל רב לרבי חייא, לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים, א"ל בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים", ומיירי שם לגבי ק"ש, ומבואר דלק"ש קרינן קבלת עול מלכות שמים, והיינו כמ"ש (וביאור הדבר שלא מספיק שמאמין בהקב"ה, רק צריך שזה יגרום לחייב אותו לעשות רצון קונו עד שיהא עליו כעול, והיינו שעושה המצוות אף שקשה עליו, וכמצות תלמוד תורה דאין הוא לומד רק כשאין לו מה לעשות או לשוחח, אלא בכל זמן) עכ"ל.

ד). והנה יש לעיין בגדר הכוונה דק"ש, דכבר נתבאר לעיל דהצריכה התורה אמירה של אחדות ה' ועיקר התכלית כדי לקבל עמ"ש, וא"כ בעינן תרתי, אמירה וכוונה, אלא די ש להסתפק בעיקר קפידת התורה, אם הציוו להעמיד אמירה עם תוכן וכוונה, דהיינו שהכוונה היא חלק בעצם האמירה ולא עוד ענין, או דילמא הוי ציווי בהגברא דיקבל אנפשיה עול מלכות שמים מתוך אמירה של המלכה, וכיון דאמר כאן אמירה טובה (אף שלא כיוון במילים רק בכללות הענין) וגם קיבל על עצמו עמ"ש כראוי שפיר יצא י"ח המצוה. ונפ"מ בניד"ד שלא כיוון בתיבות "שמע ישראל" כראוי אבל כיוון בשאר תיבות וקיבל על עצמו עמ"ש.

אלא די ש לעיין דלכאורה אמירת התיבות

ה. ויש שפירשו דהוי אמירה לחיה ששמה ישראל ולישראל אבינו שבמערה, שישמע שאנו מקבלים עול מלכות שמים כראוי. ונראה גם לדעתם יש לדון דלא הוי מעכב בעיקר הכוונה, דעיקר המצוה היא קבלת מלכות שמים ומה שאנו מוסרים העדות בפני החיה ובפני ישראל אבינו שבמערה הוי תוספת בשלמות המצוה. ו. והנה כבר בתחילה עוד קודם חידושו שלא בעינן כוונת המילות כתב "ובזה אפשר דבעינן שיבין ג"כ פירוש המלות של כל תיבה ותיבה" עכ"ל. הרי שכבר קודם החידוש לא הוה פשיטא ליה שכוונת המילות לעיכובא.

ללמוד זאת ולהבין, אשר על כן יש להמשיך לומר ק"ש בלשון הקודש דוקא.

ובאן בא הגרעק"א עם חידושו הגדול וז"ל "וביותר דנלע"ד דגם בפסוק ראשון בעינן רק כונה שמקבל עליו מלכות שמים^ז ואין צריך שיבין פירוש המלות, ומוכח כן דהרי מבואר בברכות דאלולי דרשא ד"שמע" בכל לשון שאתה שומע, היינו דורשים מקרא ד"והיו הדברים" דבהווייתן יהיו דדוקא בלשון הקודש, אלא מדכתיב "שמע" מוכחנין ד"והיו הדברים" קאי שלא יקרא למפרע, והרי אם דרשינן בכל לשון שאתה שומע, ענין שמע היינו הבנה דהא בשאר לשונות בעינן שיבין^ח, וא"כ עדיין קשה הא אפשר לקיים תירויהו, דבעינן לה"ק ושמע אתי דבעי שיהא שומע ומבין, אע"כ דפסיקא להו דבלה"ק אין צריך להבין פירוש המלות עכ"ל^ט.

ושמעתי מידידי הבה"ח והמופלג משה הלר **הבהן שליט"א** דלכאורה יש מקום לדחות, דהא מבואר בגמ' דהמקור שק"ש בעי כוונה הוא מדכתיב "על לבבך". ואם כן מאי קשיא ליה דאפשר לקיים שניהם, הלא מ"על לבבך" למדנו דצריך כוונה, וא"כ

מעיקרא מאי קסבר, אם ס"ל ד"בעל לבבך" צריך כוונת המילים, א"כ "שמע" מלמד רק קולא דאם קראה בכל לשון שמבין יצא, כי כוונת המילים כבר למדנו מ"על לבבך", וע"כ אין אנו יכולים לדרוש מ"והיו" דבעינן בלשון הקודש דוקא, דא"כ שמע למה לי.

ונראה מתוך דברי הגרעק"א שלמד ד"על לבבך" מלמד רק דצריך כוונה הלב באופן כללי, וכל הס"ד דבעינן כוונת המילים הוא מתיבת "שמע" שמשמעותו 'הבנה', כלומר דבעי דיבור עם תוכן, ועל זה בא הגרעק"א עם החשבון דלא יתכן לחייב כוונת המילים, דאם שמע היה מלמד על דיבור עם תוכן, לא היה סתירה לדרוש מ"והיו" דבעינן כוונה ובעינן נמי לשון הקודש.

וראה במאירי (ברכות יג. ד"ה מתוך) שכתב וז"ל "מתוך שכתוב בתורה "שמע"

והדברים מראים שעקר כונתו על ענין הבנה מלשון "כי שומע יוסף נודע לנו", שעקר הכונה הוא להבין אחדותו יתברך, ובכל לשון שהוא שומע הוא רשאי אפי' לכתחלה, ואין הדבר מוכרח לקרותה בלשון הקדש, וכתבו גדולי המחברים וצריך להזהר משבש

ז. וודאי אין כוונתו לשלול ייחוד ה', דהא הא בהא תליא כדביארנו לעיל, אלא כוונתו דע"י ייחוד ה' יקבל על עצמו עול מלכות שמים.

ח. דלשון לעז היא רק הסכמת האומות, הלכך אין לה מהות בפני עצמה, אף שישנם מעט מילים שיש להם שורש ומהות כמו שמצינו בחז"ל בכמה דוכתי, כגון לענין תפילין "טט" בכתפי שתיים 'פת' באפריקי שתיים" (סנה' ד:).

ט. אע"פ דהסביר היטב את דבריו, נסביר קצת יותר. הנה מבואר בגמ' שבעצם רבנן היו מודים לרבי שמתיבת "והיו" יש ללמוד בפשטות דבעינן אמירה בלשון הקודש דוקא, אבל כיון שכתוב "שמע" דמשמע בכל לשון שאתה שומע, והרי בלשון לעז חייב להבין מה שאומר, אלמא הבינו דעיקר המצוה היא ה'הבנה' ולא ה'אמירה', א"כ מוכרחין לדרוש מ"והיו" לענין אחר, שאם קראה למפרע, לא יצא. והקשה הגרעק"א איוו סתירה יש כאן, הלא אפשר לקיים שניהם, כלומר אפשר דבעינן תרתי, "שמע" להבנה "והיו" ללשון הקודש, וממה שלא דרשו הכי מוכח דפשיטא להו דבלשון הקודש אין הבנת הלשון מעכבת אלא העיקר הוא שיקבל על עצמו עול מלכות שמים בשעת אמירת הק"ש.

י. וכנראה סברתו דצריך לעשות פעולה זו עם הלב, ולא מן השפה ולחוץ, ובשביל זה סגי באופן כללי שיכיר באחדותו יתברך ויקבל על עצמו עמ"ש.

ושמא יש לדחות דאין כוונתו דכל מילה ומילה לעיכובא, רק ר"ל דצריך לשים לב שלא לחשוב בשעה שקורא ק"ש שלא להסיח דעת מדברים אחרים כדי שיוכל לקבל על עצמו עמ"ש כראוי וזוהי כוונתו במה שאמר "שישים על לבו מה שהוא אומר", וכן מוכח כוונתו שהרי הביא ראיה לדבריו מדברי הרשב"א שהביא בב"י, ושם כתב הרשב"א שלא להסיח דעת מק"ש כדי שיוכל לקבל על עצמו עול מלכות שמים בהסכמת הלב.

וע"ש בפמ"ג שהתקשה בדברי המג"א (סב-א) שכתב דהוא הדין תפלה וברכת המזון דצריך להבין מה שאומר, ולמד הפמ"ג דגם לשון הקודש במשמע, הלכך לעולם צריך להבין, וא"כ התקשה מה הבדל יש בין פסוק ראשון לבין שאר הפרשה, דבין בזה ובין בזה צריך להבין. וכתב ליישב דאפשר דאם מבין את הלשון אף שעתה הוא מסיח דעת ולא שם לב למה שאומר שפיר יצא בשאר הפרשה (וכן בתפילה וברה"מ), אבל בק"ש צריך כוונה מיוחדת, שישים לבו למה שאומר בלי להסיח דעת.

ז). ושמחתי במציאה רבתי, מצאתי מקור בראשונים לשיטת הגרעק"א, ראה בספר השולחן (מובא בקובץ שיטות קמאי ברכות יג:): חיברו תלמיד הרשב"א ר' חייא בן שלמה, וז"ל "כתב ה"ר יצחק בן גיאת ז"ל לענין מי שאינו מבין בלשון הקדש, שאם אפשר לו ללמוד ולהבין יישר כחו, ואם אי אפשר לו ללמוד ולהבין יקרא, שהכל יודעין שענינה קבלת מלכות שמים, וכן לענין תפלה

שבאותו לשון כדרך שמדקדק בלשון הקדש מ"מ לשון הקדש חביב הוא בעיני בעליו ואין ראוי למביניו להחליפו בלשון אחר" עכ"ל. ומבואר דגם כן למד שמה דבעינן שיבין מה שאומר הוא מתיבת "שמע", אמנם משמע דגם בלשון הקודש צריך הבנה, וזה גופא מה שלמדו חז"ל דקראה בכל לשון יצא כי העיקר היא אמירה של אחדות ה' עם הבנה. אמנם לא נתפרש בדבריו מהי הכונה המעכבת אם כוונת המילים או כוונת הענין. וראיתי באחד מן המלקטים שהוכיח מכאן דסגי בכוונת הענין ממש"כ "שעקר הכונה הוא להבין אחדותו יתברך", ואינו מוכרח דאכתי אפשר דבעינן אמירה עם תוכן כדי להבין אחדותו יתברך, ובלי זה לא חשיב אמירה של ק"ש.

ו). והתפלאתי מאוד, דמלבד הגרעק"א לא מצאתי בפוסקים שהתייחסו לשאלה חשובה זו אם בעינן כוונת המילים או סגי בכוונת הענין. אח"כ מצאתי בס"ד שבאמת הפמ"ג (בפתיחה הכוללת ח"ג אות ו) הסתפק בזה, ונראה שנקט דבעינן כוונת המילים, כלומר שיבין פירוש כל מילה ומילה שאומר, וז"ל בקיצור "ואמנם יש כוונה מיוחדת בפסוק ראשון של קריאת שמע צריך כוונת הלב שידע פירוש המלות מה שאמר" עכ"ל. ודקדק כן מתוך דברי המג"א (ס-ד) שכתב וז"ל "אע"ג דבס"ד פסק דמצות בעי כוונה היינו שיכוין לצאת אבל כוונת הלב שישים על לבו מה שהוא אומר א"צ אלא בפ' ראשון עיין ב"י סי' ס"ג ס"ד בשם הרשב"א" עכ"ל. אלמא ס"ל דצריך להבין מה שאומר.

יא. ומה שכתב "שעקר הכונה" אין כוונתו לכוונה הנמצרכת אלא לכוונת הפסוק.

יב. ואע"ג דכתב בלשון "אפשר" נראה דהכי ס"ל, חדא דדרך הפמ"ג לכתוב בלשון ספיקת, ועוד הכי פתח ברישא והכי סיים, אלמא ס"ל דבעינן כוונת המילות.

כוונה בכל תיבה ותיבה, אך לאו דוקא פירושה המדויק, אלא כוונת עול מלכות שמיים שזהו עניינה, ואולי זוהי כוונת הריטב"א שכתב "ויעיין בענין ויבין אותו" ולמה ליה למימר הכי, הלא כבר קודם לכן כתב "שיכוין לבו בכל תיבה ותיבה", אלא כוונתו דהכוונה היא כוונת הענין.

אמנם בפשטות כוונתו דצריך לקרוא מאמר הפסוק בכוונה ולהבין את היוצא מדבריו, כדרך שאדם קורא מאמר חשוב בתחילה קורא כשהוא מרוכז בפירוש המילים ואח"כ מתבונן בהם. וא"כ ה"ק צריך שיכוין לבו בכל תיבה ותיבה ואח"כ יעיין בענין ויבין אותו, ויקבל על עצמו עמ"ש, אך אם היה קורא ומכוון אך איננו מיישב את הענין בלבו, חסר בקבלת עמ"ש מתוך הכרה בייחוד ה'.

ט). אח"כ ראיתי שבעצם מקור דברי הריטב"א הם מרבו הרא"ה ושם הנוסח קצת שונה, וז"ל "והשלישי, כונת הלב בכל תיבה ותיבה, לא שיתכוין לצאת ידי חובה למצוה, אלא שיתכוין בכל תיבה ותיבה לשם יתברך כפי מה שיודע בה, ועל כונה זו נחלקו בגמ'. ואליבא דהלכתא היא בפסוק ראשון כדבעינן למימר קמן" עכ"ל. והנה גם כאן ממש"כ "כונת הלב בכל תיבה ותיבה" וכו' "כפי מה שיודע בה" משמע דכוונת המילים לעיכובא.

אמנם העיר יד"נ הגר"י פנחס שליט"א דיש יותר מקום לדקדק דהלא הכניס הרא"ה באמצע "לשם יתברך", ומשמע דמה שכוונת כל תיבה ותיבה לעיכובא הוא רק מצד שצריך לכוון לשם יתברך כפי מה שיודע בה, דהיינו דיקבל עליו עול מלכות שמים וכדברי הגרעק"א, וא"כ יש לומר דהכי ס"ל נמי לתלמידו הריטב"א, ומן השמים סייעוהו למו"ר הגרא"מ קניגסופר שליט"א

אע"פ שאינו מבין מתפלל שהרי רחמים בעלמא נינהו. ומטעם זה שלח צבור מוציא ידי חובתו(ו) שאינו בקי ואינו מבין" עכ"ל.

מפורש בדברי הרי"ץ גיאנות כשיטת הגרעק"א דאין כוונת המילים לעיכובא (רק מצד השלמות ועל זה כתב יישר כחו) אלא סגי בכוונת הענין, כלומר קבלת עול מלכות שמים, אלמא מצאנו מקור איתן לשיטת הגרעק"א בגדולי הראשונים, וכן העתיק דבריו בספר ארחות חיים (ר' אהרון מלוניל. דיני ק"ש פרק יט).

ח). אמנם יתכן דהיא פלוגתא רבוותא קדומה ותליא באשלי רברבי, דמתוך דברי הריטב"א (מובא בשיטה שם) נראה דצריך לכוון בכל מילה ומילה פירוש שלה. דכתב דבעינן ג' כוונות בק"ש, ב' כוונות בכל המצוות ואחת מיוחדת בק"ש, ואלו הן:

א. כוונה למעשה - כלומר שיתכוון למה שעושה, דהיינו שיתכוון לקרוא (ואתי לאפוקי הקורא ע"מ להגיה).

ב. כוונה לצאת י"ח המצוה - ובזה נח' וקי"ל כמ"ד א"צ כוונה.

ג. כוונת המילים - ואין זו בשאר מצוות.

והאריך בפירוש הכוונה השלישית, ונעתיק את לשונו "והשלישית שיכוין לבו בכל תיבה ותיבה ויעיין בענין ויבין אותו וזו היא בקריאת שמע לחוד ועל זו הכונה נחלקו לקמן עד היכן צריך כונה" עכ"ל. הרי לן להדיא דבעינן כוונה בכל תיבה ותיבה ודלא כהגרעק"א.

ואמר מו"ר שליט"א דבודאי הפשטות בדברי הריטב"א דלא כהגרעק"א (ויתכן שלא ראה דברי הנך ראשונים ואם היה רואה דבריהם היה חוזר בו) אמנם יש לומר בדוחק, דשמא היה מפרש בכוונתם שצריך

שהרהר באמצע המצוה, אבל אלו שהן קבלת מלכות שמים או סדור שבחים אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים, וזו היא שחלקו בין ברכה ראשונה לשאר הברכות או בין פסוק ראשון לשאר שאם הדברים תלויים במצות צריכות כונה או אין צריכות מה לי ברכה ראשונה מה לי שאר הברכות, וזה נראה יותר וזה דרך האמת וכו' עכ"ל^י, והעתיקו בבית יוסף (סג-ד).

גם במ"ב (סג-יג) העתיק דבריו בקיצור וז"ל "אפילו אם קודם שהתחיל לקרות נתכוין לקיים בהקריאה המ"ע דק"ש מ"מ כל שבאמצע פנה לבו לדברים אחרים הרי לא קבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב" עכ"ל. ואף בחיבורו בבה"ל (ריש סימן קא) הביא דבריו אלא ששם כתב לחדש עוד בשיטתו וז"ל "ומשמע מלשון הרשב"א המובא בב"י (לעיל בס' סג ד"ה כתב) דיש ליהרר באבות שלא יהא לבו פונה באמצע הברכה לדברים אחרים, ואפילו אם בעת שיאמר אח"כ התיבות של הברכה יחזור ויכוין, כן משמע לכאורה שם מפשטות לשונו אף דיש לדחות קצת, ויש לעיין לענין דיעבד, ועכ"פ לכתחלה יש ליהרר בזה מאוד" עכ"ל^{יד}.

וצ"ע מנא ליה להוציא חידוש כל כך גדול מתוך דברי הרשב"א. שו"ר באג"מ (א"ח ה-ה) שהרחיב בזה כידו הטובה עליו, ובתחילה ביאר דעת הבה"ל וניסה לדייק בדבריו בשיטת הרשב"א, ע"ש שהסביר דהוה

לפרש בדברי הריטב"א כפירוש הנכון, היינו כשיטת הגרעק"א.

ואם נרצה בכל זאת לעמוד כדמעיקרא בהשקפה ראשונה, נצטרך לומר דכוונת הרא"ה כדאמרן בתחילה דצריך לכוון בכל תיבה ותיבה פירוש הראוי לה, וכדכתב בסוף הענין "כפי מה שיודע בה", ומש"כ "לשם יתברך" כוונתו, דהרי כל הפסוק מדבר בעניין ייחוד ה', וא"כ כל תיבה ותיבה פירושה לשם יתברך, ומש"כ "כפי מה שיודע בה", כוונתו כל אחד ואחד לפי דרגא דיליה, דיש בק"ש את הכוונה הפשוטה והבסיסית ויש את הכוונה העמוקה יותר, בפשט ובסוד והכל לפי שהוא אדם.

^י. והנה התקשה הרשב"א בדברי הרמב"ם (ק"ש ב-א) מדוע פסק שהכוונה בפסוק הראשון לעיכובא, הלא קי"ל דמצוות אין צריכות כוונה, ולכן כתב ליישב דהכא הוי כוונה אחרת, וז"ל "ואפשר לי לומר עוד, דפסוק ראשון צריך כוונה ואפילו בדיעבד, ואין דבר זה תלוי באידך דמצוות צריכות כוונה, דהתם בכוונה לצאת הדברים אמורים אבל כאן צריך כוונת הענין, כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב, וכענין שאמרו ג"כ בברכה ראשונה של תפלה בשלהי פ' אין עומדין (לד:), והטעם שבשאר מצות שהן מצות עשה כל שעשה מצותו אע"פ שלא נתכוין לה הרי קיים מצותו אלא שאין זה מן המובחר, וכ"ש שיצא אם כיון לצאת אע"פ

יג. וכ"כ בנימוקי יוסף (בשינוי לשון קצת) מובא בקובץ שיטות קמאי (ברכות יג:): "והך כונה היא שלא יחשוב בדברים אחרים כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים בשלמות הכונה" עכ"ל בקיצור.

יד. וראה בתשובות והנהגות (ו-יז) שהעיר על זה הערה חשובה, וז"ל "ותמהני שאם כן לא יצאו המוני בית ישראל חובת ק"ש ותפלה מעולם, דמצוי שנופל מחשבה במוחו, אלא נלע"ד בכוונת הרשב"א דמיירי שבא לו הרהור ואח"כ הרהר בה, וע"ז אמר שהרהור זה מעכב שלא יצא יד"ח, אבל אם הגיע לו באונס ודחה אותו מיד ולא הרהר בה כלל יצא" עכ"ל.

הרמב"ם דצריך לכוון בפסוק הראשון (ולא יסיח דעת כדי שיוכל לכוון) ולא להוסיף חומרא חדשה. וע"ש באג"מ דזה פשיטא ליה דבעינן כוונת המילים, ורק פליג על מש"כ המ"ב דהפסק במחשבה לא הוי הפסק (רק בשהה כדי לגמור את כולו).

והנה בתחילה חשבתי לדקדק מתוך דברי הרשב"א דמשמע קצת דאין צריך כוונת התיבות רק כוונת הענין כדברי הגרעק"א שהרי כתב "אבל כאן צריך כוונת הענין", ומשמע "הענין" בכללותו, דהיינו ענין הפסוק שהוא קבלת עול מלכות שמים, וגם אח"כ שהסביר דבריו כתב "כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב", ומשמע דעיקר הנושא הוא רק שלא יחשוב בדברים אחרים כדי שיהא פנוי לחשוב בענין קבלת מלכות שמים.

אמנם לפמשנ"ת לעיל יש לדחות, דהא הבאנו לעיל דברי הריטב"א שכתב דצריך לכוון בכל תיבה ותיבה, ולשון הריטב"א "והשלישית שיכוין לבו בכל תיבה ותיבה ויעיין בענין ויבין אותו" וכו' עכ"ל. וביארנו שכך היא הדרך שאדם קורא איגרת או איזה ענין חשוב בתחילה הוא קורא ומרכז כוונתו לפשט הדברים ואח"כ מנסה להבין את הענין לעומק, א"כ כאן דקבלת מלכות שמים הוא עיקר התכלית של ק"ש, לכן נקטינן בלשון "ענין", כלומר שיכוון בתחילה בפשט של כל תיבה ותיבה כדי שיעיין בזה ויבין אותו היטב ויקבל עליו עמ"ש. וא"כ אפשר דזוהי גם כוונת הרשב"א במש"כ "אבל כאן צריך כוונת הענין" וכו'.

קשיא ליה מדוע חילק הרשב"א בין ק"ש לשאר מצוות, דאם מיירי בקורא פסוק ראשון דק"ש כשלא נתכווין כלל לתיבות שאמר אלא לדברים אחרים, הרי לא קבל כלל עול מלכות שמים, וא"כ פשיטא דגם בשאר מצוות לא הוי מצוה, דאף שאמר דברים של קבלת מלכות שמים אבל עדיין חסר בעצם הקבלה שהרי לבו כל עמו ונמצא שלא קיבל על עצמו שום דבר, ומזה למד דע"כ מיירי בכיוון למה שאומר אלא שהסיח דעתו בין תיבה לתיבה בדברים אחרים.

עוד כתב דיתכן שהבה"ל דקדק ממש"כ הרשב"א "אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים", ולא כתב אינו בדין שלא ידע מה שאומר בשעה שאומר. עוד כתב לדייק ממה שלא הביא הב"י תחילת דברי הרשב"א דבא לאפוקי דאין הכוונה מטעם מצוות צריכות כוונה (כפי שסבר בתחילה) אלא מטעם חדש דצריך כוונת הפסוק, אלמא למד שאין בזה כל חידוש אלא עיקר החידוש הוא מה שכתב הרשב"א כאן שאין להסיח דעת בשעה שקורא ק"ש. אבל באג"מ דחה דבריו, ועיקר טענתו דחידוש גדול כל כך יותר מכפי שהיה סבור בתחילה היה לו לפרש^ט.

עוד יש לדחות בפשטות, דהא בב"י העתיק פסק הרמב"ם שהכוונה בפסוק הראשון מעכבת, ומיד אחרי כן העתיק דברי הרשב"א הנ"ל, ולא הוסיף על דבריו, ואם באמת היה סובר כחידוש הזה שאם הסיח דעתו בין תיבה לתיבה הוא לעיכובא, הו"ל לחדש כן בספרו שו"ע, והלא בשו"ע העתיק רק לשון הרמב"ם ולא הזכיר כלל מדברי הרשב"א. אלמא ס"ל דהרשב"א רק בא להסביר דברי

טו. כלומר, לפי הבה"ל בתחילה סבר הרשב"א שלא בעי כוונה כלל רק לצאת י"ח המצוה, ולבסוף סבר דצריך גם כוונת המילים וגם שלא להסיח דעת בין תיבה לתיבה.

אמנם הפשטות כמש"כ לעיל, וכן שמעתי לדקדק ממש"כ הרשב"א בטעם הדבר שצריך כוונה מיוחדת בק"ש משום "שאניו בדין", כלומר דבשאר מצוות א"צ כוונה מיוחדת אבל כאן שצריך קבלת עול מלכות שמים "אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים", ומצד זה אין סברא לדקדק בפירוש המילים דוקא אם לא מצד שלמות המצוה, אבל מצד עצם הסברא דצריך שיקבל עליו מספיק שיבין באמירה זו שמקבל על עצמו עמ"ש.

אמנם יש משמעות בדברי הרא"ה ותלמידו הריטב"א דבעינן שיכוון בכל תיבה ותיבה, אלא שדקדקנו לעיל בדברי הרא"ה (ממש"כ "לשם יתברך" ע"ש) דמשמע כדברי הגרעק"א. ומ"מ גם אם נרצה לומר דכוונת הרא"ה ותלמידו הריטב"א לומר דצריך לכוון בכל תיבה ותיבה פירוש שלה כהפמ"ג, עדיין לא התפרש להדיא אם סוברים שהוא גם לעיכובא או רק מצוה לכתח"י אבל בדיעבד מודים לשיטת הרי"ץ גיאאות שהעיקר הוא הקבלת עמ"ש. על כן פשוט הוא שבניד"ד לענין דיעבד י"ח ק"ש (ואם יש לו עוד שהות לחזור ולקרות ראוי לחזור ולקרות בכוונה הנכונה).

ואגב אעיר, גם למדנו שהכל מודים דעיקר התכלית ועיקר הכוונה היא הקבלת עול מלכות שמים, ולכן ראוי לזרז על ענין זה דגם מי שמכוון היטב מילה במילה, צריך לכוון שמקבל על עצמו עול מלכות שמים, ובמקו"א אאריך היכן ראוי לכוון כוונה זו אם באלוקינו או באחד^ט אחר שסיים לייחד ה' יתברך, או בשני המקומות הללו.

יא). **מסקנת הדברים:** נתבאר כי הכונה בק"ש בפסוק הראשון היא לעיכובא, ולכן מי שלא כיוון כלל לא יצא י"ח וצריך לחזור ולקרות (הרי"ף ברכות יג: ורמב"ם ק"ש ב-א, וכן פסק בשו"ע ס-ה), אלא שנחלקו הפוסקים איזה סוג כוונה צריך. דעת הגרעק"א (ברכות יג.) דסגי בכוונת הענין שיקבל על עצמו עול מלכות שמים, כלומר שמתוך הכרה באחדותו יתברך יבוא לקבל על עצמו עול מלכות שמים. אבל דעת הפמ"ג (פתיחה הכוללת ח"ג אות ו) דצריך לכוון הפירוש של כל מילה ומילה וזה לעיכובא.

ובפשטות היא כבר פלוגתת הראשונים, דעת הרי"ץ גיאאות כמו שפירש בספר השולחן (ר' חייא בן שלמה, תלמיד הרשב"א)



טז. והנה ידוע בשם ר' ישראל מסלנט דאדם עשוי להמליך את הקב"ה בשמים ובארץ ובד' רוחות, בהכל, אך פספס את העיקר ולא המליך עליו עצמו. ומצאתי לסברא זו מקור בראשונים, בספר היראה (ד"ה ובקריאת שמע) לרבנו יונה וז"ל "ויאריך בדל"ת עד שיחשוב בלבבו שבורא עולם הוא מלך למעלה ולמטה בשמים ובארץ וארבע רוחות העולם ממזרח וממערב צפון ודרום ותהום רבה ורמ"ח איברים שבו" עכ"ל.

הרב איתי גייסי

הטעם לנטילת ידיים

בו 'בואר בס"ד א. טעם נטילת ידיים ומחלוקת הראשונים. ב. טינף ידיו באמצע סעודה אם צריך לברך.

טעם נטילת ידיים

א] איתא במשנה שבת (יג): י"ח דברים גזרו בו ביום. ובגמ' מאי ניהו שמנה עשר דבר, דתנן אלו פוסלין את התרומה, האוכל אוכל ראשון וכו' והידיים וכו'. ואמרינן (יד). מפני מה גזרו על הידיים, מפני שידיים עסקניות הן ע"כ. ופירש"י ד"ה עסקניות הן: ונוגעין בבשרו ובמקום טינופת וגנאי לתרומה בכך ונמאסת לאוכליה כשנוגע בה בידיים מסואבות. ורבותינו מפרשים חיישינן שמא נגעו ידיו בטומאה ונטמא וכו' ע"כ. והנה רש"י פירש שגזרו על הידיים משום נקיות הידיים שלא יאכלו בידיים מלוכלכות וימאסו את התרומה. וכן ביאר שיטתו הרבינו יונה (ברכות דף מ"א. בדפי הריף) ד"ה מצווה: פירש"י שצונו על הנקיות דכתיב "וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים" וכו' ע"כ. ונראה שהוכרח רש"י לפרש כן מכוח הקושיות שהקשה על רבותיו. אם כן, ניחוש שמא נגע באב הטומאה ונמצא ראשון ויטמאנה, ועוד מאי שנא ידיים לחודייהו, בכל גופו נגזר לפסול תרומה שמא נגעו ידיו בטומאה ונטמא כל גופו, ועוד לא תסגי להו בנטילה, אלא בטבילה. ועיין בר"ן (פסחים יט). שיישב קושיית רש"י דכתב, "ובוודאי שאינן עסקניות ליגע באב הטומאה שהרי

אינו מצוי. אלא מפני שהן עסקניות ליגע בראשון טמאו אותן" ע"כ. ומעין זה כתב המאירי (שבת יד.), גזרו על סתם ידיים להיות שניות כל שהסחית דעתו מהם אע"פ שלא ידע טומאה בהם, שמועדות הם שלא להיזהר אלא בטומאות הגדולות והמפורסמות" ע"כ. וכן משמע מהר"ח (שם יג): כרבותיו של רש"י שכתב ד"ה ידיים: מפני שהן עסקניות חיישינן דילמא נגעו בתרומה הילכך גזרו בהו טומאה ע"כ. וכן פירש הרשב"ם (פסחים קטו.). וכן כתב הרמב"ם בפרוש המשניות סוף מסכת זבים (פ"ה מ"ב) וז"ל, "וגזרו על הידיים שיהו פוסלים את התרומה, וכל מי שנגע בידו בתרומה פסלה ואע"פ שלא נודעה טומאה לידיו, עד שיטול ידיו לשם תרומה וישמור אותם. והטעם מפני שהידיים עסקניות, ואפשר שנטמאו ידיו ואינו יודע" עכ"ל. וכן הוא ברבינו יונה (מא). בדפי הריף ד"ה אין נטילת ידיים לחולין) וז"ל "פירוש הידיים הם שניות וקיימא לן דאין שני עושה שלישי בחולין ונמצא שאין החולין מקבלין טומאה מהידיים, אלא שהצריכו להן נטילה אפילו לחולין מפני התרומה שהייתה מצויה בבתייהם ושני עושה שלישי בתרומה ואם היו אומרים שא"צ נטילה לחולין היה נסרך

א. ועוד עיין בריטב"א שבת י"ד. ד"ה ידיים עסקניות.
ב. ועיין עוד מסכת ידיים פ"ג מ"ב.

הרוח כיון דאיכא משקין וקיי"ל (פרה פ"ח מ"ז) כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה, הוי להו הנך פירות כמו נהמא וצריך לטול כמו בנהמא וכו'. ונראה דנטילה דהכא לאו משום קדושה ונקיות כמו בנהמא, אלא משום שלא יטמאו המשקין להיות תחילה וכו' עכ"ד. הרי מהא דכתבו דנטילה דהכא לאו משום נקיות ס"ל שרש"י למד שגזרו על נט"י משום נקיות. וכבר כתבנו לעיל שכן למד הרבינו יונה ברש"י.

ברם הבי" (ד"ה ומ"ש שהצריכו) הביא את פירוש רש"י בחולין שהידיים שניות ופוסלות את התרומה וכו'. ובביאור דברי רש"י כתב, כלומר שחכמים גזרו טומאה על סתם ידיים ועשאו כאלו הם שניות, ולעניין חולין לא נפקא לן מידי דאין שני עושה שלישי בחולין ואפילו הכי משום סרך תרומה הצריכו נטילה ג"כ בחולין. הרי שביאר בפרושו שגזרו על הידיים משום סרך תרומה. וכן לעיל (ד"ה ולא דווקא) לגבי טיבולו במשקה חיבר בין פירוש רש"י לפירוש הרבינו יונה (שם ד"ה כל שטיבולו) ששם כתב, עיקר נט"י הותקנה על הפת שנאחז בידיים שהנטילה היא משום סרך תרומה ורוב התרומות הם מהפת, אבל לפירות א"צ נטילה שאין תרומתן מן התורה אלא ענבים וזיתים שעשו מהם יין ושמן וכו', אבל המשקין כיון שאינן נאחזין בידיים שאדם שותה אותן על ידי הכלי לא היו צריכין נטילה מן הדין, אלא מפני שהמשקין הם עלולים יותר שמקבלין טומאה מהידיים שהם שניות כמו התרומה ונעשו ראשונים לטמא דברים אחרים וכו', לפיכך החמירו בהם והצריכו לכל דבר שטיבולו במשקין נטילת ידיים עכ"ד. ואע"ג דכתבנו לעיל

ואוכל ג"כ מתרומה בלא נטילה עכ"ל. וכן משמע ברשב"א (חידושי חולין קו תורת הבית הארוך ב"ו ש"א) ובטור (קנח).

סתירה בדברי רש"י

ב אכן בדברי רש"י צ"ע, הא דאמרינן בגמ' חולין (דף קו.) אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן, נטילת ידיים לחולין מפני סרך תרומה, ועוד משום מצוה. מאי מצוה אמר אביי, מצוה לשמוע דברי חכמים, רבא אמר, מצוה לשמוע דברי ר"א בן ערך, דכתיב וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים, אמר ר"א בן ערך, מכאן סמכו חכמים לנטילת ידיים מן התורה. ופירש"י ד"ה נטילת ידיים לחולין מפני סרך תרומה: הוצרכה שהידיים שניות ופוסלות את התרומה, אבל חולין לא מהני בהו שני ומפני סרך תרומה שירגילו אוכלי תרומה לטול ידיהם הנהגת בחולין עכ"ל. ומפירושו הכא משמע שגזרו על הידיים מפני סרך תרומה ולא משום נקיות. וכן משמע בפרושו (פסחים יט: ד"ה זכות) וז"ל, "זכות וטובה וריח ותקנה היא לנו מהפסד קדשים, שלא נגזרה גזירת ידיים במקדש ליטמא בדבר שאין מטמא אדם, דהאי מחט מוקמי ליה דלאו בר טמויי אדם הוא, דאילו חוץ למקדש מטמאים ידיים בטומאה כל דהו אפילו סתמן, משום ידיים עסקניות" עכ"ל. ולכאורה היה צריך לומר שמחוץ למקדש מטמאים סתם ידיים משום לכלוך ולא היה לומר משום טומאה. ולפום ריהטא היה נראה לומר שרש"י חזר בו והודה לדברי רבותיו. אלא שמדברי התוס' פסחים (קטו. ד"ה כל) לא משמע כן דשם כתבו וז"ל, "פי' בקוני' אף על גב דקיי"ל (חולין שם) הנוטל ידיו לפירות ה"ז מגסי

שס"ל להר' יונה בדעת רש"י שגזרו משום נקיות, חיברם הב"י לחדא פירושא. ואין לומר מה שחיברם הוא דווקא לטיבולו במשקה אבל לפת לא, שהרי התוס' הנ"ל (פסחים) כתבו דלרש"י אין חילוק בין פת לטיבולו במשקה. אולם הב"י השמיט את הרישא בפירושם על הקונ', וצ"ע אמאי. ואולי י"ל מפני שלא מצא כזה פירוש ברש"י אומנם אין נראה שישמיט דברי תוס' בגלל זה, כמו שמצאנו בהרבה מקומות ועוד שכתבו בקונ' ולא פירש"י. דילמא י"ל דאה"נ דס"ל לב"י לחלק בפירוש רש"י בין טיבולו במשקה לפת, אלא דלא משמע בב"י כן. והיותר נראה שסובר הב"י כהתוס' דאין חילוק לרש"י בין טיבולו במשקה לפת, אלא שבסעיף זה שעסקין בדיון טיבולו במשקה כתב את עיקר דבריהם מה דס"ל הטעם דגזרינן בטיבולו במשקה, ולא דק להביא את רישא דבריהם כנ"ל. וכן נראה מהט"ז ס"ק א' שהביא פירוש רש"י בחולין שגזרו על הידיים משום סרך תרומה ולא פירוש רש"י בשבת, דמשמע דאין חילוק.

ישוב דברי רש"י

ג] והנה ראיתי לכלבו (סי' כ"ג) שפירש כפירוש רש"י אלא שהוסיף לומר דאע"ג שידיים מסואבות או שנגעו במקום טינוף אינן מטמאים את התרומה אלא רק מואסים אותה, החמירו חכמים עליהם להיות כטמאות. וז"ל שם, "שאלו הראשונים מים ראשונים מטהרין את הידיים שניים מטהרין את המים שעל הידיים ואחר שהמים ראשונים מקבלין טומאה מן הידיים היאך השניים מטהרין את המים שעל הידיים ויחזרו הראשונים שהן טמאים ויטמאו את המים, והשניים מקבלין עוד טומאה מן הידיים ואין להם טהרה לעולם, שהרי אמרו שמא יצאו המים חוץ לפרק ויחזרו ויטמאו

את הידיים אלמא הראשונים מקבלין טומאה מן הידיים שחוץ לפרק וחוזרין ומטמאין אותן. ואומר אני כי עיקר טומאת הידיים שאמרו לא טומאה ממש היא אלא טומאת לכלוך מפני מגע זיעה או צואה או שהרגו מאכולת וגזרו עליהן טומאה מאותו הכלוך כאלו נגעו בטומאה, ועשו אותן שניות לפסול את התרומה במגען ושלא לאכול בהן חולין על ידי הדחה, וזה שאמר ראשונים מטהרין את הידיים כלומר מורדין מהן הזיעה והלכלוך שעליהן שממנו הן טמאות, ובאין השניים ומדיחין אותן המים שהן מטושטשות עם הזיעה והלכלוך ונשארו הידיים נקיות, וזהו השניים מטהרין את המים שעל הידיים כלומר מדיחין את המטושטשות עם הזיעה והלכלוך שעל הידיים, ומפני זה צריך שיפסוק במים הראשונים שאם ייתן כל הרביעית עליהן בבת אחת, הנה שהן מורדין הלכלוך מעליהן מכל מקום הנשארים על היד משירי הטשטוש הם, ולכך צריך שיפסיק בהן, כי המים הראשונים מדיחין את הטשטוש ומה שישאר על גב היד מן הנקיים הוא, הלכך חששו שמא יצאו מים שניים חוץ לפרק והן מטושטשות מאותו מקום שהם ראשון, ויחזרו ויטמאו את הידיים טומאת לכלוך, ולפיכך צריך להגביה את ידיו בשניים, כך נראה לי באמת ובברור עכ"ל. הרי שלמד שגזרו נטילה משום נקיות אלא שנתנו להם חומרא של טומאה. וא"כ אפשר לומר שהוא נמי כוונת רש"י. וזה שכתב רש"י בחולין (שם) נטילת ידיים לחולין הוצרכה מפני סרך תרומה, דבאמת לא היה צריך לטול ידיו לחולין בכלל אלא די היה ברחיצת ידיו משום נקיות דבחולין לא מהני בהו שני, וא"כ אמאי גזרו בהם נטילה, על זה כתב מפני סרך תרומה שלא יבואו לאכול תרומה בידיים מסואבות שעשאוים "כטמאות" ויפסלו את התרומה, גזרו נמי נט"י לחולין

על אותם מים דאל"כ שנוגע בתרומה מטמאה. ואילו לטעם של נקיות מהני רביעית. עוד נ"מ מצאנו אם יודע בוודאי שהמים טמאים, לטעם שגזרו משום נקיות הרי שמותר לטול באותם המים, ואילו לסרך תרומה אסור לטול מהם. פמ"ג פתיחה לנטילת ידיים אות ט'.

טינת ידיו באמצע סעודה

ו] והנה בשו"ע בסימן קס"ד ס"ב כתב מי שעומד בסעודה ונזכר שנגע בשוק וירך וכו' וכל כיוצא בזה צריך לחזור ולטול ידיו ויברך על נט"י עכ"ל. ופמ"ג (פתיחה אות י"א) תלה הדבר אי צריך לברך או לא במחלוקת רש"י רבותיו והר"מ, דלפירוש רש"י שפירש משום סרך תרומה שזה עיקר הטעם צריך ברכה, ואילו לפירוש רבותיו והר"מ שפרשו שהחשש משום שמא נגע בראשון לטומאה אין צריך לברך, אלא א"כ אינו נזהר ונגע בראשון לטומאה.

והדבר צריך ביאור, שהרי פסק השו"ע הוא מדברי הרמב"ן בתשובה (סי' קצ"ה) הובא בב"י (שם ד"ה כתוב) שכתב וז"ל: "מי שעומד בסעודה ונזכר שנגע במקום מטונף ודאי צריך נטילה ולברך באמצע סעודה כתחילתה, וכך אנו עושים בלילי פסחים נוטלים ומברכים לטיבול ראשון וחוזרים ונוטלים ומברכים לטיבול שני וכו' ומסתברא שלא במקום הטינופת ממש אלא אפילו שוק וירך והמקומות המכוסים וכו'. וכן כתב הרשב"א (שו"ת חלק א' סימן קצ"ב) וז"ל: "כבר נתברר מתוך מה שכתבתי שאין

שירגילו אוכלי תרומה לטול את ידיהם לחולין, היינו מהא שיתרגלו לטול ידיהם לחולין יטלו נמי לתרומה ולא ימאסו אותה. והלענ"ד כתבתי.

ד] אולם התוס' (חולין שם ד"ה מצוה) שם הקשו וא"ת הלא משום סרך תרומה תיקנו מאי ועוד מצווה¹. ותרצו דתיקנו משום נקיות. ר"ל משום סרך תרומה ולחולין משום נקיות. וכן כתב הסמ"ג (עשין סי' כ"ז) וז"ל, "אמר רבי יצחק בר אשיאן מים ראשונים מצוה משני טעמים אחד מפני סרך תרומה, פירוש שמתוך שרגילים לטול ידיהם לחולין יהיו רגילים אוכלי תרומה לטול ידיהם לתרומה ושם הוא חובה כי סתם ידיים קודם נטילתם יש להם תורת שניות לטומאה ופוסלות את התרומה, והטעם השני מפני שמצווה לשמוע דברי חכמים, שתקנוה משום נקיות" עכ"ל. וכ"כ נמי הרא"ש (חולין פ"ח סי' ט') מאי מצווה, אמר אביי מצווה לשמוע דברי חכמים שאומרים לרחוץ משום נקיות ע"כ. ובמעדני יו"ט שם כתב, משום נקיות דחולין עצמם והיינו דעוד קאמר וכן פרשו התוס' עיי"ש.

הנ"מ בין הטעמים

ה] והוי יודע שבטעם הגזרה אי משום סרך תרומה אי משום נקיות יש כמה נ"מ. הראשונה היא במה שכתבנו לעיל בשם הכלבו שמים ראשונים נטמאים מן הידיים, לטעם של סרך תרומה לא יועיל אם נוטל רביעית שהרי המים נטמאים מהידיים ונמצא דלא נטהרו הידיים, ולכן צריך לשפוך שוב

ד. ועיין ברשב"א (בחיידושים) שם ביאר דברי הגמ' שכתב וז"ל בדין היה להטעין את הידיים נטילה גם אם לא ציוו חכמים, וכ"ש עכשיו שיש בדבר מצוות חכמים, ולעולם משום סרך תרומה עכ"ל.

ה. וזהו לשיטתו שלמד דלרש"י עיקר הטעם משום סרך תרומה ולא משום נקיות. אומנם כבר כתבנו לעיל שדעת התוס' והר"י יונה הוא שרש"י פירש שהוא משום נקיות.

מצינו שנגע בראשון לטומאה. ועיין עוד בבית מאיר (שם) בהשגתו ואכמ"ל.

ולהלכה

[ז] ועיין בבאור הלכה (קס"ד ד"ה לחזור) שכבר עמד בזה הקושייה וכתב נמי דלא תליא הא בהא, והוכיח מהר"ח (פסחים קט"ו) שהצריך לטול ולברך בשנית משום טינוף, ואע"ג דבשבת ס"ל כרבותיו של רש"י כנ"ל, מ"מ לחולין דס"ל נוטלין משום נקיות, והוא כהתוס' והרא"ש. ומ"מ למעשה הכריע דבעשה צרכיו או שנגע במקום מטונף ממש או שהלך והפליג צריך נט"י בברכה, אבל אם נגע במקום המכוסה סתם או שהשתין אף ששפשף צריך נט"י כדין אבל לא יברך עיי"ש.

ובן פסקו הט"ז (סימן קס"ד סק"ה), אליה רבה (שם אות ז'), א"א (סימן ק"ע אות ב'), הגר"ז (סימן קס"ד אות ב'), בבא"ח (בהעלותך אות ח'), כף החיים (קס"ד אות ט"ז, י"ז) ועוד, והוסיף בכף החיים שם שכן נראה לפי סודם של דברים דאין לברך. דלא כמג"א (סימן קס"ה סק"א) והחיי"א כלל מ' אות י"ד.

והא קיי"ל בעניין ספק ברכות להקל אין הולכים אחר הרוב ואפי' כנגד מר"ן וכ"ש בדבר זה דאיכא למימר דלא תיקנו כי אם ברכה אחת לכל הסעודה. ועיין עוד בכף החיים שהאריך שם ובעוד מקומות.

התפילה והסעודה שוין בדבר זה. שבתפילה אינו צריך נטילה אלא רחיצה. ואילו בסעודה, אם נגע באמצע הסעודה ודאי צריך נטילה וברכה באמצע סעודה כתחילתה. וכך אנו עושין בלילי פסחים וכו'. ובתשובה קצ"ג כתב מסתברא לא שנגע במקום הטינופת ממש בעי אלא אפילו נגע בשוק וירך והמקומות המכוסים בעי" עכת"ד עיי"ש. וכבר כתבנו שהרשב"א ס"ל כרבותיו של רש"י, וא"כ לדבריו שהדבר תלוי במחלוקת היה לו לכתוב שנוטל ואינו חוזר ומברך. ואין לומר דס"ל כדעת התוס' והרא"ש דלחולין גזרינן משום נקיות, כבר כתבנו שהרשב"א (עין הערה 4) למד שמצווה לשמוע לדברי חכמים על אף שבדין הוא היה לטול גם אם לא ציוו, ולעולם משום סרך תרומה איתנין עליה. ותו קשה למה סתם השו"ע.

ובן נראה מהרש"ל (יש"ש חולין סי' מ"א) הביאו במג"א (קס"ד ס"ק ח') דלא תליא דבהא מחלוקת, דאע"ג שכתב שם לדחותם שאין לברך וז"ל: "דלא מצינו שתיקנו חכמים ברכה באמצע הסעודה, כי אם הלך והפליג, גם מ"ש שנוטלין ומברכין לטיבולים וכו', לא שמעתי ולא מצאתי, כי אם לפני סעודה, אבל לא בתוך הסעודה איירי" ע"כ. מ"מ מהא דכתב דלא מצינו שתיקנו ברכה באמצע הסעודה אלא במפליג, ע"כ לא תלה במחלוקת, דאי תלה לא הוי ליה לומר דלא מצינו שתיקנו ברכה באמצע סעודה, דהא



הרב ישראל צבי גרינברג

בענין מורא אב ואם

הוריהם. והוסיף וז"ל: וכמדומני שעבשיו הבנים עומדים במקום אביהם בבית הכנסת כשהאב אינו שם. והטעם, שכך נהגו והיו כאילו נתן לו רשות. ואין פוצה ומצפצף על זה, ואין האב מקפיד בכך עכ"ל.

יש להעיר ולעורר כמה נקודות:

האיסור לעמוד במקום אביו הוא מדין מורא כפי שנתבאר. והנה בברכי יוסף (שם אות י"ג) הביא מחלוקת אם האב יכול למחול על מורא כשם שהוא יכול למחול על כיבוד וזה לשונו: כתב בספר אמרי נועם פרשת קדושים והביאו הרב מהר"ר אהרן לפפא בחיבורו כ"י דדווקא כבודו מחול אבל אין מוראו מחול. והרב משכנות יעקב דף קע"א ע"ג דחה דבריו והסכים דגם המורא יכול למחול, כך מצאתי כתוב בספר זכרונותי וכו' וכן נראה מתשובות הריב"ש וכו' והרב כנה"ג וכו' שלא כתבו אלא דאין בזיונו מחול, ודוק מינה הא מוראו מחול וכו'. וכן משמע ממש"כ בספר החינוך סו"ס רי"ב וז"ל: ועובר עליה והקל ביראתם ביטל עשה. אלא"כ מדעת האב ובמחילתו, שהאב שמחל וכו' עכ"ל. מבואר דיש פלוגתא אם האב יכול למחול על מוראו, אלא שדעת רוב הפוסקים הוא לקולא דמהני מחילה.

ובהמשך דבריו הביא הברכ"י ראייה ברורה לזה דמהני מחילה מהגמ' בקידושין (לב). שמספרת שרב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה, אמר איזול איחזי אי רתח אי לא רתח. ומקשינן, ודילמא רתח וקעבר אלפני עור. ומתריצין, דמחיל

כתוב בתורה (ויקרא י"ט, ג') "איש אמו ואביו תיראו". ומפרשין בגמ' בקידושין (לא:): ת"ר איזהו מורא וכו' לא עומד במקומו ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו ע"כ. הרמב"ם (פ"ו ממרים ה"ג) הוסיף, ולא יקרא לו בשמו.

הנידונים: א. עמידה במקום של אביו בבית הכנסת. ב. תפילה לצד אביו בבית הכנסת. ג. ישיבה על מקומו שלא על כסאו ועל כסאו שלא במקומו. ד. קביעת וביטול מקום הישיבה. ה. ציות לציווי שאין בו להוריו הנאה (וציווי חסר הגיון) ו. קריאה לאביו בשם אבא כששמו של אביו הוא-אבא, ואמירת שלום לאב ששמו שלום (בחלק מהדברים כתבתי מסברא בעלמא ואין לסמוך ע"ז למעשה)

עמידה במקום אביו בבית הכנסת

בגמ' בקידושין הנ"ל כתוב שאסור לעמוד במקום אביו ופירש רש"י שם וז"ל במקום המיוחד לאביו לעמוד שם בסוד זקנים עם חבריו לעצה עכ"ל. ובטור ובשו"ע (סי' ר"מ ס"ב) הביאו דברי רש"י, והוסיפו להביא גם את דברי רבינו ירוחם בשם הרמ"ה דאף מקום שמויחד לאביו לעמוד ולהתפלל שם הוי בכלל לא עומד במקומו. הערוה"ש (שם אות ט') הוסיף, שהבת לא תעמוד במקום שאימה מתפללת בעזרת נשים שבבית הכנסת

אלא שכתב הערוה"ש שמועיל נתינת רשות כדי שהבן והבת יוכלו לעמוד במקום

ליה ליקריה. מבואר שאפשר למחול על מורא עכ"ד.

אלא שבספר חסידים כתב לגבי כיבוד, דהא דאב שמחל על כבודו מכבודו מחול זה רק בדיני אדם אבל בדיני שמים חייב. והרדב"ז (סי' תקכ"ד) סובר שאם מכבדו על אף שמחל הרי הוא מקיים מצוה. ולכאורה ה"ה וכ"ש במורא.

היוצא מהדברים: מצד פשטות ההלכה אסור לעמוד במקום אביו בביהכנ"ס, והערוה"ש היקל בזה בזמנינו, אך לא מצאנו לו חבר (וגם איהו גופיה כתב בלשון-כמדומני). ולהרדב"ז מקיים בזה מצוה, ולספר חסידים לכאורה מצד דיני שמים הוא חייב. ולכן יש מקום גדול להחמיר ולהיזהר בזה. ובפרט שהוא מצוה חמורה שהשווה מוראם למורא המקום. עוד יש להדגיש, שהערוה"ש כתב להקל כשאין אביו בביהכנ"ס, אך אם אביו נמצא בביהכנ"ס אסור לעמוד במקומו.

ומסתפקנא לגבי לעמוד במקום אמו שבעזרת הנשים בזמנים שאין שם עזרת נשים, ולכאורה אסור כיון שסוף סוף זה מקום אמו. אלא בהא יש לספוקי בכגון מה שמצוי בימים נוראים שהעזרת נשים מתרחבת גם על מקום הגברים (בשאר ימות השנה) אי שרי לבן לעמוד במקום אמו בעשי"ת, והנה, אם מקום אמו משתנה שביוכ"פ יושבת במקום אחר- ודאי שרי. אבל אם המקום נשאר ליוכ"פ יש מקום להסתפק, דעל אף שכעת אין לאמו רשות להכנס לשם וכביכול נתבטל המקום בימים של עשי"ת אך מכל מקום המקום הוא מקום ישיבת אמו וצ"ע.

תפילה לצד אביו בבית הכנסת

כתב השו"ע (או"ח סי' צ"א סכ"ד) וז"ל:

"לא יתפלל בצד רבו ולא אחוריו רבו ולא לפניו". ובב"י הביא דברי רש"י בברכות שפירש שאם מתפלל בצידו הרי הוא מראה כאילו הוא ורבו שוים. ולגבי תפילה מאחוריו ישנם ג' ביאורים, רש"י כתב דהוא ג"כ יוהרא. והתוס' כתבו שאחוריו רבו הטעם משום שנראה כמשתחוה לרבו. וה"ר יונה כתב שהטעם דשמא יעכבנו מלפסוע לאחר תפילתו.

וכתב עוד הב"י בשם המהר"י אבוהב ואוהל מועד דכל האיסור להתפלל אחוריו רבו הוא רק ביחיד אבל בציבור אם כך הוא סדר ישיבתן אין כאן חששא שמקבלו באלוה. והב"י והרמ"א נטו להחמיר בזה משום שהטעם שמעכבו מלפסוע קיים גם בציבור. ולמעשה כתב הרמ"א שהמנהג להקל. ויעויין בביאורו"ל שכתב שכקובע מקום לתפילתו לכתחילה בודאי נכון להזהר בזה.

והנה המשנ"ב (שם סקע"ג) לגבי איסור תפילה בצד רבו הביא מהחיי אדם שכתב "נראה לי דהוא הדין אביו" ולכאורה אין כוונת המשנ"ב רק לתפילה בצד אביו אלא גם לתפילה לפני ואחוריו אביו. וכן מבואר בגוף דברי החיי אדם. והטעם משום מורא אב. והנה לגבי תפילה ביחידות זה ברור שאסור להתפלל לפניו ואחוריהם ובצידיהם של אביו (ולכא' ה"ה אמו) ורבו, אך לגבי תפילה בציבור הבאנו לעיל שהרמ"א כתב שעל אף שנראה להחמיר המנהג להקל. ולפי החיי אדם לכא' גם מצד הדין יש להקל, מכיון שהטעם לאסור גם בציבור הוא משום שמעכבו מלפסוע, והחיי אדם פסק בפשיטות להיתר, משמע שפסק שלא כמו הטעם שמעכבו מלפסוע אלא כהטעם שנראה משהו עצמו לרבו. וכיון שהחיי אדם שהמציא דין זה גם באביו סבר שבציבור מותר אף מצד הדין, לכן

לאביו אז רק במקום שאביו רגיל לישב שם
הוי ביטול מורא.

שאלתי פעם בענין זה את הגרא"מ
קניגסהפר שליט"א אי שרי לישב
במקום אביו בכגון שיש לו מקום קבוע בצד
השולחן (חוץ מהמקום בראש השולחן)
ויושב שם על כסא שבדרך כלל עומד שם
קבוע אבל לאו בדווקא מכיון שהוא שווה
במראהו לשאר הכסאות שבצידי השולחן.
וענה לי דמותר. ולדעת האור לציון הנ"ל
לכאורה יש לאסור דגם במקום אביו שלא על
כסא אביו אסור.

והסתפקתי לדעת האור לציון אי שרי לישב
במקום אביו בראש השולחן
כשהשולחן עומד במקום אחר, כגון שבשבת
השולחן עומד באמצע החדר ואביו יושב שם
ובשאר ימות החול השולחן מונח בירכתי
החדר, אי שרי בשאר ימות השבוע לשבת על
כסא אחר במקום ישיבת אביו בראש השולחן
ומסברא אכתי נראה המקום כמקום אביו ויש
בזה ביטול מורא.

היוצא מהדברים: אסור לישב על כסא אביו
אף שמונח במקום אחר. ולגבי
ישיבה במקומו שלא על כסאו יש מי שאסר
בזה. ומסתימת הפוסקים נראה קצת דשרי
(וכהוראת הגראמ"ק שליט"א) וכמדור'
דמנהג העולם להמנע מלישב במקום האב
שבראש השולחן.

קביעת וביטול מקום הישיבה

יל"ד כמה פעמים צריך אביו לישב על הכסא
כדי שיחשב מקום אביו ויאסר על בנו
לישב שם, ונלע"ד דאם אביו קנה או הביא
כסא חדש לצורך עצמו מיד אסור לישב שם
דחשיב מקומו והרי זה מבטל מוראו. אך אם
יש כסא שאינו מיוחד לאביו וכעת נעשה
מקום של אביו, כגון שהתחיל לקבוע מקומו

מותר להתפלל בצד אביו בציבור כשסדר
ישיבתו הוא כך. והנה הפוסקים התירו
בציבור כשסדר ישיבתו הוא כך וא"כ
כשמתארח אצל אביו לכאורה ל"ש היתר זה
וגם בציבור אסור.

היוצא מהדברים: כשמתפלל עם אביו (או
אמו) ביחידות לא יתפלל לפנייהם
אחוריהם ובצידיהם ובציבור מותר, ואם
מתפלל באקראי בבית הכנסת שאביו מתפלל
לכאו' אסור. שוב שמעתי מבני החבורה
שנראה להם שגם בדרך אקראי קרינן ביה
"סדר ישיבתו כך הוא". ועדיין יש להסתפק
בכגון שמחת תורה באופן שהזיזו את
מקומות הישיבה לצדדים וכעת הוא מתפלל
בצד אביו במרכז בית הכנסת וצ"ע. (יש
להוסיף שאם אביו רוצה בכך שבנו ישב
לצידו לכאו' הוא מחוייב בכך.)

ישיבה על מקומו שלא על כסאו ועל כסאו שלא במקומו

יל"ע אי שרי לישב על כסאו של אביו
כשמונח במקום שאין דרכו להיות
מונח, כגון שהכסא של אביו שבדרך כלל
הוא בראש השולחן נמצא כעת באחד
החדרים. וכן יל"ע אי שרי לישב על מקומו
שלא על כסאו, כגון שלקח כסא אחר ויושב
עליו בראש השולחן במקום שאביו או אמו
רגילים לישב.

בענין זה ראיתי בספר אור לציון (מהגר"צ
א"ש זצ"ל) עמ"ס קידושין (לא:)
שכתב, שכסא של אביו אסור לשבת עליו
אף במקום אחר, ואם אינו כסא מיוחד
לאביו אסור לשבת עליו במקום שאביו רגיל
לשבת אבל אם מזיזו למקום אחר שרי.
והסיבה לכך פשוטה וכפי שביארו בהערות
שם, דאם זה כסא האב בעצם הרי זה סיבה
לכשעצמה לאסור. אך אם אינו כסא מיוחד

לישב שם, ואם יש אנשים נוספים שרגילים להמצא שם, צריך להמתין עד שלא יהא הדבר זר בעיניהם שאין אביו יושב שם.

ציות לציווי שאין בו להוריו הנאה (ולציווי חסר הגיון)

בדברי הראשונים ביכמות בסוגיית עדל"ת מבואר שכיאו"א זה רק במה שיש להם הנאה כגון להאכילם ולהשקותם וכדו', אבל אם אומר לו לעשות דבר שאין לו בו הנאה אין בזה מצוה ואין הבן מצווה בכך. וז"ל הרשב"א שם בתו"ד לפי שאין עיקר כיבוד אלא במה שיש בו הנאה וכו' אבל אם אמר לו לעשות דבר שאין בו הנאה של כלום, אי"ז כיבוד שנצטווה עליה וכבוד כזה אין בו עשה של תורה שידחה אפילו לאו גרידא עכ"ל. והרמב"ם כתב בזה"ל אבל אמר לו לעשות דבר שאין לו הנאה של כלום אי"ז כבוד שאמרה תורה עכ"ל.

וכתבו הפוסקים שבפשטות משמע שאין בזה מצוה כלל, אלא שבכיאור הגר"א (סי' ר"מ סקל"ו) כתב לדייק מלשון הרשב"א (וכבוד כזה אין בו עשה של תורה שידחה לאו גרידא) שרק לגבי דחיית לאוין נאמר שאין כאן מצות כיבוד לדחות לאו, אבל בעלמא יש בזה מצוה. ובחוט שני הביא מהברכ"ש ביכמות (סי' ג') שזה בכלל מצות כיבוד אבל אם אינו מקיים אין כאן ביטול למצות כיבוד. ועד"ז כתב גם בתשובה"נ שזה מוגדר כמצוה קיומית. והחוט"ש הביא עוד מהחזו"א (אבעה"ז סי' קמ"ח) שפירש שזה כעין חצי שיעור אסור מה"ת. וכתב עוד החוט שני שם שלדעת החזו"א הוי ביטול מצות מורא כיון שאביו מצטער בכך.

ובספר המקנה בקידושין כתב זאת להדיא שאם אינו עושה ציווי הוריו אף בדבר שאינו נוגע להם ה"ז מבטל מוראם.

באיזה מקום בביהכנ"ס בזה צריך שיהיה יושב שם לפחות פעם אחת (או יותר) כדי שיקבע הדבר שזהו מקומו. והיינו שצריך שיהא ניכר שהמקום מיוחד לאביו. ולגבי ביטול מקום הישיבה, לכאורה מיד כששמע מאביו שאינו יושב שם מותר לישב שם. אך מ"מ נראה דצריך להמתין שיתרגלו האנשים הרגילים שם שאין אביו יושב שם, וכגון שבבית אביו יתרגלו בני הבית שאין אביו יושב שם, וכן אם המקום של הכסא הוא במקום ציבורי כגון מקום בביהכנ"ס אזי נראה דיש להמתין עד שישתקע שם אביו מן המקום ההוא והיינו שכבר לא יהיה זר בעיני האנשים הרגילים שם שאין אביו יושב שם, כך נלע"ד מסברא בעלמא.

ומצאתי בזה דברים בספר נתן פריי (מהגר"נ גשטטנר זצ"ל) עמ"ס קידושין, שהסתפק לגבי איסור עמידה במקום אביו, אי סגי באמירה שזהו מקומו או דבעינן שיעמוד שם פעם אחת. והביא מחלוקת הפוסקים היאך קובעים מקום לחליצה (שיש דין לקבוע מקום). וציין בקצרה עוד לשו"ע לגבי הזמנה מילתא ולענין יחוד כסות לילה. וכן ציין לדין כופת שאור שיחדה לישיבה, ונשאר בצ"ע. שו"מ בספר פסקים ותשובות על יו"ד שכתב מדנפשיה שמסתבר שביטול מקום הישיבה הוא כשהכל יודעים שאביו עבר לשבת במקום אחר.

היוצא מהדברים: קביעת מקום האב נראה שיש בה ב' אופנים: א. כשהאב קנה או הביא כסא ממקום אחר לצורכו דאז מיד אסור לישב שם דחשיב מקום האב והוי ביטול מורא. ב. באופן שהאב קובע מקומו בכסא שאינו מיוחד דווקא בשבילו, ובזה צריך שישב שם לפחות פעם אחת (או יותר) כדי שיקבע שמו עליו. ולגבי ביטול מקום הישיבה אם הוא ואביו לבדם יש להתיר מיד

וזה לשונו: נראה, דכל דבר שמצווה לו אביו אף בדבר שאין לאביו הנאה ממנו שאינו בכלל כיבוד, אפ"ה אם אין לבן שום הפסד ממנו זהו בכלל מורא, שאם לא ישמע לו הוא כסותר את דבריו עכ"ל.

אבל כשהאב דורש מהבן דבר הגיוני צריך לשמוע לו אף אם יש בזה טירחא כגון שמצווהו לילך למקום פלוני. אבל אם הציווי הוא דבר שלוקח מהבן את הצלחתו א"צ לשמוע בקולו, ובוזה ביאר החזו"א את הטעם שיכול לישא אשה שאין אביו חפץ בה. וכתב החוט שני לפ"ז דאם האב מצווה לבן ללבוש בגדים חמים בחורף והבן סובל מחום בגלל זה אי"צ לשמוע בקולו. ולכאורה לדברי החזו"א ה"ה כל דבר שלוקח מהבן את ישוב דעתו כגון שציוהו דברים חסרי הגיון אינו צריך לשמוע בקולו. אלא שאם יכול להסתיר הדבר מהוריו יעשה כן. ואם יקיים רצון הוריו הרי הוא מקיים מצות כיבוד לכאורה לדעת הגר"א בדברי הרשב"א. ועכ"פ עליו להזהר לא להחציף פניו דאם יעשה זאת מלבד שהוא מבטל מצות מורא עוד הוא נכנס בכלל "ארור מקלה אביו ואמו" רח"ל.

ואם ציוהו אביו או אמו לעבור על דברי חסידות, יעוין במנח"י (ליקוטי תשובות סי' ק"ה) שדן בבחור שציוהו אביו לא לגדל זקן, עי"ש מה שציין, ולמעשה נשאר בצ"ע. ובתשובה"נ (ח"א סי' תקכ"ט) דן ג"כ בבחור שציוהו אביו שלא לגדל זקן ופיאות ארוכות יעו"ש מש"כ בתחילה. ובהמשך דבריו כתב שלגבי הזקן אין לו לשמוע לאביו, כיון שגדולי עולם אסרו גילוח אפילו במכונה, וגם בסם או במספריים יש אוסרים זאת משום לא ילבש גבר וכו'. אבל גידול פאות ארוכות הוא מנהג וחיבוט מצוה, ועל זה הוא יכול לוותר במקום כיבוד אב (אם אינו מצוה זאת מחמת רשעות אלא מחוסר נעימות, דאל"כ אינו מחוייב לו). וכתב התשובה"נ שראה כתוב שקדוש ד' האריז"ל ויתר על טבילה מצד חומרא מחמת ציווי אמו. ולכן

זוה לשונו: נראה, דכל דבר שמצווה לו אביו אף בדבר שאין לאביו הנאה ממנו שאינו בכלל כיבוד, אפ"ה אם אין לבן שום הפסד ממנו זהו בכלל מורא, שאם לא ישמע לו הוא כסותר את דבריו עכ"ל.

המקנה הביא כמה ראיות לחידושו ובדלהלן:
א. ברמ"א (סוס"י ר"מ) כתב שאם האב מוחה בבן מלישא אשה שחפץ בה א"צ לשמוע לו. משמע דלדברים אחרים מצוה לשמוע לאביו אף דהוי דבר שאין לאב הנאה ממנו.

ב. הגמ' בקידושין (ל:): דורשת את הפסוק איש אמו ואביו תיראו שהאיש מצווה לירא מהוריו מפני שסיפק בידו לעשות אבל האשה אין סיפק בידה לעשות. וקשה, וכי איזה מניעה יש לאשה שלא לעמוד במקום אביה ולא לישב במקומו וכו', ויותר טוב היה לדרוש ענין זה במצות כיבוד שבזה היא צריכה לפעול בקום עשה ובוזה אין סיפק בידה לעשות צורכי אביה מחמת בעלה. אלא ודאי דמצד מורא יש גם עשייה, והיכי דמי, כגון שציוה עליה אביה לעשות דבר שאין לו בה הנאה, דכיבוד-ליכא אך מורא שלא יסתור דבריו-איכא.

ג. בקידושין (לג:): משמע שמורא היא מצות עשה ולא רק שוא"ת, ובעל כרחך הכוונה היא לציווי שאין בו הנאה. ויעו"ש עוד במקנה.

מבואר מכל הנ"ל דבציווי שאין בו הנאה-לפשטות הראשונים אין בזה מצוה ולהגר"א בדעת הרשב"א יש כאן מצות כיבוד ולהמקנה יש בזה מצות מורא. בחוט שני ביאר עפ"ד החזו"א (כפי הבנתי) שכל מקום שהאב כביכול לוקח מהבן דבר שהבן רואה בזה הצלחתו אין הבן מחוייב בזה, ואף שהאב מצטער בזה הרי הוא מצער עצמו,

(בר פלוגתיה דשמואל) היה "רבי" וכינוהו בלשון חשיבות "אבא", או להיפך ששמו היה "אבא" וכינוהו בשם "רב" שהוא לשון כבוד (כמו שכינו את ר' יהודה הנשיא בשם "רבי"). רש"י סובר ששמו האמיתי היה רב והערוך סובר ששמו האמיתי הוא אבא.

והנה בגמ' ביומא (פז.) כתוב שר' הונא תלמידו של רב, אמר על רב, אבא למיקטל נפשא. והקשו התו"י (שם) וכן התוס' בחולין (לח.) על הערוך (ששמו האמיתי היה אבא) דא"כ איך קורוהו בשמו. ויעויין בתוס' בחולין שנטו מחמת זה לפירוש רש"י, אבל התו"י תירץ בזה"ל: ויש לומר דשם היה אבא דרך כבוד כמו אבי אבי רב ישראל עכ"ל. המבואר דאם קורוהו אבא דרך כבוד שרי. אך הרב הגה"ה בריש ספרו שם הגדולים (על השם אבא) כתב דאין להתיר זאת עפ"ד התו"י, א' משום דרב קראהו כולי עלמא בשם רב ונשתקע שם אבא ובכה"ג יכול תלמידו לקרותו כן דרך חשיבות, אבל איניש דעלמא שכל העולם קוראים אותו אבא אסור לקרותו בשמו. ועוד שהתו"י כתב זאת בלשון שםא.

יעו"ש עוד שעפ"ז כתב ליישב מה שהקשה הגרעק"א בגליון השו"ע היאך ר' יוסי קרא לאביו אבא חלפתא (שבת קטו. ב"ק ע.). והתירץ די"ל דכו"ע קראהו ר' חלפתא ונשתקע שם אבא וכנ"ל. אמנם את הקושיא השניה של הגרעק"א מהא דברכות (יח:) ששמואל הלך לבקש את אביו בבית הקברות ואמר בעינא אבא בר אבא אבוא דשמואל יל"ע אם אפשר ליישב זאת גם כן.

והנה הגה"ה לכאורה סתר משנתו בשוריי ברכה (סי' רמ"ב סק"א) ששם הוכיח מהתו"י שהבן יכול לקרות לאביו אבא דרך כבוד, ויעויין בשירי שיריים (שם סק"ב) כתב

לגבי הפאות יוותר, אך לגבי הזקן פסק שלמעשה ישאל ת"ח המכירו עיי"ש.

בשו"ת משנת יוסף (ח"ג סי' ק"ד) נשאל בציוותה לו אמו לצלמה במכשיר שאינו כשר. וכתב המשנת יוסף שיאמר לה צר לי אמי רצוני לקיים רצונך אבל מה אעשה שהתורה אסרה עלי. ועיי"ש שציין לכמה שותי"ם שאי"צ לציית אף לצורך הפסקת מנהג חסידות. (וקצת תמוה שקרא לזה מנהג חסידות). בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קנ"ז אות ב') כתב לבחור אחד ששאלו במי שהוריו אינם מניחים לו לשנות קפה, וענה לו, שאם הסיבה שלהם כי זה מזיק לבריאותו בוודאי צריך לשמוע להם. ואם אין להם סיבה יש לצדד לדעה שסוברת דשלא בפניו מותר, אבל בפניו אסור מפני שמצערם בכך שעובר על דבריהם. הגריש"א זצ"ל הורה (אשרי האיש) שאם האב ציווה ללבוש עניבה כדי שיהיה נראה מכובד, חייב ללבושה בפניו, ושלא בפניו אינו מחוייב.

היוצא מהדברים: המציית להוריו בציווי שאין להם הנאה בו הרי זה מקיים מצוה. ואם אינו מציית להם, אזי אם עובר על דבריהם בפניהם הרי הוא מבטל מצות מורא מפני שמצערם, ואם עובר על דבריהם ומסתיר זאת מהם אינו עובר שום איסור. אם ציווה ציווי שפוגע בהצלחתו או בשוב דעתו יכול לעבור על דבריהם אפילו בפניהם אלא שלכתחילה מאד יש לו להזהר שלא לעשות זאת בפניהם ולא לצערם. ואם מקניטם קאי באורור מקלה אביו ואמו. בן שהוא צעיר לימים בכל אופן יש לו לעשות שאלת רב מפני שלפעמים אינו מבין בטובתו.

קריאה לאביו בשם אבא כששם האב הוא אבא

רש"י והערוך נחלקו האם שם האמורא רב

דשוב מצא שהמהרח"א אלפאנדראי כתב דוקא אבא שהוא דרך כבוד יעו"ש.

לפ"ז אדם ששמו שלום לא יקרא לאביו שלום דזה אי"ז לשון של כבוד כמו לשון אבא. ובחוט שני כתב שאם אביו שלום או שם אמו מזל-טוב, יאמר באופן שיהא ניכר שמברכם ולא שאומר שמם עכ"ד. ולכאורה אפשר להתבטאות בלשון אחרת כגון שיאמר לאביו ששמו שלום ברוך הבא וכל כיוצ"ב ומסתמא זה יותר לכתחילה.

היוצא מהדברים: אדם ששם אביו הוא אבא יש מקום להקל לקרותו אבא, ואם שם אביו הוא שלום לכתחילה יאמר בלשונות אחרים, וכשיש צורך יאמר באופן שניכר שאינו קורוהו בשמו.

נקודה חשובה נוספת בענין כיבוד ומורא אב ואם: המשגיח הגה"צ ר' שלמה וולבה זצ"ל (עלי שור ח"ב עמ' רכ"ז) הביא את דברי רש"י עה"ת (מהתו"כ) שמבאר מה

שלגבי מורא הקדים אב לאם ובכיבוד הקדים אם לאב, לפי שגלוי לפניו שהבן ירא את אביו יותר מאמו ומכבד את אמו יותר מאביו (מפני שמשדלתו בדברים), לכן הפך הכתוב את הסדר והקדים במורא את האם ובכיבוד את האב. וכתב הרב וולבה דמזה נלמד שמצד מצות כיבוד ומורא לא ישאיר האדם את היחס להוריו על טבעו שרגיל בו מילדותו, אלא צריך לבנות יחס וקשר חדש על פי התורה, שהכיבוד לאב יהיה שוה לאם והמורא מהאם יהיה שווה לאב.

לסיים הדברים נראה להביא את דברי האור החיים הק' שכתב שכשהאדם ירא מהוריו אזי גם בנו רואה היאך צריכה להיות התנהגות האדם כלפי הוריו וגם הוא יחקה אותו ויתנהג כך כלפיו. ובזה ביאר באופן נפלא את הפסוק "איש אמו ואביו תיראו", פתח הכתוב בלשון יחיד וסיים בלשון רבים לרמז דבר זה שבסוף יש שניים, והיינו הוא עצמו וגם בנו שהולך בדרכו.



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

דפנות הסוכה שאין מגיעות לסכך האם כשרות מדין גוד אסיק

הואיל וראיתי שיש הנוקטים בפשיטות שבכל היקף מחיצות אומרים גוד אסיק מחיצתא עד לרקיע בין במחיצות רשות היחיד בין במחיצות דסוכה, ויש בזה נפקותא גדולה לדפנות סוכה שאין מגיעות לסכך, לכן הארכתני קצת לבאר דין 'גוד אסיק מחיצתא' מתוך שורשי הסוגיא של מחיצות רשות היחיד: א] האם הכשר דפנות שאין מגיעות לסכך הוא ע"י דין גוד אסיק מחיצתא. ב] האם מחיצות רה"י עולות עד לרקיע מדין גוד אסיק. ג] מביא דברי הגר"ח שהבין שחידושו של הרמב"ן דאור העמוד אינו רה"י זה משום דלא אמרין גוד אסיק מחיצתא במחיצות שאין ניכרות. ד] מקשה על הגר"ח דלא משמע שבא הרמב"ן לחדש הלכה בהלכות מחיצות דלא אמרין גוד אסיק בעמוד. ה] מוכיח מהר"ן הרשב"א והמאירי שאור רה"י כרה"י אינו מחמת גוד אסיק מחיצתא. ו] מדקדק מהגמרא ומרש"י דחידושא דרב חסדא שאור רה"י עולה עד לרקיע אינו חידוש בהלכות מחיצות. ז] מבאר דחידושו של הרמב"ן הוא בגדרי רשויות ולא תלוי כלל בדין מחיצות רה"י. ח] ראיות דמחיצות רשות היחיד אינם עולות מעל עשרה טפחים.

עם סכך ודפנות, ולא בעינן לחבר את הדפנות לסכך ע"י גוד אסיק.

ונפק"מ בזה בדפנות שאי אפשר לעשות בהם גוד אסיק, וכגון שבראש הדופן יש בליטה לכאן ולכאן T האם אפשר להכשיר דופן כזו, דאם הדפנות כשרות בלי דין גוד אסיק אז הסוכה כשרה דיש לה דפנות עשרה כשרות, אבל אם כדי להכשיר דפנות הרחוקות מהסכך בעינן למימר גוד אסיק, אז הרי מחמת הבליטות אי אפשר לומר גוד אסיק, כמו שנפסק בשו"ע (סי' שמ"ה סעיף ט"ז) שגג הבולט אין דינו כרה"י משום שהבליטות מונעות מלומר גוד אסיק מחיצתא דהויין מחיצות שאין ניכרות, וא"כ הבליטות של הדפנות גורמות שאין חיבור בין הדפנות לסכך, והסוכה פסולה.

א] האם הכשר דפנות שאין מגיעות לסכך הוא ע"י דין גוד אסיק מחיצתא.

הנה יש ספק עצום בהלכות סוכה הנוגע מאוד למעשה בקביעת דינם של סוכות רבות, והוא בדין דפנות שאין מגיעות לסכך (כגון שיש דופן סוכה בגובה עשרה טפחים והסכך נמצא גבוה מעל הדפנות), האם כדי להכשיר את הדופן צריך להגיע לדין גוד אסיק מחיצתא, כלומר להחשיב את דופן הסוכה כנמשכת ועולה עד למעלה ומגיעה עד הסכך, או שמא אין צריך לדין גוד אסיק כלל, אלא הסוכה כשרה מצד עצמה, דהואיל ויש דפנות סביב מקום הסוכה, וגם יש סכך למעלה מעל שטח הסוכה הרי זו סוכה כשרה

לרקיע ולכן גם דין רשות היחיד עולים עד לרקיע], או דלמא לעולם תורת מחיצות היא רק עד גובה עשרה טפחים, וכשהן מקיפות מקום מארבע רוחות חל על המקום תורת רה"י, ומדיני רשויות יש הלכה שרה"י עולה עד לרקיע,

ולכאורה אפשר להביא ראיה לנידון זה מדברי הרמב"ן במסכת שבת [דף צט.]. וכמו שנבאר,

דהנה מבואר בברייתא במסכת שבת [דף ו.]. שעמוד שגובה עשרה טפחים ורחב ד"ט דינו כרה"י, אלא שהרמב"ן כתב שבעמוד יש דין מחודש, שרק גג העמוד יש לו דין רה"י, אבל אור העמוד אין לו דין רה"י, דבעמוד אין את הדין של אור רה"י עולה עד לרקיע.

ג] מביא דברי הגר"ח שהבין שחידושו של הרמב"ן דאור העמוד אינו רה"י זה משום דלא אמרינן גוד אסיק מחיצתא במחיצות שאינן ניכרות

ובאמת בעיקר שיטת הרמב"ן זו דבעמוד אין את הדין של רה"י עולה עד לרקיע יש לדון ולבאר מה טעם הדבר. דהנה הגר"ח על הרמב"ם בהל' סוכה [פ"ד הלי"א] הקשה על הרמב"ן מהגמ' בסוכה [דף ד:]: "היתה גבוהה למעלה מעשרים, ובנה בה עמוד גבוה עשרה ויש בו הכשר סוכה, סבר אב"י למימר גוד אסיק מחיצתא, א"ל רבא בעינן מחיצות הניכרות וליכא" ומקשה הגר"ח הרי משמעות הסוגיא דגם בעמוד אמרינן גוד אסיק מחיצתא, וכל הטעם שרבא חולק זה רק משום שבסוכה יש דין דבעינן מחיצות הניכרות וליכא, וא"כ תיקשי על הרמב"ן למה על גבי העמוד אין דין של רה"י הרי אמרינן גוד אסיק מחיצתא. מתרץ

והנה אם באנו לדון בסברא בספק זה, היה אפשר לומר שהואיל ושיעור מחיצה בכל מקום הוא עשרה טפחים וגם שיעור דופן סוכה הוא י"ט, ולכאורה מי שמוסיף בגובה מחיצה יותר מעשרה טפחים אין על זה כלל שם של מחיצה [וכן משמע בגמרא בעירובין (דף כה.) דמי שעשה מחיצה מוקפת לדירה על גבי מחיצה י"ט לא עשה כלום, משום שאין מחיצה על גבי מחיצה] א"כ מהיכא תיתי שיש דין גוד אסיק להוסיף בגובה המחיצה יותר מעשרה טפחים, הרי בהלכה למשה מסיני נאמר ששיעור מחיצה סגי בעשרה טפחים ולא צריך יותר, ולכן היה נראה שהצד הפשוט יותר הוא, שבין ברה"י ובין בסוכה סגי במחיצות עשרה טפחים, ולא נאמר דין להאריך את המחיצה למעלה ע"י גוד אסיק. אלא שראיתי שיש הסוברים דהואיל וחזינן שיש הלכה ברשות היחיד שעולה עד לרקיע מוכח מזה שהחשיבה התורה את מחיצות רה"י כעולות עד לרקיע, ולכן יש מקום לדון אולי בכל מחיצה יש דין גוד אסיק, ויש לעיין בזה הרבה וכמו שיתבאר לפנינו בעזה"י.

ב] האם מחיצות רה"י עולות עד לרקיע מדין גוד אסיק

ובדי לברר ספק זה צריך חיפוש ובירור האם בהלכות מחיצות של רה"י יש הלכה שמושכים את המחיצה עד הרקיע, או שמא סגי במחיצת עשרה להקיף את הרשות וע"ז נהפך המקום כולו עד לרקיע להיות רשות-היחיד,

כלומר: יש להסתפק בדין רה"י עולה עד לרקיע, האם מה שדנים מקום המוקף מחיצות עשרה טפחים כרה"י עד לרקיע זה מדין גוד אסיק מחיצתא [שמחשיבים את המחיצות כעולות עד

הגר"ח לפי הרמב"ן) אז מוכח מהסוגיא כהרמב"ן, וא"כ קשה טובא איך התעלמו כל הראשונים [שדנו בדברי הרמב"ן] ולא הזכירו כלל את הסוגיא בסוכה ש"כ נוגעת לדין זה? וביותר קשה למה הרמב"ן לא אמר את חידושו כמו לשון הגמרא בסוכה, והיה להרמב"ן לכתוב -דהא דאמר רב חסדא דרה"י עולה עד לרקיע היינו במחיצות הניכרות [באור שבין המחיצות] ולא במחיצות שאינן ניכרות.

עוד יש לדקדק בלשונות הראשונים, דז"ל הרמב"ן בשבת "דכי אמרינן רה"י עולה עד לרקיע דלמא באור חצר אבל בעמוד לא" חזינן שהרמב"ן כותב זאת בלשון "דלמא" ולא משמע שזה סוגיא ערוכה בסוכה האם יש דין גוד אסיק במחיצות שאינן ניכרות, שא"כ היה הרמב"ן צריך להביא את הסוגיא בסוכה ולדון בדעת רבא, וצ"ע.

ולשון הרשב"א "דכי אמרינן דרה"י עולה עד לרקיע הני מילי רה"י גמורה במחיצות כגון חצר, אבל עמוד לא" ולכאורה לדברי הגר"ח הרשב"א היה צריך להדגיש **דכי אמרינן גוד אסיק הני מילי במחיצות ניכרות ולא במחיצות שאינן ניכרות**, ומפשטות הלשון משמע שהנידון כאן בגדרי רה"י ולא בגדרי מחיצות, ודקדוק זה חזק יותר בדברי הרמב"ן שלא הזכיר כלל את המחיצות אלא חילק בין אור החצר ואור העמוד.

וכן המאירי בעירובין [דף צ"ח ע"ב] שמביא דברי רב האי גאון שמחדש שאור עמוד אינו רה"י, מביא שהוכיח את דבריו מסוגיא בעירובין ולא הזכיר כלל את הסוגיא בסוכה, ומשמע מדבריו שלא היה הנידון האם אמרינן גוד אסיק, אלא החידוש הוא בגדרי אור רה"י.

הגר"ח שהרמב"ן למד שמה שרבא אומר בעינן מחיצות הניכרות וליכא, אין זה דין דוקא בסוכה, אלא זה דין כללי בגוד אסיק מחיצתא, דאם המחיצות לא ניכרות לא אמרינן גוד אסיק.

מבואר שהבין הגר"ח שנקודת החידוש בדברי הרמב"ן היא דלא אמרינן גוד אסיק מחיצתא במחיצות עמוד הואיל ואינן מחיצות הניכרות, ולמד הגר"ח שטעמו של הרמב"ן שאין אור העמוד רה"י זה משום דלא אמרינן גוד אסיק, אבל אי הוה אמרינן גוד אסיק היה צריך להיות שאור עמוד יהיה רה"י.

ומדברי הגר"ח יש ראייה לספק שהבאנו להסתפק, האם מחיצות רה"י עולות עד לרקיע מדין גוד אסיק, דחזינן שביאר את דברי הרמב"ן שדין רה"י עולה עד לרקיע תלוי בדין גוד אסיק מחיצתא, ומשמע מדבריו שבמקום המוקף מחיצות גמורות הא דאמרינן רה"י עולה עד לרקיע הוא מחמת הדין של גוד אסיק מחיצתא עד לרקיע.

ד] מקשה על הגר"ח דלא משמע שבא הרמב"ן לחדש הלכה בהלכות מחיצות דלא אמרינן גוד אסיק בעמוד.

והנה מדברי הגר"ח עולה שיש שני פשטים בדברי רבא שאמר שלא מהני בעמוד שבסוכה גוד אסיק מחיצתא משום דבעינן מחיצות הניכרות, **חדא** שזה דין מיוחד בדיני סוכה, **אנ** דזה דין כללי בכל גוד אסיק דבעינן מחיצות הניכרות, ויוצא שאם מפרשים את דברי רבא דזה חסרון דוקא בהלכות סוכה אז יש סתירה לרמב"ן מסוגיא זו דאז מוכח דבשאר דיני מחיצות אומרים בעמוד גוד אסיק, ואם מפרשים שזה דין כללי בהלכות גוד אסיק מחיצתא (כמו שפי')

לו גובה ועומק, ולכן בור שאינו רחב ארבעה והוא בתוך רה"י אפי' עמוק מאה אמה כולו רה"י משום שרה"י נוקב ויורד עד התהום- עכ"ד. והרי דין זה דרה"י יש לו עומק זה ודאי לא מדין גוד אחית, דודאי לא מורידים את המחיצות למתחת לאדמה,² וא"כ זה ודאי התפשטות של הרשות ולא של מחיצותיה, ומדכתב הרשב"א זה ביחד עם דין שיש לה גובה, מוכח דגם דין הגובה של אויר רה"י אינו מחמת המחיצות אלא דין בעצם הרשות. והנה בדברי המאירי בעירובין [דף צח:] מבואר דגם בזיו הבולט לרה"ר, שהוא רה"י מדין חורי רה"י, ג"כ אוירו עולה עד לרקיע, והרי שם לא שייך לומר גוד אסיק מחיצתא שהרי אין לו כלל מחיצות, וכן הרמב"ם פסק שזיזים וגזוזטאות אוסרים זה על זה, משמע דס"ל שרה"י עולה גם בזיזים שאין להם מחיצות, וא"כ צע"ג על הגר"ח שלמד דכל הדין דרה"י עולה עד לרקיע תלוי במחיצות שעולות.

ו] מודקדק מהגמרא ומרש"י דחידושא דרב חסדא שאויר רה"י עולה עד לרקיע אינו חידוש בהלכות מחיצות

והנה עוד יש לעיין בסוגיא בשבת דף ז. בעיקר דינא דרשות היחיד עולה עד לרקיע, דאיתא התם -אמר רב חסדא נעץ קנה ברה"י וזרק ונח על גביו, אפילו גבוה מאה אמה חייב, מפני שרה"י עולה עד לרקיע- חזינן דרב חסדא נתן טעם לדינו מפני שרה"י עולה עד לרקיע. ויש לדקדק אם נימא דחידושא דרב חסדא הוא שאמרינן גוד אסיק

ועיין בל' המאירי בחידושים בשבת [דף צח ע"ב] שכתב בזה"ל "מה שאמרו שרה"י יש לו גובה ואוירו עולה עד לרקיע הדין כן בכל מה שנעשה רה"י, ואפילו עמוד ברה"ר גבוה י' ורחב ד' אעפ"י שאין לו מחיצות ניכרות למעלה אוירו עולה עד לרקיע" עכ"ל. ולא משמע כלל שהנידון הוא בהלכות גוד אסיק מחיצתא.

ה] מוכיח מהר"ן הרשב"א והמאירי שאויר רה"י כרה"י אינו מחמת גוד אסיק מחיצתא.

ועיין עוד בחי' הר"ן בשבת דף קא ע"א [ד"ה ר' יהודה] שלומד שם בדעת רבי יהודה דבספינה לא אמרינן שאויר רה"י עולה עד לרקיע, וכתב בזה"ל "דהרמב"ן לא אמר אלא בחצר וכיוצא בהן שמחיצות עשויות לאוירן, ובהא הוא דאמרינן שהן עולות עד לרקיע, אבל מחיצות דספינה אינן עשויות אלא להבריח המים ואינן עשויות לאוירן, והויא לה כעמוד ברה"ר גבוה עשרה ורחב ד' שהוא מקום פטור" עכ"ל. דהיינו הר"ן מביא ראיה שיש כזה מושג של רה"י שאין לה דין של אויר רה"י, ובונה את זה על חידושו של הרמב"ן שבעמוד אין דין אויר רה"י. ולכאורה לפי הגר"ח לא מובן מה השייכות של ספינה לתל, הרי כל החסרון בתל הוא מה שאין המחיצות ניכרות וזה ודאי לא שייך בספינה,³ אלא משמע שמה שאין אויר לרשות-היחיד של העמוד זה לא בגלל חסרון בהיכר מחיצות אלא חסרון בהגדרת הרשות. ועיין בל' הרשב"א בעבודת הקודש [שער שלישי סעיף מ"ט] שכתב -רה"י יש

א. ויש להוסיף ולהקשות שבגמ' בשבת [דף קא.] מאריכה לידן האם נאמר בספינה הלכה של גוד אחית, מוכח שיש הלכתא של גוד למחיצות של ספינה, ואפ"ה כתב הר"ן דאין אוירה נחשב רה"י, וצ"ע.
ב. וגם אם יורידו לא יועיל שהרי המקום הוא אינו רוחב ד"ט.

להקשות כזו קושיא? אך לפמשנ"ת דזה הלכה שהאור שלמעלה מעל רשות-היחיד חל עליו דין הרשות, א"כ היה צד שמתפשט ג"כ לצדדים (עכ"פ בצדדים הסמוכים המשמשים לזריקת חפצים על גביו) ולכן צריך רש"י לבאר דמ"מ האור שייך לרה"י רק כנגד הרה"י ולא לצדדים.

[ז] מבאר דחידושו של הרמב"ן הוא בגדרי רשויות ולא תלוי כלל בדין מחיצות רה"י

ולכן נראה לומר דהרמב"ן חידש דין בהלכות רה"י עולה עד לרקיע, שדין זה הוא ע"י השייכות של האור אל הרשות, ובזה חידש הרמב"ן דאימתי האור שייך לרשות היחיד עד לרקיע זה רק ברה"י גדורה במחיצות, דהתפשטות הרשות של רה"י כלפי האור למעלה היא רק כשהרשות-היחיד יש לה תוך (כלומר: שגדורה במחיצות) ואז היא מקום חשוב, אבל רה"י של העמוד שאינה גדורה במחיצות אין לה כח למשוך אליה את האור ולהחשיבו חלק מרה"י עד לרקיע, משום שהרשות עצמה אינה חשובה כ"כ ואינה גדורה ומסויימת.

ולפי זה יש לתרץ עוד קושיא שהקשו על הרמב"ן, דהנה איתא בסוגיא דעירובין [דף לב:] גבי המניח את עירובו יש לו ד' אמות, שמבואר שם שכל מי שמניח עירוב

מחיצתא עד לרקיע, וזה טעם הדין דאור רה"י כרה"י עד לרקיע, ונמצא דדינו של רב חסדא זה מכח המחיצות, א"כ קשה טובא דהו"ל לרב חסדא לומר - מפני דאמרינן גוד אסיק מחיצתא עד לרקיע- והיינו יודעים את דינו ואת גדרו, ומדנקט רב חסדא רה"י עולה ש"מ דלא דיבר בדין מחיצות אלא בדין רה"י,^ג וכן משמע לשון רש"י שם "כל אור שכנגד רה"י... כנגדו עד לרקיע שם רה"י עליו" ואם חידושו של רב חסדא היה בהלכות מחיצות היה לרש"י לכתוב כל אור שבין המחיצות העולות עד הרקיע הוי רה"י, ומדיבר רש"י על האור שכנגד הרשות ש"מ דחידושו של רב חסדא הוא בהלכות רשויות.^ד וכן לשון רש"י לקמן צט: שהגמרא דנה על מי שעומד ברה"ר וזורק חפץ ונח על גבי עמוד גבוה עשרה טפחים, שהחפץ מגיע מלמעלה מעשרה שזה מקום פטור, ומבאר שם רש"י דכ"י אמרינן רה"י עולה עד הרקיע הני מילי כנגד רה"י, אבל האי מקמיה לימטי לאור עמוד אגבהיה למעלה מעשרה - עכ"ל. ולכאורה מה האריך רש"י לבאר מילתא דפשיטא כ"כ שחפץ שנזרק מרה"ר לעמוד אינו נחשב באור רה"י עד שמגיע מעל העמוד, הרי לכאורה זה קושיית הבל להקשות שיהיה דין אור רה"י כרה"י לפני שהגיע על העמוד [כנגד המחיצות שלו שעולות כלפי מעלה], ולא היה צריך רש"י

ג. ויש להוסיף בזה, שהרי רב חסדא נקט בפשיטות נעץ קנה ברה"י, משמע בכל רה"י הדין כן, ולכאורה מה יהיה הדין ברה"י המוקפת מחיצות עם בליטות T שאין לומר בהם גוד אסיק, והוא נעץ בתוכה קנה וזורק על גביו האם יהיה חייב? לפי הבנת הגר"ח יוצא שיהיה פטור, ואילו מדסתם רב חסדא משמע שבכל רה"י המוקפת מחיצות יהיה חייב מפני שיש לה אור שעולה עד לרקיע. [ואין להקשות על הרמב"ן שנוקט שעמוד אין בו אור רה"י, איך רב חסדא סותם שחייב, שזה ודאי לא כלול בדברי רב חסדא שאמר אור רה"י עולה עד לרקיע ולא דיבר על רה"י שאין לה אור, ודו"ק.]

ד. וגם למה נקט רש"י 'שם רשות היחיד עליו' הא הוי רה"י גמורה, שהרי מוקף במחיצות עד הרקיע? אלא ודאי דרה"י שאין לה מחיצות כגון חורי רה"י וזיזים הבולטים מכותל רה"י נמי עולה עד לרקיע, ולכן נקט רש"י דאור הרשות שם רה"י עליו.

עירובין [דף י:]: שמחיצת עשרה של רה"י אין בה דין גוד אסיק, דהראשונים הקשו קושיא על מה דאיתא בסוגיא שם דין של אתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה, ממה דמצינו דמחיצת מבוי בראש המבוי מועילה אפילו באופן שיש אור שחוץ למבוי שיכול להצטרף עם הפירצה שבמחיצות המבוי ולבטל את המחיצה שבראש המבוי, ותירצו הראשונים (על פי יסוד פשוט) שלא אומרים על אור שאינו שייך כלל למקום המוקף שיבוא ויצטרף לבטל את המחיצות, ולכן אין האור שמחוץ למבוי מהני לומר על ידו אתי אורא דהאי גיסא ומבטל למחיצות המבוי. ועל היסוד הזה הקשה הראשונים מסוגיית הגמ' שם [בדף טז:]: שאומרת על מחיצה בגובה עשרה טפחים שיש באמצע המחיצה פירצה, דאתי אורא דהאי גיסא שמעל עשרה טפחים ואורא דהאי גיסא דהפירצה ומבטל ליה, עיי"ש. והתקשו הראשונים הרי האור שמעל עשרה טפחים אינו מהרשות ולמה מצטרף לבטל את מחיצת הרשות. ועיין בתוס' וברשב"א מה שתיירצו.¹

ולכאורה אי נימא דבכל מחיצת עשרה טפחים אמרינן גוד אסיק מחיצתא עד הרקיע (ולכן אור רה"י כרה"י) א"כ קושיא מעיקרא ליתא, דהרי ודאי שהאור שמעל עשרה טפחים יכול לבוא ולהצטרף נגד המחיצה, שהרי המחיצה באה לחצוץ את האור שלמעלה עד הרקיע, ומה היה קשה לראשונים על היסוד הפשוט שאמרו שאור שמחוץ למחיצות הרשות אינו

תחומין קנה שביתה ע"י עירובו, ושבותו חלה בשטח של ד' אמות. עוד נתחדש שם בגמרא דמקום עירובו חשיב כרה"י, ואמרינן שם בגמ' דרה"י של מקום עירובו עולה לרקיע, ולכן גם אם העירוב מונח על גבי אילן למעלה מעשרה טפחים, והאדם השוכה נמצא ברה"ר, מ"מ ע"י גוד אסיק של מקום שבותו נחשב הכל רשות היחיד אחת שעולה עד לרקיע.

ולכאורה יש להקשות על הרמב"ן, הרי שם זה מחיצות שאינן ניכרות, שהרי האדם לא עשה שום מחיצות אלא רק הניח את עירובו שם, ובודאי שאין שם מחיצות הניכרות לעשות על ידם גוד אסיק, וא"כ לפי הבנת הגר"ח בדעת הרמב"ן שדין רה"י עולה לרקיע הוא מחמת גוד אסיק מחיצתא, קשה מה שייך לומר על מקום בלא מחיצות לעשות גוד אסיק, וצ"ע.

אמנם לפמשנ"ת בדברי הרמב"ן דהדין דרה"י עולה אינו מכח גוד אסיק אלא דין בעצם הרה"י, א"כ י"ל דהגדר של רה"י כשמניח שם את עירובו הוא גדר של מקום דירה, והוי בחשיבות של רה"י, ולכן בזה גם להרמב"ן אמרינן רה"י עולה, משום שהחשיבו חז"ל מקום זה כמקום דירה וכאילו יש כאן מחיצות לאור זה, ודו"ק.

ח] ראיות דמחיצות רשות היחיד

אינם עולות מעל עשרה טפחים

עוד נראה להוכיח מדברי הרשב"א במסכת

ה. ונעתיק את לשון הרשב"א - דהתם כיון דאור שלמעלה מן החבלים עד לרקיע חשוב מהן, דרה"י עולה עד לרקיע, זה כאורן ממש, ומצטרף לבטל. ורישב"א ז"ל פי' דלא אמרינן אור מבטל, אלא אור העומד ליסגר, או ליגדר, בין בדלת בין בגדר כפירצת המבוי ופתחיו, אבל אור אחרניא לא, וההיא דחבלים כיון דרשות היחיד היא כעומד ליסגר דמי. וקובינן דברי לעלות עם דבריו לטעם אחד - עכ"ל הרשב"א. הרי מבואר בדבריו שלא אומר בפשיטות שהאור שמעל המחיצות הוא ממש חלק מהמחיצה מחמת גוד אסיק, אלא דן בסברות אחרות ששייכות לדין אור רשות היחיד, ודו"ק.

שייך להתנגד ולבטל המחיצות. וזה לכאורה ראייה ברורה שהיה פשוט לראשונים שהמחיצה לעולם חלה רק בגובה עשרה טפחים, אלא שיש דין נוסף שאויר רה"י עולה עד לרקיע, אבל אין זה קשור כלל למחיצות, ולכן הוקשה להם איך האויר מעל י"ט יכול לבוא ולבטל את המחיצה.

ובן משמע מלשון רש"י בסוכה שכתב על דברי אב"י שסבר להכשיר עמוד בסוכה ע"י גוד אסיק ומפרש רש"י בזה"ל - גוד אסיק מחיצתא של עמוד שמבחוץ סביב, הגביהם עשרה סביבות ראשו, והרי יש בהן גובה עשר - עכ"ל. ולמה רש"י צריך להגביל את הגוד אסיק רק לגובה עשרה? היה לרש"י לכתוב רק שאמרינן גוד אסיק ונמצא העמוד

מוקף מחיצות [עד לרקיע], אלא משמע שאין חלות מחיצות למעלה מעשרה טפחים, ולעולם המחיצות פועלות רק בגובה עשרה מן הקרקע ותו לא.

העולה מכל זה: הארכנו להוכיח שהצד הפשוט יותר לגבי מחיצות רה"י שאין בהם גוד אסיק למעלה מעשרה טפחים, ואי אפשר להוכיח מדינא דאויר רה"י עולה לרקיע שיש גוד אסיק מחיצתא עד לרקיע, ולכן לחדש ולומר שבדיני סוכה מכשירים דפנות שאין מגיעות לסכך רק מכח גוד אסיק מחיצתא, זה צד יותר מחודש, ואינו מבוסס כ"כ, אחרי שבסוגיות מחיצות רשות היחיד המשמעות של הראשונים שאין גוד אסיק מחיצתא מעל עשרה טפחים, ודו"ק.



הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

ברכות שלא נזכרו בתלמוד

העלה מסקנא מפתיעה ומחודשת, דבהכרח הכי קים להו להראשונים מחכמי הש"ס, שקורין בליל שמחת תורה. עכ"ד.

ג) ולכאורה, דברים מתמיהין הן מאוד לומר שכך תקנו חז"ל, דא"כ איך לא נזכר זה בדברי חז"ל בשום מקום? ועוד, דא"כ מפני מה נהגו בזה רק האשכנזים ולא שאר קהילות ישראל? אכן, לאחר העיון נראה שדברי הנימוקי או"ח נכונים וברורים. ובכדי לבאר את הדברים, צריכין אנו לברר היטב את היסוד הפשוט בפי הפוסקים, שאין רשות לברך ברכה שלא תקנו חז"ל, מה מקורו של יסוד זה, ומה הם גדריו.

ב. ברכת הנותן ליעף כח

ד) בטור סי' מ"ו מבאר דין כל ברכות השחר, ואח"כ כתב בזה"ל, עוד ברכה אחת יש בסידורי אשכנז, בא"י מ"ה הנותן ליעף כח. ויעו"ש שנתן טעם יפה לברכה זו ע"פ המדרש. וכתב ע"ז בב"י וז"ל, אע"פ שיש סמך יפה לברכה זו, מאחר שלא נזכרה בתלמוד, איני יודע היאך היתה רשות לשום אדם לתקנה. ומצאתי שכתב האגור, שראה מקטרגים עליה מטעם זה. והרמב"ם וסמ"ק והרוקח לא הזכירוה, והכי נקטינן עכ"ל. ובהמשך דבריו הביא, שבקצת סידורים יש עוד ברכה, מגביה שפלים, ונזכרה ברכה זו בעיטור ואבודרהם, וג"ז דחה הב"י מהטעם הנ"ל, והביא שבשבה"ל כתב שרב עמרם גאון הסיר ברכה זו. ועוד כתב בשם האגור, שבסידורי איטליה

א. קריאת התורה בליל שמחת תורה

א) מנהג האשכנזים לקרות בתורה בליל שמחת תורה, והעולים מברכים על התורה, וככל סדר קריאת התורה הרגיל. והדברים מבוארים ברמ"א סי' תרס"ט ס"א ובמ"ב. וכבר תמחו רבים על המנהג הזה, היאך אפשר לחדש קריאה שלא נזכרה בחז"ל ולברך עליה. ויש כאלה שלמדו מזה, שיש רשות לקרות בתורה בציבור מתי שירצו, ומברכין על קריאתם. ומזה יצאו לערער על כמה קריאות, שנהגו לקרות בס"ת ברבים בלא ברכה, כגון בעת הכנסת ס"ת חדש, שנהגו לקרות בו בציבור בלא ברכה, וכן קריאת משנה תורה בליל הו"ר. ולדעת המערערים האלה, המנהגים הנ"ל הם שלא כדין, לפי שאין לקרות בתורה בציבור בלא ברכה. ונמצא לפי דרך זו, שהמנהגים הנהוגים בידינו סותרים זה את זה. וכ"ז דברים מתמיהין. כי בוודאי הסביר הפשוטה, שאין מברכין על כל קריאה שירצו, אלא דווקא במה שתקנו חז"ל.

ב) ובספר נימוקי או"ח (להגאון האדמו"ר ממונקאטש בעל מנחת אלעזר) סי' תרס"ט, מבטל את כל הערעורים הנ"ל כדברי הבל. כי מצד אחד, לא יתכן לערער על מנהג הקריאה בליל שמחת תורה, שהוא מקובל בידינו מהראשונים, ונהגו בו כל גדולי עולם. (ומדגיש שם שהגר"א היה נוהג לעלות לתורה בקריאה זו) ומצד שני, פשוט שאין לברך על קריאה שלא תקנו חז"ל. ולכן פשוט שמותר לקרות בציבור בלא ברכה. ולכן

וקטלוגיה וספרד, יש עוד הרבה ברכות שלא נזכרו בגמרא, ואין להם ראיה.

ה) הנך רואה מדברי הב"י שלשה יסודות. האחד, שאין רשות לברך ברכה שלא תקנו חז"ל. השני, שברכה שנמצאת בסידורים ולא נזכרה בתלמוד, בהכרח נתקנה בזמן מאוחר. השלישי, שמפני זה צריך לבטל כל ברכה שלא נזכרה בתלמוד.

ו) ולכאורה דברי תימה הם, מנין לנו לומר שכל ברכה צריכה להיות נזכרת בתלמוד, ומה פליאה היא אם סמכו חז"ל על נוסח התפילה הידוע ומקובל בישראל, ולא ראו צורך להזכירו. והלא ברכת ברוך שאמר וברכת לשמוע קול שופר^א, וכן ברכת שעשני כרצונו שמברכות הנשים, לא נזכרו בחז"ל, ולא עלה על דעת אדם לפקפק עליהם. (וידועים דברי בעה"מ בענין ברכת השופר). גם ברכת ישתבח לא נזכרה בחז"ל בשום מקום, מלבד מה שהובא בראשונים בשם הירושלמי, [העתיקו ב"י סי' נ"ג, ואינו בירושלמי לפנינו]. המספר בין ישתבח ליוצר עבירה היא בידו, וחוזרין עליה מעורכי המלחמה.

ז) והדברים מוכיחין על עצמן, שלא נזכר בש"ס סדר התפילה, מפני שסמכו בזה על הסידורים, והלא גם הסידור הוא ספר המסור בידינו מחז"ל, ואין כוחו פחות מהתלמוד. ובש"ס לא השמיעונו אלא את דיני התפילה, ולא את התפילה עצמה, והסוגיא ברכות ס: שהיא המקור לכל ברכות השחר, המעיין שם יראה, שכל הסוגיא היא להשמיענו את דיני ברכות אלו, מתי מברכין כל אחת מהן, ולכן לא נזכרו שם הברכות שלא עשני גוי עבד

ואשה, לפי שאין להן זמן מסוים, ומקור ברכות אלו הוא במנחות מג:; וכנראה בגמרא, שמדובר שם על מעלת עם ישראל, שנתן להם הקב"ה מצוות ציצית ותפילין, הזכירו שם ברכות אלו להורות על מעלתנו.

ח) ולכן נראה ברור, שערעורו של מרן הב"י על ברכות הנותן ליעף כח ומגביה שפלים, זה מפני שברכות אלו לא נהגו בהן אלא מקצת קהילות ישראל, ומזה נראה שלא נתקנו ע"י חז"ל, אלא בזמן מאוחר, אך ברכות שהן נהוגות בכל ישראל - כמו ברכת ברוך שאמר - ברור שנתקנו ע"י חז"ל, ואין לפקפק עליהן. (ומזה יש ללמוד לענין ברכת הדלקת נ"ח בביהכ"נ, ויתבאר אי"ה בהמשך דברינו).

ג. ברכת פדיון הבן וברכת בתולים

ומה מקורו של מרן הב"י ליסוד הנ"ל, שאין לברך ברכות שלא תקנו חז"ל?

ט) כנראה המקור העיקרי לזה הוא, ברא"ש פ"ק דקידושין סי' מ"א, וכן בהלכות פדיון בכור שלו (בסוף מסכת בכורות) סי' א', שהביא שם סדר פדיון הבן וברכתו שתקנו הגאונים. ויש שם ברכה ארוכה שתקנו הגאונים לברך על הכוס, אשר קידש עובר במעי אמו וכו'. וכתב שנהגו לברך ברכה זו בארצות הללו (ספרד), ובצרפת ואשכנז לא נהגו לברך זו, כי לא מצינו שום ברכה שלא נזכרה במשנה או תוספתא או בתלמוד, כי אחרי סידור רב אשי ורבינא לא נתחדשה ברכה. עכ"ד. והובאו דבריו להלכה בטור יו"ד סי' ש"ה. וכנראה, בהשפעת דברי הרא"ש וטור חדלו הספרדים מלברך ברכה זו.

א. הכוונה שמדברי בעל המאור והרמב"ן והראב"ד (ר"ה לד) ועוד ראשונים, מוכח שאין לברכה זו מקור בחז"ל, אך יש ראשונים שכתבו ברכה זו בשם הירושלמי, והובא בבית יוסף ריש סי' תקפ"ה, ואינו בירושלמי לפנינו.

שהספרדים עזבו מנהגם וחדלו מלברך ברכה זו, ומוכח שסברו דלא כהט"ז.

יג) ואמנם הנראה ברור בישוב הסתירה (ואולי זו כוונת הט"ז), שערעורו של הרא"ש על ברכת פדיון הבן, זה מפני שנמסר לנו במפורש שברכה זו נתקנה ע"י הגאונים, וכמבואר ברא"ש, אבל בברכת בתולים לא נזכר בבה"ג מי תיקן אותה. והרא"ש מצדד מדעתו שאפשר שהגאונים תקנוה. ולא סמך הרא"ש על צידודו הזה לערער על הברכה.

יד) ואע"פ שלשון הרא"ש, שאין לברך ברכה שלא נזכרה במשנה או בתוספתא או בתלמוד, פשוט דלאו דווקא הני, וה"ה אם נזכרה בשאר מקורות חז"ל, כגון בירושלמי ופסיקתא ומדרשים. והרי מנהג אשכנז לומר קודם שחרית ברכת רבון העולמים, והותמים בשם, ומקורו בתנא דבי אליהו, והפוסקים מזהירים שלא לשנות מנהג זה, [ומה שנדפס במקצת סידורים שדעת הפוסקים והאר"י ז"ל שלא לחתום בשם, דברי שקר הם, ואין זה דעת הפוסקים, ולא דעת האר"י ז"ל, אלא כך מנהג ספרד, שלא לחתום בשם]. ומעתה גם ברכה שלא נזכרה בשום מקור במקורות חז"ל הנ"ל, אלא אך ורק בסידורים, וכמו אותם הברכות שהזכרנו לעיל אות ו', גם זה הוא מקור מספיק.

ד. לענין הלכה

טו) הנה נתבאר בדברים ברורים, דמ"ש הפוסקים שאין לברך ברכה שלא נזכרה בתלמוד, פשוט דלאו דווקא תלמוד, וה"ה שאר מקורות חז"ל, וסידור התפילה שבידינו גם הוא נמסר לנו מחז"ל, והוא עמוד חזק שראוי לסמוך עליו לא פחות מהתלמוד.

טז) ומעתה כך נאמר לענין ברכת הנותן ליעף כח, וברכת מגביה שפלים, ולענין

י) והפוסקים תמהו, מדברי הרא"ש פ"ק דכתובות סי' ט"ו, שהביא בשם הבה"ג ברכת בתולים, אשר צג אגוז בגן עדן וכו', וכתב ע"ז וז"ל, ואפשר שברכה זו תקנוה הגאונים, ומסתבר לברכה אחר שמצא בתולים עכ"ל, ונפסק להלכה באה"ע סי' ס"ג ס"ב. והב"ח נדחק, שכוונת הרא"ש לאומרה בלא שם ומלכות, ומשיג על הטור באה"ע שכתב לאומרה בשם ומלכות, וכתב שט"ס הוא. ולכאורה אלו דברים רחוקים מן הדעת. ואם היתה כוונת הרא"ש וטור לאומרה בלא שם ומלכות, היה להם לומר זאת בפירוש, ולא להטעות את המעיין, וכ"ש לאחר שהטור ושו"ע כתבו בפירוש לאומרה בשם ומלכות, היאך נאמר שהוא ט"ס.

יא) ובט"ז או"ח סי' מ"ו סק"ז תירץ, שבמקום שיש מנהג אין לבטלה, שכבר אפשר שהיה לגאונים שתקנוה סמך מן התלמוד, ודברי הרא"ש לענין ברכת פדיון הבן, אין כוונתו לדחות את הברכה במקום שנהגו לאומרה, אלא שכתב טעם על אשכנז וצרפת שלא נהגו לאומרה, ולכן בברכת הנותן ליעף כח, סומכין על המנהג ומברכין. עכ"ד.

יב) ודברי הט"ז לא ידענו להולמם, מה הועיל בתירוצו, והלא כל עיקר דברי הרא"ש הוא, שאין לברך ברכה שלא נזכרה במשנה ובתלמוד ובתוספתא, ושטעם זה אין מברכין באשכנז וצרפת ברכת פדיון הבן, ותמוה, שזה נסתר ממה שנהגו באשכנז ברכת הנותן ליעף כח וברכת בתולים, ומוכח שאין סוברים את היסוד הנ"ל. וחוזרת השאלה למה לא נהגו לברך ברכת פדיון הבן.

יג) ומש"כ הט"ז שאין כוונת הרא"ש לבטל את ברכת פדיון הבן במקום שנהגו לברך, יש להעיר, שהרי עינינו רואות

אוי"ח שהבאנו באות ב', שקריאת התורה בליל שמחת תורה היא מסורה בידינו מחכמי התלמוד, והיו דבריו תמוהים בעינינו, וע"פ האמור דבריו ברורים.

ב) ולענין הדלקת נ"ח בביהכ"נ, עינינו הרואות שכן נהגו בכל מקומות ישראל, והמנהג הזה מסור בידינו מימים קדמונים, ולא נזכר בשום מקום מי תקנו, ולכן בוודאי הסביר הישרה נותנת שנתקנה הדלקה זו וברכתה מפי חז"ל, ואע"פ שלא נזכר בדבריהם, אין בכך כלום, וכמו שנתבאר בארוכה. וחלילה לפקפק בהדלקה זו. ואין שום צורך להשתמש מלהדליק ולברך בביהכ"נ בעצמו. אדרבה ראוי לאדם לזרז את עצמו למצוה זו. (ועי' ריב"ש סי' קי"א שכתב טעם מדעתו להדלקה זו, מפני שאין אנו יכולים לקיים את המצוה כתיקונה, להדליק בחוץ. ומברכין עליה מפני שמברכים על המנהג, וכמו הלל דר"ח. ומדבריו סמך לדברינו, כי פשוט שאין מברכין על מנהגים שנתקנו בדורות אחרונים, והאומרים שמברכין על המנהג, לא אמרו כן אלא במנהג מימי חז"ל. ועי' חידושי מרן רי"ז הלוי הלכות ברכות).

בא) ולענין ברכת הנותן ליעף כח, ברכה זו היתה נהוגה רק באשכנז, ודעת מרן הב"י, להורות גם לאשכנזים שלא לברך ברכה זו. אמנם כהיום נהגו כל עדות ישראל לברך ברכה זו, מפני הוראת רבינו האר"י ז"ל. ולכאורה היה נראה, שסובר האר"י ז"ל שבשאר עדות ישראל נשתכחה ברכה זו. אכן לפ"מ שנתבאר אי"צ לזה, כי נתבאר, שיש

קריאת התורה בליל שמחת תורה, שאע"פ שלא נזכרו בחז"ל, מ"מ מאחר שברכות אלו מסורים בידינו מימים קדמונים, ולא נזכר בשום מקום מי תקנם, אלא כן המנהג הקדום והעתיק בישראל, ראוי לנו לומר שנתקנו ע"פ חז"ל. ואע"פ שלא נזכר בדבריהם, אלא שיש לשאול, א"כ למה נהגו בזה רק במקצת עדות ישראל ולא בכולן. ודוחק לומר שבמקצת עדות ישראל נשתקעו ונשתכחו חלק מהברכות.

יז) ולכן נראה לומר, שגם בימי חז"ל היו בזה חילופי מנהגים. היו מקומות שנהגו לברך, ומקומות שלא נהגו לברך. וכמו שמצינו במשנה סוכה ל"ח, שהיו מקומות שנהגו לברך אחר ההלל, ומקומות שנהגו שלא לברך. ובמשנה מגילה כ"א, שהיו מקומות שנהגו לברך לאחר קריאת המגילה, ומקומות שנהגו שלא לברך. ובגמרא תענית כח: אמרו רב איקלע לבבל, חזיניהו דקא קרו הלל בריש ירחא, סבר לאפסוקינהו, כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי, אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם. וכתבו התוס' ועוד ראשונים, שהיה מנהגם לברך על הלל זה.

חי) וביאור הדברים, שא"א לחדש ברכה אלא ע"פ בי"ד הגדול של כל ישראל. ובימי התלמוד עדין היה בי"ד זה קיים, אלא שהיו ברכות, שלא קבעום בי"ד הגדול חובה על כל ישראל, אלא הניחו את הדברים לשיקול דעתם של חכמי המקומות, אם להנהיג ברכה זו במקומם או לא. ומזה באו חילופי המנהגים בין עדות ישראל.

יט) ומעתה נכונים מאוד דברי ספר נימוקי

ב. צריך להוסיף בזה קצת הסבר. כי מה שאמרנו שסמכו חז"ל על סידור התפילה שבידינו, אין הכוונה שסמכו על ספר כתוב, כי בידוע שבימי חז"ל עדין לא נכתב סידור התפילה. והמנהג לכותבו הותחל בימי הגאונים. אלא הכוונה שסמכו על הנהג וידוע אצל הכל. ובוודאי נכלל בזה הדלקת נ"ח בביהכ"נ, שהוא דבר הנעשה בפומבי.

שאפשר שנתקנה ע"י הגאונים, לא רצה הרא"ש לערער על ברכה זו. (ומעתה לכאורה ראוי לברך ברכה זו בשם ומלכות, וצ"ע).

(ד) וכן ברכת הדלקת נ"ח בביהכ"נ. הסברא הישרה גוזרת, שמאחר שאנו רואים שנהגו כן בכל קהילות ישראל מימים קדמונים, ולא נזכר מי תקנה, בוודאי זו תקנת חז"ל. אך מה שיש כאלה שחידשו להדליק בברכה בחנויות ובכל מיני מקומות ציבוריים, פשוט שזו ברכה לבטלה גמורה, ואין בכוחנו לחדש ברכה על מנהגים חדשים.

(ה) ועוד נתבאר, שיש ברכות שאע"פ שגם הן נתקנו מפי חז"ל, אך לא קבעום חובה על כל ישראל, אלא הניחום לשיקול דעתם של חכמי המקומות, אם לנהוג כן בקהילתם, ומכלל זה, הברכות שלאחר ההלל ולאחר קריאת המגילה, וברכות הנותן ליעף כח ומגביה שפלים, וקריאת התורה בליל שמחת תורה.

(ו) ראיתי באיזה קובץ, שבק"ק מיץ בגרמניה נוהגים עד היום הזה לברך ברכת מגביה שפלים. וע"פ האמור מנהגם נכון, ואין להם לעזוב את מנהגם. וגם לדידן, מי שהתחיל לברך בטעות ונזכר שאינו צריך עתה לברך, ראוי לסיים מגביה שפלים.

ברכות שלא תקנום חז"ל חובה על כל ישראל, אלא מסרום לשיקול דעתם של חכמי המקומות, ולכן היתה ברכה זו נהוגה רק באשכנז. והמנהג הזה הוכשר בעיני האר"י ז"ל והורה לנהוג כן גם בשאר קהילות ישראל, וכמו שמצינו עוד הרבה מנהגים אשכנזיים שהורה כן האר"י ז"ל, (לדוגמא אמירת תשליך ברה"ה, ונוסח תכנת שבת במוסף).

ה. קיצור הדברים לדינא

(א) הסכמת הפוסקים שאין לברך ברכה שלא נתקנה ע"י חכמי המשנה והתלמוד, ולכן לא נהגו לברך ברכת פדיון הבן שתקנו הגאונים לברך אשר קידש עובר במעי אמו וכו'.

(ב) ונתבאר, שאי"צ שתהיה הברכה נזכרת במפורש בתלמוד, אלא כל ברכה שהיא מסורה בידנו מימים קדמונים, ונהגו ישראל לברכה, בוודאי נתקנה ע"פ חז"ל, ואין לערער אחריה.

(ג) ברכת בתולים אשר צג אגוז בגן עדן וכו', הורה הרא"ש שמברכין אותה. ונתבאר שדווקא על ברכת פדיון הבן מערער הרא"ש, מפני שנמסר בפירוש שנתקנה מהגאונים. משא"כ ברכת בתולים, אע"פ שמצדד הרא"ש



הערות לדינא בענייני הסליחות

לאומרם אחר חצות הלילה, או בבוקר לאחר שכבר עלתה השמש, אין זה המנהג העיקרי, אלא שבזמננו, רוב בני אדם עדין ישנים בסוף

עיקר זמן סליחות הוא באשמורת האחרונה של הלילה, וכמבואר בפוסקים ריש סי' תקפ"א. ומה שנוהגים כיום רוב הציבור

כהגר"א, אף להקל בדאורייתא לענין ק"ש. ועל כן גם לענייננו יש לסמוך על דברי הגר"א. ואע"פ שלענין ק"ש רבים מחמירין לחוש לדעת המג"א, שאני התם שהנידון נוגע לעיקר הדין. אך בענייננו, ודאי יש לסמוך לכתחילה על דעת הגר"א.

ונמצא שמניין סליחות שלפני מניין ותיקין, זה הוא הזמן הראוי ביותר לתפילה סליחות, ומן הראוי להשתדל להתפלל סליחות דווקא במנין זה.

ב. לבישת הטלית

המנהג שהש"ץ מתעטף בטלית באמירת הסליחות. והט"ז (תקפ"א סק"ב) העיר, דכיון דלהרא"ש חייב לברך, למה יכניס עצמו לדבר שיש בו ספק, ולכן העלה לשאול טלית מאחר. וכדבריו פסק המ"ב סק"ה. [ובגליון חודש מרחשוון תשפ"ג הארכנו בביאור הוראה זו].

ויש לתמוה בדברי הט"ז. הלא נהגו הכל ללבוש ט"ק בבוקר קודם זמן ציצית, ולא עלה על דעת אדם לערער למה יכניס עצמו לספק. ואיזה טעם יש לחלק בין ט"ג לט"ק?

והנראה ברור, שדברי הט"ז הם לפי מה שהיה נהוג בימיהם, לחשב את שעות היום והלילה כדעת המג"א. ונמצא שהאשמורת האחרונה של הלילה מסתיימת בעלות השחר, והיה זמן רב לאחר הסליחות עד זמן תפילת שחרית, והיה הש"ץ פושט את טליתו בינתיים. וע"ז ערער הט"ז. משא"כ מי שלובש ט"ק לפני זמן ציצית ואינו פושט אותה, בזה הברכה שמברך כשמגיע זמן ציצית, מועילה למפרע, ואין שייך בזה ערעורו של הט"ז, כי הכל נחשב מצוה אחת ארוכה, והברכה חלה על כולה כאחד.

הלילה, לכן הנהיגו כך. אך מי שביכולתו, ודאי הדרך הנכונה היא להתפלל סליחות באשמורת, כי זו היא עת רצון הראויה ומוכשרת לתפילה זו. וכך תקנו הקדמונים.

א. מתי הוא זמן האשמורת האחרונה?

מבואר בגמרא ברכות ג' ע"א-ע"ב, שהלילה מתחלק לאשמורות. לרבי לארבע אשמורות ולר' נתן לשלש אשמורות. ולדינא פסקו הטור ושו"ע (סי' א' ס"ב) כמ"ד שהלילה שלש אשמורות (כנראה מפני שכן דעת רב בגמרא שם). והמתבאר מהסוגיא הוא, שהלילה מתחלק לשתיים עשרה שעות, ולמ"ד שהלילה ארבע אשמורות, נמצאת כל אשמורת שלש שעות, ולמ"ד שהלילה שלש אשמורות, נמצאת כל אשמורת ארבע שעות. ונמצא שהזמן הראוי לסליחות הוא בארבע שעות האחרונות של הלילה.

והנה ידועה לכל מחלוקת המג"א והגר"א בענין חלוקת שתיים עשרה שעות של היום. להמג"א י"ב שעות היום הן מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ולהגר"א מהנץ החמה עד שקיעתה. ונמצא שכל שעה של הגר"א קצרה יותר משעה של המג"א. ומהפלוגתא הזאת נפ"מ גם לענייננו, כי מפורש בגמרא שם שתיכף אחר האשמורת האחרונה של הלילה, מתחילות י"ב שעות היום.

ומעתה, לדעת המג"א, י"ב שעות הלילה הם מצאת הכוכבים עד עלות השחר, והאשמורת האחרונה מסתיימת בעלות השחר. ולהגר"א, משקיעת החמה עד הנץ החמה. ונמצא שבשעות הלילה הוא להיפך. כל שעה של הגר"א ארוכה יותר משעה של המג"א. והאשמורת האחרונה מסתיימת בהנץ החמה.

ולמעשה, כבר פשטה הוראה לנהוג

מנורה הערות לדינא בענייני הסליחות בדרום קא

אבל בערב ראש השנה, כבר נקבע הדבר בשו"ע ופוסקים בתורת מנהג מחייב להתענות, ואין רשות למנוע עצמו מהתענית, אלא באותם אופנים שהורו הפוסקים להקל. ויש לתמוה על אלה שמקילין שלא להתענות בלי שום סיבה. ומי שקשה עליו התענית, יש לעשות סיום מסכת, וכפי שעושים הבכורות בערב פסח.

קיצור הדברים לדינא

א ראוי להשתדל להתפלל תפילת סליחות במנין סליחות שלפני תפילת ותיקין, וזה הוא זמן סליחות שתקנו הקדמונים, וזמן זה הוא עת רצון הראוי ומוכשר לתפילה זו.

ב ובמנין זה יכול הש"ץ להתעטף בטלית שלו, ובהגיע זמן ציצית ימשמש בטלית ויברך. אבל במנייני סליחות שלאחר חצות לילה, צריך לשאול טלית מאחר.

ג יש רשות שלא להתענות ביום ראשון של סליחות, אבל בער"ה חובה גמורה להתענות.

ומעתה, בימינו שהמנהג להתפלל סליחות סמוך לתפילת ותיקין, הנראה ברור שהש"ץ יכול להתעטף בטלית שלו, ואי"צ לשאול מאחר. ובהגיע זמן ציצית ימשמש בטליתו ויברך. וכן שאר הציבור יכולים להתעטף בטלית אם ירצו. אבל במנייני סליחות שלאחר חצות הלילה, צריך לשאול טלית מאחר, וכהט"ז.

ג. תענית יום ראשון של סליחות

מבואר בטור שנוהגין להתענות יום ראשון של סליחות, וכ"כ במ"ב ס"ק ט"ו. וכהיום כמעט אין מי שנוהג בתענית זו.

והנראה ללמד זכות על המנהג, שלשון הטור והפוסקים הוא, שנהגו רוב הקהל להתענות, ומבואר שמיעוט הציבור לא התענו. וכנראה היה הדבר תלוי ברצון, מי שרצה התענה, ומי שלא רצה לא התענה. אלא שבימיהם היתה המציאות שרוב הציבור רצו להתענות. אך מעולם לא נקבע הדבר בתור מנהג מחייב. ועל כן, כהיום שכמעט אין מי שרוצה להתענות, א"א לחייבם.



הרב איתמר וינרב

הוצאה שלא לצורך ביו"ט

[יש להקדים שהשנה - התשפ"ד שחלים ר"ה, יו"ט דסוכות ושמחת תורה בשבת תהי' נפ"מ לדברינו ביחס למועדי חודש תשרי רק ביום ב' דר"ה, ולבני חו"ל אף ביו"ט שני של גלויות ביום הראשון של חוה"מ וכן שמיני עצרת שלהם שחלים ביום ראשון].

א. הצגת הסוגיא ושיטת רש"י

מובא בביצה י"ב. במשנה מחלוקת ב"ש וב"ה האם היתר הוצאה ביו"ט הוא רק לצורך אכילה או שמותר להוציא גם לולב או ספר תורה או קטן, ונחלקו האמוראים במה נחלקו ב"ש וב"ה - האם נחלקו ב"ש וב"ה במחלוקת כללית אי אמרינן מתוך שהותרה הוצאה לצורך אוכל נפש, הותרה גם שלא לצורך אוכל נפש, או שנחלקו ב"ש וב"ה האם הוצאה נאסרה ביו"ט או הותרה ביו"ט, אך בשאר מלאכות גם לב"ה לא אמרנן מתוך שהותרה לצורך, הותרה גם שלא לצורך. ורב יוסף הקשה על רבה אלא מעתה (ופרש"י דסבירא להו לב"ה דאין איסור הוצאה ביו"ט) ליפלגו באבנים, (ופרש"י אי אין איסור הוצאה, אין איסור טלטול, שלא נאסר טלטול אלא משום הוצאה. ומה שלא גזרו על כל טלטולים אפילו על אוכלים וכלים משום שאין גוזרין גזרה על הציבור אא"כ רוב הציבור יכולין לעמוד בה). אלא מדלא מפלגי באבנים ש"מ בהוצאה שלא לצורך פליגי, (ופרש"י ש"מ דלכו"ע יש הוצאה ליו"ט אלא שמן התורה הותרה לצורך, וב"ה אית להו דכיון דהותרה לצורך, הותרה מן התורה לגמרי, אלא רבנן גזור במידי דהוי טירחא דלא צריך, כגון אבנים. אבל בקטן וספר תורה דצריכינן להו ביו"ט לא גזור וכו').

והקשה הרשב"א על פרש"י קושיא אחת מיני ובי' בסוגיין, (מלבד קושיות ממקומות אחרים בש"ס) והיא - לרב יוסף דס"ל דמדאוריתא אמרינן מתוך אף ללא צורך כלל ואעפ"כ מדרבנן אסרו, אז ה"נ נימא אליבא דרבה ומה לי שמלאכת הוצאה מדאוריתא כלל לא נאסרה, ומאי קשיא לר' ומהנינא אי נימא שלפי רב יוסף דס"ל דמלאכת הוצאה נאסרה וכל ההיתר מדין מתוך ומדאוריתא בעי צורך (כמו שלמד הרשב"א וכן דעת רוב הראשונים, כמו שכתב הבה"ל בריש סימן תקי"ח), אז בכה"ג שמוציא ללא צורך, לוקה.

ובדי לתרין זאת יש להקדים שבשיטת רש"י ודעימי' דנו הב"י והב"ח בריש סימן תקי"ח האם רבנן אסרו דווקא הוצאת אבנים או אף כלים ללא צורך. והביאו את דברי הר"ן על הרי"ף שכתב ש"נראה מדברי רש"י דהוצאת כלים, אעפ"י שאין בהם צורך ליום כלל, כל שאינו מוציא אותן לצורך מחר שרי", והב"י והב"ח הבינו שכוונת הר"ן שאף מדרבנן שרי בכה"ג, ורק טלטול אבנים אסור, ומדרבנן אין להוציא אבנים לצורך מחר. והוסיף הר"ן שגם ברי"ף משמע שמדאוריתא אמרינן מתוך ללא צורך כלל, ולכאורה כוונתו מדנקט הרי"ף שבכלל היתר מתוך הוצאת כלים משמע שדווקא אבנים אין

לדון ולומר שעכ"פ לפי תוס' אין צריך לחדש שיש כאן גזיה"כ, ויש לומר דמסברא ללא קרא היינו סבורים שנחשב צורך, קמ"ל קרא דלא נחשב צורך). ומעתה טען הבית מאיר שמאחר שמצינו היכי תימצי שיש איסור הוצאה ביו"ט, והיינו לצורך גוי, ממילא יש מקום לאיסור מוקצה שהוא הרחקה להוצאה, וכמו שכתב רש"י, מה שאין כן אליבא דרבה שמלאכת הוצאה כלל לא נאסה, אז אע"פ שאין לעשות מלאכה לגוי, מ"מ אין הוצאה בכלל האיסור, וממילא אין מקום לאיסור מוקצה.

[ובענין דברי הבית מאיר כתב שער המלך בפ"א מיו"ט סוף הלכה ד' בשם הר"ן בכתבי יד. ונקדים - דהנה אחת מקושיות הראשונים על שיטת רש"י היא מהסוגיא בפסחים מ"ו: בעניין המבשל מיו"ט לחול שדעת רבה שאינו לוקה דאמרינן הואיל ומיקלעי לאורחים חזי לי' ורק מדרבנן אסור, דלא סמכו על הואיל. ודעת רב חסדא שלוקה דמדאוריתא לא סומכים על הואיל. והקשו הראשונים דל הואיל מהכא, ותיפול דלא גרע מעשיית מלאכה ללא צורך כלל. וביישוב העניין כתב הר"ן בכתבי יד דגרע מעשיית מלאכה ללא צורך כלל, ובכה"ג יש איסור תורה אף לרש"י אא"כ אמרינן סברת הואיל וראוי לאורחים, ואז חזי ליו"ט עצמו. ומעתה מאחר דמשכחת לה היכי תימצי שיש איסור בישול ללא צורך, וכן הוצאה ללא צורך, והיינו כעושה לצורך מחר, ממילא כבר יש מקום לאיסור מוקצה אטו הוצאה, עכ"ד הר"ן, (וכ"כ השיטה מקובצת בכתובות ז. בסד"ה "וז"ל שיטה ישנה" דאף דמכוח מתוך מתירים אף שאינו עושה לצורך היו"ט, מ"מ אם עושה לצורך חול גרע טפי ואסור ומה"ט לוקה לרב חסדא דלית לי'

להוציא, אך כל שהוא כלי מותר, והיינו אף אין כוונתו להשתמש בו כלל. ומלבד ליבון ובירור עצם דברי רש"י ודעימ', יש בזה גם נפ"מ גדולה לדינא עכ"פ לפי הבנת ביאור הגר"א בריש סימן תקי"ח שלמד בדעת השו"ע שפסק כרש"י כיוון שכך הבין המגיד משנה ברמב"ם וכך הבין הר"ן ברי"ף, וכתב בספר אור לציון חלק ג' שמעיקר הדין בני ספרד אכן יכולים להקל ולסמוך על הבנת הגר"א בדעת השו"ע.

ב. ביאור החילוק בין אבנים לכלים בשלוש דרכים

א. הביה"ל ביאר כוונתם דאסור משום טלטול מוקצה, והיינו כיוון שבלאו הכי אסור משום מוקצה, אסרוהו גם באיסור הוצאה. וכ"כ בספר בית מאיר (מובא בש"ס עוז והדר בילקוט ביאורים), ויישב בזה הבית מאיר את שאלת הרשב"א שהזכרנו, בהקדמת קושיא נוספת ששאלו הראשונים על שיטת רש"י שאם אכן אמרינן מתוך להתיר גם ללא צורך כלל, מ"ט איתא לקמן במסכתין שאין לעשות מלאכה לצורך גוי, ובמה גרע מעשיית מלאכה ללא צורך כלל, ותירץ השיטה מקובצת בסוגיין שזו גזיה"כ "לכם ולא לעכו"ם". (וביאר הקוב"ש בסוגיין שאין הקפידא משום שלצורך גוי אינו מספיק צורך כדי להתיר מלאכה, כיוון שצורך גוי אינו גרע מעשיית מלאכה ללא צורך כלל, וכטענת הראשונים, אלא יש קפידא בחיוב שלא לעשות ביו"ט מלאכה לגוי, עכ"ד. והוסיף על כך המגיני שלמה שעל כרחק גם לתוס' זו גזיה"כ, דאי נימא שצורך גוי אינו בכלל צורך קצת, א"כ מ"ט איצטריך לקרא, הרי זו סברא, וע"כ שלמרות שנחשב צורך להתיר, מ"מ יש גזיה"כ לאסור. והיינו כהסבר הקוב"ש ברש"י שיש קפידא בחיוב שלא לעשות מלאכה לגוי ביו"ט. מיהו יש

דיני יו"ט סימן א' דחה זאת וטען שהרי מבואר בסוגיא בפסחים מ"ו: דרב חסדא לית ל"י הכנה דרבה, וכן הדגישו כמה ראשונים, וא"כ לדידי' מ"ט האופה מיו"ט לחול לוקה, דנהי דלית ל"י הואיל, מ"מ כיוון דלדידי' ליכא למימר דאי מיו"ט לשבת אסור, ק"ו מיו"ט לחול, א"כ עדיין פעולה זאת אמורה להיות מותרת. ובספר מנחת אשר כתב ליישב זאת שאף דרב חסדא שאין איסור מלאכה מיו"ט לשבת, מ"מ מיו"ט לחול גרע טפי, ודבריו צ"ע כיוון שסו"ס כבר אין לזה מקור מדין הכנה דרבה.

(ב) האמרי בינה עצמו שם כתב לבאר עפ"י דברי הרמב"ן עה"ת שהבאנו לעיל בחילוק בין מלאכת עבודה למלאכת הנאה, וטען שכל שעושה לצורך מחר הרי זה בכלל מלאכת עבודה וגרע מעשיית מלאכה ללא צורך כלל כיוון שכשעושה ללא צורך כלל על כרחך יש לו קורת רוח בעצם העשי' וא"כ כבר הוא בכלל מלאכת הנאה, וכגון מבשל שלא כדי לאכול, לא הוא ולא אחרים על כרחך שנהנה בעצם הבישול, אך כשמבשל לצורך מחר כבר נכלל במלאכת עבודה. והוסיף שאמנם נראה שרש"י חולק על הרמב"ן שהרי בפרשת אמור פירש שמלאכת עבודה בא להוסיף באיסור, כלומר אף מלאכת דבר האבד אסורה לא כחווה"מ, ולא כהרמב"ן שהפסוק בא למעט באיסור ולהתיר מלאכת הנאה, מ"מ יש לומר דמודה רש"י לעיקר דברי הרמב"ן אלא דסד"א שכל שעושה כדי להציל מהפסד בכלל מלאכת הנאה, ואינו כלול במלאכת עבודה, קמ"ל שכלול במלאכת עבודה. ולכאורה לפי דברי האמרי בינה אפשר להבין מדוע מלאכה לצורך גוי אסורה וגרע ממלאכה ללא צורך כלל כיוון שכשעושה ללא צורך יש לו סיפוק בעצם העשי' וזה עצמו כצורך היום, מיהו

דין הואיל). ויש להוסיף שדברים אלה מתאים לדברי הר"ן על הר"ף לפי הבנת החת"ס בסוגיין שחלק על הבנת הב"י והב"ח בדברי הר"ן, וכתב שכוונת הר"ן במה שכתב "אבל מדברי רש"י ז"ל נראה לי דהוצאת כלים אע"פ שאין בהם צורך ליו"ט כלל, כל שאינו מוציא אותן לצורך מחר שרי וכו', היינו שרי מדאוריתא, אך מדרבנן אסור להוציא כלים להוציא כלים ללא צורך, ומזה יש לדייק שלצורך מחר דאסור היינו מדאוריתא, והחת"ס לא הדגיש דבר זה. ובוזה יש לבאר את דברי המג"א בריש סימן תקי"ח שכתב בפשיטות שאם עושה מלאכה ביו"ט לצורך יום חול לוקה ולא כתב שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים האם בעי צורך קצת מדאוריתא או מדרבנן, (מיהו יש לדחות דנקט כתוס' ורוב הראשונים ולכן לא ראה צורך להדגיש שלפי רש"י ודעימי' אינו לוקה).

מיהו הדבר טעון הסבר מה המקור לכך שאף אי שרי מדאוריתא לעשות מלאכה ללא צורך כלל, מ"מ לצורך מחר גרע ואסור מדאוריתא, ובשלמא ביחס לעשיית מלאכה לגוי איכא דרשה "לכם" ולא לעכו"ם. ונאמרו בזה כמה דרכים:

(א) שער המלך בשם הר"ן בכתבי יד כתב שהמקור לכך הוא דין הכנה דרבה, שכתב על כך הר"ן בעצמו מבפסחים מ"ו: שאם הכנה דממילא אסורה, ק"ו הכנה בידיים שאסורה, וכלול בזה גם איסור להנות ממה שהוכן בידיים וגם איסור לעשות את מעשה ההכנה. וממילא אם אסור להכין מיו"ט לשבת כ"ש שאין להכין מיו"ט לחול. ונהי שכלפי האיסור להנות ממה שלא הוכן לא שייך האיסור מיו"ט לחול, דאין סעודת חול בעי הכנה, אך כלפי האיסור להכין לכאורה הק"ו עומד בעינו. מיהו האמרי בינה

מה שאין כן אם מוציא כלים נהי שהמוציא בעצמו אין לו כעת שום צורך, מ"מ סו"ס הכלי מצד עצמו ראוי לשימוש ובזה סגי כדי שיחשב מיהא מדרבנן צורך קצת. ולפי דבריו יש לבאר שלזה התכוון רש"י במה שכתב "אלא רבנן גזור במידי דהוי טרחא דלא צריך כגון אבנים". (מיהו המנח"ש עצמו ביאר שכוונת רש"י רק לאפוקי ממוציא לרה"ר לצורך מחר דזו טירחא דלא צריך ולכן אסור). ועל דרך המנח"ש כבר כתב הקה"י בפסחים בסימן ל"ו, אלא שחידש יותר מהמנח"ש, דהמנח"ש כתב כן לבאר את גדר האיסור דרבנן אליבא דרש"י, אך מדאוריתא אין צריך לכך ושרי להוציא אף שאין ראוי כלל כגון להוציא אבנים דשרי מדין תורה. מיהו הקה"י חידש שהטעם שלפי רש"י מותר להוציא ללא צורך כלל הוא מפני שאף אם המוציא כעת אין דעתו על שימוש במה שמוציא, מ"מ סו"ס ראוי הוא לו או לאחרים, וישב בזה את שאלת הראשונים על רש"י מפסחים מ"ו: בעניין המבשל מיו"ט לחול דלוקה אליבא דרב חסדא וגם לפי רבה אינו לוקה רק מטעם הואיל וחזי לאורחים והקשו הראשונים לשיטת רש"י דאמרינן מתוך מדאוריתא ללא צורך כלל ותיפו"ל דשרי מדין מתוך, ולפי הקה"י מיושב כיוון שכל דין מתוך ללא צורך מבוסס על דין הואיל, אלא שמדרבנן לא סמכו על הואיל גרידא כמפורש בסוגיא בפסחים, ובזה כבר מהני דין מתוך אף ללא צורך כלל. וכן יישב בזה קושיות נוספות של הראשונים מכמה מקומות בש"ס שנראה להדיא דלולא צורך יש איסור תורה. והנה דברי הקה"י מחודשים ובודאי שהראשונים שהקשו על רש"י לא הבינו כן ובאמת בגוף דברי רש"י בביצה אין זכר לזה שמבוסס על דין הואיל, וגם לא משמע שדווקא אבנים דחזי למיזגא עליהו הוא דשרי רש"י ולא בסתם אבנים. אמנם עכ"פ

כשעושה לצורך גוי אין בזה צורך היום של יהודי כלל, וזה כבר באמת מוגדר כמלאכה ללא צורך ואסורה מן התורה.

(ג) בספר ישועות יעקב בסימן תקכ"ז סק"א בד"ה "והנה עתה נבוא" ביאר דכיוון דשיטת רש"י ריש פרק אין צדין שכל מלאכה שאפשר לעשותה מבעו"י אסור לעשותה ביו"ט אפילו לצורך אוכל נפש ולפי הבנת רוב הראשונים - התוס', הרא"ש, הרמב"ן במלחמות והרשב"א שם כוונת רש"י לאיסור תורה, א"כ ה"נ האופה מיו"ט לחול יכול לעשותה למחרת ביום חול, ומה"ט אסור לעשותה ביו"ט מדאוריתא, לולא טעם של הואיל עכ"ד. ויש לעיין הרי גם כשעושה ללא צורך הרי ה' יכול לעשות מאתמול ומ"ט מדאוריתא שרי, ואולי יש לתרץ שדווקא כשעושה לצורך, אז יש טענה שיכול ה' לחשוב על כך מראש ולעשות מבעו"י, אך כשבלאו הכי עושה ללא צורך כלל לא מוטל עליו לתכנן זאת דלא שייך תכנון בפעולה ללא צורך].

ב. הב"ח עצמו ביאר שאסרו רבנן הוצאת אבנים משום שבסתמא תכליתם לצורך בניין למחר והסתייע בלשון רש"י שכתב דרבנן גזור במידי דהוה טירחא כגון אבנים, והיינו הטירחא שטורח לצורך חול. ולפי דרכו לא כל הוצאת מוקצה נאסרה אלא דווקא אבנים. ותהי' נפ"מ לדינא באופן שיש בידו או בכיסו נייר טישו משומש באופן שכבר אינו ראוי לשימוש והוא מוקצה האם לשיטת רש"י שמדאוריתא מותר להוציא ללא צורך יהי' עכ"פ איסור דרבנן להוציאו - לפי הבנת הביה"ל בב"י ובב"ח יהי' אסור, אך לפי הבנת הב"ח עצמו יהי' מותר.

ג. בספר מנחת שלמה בסוגיין כתוב שדווקא אבנים שאינם ראויים לשימוש כלל הרי אין בהוצאתם מרה"י לרה"ר שום צד צורך,

בגדר איסור דרבנן שפיר מצינן למימר כהקה"י והיינו כביאור המנח"ש. ומתוך ספר הלכות חג בחג על הלכות יו"ט פרק י"ג בהערה 3 נראה פירכא לביאור זה והיא שגם סתם אבנים ראויים לשימוש ושייך בהם סברת הואיל. וייתכן לקיים דברי הגרש"ז דנהי שראויים, מ"מ סתם אבן מצד עצם החפצא שלה אינה עומדת כלל לשימוש עד שייחדו אותה, וגרע ממבשל אוכל לצורך מחר שמצד עצמו ראוי לגמרי ליו"ט עצמו כמו למחר.

ג. ביאור שיטת רש"י לצד שכוונתו לאסור בכל דבר ללא צורך

אמנם יש לב"י ולב"ח צד דלאו דווקא אבנים אלא הוא הדין כלים אין להוציא וזו לכאורה המשמעות הפשוטה של לשון רש"י שכתב "אלא רבנן גזור במידי דהוי טרחא דלא צריך", שכל הוצאה ללא צורך בכלל טירחא היא ולא דווקא באבנים, ומה שסיים רש"י "כגון אבנים", הינו דוגמא בעלמא להוצאה ללא צורך, והרשב"א בסוגיין וכן המגיד משנה בפרק א' ה"ד כתבו בשם רש"י קצת בשינוי לשון שמשום טירחא ללא צורך אסרו רבנן להוציא אבנים וכיוצא בהם, והמנח"ש כתב שכך נקטו רוב האחרונים בדעת רש"י, וגם בזה יש מקום לומר ג' דרכים:

א. רבנן אסרו במידי דהוי טירחא ללא צורך אין זו רק סיבת האיסור שטורח ללא צורך, אלא זהו גדר האיסור - איסור טירחא, וייתכן שכך משמע ברשב"א ובמגיד משנה, אך לא ראיתי מי שכתב כן להדיא.

ב. הב"ח כתב שתוס' בסוגיין הבינו ברש"י שאמנם מדאוריתא אין איסור מלאכה בהוצאה ללא צורך כלל, אך מדרבנן יש איסור מלאכה בהוצאה ללא צורך כלל,

כלומר כל מה שלשיטת תוס' אסור מדאוריתא ולוקה, אסור מדרבנן לרש"י. ולפי"ז מה שכתב רש"י טירחא ללא צורך היינו רק הטעם למה אסרו, אך למעשה אין זה איסור טירחא, אלא איסור מלאכה מדרבנן, וכך נראה שהבין האו"ז בהלכות יו"ט סימן של"ח בדעת רש"י, וז"ל: דרבנן החמירו ואסרו כל הוצאה שאינה לצורך, ולא התירו אלא לצורך היום. עכ"ד. וייתכן שזו גם הכנת הרשב"א והמגיד משנה ברש"י, ואין הכרח גמור מלשונם שגדר האיסור הוא טירחא. ובספר קוב"ש פשיטא לי' צד זה ועפי"ז יישב את שאלת הרשב"א על רש"י וכתב דנהי שגם אם מלאכת הוצאה כלל לא נאסרה יש סיבה לאסור מדרבנן משום טירחא, מ"מ רבנן רצו לתת לאסור הדבר עם גדר של המלאכה, ולכן דווקא אם מלאכת הוצאה נאסרה ורק שהותרה מדין מתוך, אז אמנם הותרה גם ללא צורך כלל, מ"מ יש היכי תימצא שאסורה כשמוציא לצורך גוי על דרך שכתבנו לעיל בשם בשיטה, א"כ אפשר לאסור מדרבנן בכל הוצאה ללא צורך, אך אם מלאכת הוצאה כלל לא נאסרה נהי שיש סיבה לאסור מדרבנן משום טירחא אך אם יאסרו זאת כמלאכת הוצאה מדרבנן נמצא שבדו רבנן מלאכה מלבם, וזה לא רצו לעשות, עכ"ד הקוב"ש. ולפי דברי הקוב"ש ניתן לומר שהרשב"א שהקשה על רש"י הבין שלשיטת רש"י האיסור דרבנן אליבא דרב יוסף הוא איסור טירחא ולא איסור מלאכה מדרבנן. מיהו אין צריך להגיע לכך, כיוון שהרשב"א גם הקשה על רש"י מ"ט אין לעשות מלאכה לגוי ולא ס"ל האי גזיה"כ שכתב השיטה ביישוב רש"י שהוא הבסיס לתירוץ הקוב"ש.

מיהו נראה לענ"ד שגם אי נימא שלשיטת רש"י גדר האיסור דרבנן הוא איסור

שבמהותן אין להן שייכות לאוכל נפש ולא הותרו, אך אם מלאכת הוצאה כלל לא נאסרה, א"כ אין מקום לגזור אטו שאר מלאכות האסורות. ולפי דבריו לכאורה יש איסור עצמי בהוצאה ולא משום טלטול מוקצה, וגם לא משום טירחא וזה על דרך תוס', אך לא בנוסח של הקוב"ש. שו"ר שבהערות הגרי"ש אלישיב זצ"ל בסוגיין כתוב שכוונת המהר"ם לומר דאי אמרת כרבה שאין כלל מלאכת הוצאה אז אין מקום לגזירת מוקצה כיוון שמוקצה הוא סייג להוצאה, אך אי אמרת שבעצם מלאכת הוצאה נאסרה ביו"ט רק הותרה מדין מתוך, אז אעפ"י שהותרה לגמרי גם ללא צורך כלל, אף אי לא נאמר שלצורך גוי אסורה, סגי בזה שאסורה בכוח כדי שיאסרו משום מוקצה, ולפי"ז המהר"ם הוא על דרך הבית מאיר שהובא לעיל, אך יותר מחודש מסברא, ולא זכיתי לראות זאת בלשון המהר"ם.

וי"ש להדגיש שאפילו אי נימא שכוונת רש"י שבכלל האיסור דרבנן לא רק אבנים אלא אף כלים ללא צורך - או משום איסור טירחא או משום איסור מלאכה מדרבנן, מ"מ כבר הזכרנו לעיל שמלבד דעת רש"י, גם בדעת הרי"ף נוטה הר"ן לומר שהתירו מלאכה ללא צורך כלל, כיוון שכתב בזה"ל: וב"ה סברי מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, פירוש לצורך - לצורך אכילה, ושלא לצורך - כגון קטן ולולב וס"ת והוא הדין לכלים, אבל אבנים וכיוצא ב אפילו ב"ה אסרי. עכ"ל. ומשמע שכל שהוא בכלל כלי מותר אף שלא לצורך, והשו"ע העתיק לשון הר"ן, וכ"כ שם ביאור הגר"א שדעת השו"ע שכל שהוא בגדר כלי שרי גם מדרבנן, אלא שאף בדעת רש"י סובר הגר"א כך. וכן יוצא לפי הבנת המגיד משנה בדעת הרמב"ם, וכמו שדייק המאמר מרדכי

טירחא ללא צורך אפשר לתרץ את שאלת הרשב"א על רש"י ולומר שרק מאחר שנאסרה מלאכת הוצאה ביו"ט אז יש מקום לאסור הוצאת אבנים משום טירחא, דאם מלאכת הוצאה ביו"ט כלל לא נאסרה א"כ הוצאת אבנים או כלים מרה"י לרה"ר אף שנעשית ללא צורך הרי היא כהולכת אבנים או כלים בתוך ביתו, שאף אם ביתו גדול מאוד ועושה כן ללא צורך כלל אין בזה איסור (ואולי משום איסור טלטול, שגם כלי שמלאכתו להיתר אין טלטלו ללא צורך, אך עכ"פ בכלי אבילה ובגדים מותר לפי הדעה העיקרית במ"ב), ורק מאחר שהוצאה נאסרה ועכ"פ לצורך עכו"ם או לצורך חול יש איסור תורה של מלאכת הוצאה אף לשיטת רש"י, אז יש להוצאת אבנים או כלים ללא צורך כלל חשיבות של טירחא.

ג. מלשון הר"ן בכתבי יד שהובא בשער המלך בפ"א מהלכות יו"ט סוף ה"ד משמע להדיא שמשום דמשכחת לה היכי תימצא שיש איסור תורה של הוצאה ביו"ט אף לב"ה דאית להו דין הואיל, והיינו כשמוציא לצורך חול, או לצורך גוי, ממילא כבר ראו חז"ל לגזור על כל הוצאה ללא צורך אטו הוצאה זו. ובנוסח אחר נראה מלשון המהר"ם שכתב ביישוב שאלת הרשב"א על רש"י. וז"ל: השתא דיש איסור הוצאה ליו"ט, רוצה לומר דהוי בכלל לא תעשה מלאכה מן התורה, אלא דהותרה מכוח מתוך שהותרה לצורך, הותרה נמי שלא לצורך, דין הוא לגזור ולאסור מדרבנן במידי דלא צריך כלל, כגון אבנים, משום דלא ליתי להקל ביו"ט בכל מלאכות שהן דאוריתא, עכ"ל. ולכאורה כוונתו דאי אמרת בשלמא שמלאכת הוצאה בכלל מלאכה ביו"ט, אז אעפ"י שהותרה לגמרי מדין מתוך, מ"מ כבר אפשר לגזור מדרבנן אטו שאר מלאכות

בסימן תקי"ח (והובאו דבריו בביה"ל בסימן זה). דהנה הרמב"ם בפ"א מהלכות יו"ט ה"ד הביא דין מתוך ולא הדגיש שמ"מ רק כשיש צורך קצת מותר ואי לאו הכי אסור מהתורה או מדרבנן, ואפילו לא כתב שעכ"פ אין להוציא אבנים, דבר המפורש בגמרא. ועמד על כך המ"מ וכתב שהרמב"ם סמך על מה שכתב לקמן בהלכה י"ז שכל שאסור לטלטלו בשבת אסור לטלטלו ביו"ט, אלא לצורך אכילה, עוד הוסיף המ"מ שאפילו כלי שמלאכתו להיתר אין לטלטלו ללא צורך כלל כמוכא במגיד משנה בפ"כה משבת ה"ג, וממילא בכלל זה הוצאת אבנים ללא צורך עכ"ד המ"מ. ודייק המאמר מרדכי שרק אבנים שהם מוקצה נאסרו משום טלטול שלא לצורך, אך עשיית מלאכה ללא צורך כלל מותרת אף מדרבנן. ויש להוסיף על דבריו שלפ"ז אף הוצאת האבנים לא אסורה משום מלכת הוצאה או משום טירחא, ורק משום איסור מוקצה. ולפ"ז אם כבר עבר ונטל האבנים לפי הפוסקים דס"ל דהמשך טלטול מותר אף במוקצה ולא רק בכלי שמלאכתו לאיסור, וכן אף שנטל באיסור, אם נטל האבנים בביתו יוכל להוציאם לרה"ר, וזה חידוש דין ממש.

ד. נפ"מ לדינא האם דווקא אבנים

נאסרו או גם כלים

ותהי' נפ"מ לדינא האם דווקא אבנים אסרו רבנן אליבא דרש"י או הוא הדין כלים באופן שהלכו ביו"ט להתארח אצל ההורים הגרים בעירם והביאו אתם אוכלים וכעת שבים לביתם אחר סעודת היום ואין בדעתם לסעוד עוד - האם יכולים להחזיר את האוכלים או את הכלים כדי לאוכלם למחרת, שאין לזה צורך היום כלל אך אינם אבנים, (מיהו יש לדון האם אין בזה משום מכין

מיו"ט לחול, ועיין בספר שער המועדים לג"ר יוסף ספטימוס שליט"א). וכן באופן שהלך לטבול ביו"ט והביא איתו מגבת האם יכול להחזירה איתו באופן שאין חשש שתאבד ורק אינו רוצה לטרוח לבוא במיוחד אחר היו"ט לקחת אותה, ובאופן שיש חשש שתאבד נדון לקמן בס"ד. ויש שרצו לומר שבכל זה התירו סופם אטו תחילתם כמו שכתב המרדכי לעניין מחזור שהביא לבית הכנסת שאם יש חשש שיאבד התירו לו להחזיר שאחרת בפעם הבאה לא יביא מעיקרא. מיהו הג"נ קרליץ זצ"ל בספר חוט שני וכן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בספר שער המועדים הורו שקולא זו נאמרה רק בהוצאת חפצא דמצוה כמחזור או ד' מינים בסוכות. (והעצה שהציע הגר"ח וכבר הקדימו אביו בעל הקה"י בספר אורחות רבינו ח"ב ביחס למגבת היא לשוב ולהשתמש בה בביתו. והעיר הג"ר יוסף דב ספטימוס שליט"א מהמ"ב שם איתא שאם יש לו אוכל מוכן מבעו"י ולא הפיג טעמו כלל אסור לו לשל ביו"ט, והיינו על אף שמלאכת יו"ט הותרה ולא דחוי', כמו שהתבאר לעיל, מ"מ הותרה עד כמה שיש צורך, והחזו"א חלק על המ"ב והקיל אף שיש לו אוכל מוכן. ויישב בעצמו הרב ספטימוס שאולי משום שמלאכת הוצאה גרועה יש להקל ליצור צורך, והגר"ח אמר שזו סברא נכונה. וכן תהי' נפ"מ באופן שיש לו בידו או בכיסו טישו או ספר או שעון על ידו שאמנם במקום אליו מתעתד להגיע זקוק לו, אך בדרך הולך לזמן קצר לבית אחר ושם אינו זקוק לו שכתב המאמר מרדכי בסימן תקי"ח סק"ב שכלפי הוצאה מביתו לבית הראשון נחשבת הוצאה שלא לצורך כלל ולא דנים זאת כהליכה אחת ארוכה. ומ"מ אי נימא שגם מדרבנן לא אסרו אלא במוקצה ולא בכלים, אז בכה"ג שרי.

צורך כלל, דהיינו לא כדי לחוש לרמ"א, ולא כדי לחוש לתוס' ודעימי, אלא כדי לחוש שזו גופא כוונת הרי"ף והשו"ע. וכן בספר כף החיים הביא דעות שלמדו שגם לדעת השו"ע בעי צורך קצת והרמ"א מפרש את דעת השו"ע, מיהו לא כתב כף החיים שלשיטות אלה לדעת השו"ע בעי צורך קצת מדאוריתא. וזה נידון של ספק דאוריתא.

ה. שתי נפ"מ האם לשיטת רש"י יסוד האיסור דרבנן להוציא כלים ללא צורך הוא איסור טירחא או איסור מלאכה

א. לענין מתלה של החליפה שנקרע

באופן שמתלה בגד נקרע בצד אחד ועומד להתחבר כך שאינו טפל לבגד ויש לו חשיבות באופן שבשבת כה"ג אסור משום הוצאה האם גם ביו"ט נאסר, שבספר דינים והנהגות של מרן החזו"א שנכתב ע"י הג"ר מאיר גריינימן שליט"א מובא שאף ביו"ט אסור משום טלטול שלא לצורך כלל וכ"כ בספר חוט שני הלכות יו"ט בשם החזו"א. מיהו יש לומר שלפי רש"י דמדאוריתא לא בעי צורך כלל אז אם איסורו רק משום טירחא אז בכה"ג שרי דאין שום טירחא כיוון שלובש את החליסה כדרכו. ואין לפשוט מהחזו"א דס"ל שלדעת רש"י מדרבנן עשו איסור מלאכה ולכן אסור, דהחזו"א אסר בזה לפי מאי דקיי"ל כתוס' כיוון שזו שיטת רוב הראשונים כמו שכתב הבה"ל, אך ייתכן שבדעת רש"י יאמר שמותר.

ב. לעניין ניגוב צלחת רטובה או מכסה

של סיר

הנה לעיל ח. איתא דאע"ג דאפר שנעשה ביו"ט הוא נולד ולכתחילה אין שוחטין ע"מ לכסות בו, מ"מ כל עוד שהוא

והנה לשון השו"ע בסימן תקי"ח סעיף א' היא מתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה הותרה שלא לצורך, כגון קטן ולולב וס"ת וכלים, ומקורו ברי"ף. וכתב הגר"א דס"ל לשו"ע כרש"י וכוונתו כמו שכתב הר"ן לדייק כן ברי"ף, והיינו דמשמע מלשון כלים דסגי בכך שהם כלים כדי שיהי' מותר להוציאם, ולא בעי צורך. ולפי"ז דעת השו"ע שרק אבנים אסור להוציא, מטעמו של הבה"ל, או מטעמו של הבה"ח, או מטעמו של המנח"ש. והוסיף הבה"ל שלפי"ז לדעת הגר"א - הרמ"א סובר כתוס', ולכאורה כוונתו שהרמ"א הוסיף על המילה כלים - הצריכים לו קצת וכו', וכיוון שלשיטת רש"י דמדאוריתא אמרינן מתוך ללא צורך אז גם מדרבנן לא בעי צורך, על כרחך אם הרמ"א התיר רק כשיש לו צורך בכלים ש"מ דס"ל לרמ"א דמדאוריתא בעי צורך. וכבר כתבנו לעיל שאף אם ברש"י עצמו נלמד שלא רק אבנים אסרו רבנן אלא אף כלים משום טירחא או משום מלאכה, מ"מ אין הכרח שגם דעת הרי"ף כן, ועכ"פ בדעת הרי"ף יש ללמוד שכל שאינו בכלל אבנים לא אסור וכיוון שהשו"ע העתיק לשון הרי"ף עדיין הפסק לבני ספרד יהי' לקולא, וכ"כ בספר אור לציון ח"ג פרק כ"א סעיף ב' שעיקר הדין לבני ספרד לקולא בהוצאה מרשות לרשות ללא צורך כלל ביו"ט. מיהו אי נימא בדעת הרי"ף גופא וממילא השו"ע שלא רק אבנים נאסרו, אלא אף כלים - כל שמוציאם שלא לצורך משום טירחא או משום מלאכה מדרבנן, א"כ תו אין ראיה שהרמ"א נקט כתוס' ודלא כרש"י, אלא אפשר שבא הרמ"א לבאר דעת השו"ע וגם השו"ע מודה דבעי צורך, ולא מפני שנקט כתוס' אלא מפני שאף לרש"י בעינן מדרבנן צורך, וכבר כתב הבה"ל חשבון זה, ומה"ט כתב האור לציון שגם לבני ספרד ראוי לחוש ולא להוציא ללא

ברש"י שבפועל האיסור הוא מלאכה מדרבנן, לכאורה גם לרש"י יש לנגב את הצלחת. וכע"ז העיר ידידי הרב אוריאל מיימון שליט"א באופן שהוריד סיר מהאש ביו"ט ונטל ממנו את המכסה, ונטל ממנו האוכל שצריך, ובינתיים האדים שעל גבי המכסה נעשו למים והתקררו ורוצה להחזיר את המכסה, אם האוכל עדיין חם או אם הסיר עדיין חם באופן שיתבשלו המים שע"ג המכסה מהאוכל או מהסיר עצמו עליו לייבש את טיפות המים שעל מכסה הסיר קודם החזרת המכסה כמו בכל שבת, וזו הערה מעשית מאוד.

וזכורני שלפני שנים רבות שמעתי מרבותי שליט"א שמסבירא יש לומר שגם לתוס' בכה"ג שרי כיוון שכדי לא לטרוח לנגב נחשב צורך, ואכן בספר תשובות והנהגות לגאון ר' משה שטרנבוך שליט"א ח"ו סימן קי"ט דן לעניין הוצאת תיק עבור תינוק ביו"ט, וכתב שהעולם נוהגים שלא להקפיד לרוקן לפני ההוצאה את מה שאין בו צורך יו"ט. ובתחילה כתב שיתכן שמותר מדין ריבוי בשיעורין שמותר ביו"ט בטירחא אחת, אך פקפק בזה מפני שלפי כמה מגדולי האחרונים אין היתר ריבוי אלא באופן שכל אחד ראוי לו, וכגון המוציא חבילת טישו וזקוק רק למעט, אך כל נייר בפני עצמו ראוי לו. ואח"כ כתב שנהגו להקל משום שהטירחא לרוקן נחשבת צורך וממילא אמרינן בזה מתוך, אך סיים שקולא זו דווקא במלאכת הוצאה שהיא מלאכה גרועה. והיינו אמנם בסוגיא כתבו זאת תוס' אליבא דרבה דלית לי' מתוך ומה"ט ס"ל דמלאכת הוצאה כלל לא נאסרה, מ"מ היסוד נכון גם לדין דמלאכת הוצאה נאסרה רק יש בה קולא של מתוך, שעדיין יש קולות מיוחדות במלאכת הוצאה. והעיר ידידי הרב

חם וראוי למלאכתו הראשונה מותר לשחוט ע"מ לכסות בו, והקשה המנ"ח במצוה קפ"ז הרי מבשל את הדם ותירץ דאיה"נ רק נוטלו בידו כל עוד שהוא חם ואינו מוקצה, אך אין מכסה לאלתר אלא לאחר שיתקרר. ובספר ברכת אברהם שם הקשה עליו הרי כשיתקרר כבר נעשה נולד, ואף לדעות בפוסקים שמותר להמשיך לטלטל גם במוקצה ולא רק בכלי שמלאכתו לאיסור, מ"מ שימוש אינו נחשב המשך המעשה הראשון אלא מעשה חדש, כמו שכתב בספר תוספת שבת ריש סימן ש"ח. ולכן כתב הברכ"א דלעולם מכסה לאלתר מדין מתוך ולא משום קיום דין זריזין מקדימין, דא"כ כל מצווה זמנה לאלתר ותמיד יהי' מותר ביו"ט, אלא משום שאם ימתין עד מוצאי היו"ט יש חשש שיתייבש הדם ותתבטל מצות כיסוי וכמובא ברשב"א, ושפיר נחשב צורך מצוה שזמנה היום, עכ"ד. ויש להוסיף שלפי שיטת רש"י גם בלי זה א"ש לפי מה שצייד הביה"ל לחדש שכיוון דמדאורייתא אמרינן מתוך גם ללא צורך כלל, דאף אי מדרבנן בעי צורך, מ"מ כל צורך מצוה בכלל צורך, אף שאין זו מצוה שזמנה היום.

ולכאורה אף אם לעניין כיסוי באפר ביו"ט אין נפ"מ בין ההסברים השונים ברש"י, מ"מ תהי' נפ"מ גדולה באופן שרוצה להגיש לצלחתו מאכל חם ביו"ט ובצלחתו יש מים או שאר נוזלים שאינם מבושלים - האם צריך לנגב כמו בשבת, דהיינו אי נימא שלפרש"י כיוון דאמרינן מתוך מדאורייתא גם ללא צורך כלל, אז כדי לאכול כדרכו בלי לייבש את הצלחת אמרינן מתוך, ואדרבה כיוון שכל יסוד הדין הוא שלא לטרוח בחינם, הכא אם יורו לו לנקות את הצלחת קודם הנחת המאכל החם, ירבה בטירחא. אמנם אי נימא כהבנת התוס'

ב. כדי לא לטרוח להפריד מה שאינו צריך להוציא כל מה שיש לו בתיק. ומצינו קולות נוספות במלאכת הוצאה מטעם זה, ואלו הן:

ג. הפמ"ג תמה על הראשונים שהתירו להוציא מפתח כדי שלא יגנב אף שעושה זאת לא לצורך אכילה אלא למנוע הצער בכך שיגנב וסגי בזה להיחשב צורך היום, ומאי שנא מהמובא בדף כ"ה. שאסור לשחוט בהמה מסוכנת אא"כ יכול לאכול ממנה כזית מבעו"י, ואחרת אסור אף שיש לו הפסד ממון, והוכיח מזה דלפי האמת לא אמרינן מתוך אלא בהוצאה והבערה. ויישב המלאכת יו"ט באות פ"ז דלעולם אמרינן מתוך בכל מלאכות, אלא שבכל שאר מלאכות הפסד ממון לא חשיב צורך ורק בהוצאה שהיא מלאכה גרועה.

ד. עוד כתב המלאכת יו"ט שם שבכל מכשירין קיי"ל שאם יכול מאתמול לא הותר ביו"ט, ורק לעניין הוצאה קיי"ל דמותר לכתחילה ביו"ט עצמו אף שאפשר מאתמול, אף שההוצאה אינה האוכל נפש בעצמו כשחיטה ובישול, אלא רק מכשיר לאו"נ, וזה מאותו טעם שהוצאה מלאכה גרועה היא.

ה. מובא בב"י בשם הראשונים שהתירו להחזיר סידורים מבית הכנסת אף שאין זקוק לו בביתם מדין התיר סופם אטו תחילתם, והובא במ"ב. ויש לשאול הרי הגמרא מונה ג' דברים שהתירו סופם אטו תחילתם ולא מנו שם דבר זה ומנלן לחדש דברים נוספים. וראיתי באחד הספרים, ואיני זוכר מי כתב זאת, שלא מנו שם אלא קולות בשאר מלאכות דחמירי, אך בהוצאה דקילא טפי, שהיא מלאכה גרועה אפשר לחדש קולא נוספת שהתירו אף בזה סופם משום תחילתם ללא מקור מהגמרא.

אוריאל מיימון שלפי דברי תשובות והנהגות בנידון המאמר מדרכי שהבאנו לעיל בהולך מביתו לבית אחר ובודרך הולך לזמן קצר בבית נוסף ומוליך עמו חפצים ואין לו צורך בחפצים בבית האמצעי שיש בזה הוצאה שלא לצורך כלל - לכאורה כיוון שאם נאסור לו יצטרך לשוב לביתו לקחתם וללכת שוב, אז כדי למנוע טירחא זו ללכת שוב זה גופא יחשב צורך כלפי מלאכת הוצאה שהיא מלאכה גרועה.

ומעתה לפי"ז לעניין צלחת רטובה שהנידון הוא מלאכת בישול ולא מלאכת הוצאה אין להקל מכוח סברא זו שהטירחא לנגב יחשב צורך ואסור, ואכן שו"ר שבספר חוט שני הלכות יו"ט התיר באופן שיש בכוס מעט טיפות ורוצה לערות עליהן מים ורתחים דאין צריך לנגב ואף לא לשפוך בכוח כמו בשבת מפני שיש לו תועלת שאף טיפות אלה מתבשלות כיוון ששותה אף אותן. ולפי"ז לכאורה בציור שציירנו בצלחת באופן שהאוכל החם שמוזגים לצלחת לא מתערבב עם המים, ממילא אין המים עומדים לאכילה, ואין לו תועלת כלל בבישולם ונהי שייתכן שע"ז יחשב פסיק ריש"י דלא ניחא ל"י שאין בו איסור תורה אפילו בשבת, מ"מ יש לדון שיש בזה איסור דרבנן אפילו ביו"ט.

ו. הקולות שמצינו במלאכת הוצאה מפני שהיא מלאכה גרועה

והנה עד כה מנינו ב' קולות בגדרי מתוך במלאכת הוצאה מפני שהיא מלאכה גרועה שלא התירו באשר מלאכות, ואלו הן:

א. לעניין הוצאת חפצים או אוכלים שיש לו במקום אליו הולך, ורק כדי להוליכם למקום אליו הולך יוצר לעצמו צורך.

היקל להחשיב דבר זה כצורך מפני שהוצאה מלאכה גרועה, ואילו התם הנידון הוא מלאכת בישול ובוזה החמיר.

ח. נחלקו האחרונים האם מותר לו להוציא סכין לרה"ר שמא יזדמן לו פרי שיצטרך לקולפו - הט"ז בסימן תקי"ח סעיף א', שו"ע הרב והאלי' רבה מתירים, והיש"ש בסוגיין בדף י"ב. וכן החי"א בכלל צ"ו סעיף ב' אוסרים, וכתב בספר הלכות חג בחג בפרק י"ג סעיף ב' שהאוסרים אסרו רק כשיש צד רחוק שידמן לו פרי לאוכלו, ולפי דבריו היתרו של החוט שני להוציא בגד לתינוק שאפשר שיצטרך לו הוא לכו"ע. ובדעת המתירים כתב בספר ברכת יו"ט לרה"ג ר' מנחם אקרמן שליט"א בעמוד צ"ה הערה ט"ו שמפני שהוצאה מלאכה גרועה אף זה מותר, אך לעשות מלאכה אחרת לצורך צד רחוק גם הם יודו שאסור, מיהו בספר חו"ב בסוגיין כתב שגם שאר מלאכות מותרות לצורך צד רחוק.

ז. הערת המנחת שלמה לאור המתבאר לעיל

והנה בספר מנח"ש בסוגיין העיר לאידך גיסא היאך למדו האמוראים בסוגיין היתר כללי של מתוך בכל המלאכות, הרי כיוון דמתניתין איירי בהוצאה שהיא מלאכה גרועה, נהי שהיתה לרב יוסף ראי' שאין לומר כרבה שמפני שהוצאה מלאכה גרועה כלל לא נאסרה, אלא ודאי שבעקרון מלאכת הוצאה נאסרה, והותרה רק מדין מתוך, מ"מ סו"ס כיוון שהוצאה מלאכה גרועה מנלן להרחיב את היריעה שגם בשאר מלאכות אמרינן מתוך, ודילמא רק מפני שהוצאה מלאכה גרועה אמרינן בה דין מתוך, וקושיית המנח"ש רק מתחזקת לפי מה שעולה מדברי האחרונים שגם לפי האמת דין מתוך

ז. יש להקשות על הגר"א שלמד בדעת השו"ע שאף מדרבנן מותר להוציא ללא צורך כלל מלשון השו"ע בסימן תקי"ד סעיף ב' שכתב שאסור להדליק נר של בטלה היינו ללא צורך כלל, הרי שעכ"פ מדרבנן אסור ובעי צורך, ואולי אף מדאורייתא, וא"כ אף אי מדאורייתא אמרינן מתוך להתיר הוצאה ללא צורך כלל אליבא דהשו"ע, מ"מ מדרבנן בעי צורך. ויש ליישב דבמלאכת הוצאה הקילו טפי מפני שהיא מלאכה גרועה ואף מדרבנן לא הצריכו צורך. ועיין בספר שער המועדים מילואים סימן ח'.

ז. בעניין המתלה שנקרע שהבאנו לעיל בשם החזו"א לאסור משום הוצאה שלא לצורך כתב בספר הלכות חג בחג הלכות יו"ט ח"א כתב בשם הגר"ש אלישיב לדינא להתיר בזה מפני שזה גופא נחשב צורך יו"ט, כיוון שאי אפשר לו להוריד את המתלה ביו"ט וא"כ זה הצורך שלו כדי שיוכל ללבוש בגד זה. אמנם בדעת החזו"א שאסור ביאר בספר שער המועדים לג"ר יוסף דב ספטימוס שליט"א שאין לו צורך אמיתי בהוצאת המתלה ובאופן מקרי לולא שיוציא את המתלה לא יוכל להוציא את הבגד לרה"ר, ודבר כזה אינו בכלל צורך, ודימה למה שכתוב בספר שבות יצחק בשם הגר"ש אלישיב בעצמו לעניין פתיחת ברוז כדי להוציא מים חמים ביו"ט לצורך רחיצת ידיו שזו פעולה המותרת, אך שע"ז נכנסים מים קרים לדוד ומתבשלים ולזה אין לו צורך דאסור, ולא אמרינן שכיוון שאם לא יעשה כן לא יוכל להשתמש כעת במים החמים אז הכל נחשב לצורך, אלא מפני שבישול המים שנכנסים היא פעולה חיצונית, ואינה קשורה בעצם לצורך שלו כעת במים חמים. ולכאורה לפי"ז, נמצא שהגר"ש אלישיב סותר משנתו. ויישב הרב ספטימוס כנ"ל דדוקא בהוצאה

כלל לא נאסרה, או שנאסרה והותרה מדין מתוך, ולהכי התיר רש"י אף ללא צורך כלל, ורק לפי רבי יוחנן שאף בשאר מלאכות אמרינן מתוך אז ילפינן מעיקר הפסוק "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם", וילפינן שהכוונה שכל מלאכות שרגילים לעשות לצורך אוכל נפש, מותר לעשותן אף שלא לצורך או"נ, אך א"כ בודאי בעינן צורך קצת מדאורייתא דומיא דאו"נ עצמו, כמו שכתב המגניני שלמה לדעת תוס', אך בזה אף רש"י מודה ודלא כהמגניני שלמה. עכת"ד החמד"ש. ומעתה יש לשאול על דרך שכתבנו לעיל דבשלמא לרב יוסף דאמרינן מתוך רק בהוצאה להכי המשנה איירי בהוצאה, כשם שניחא לרבה, אך לפי רבי יוחנן דאמרינן מתוך אף בשאר מלאכות מ"ט המשנה איירי דווקא בהוצאה.

והנה כל דברינו הם לצד שגם מדרבנן לא אסרו אלא משום טירחא, אמנם לפי ביאור תוס' ברש"י דמדרבנן אסרו כל היכא דליכא צורך משום מלאכה ממש אז לכאורה לא תהי' נפ"מ לדינא לעניין היתר לכתחילה ורק נפ"מ באופן שעבר ועשה מלאכה ללא צורך האם עבר איסור תורה או דרבנן, ונעמוד על כך בשיעור הבא בס"ד.

במלאכת הוצאה רחב יותר מבשאר מלאכות מפני סברא זו שהוצאה מלאכה גרועה היא. ויש להוסיף שבחידושי החמדת שלמה בסוגיין חידש בדעת רש"י שאכן נחלקו רב יוסף ורבי יוחנן האם דווקא במלאכת הוצאה אמרינן מתוך, אך בשאר מלאכות מודו ב"ה לב"ש דלא אמרינן מתוך, או בכל מלאכות שיש להן שייכות לאו"נ אמרינן מתוך. ודווקא בדעת רב יוסף דס"ל דאמרינן מתוך רק בהוצאה כתב רש"י דשרי מדאורייתא אף ללא צורך כלל, אך לפי רבי יוחנן שחידש דאמרינן מתוך אף בהבערה ובבישול מודה רש"י דשרי מאורייתא רק לצורך קצת. ויישב בזה החמד"ש הן את קושיות הראשונים מכמה מקומות בש"ס שם חזינן שעכ"פ לא אמרינן מתוך ללא צורך כלל. והיישוב הוא דהתם איירי בשאר מלאכות ובזה אף רש"י מודה דבעי צורך קצת מדאורייתא. מיהו החמד"ש לא כתב כן מחמת קושיית המנח"ש, אלא מחמת קושיית המהרש"א והמהר"ם שיש ברש"י בדף י"ב:, עיי"ש. וגם עיקר הבסיס שלו לפשט זה הוא דאי דווקא בהוצאה אמרינן מתוך ש"מ שאין מקור לדין מתוך אלא הפסוק בספר ירמיה' שם מדויק שהזהיר ירמיה' על הוצאה בשבת ולא ביו"ט, ונחלקו רבה ורב יוסף האם הוצאה ביו"ט



הרב אהרן זילברשלג

בענין חבוט ערבה וחריות של דקל

- א. מקור ענין חבוט ערבה וחריות של דקל.
- ב. מהו חבוט.
- ג. על מה חובטין.
- ד. טעמים לחבטת הערבה וחריות של דקל.
- ה. מתי היתה החבטה במקדש.
- ו. ביאור המשנה "מיד תינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן".

ולדעת בן ברוקא לא היה נקרא יום ערבה אלא יום חבוט חריות".

ונחלקו מהו חבוט ערבה. רש"י כתב "לשון ניצענוע". אבל הרמב"ם (פ"ז מהלכות לולב הכ"ב) כתב "וחובט בה על הקרקע או על הכלי". וכ"כ הרי"ף גיאות (שערי שמחה עמ' קיג) שהחבטה בקרקע, וכן איתא בזהר (פרשת צו לב.), ובתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' ש"מ) בשם רב צמח.

וכתב רבינו מנוח "הרב פי' חביט חביט ולא בריך לשון חבטה ממש, וראיה לפירושו ההיא דאמרינן במתניתין מה. רבי יוחנן בן ברוקא אומר חריות של דקל היו מביאין וחובטין אותן בקרקע בצד המזבח ואותו היום נקרא יום חבוט חריות, וזכורני שראיתי בילדותי קצת מזקני העיר הקדמונים עושין כן, ור"ש פירש שהוא לשון נצענוע". וכ"כ הב"ח בסי' תרס"ד "ומ"ש בשם הרמב"ם - נראה שטעמו מפני ששנינו מה. רבי יוחנן בן ברוקא אומר חריות של דקל היו מביאין וחובטין אותן בקרקע בצדי המזבח וכו' וסובר הרב דחבוטי דערבה נמי בקרקע היא דבהא לא פליגי", כלומר דפליגי רבנן וריב"ב רק מה חבטו ערבה או חריות

בסוכה מה. תנן "מצות ערבה כיצד, מקום היה למטה מירושלים ונקרא מוצא יורדין לשם ומלקטין משם מורביות של ערבה ובאין וזוקפין אותן בצדי המזבח וראשיהן כפופין על גבי המזבח". ובתוספתא פ"ג איתא שהיה גם חבוט ערבה. ומצות ערבה שבעה ימים במקדש הלכה למשה מסיני היא ואבא שאול דריש לה מקרא. וערבה ביום השביעי בגבולין זכר למקדש פליגי בה בגמ' אם היא יסוד נביאים או מנהג נביאים ונ"מ לגבי ברכה, "אמר אייבו הוה קאימנא קמיה דר"א בר צדוק ואייתי ההוא גברא ערבה קמיה שקיל חביט חביט ולא בריך קסבר מנהג נביאים הוא, אייבו וחזקיה בני ברתיא דרב אייתו ערבה לקמיה דרב חביט חביט ולא בריך קא סבר מנהג נביאים הוא" (מג--מד:).

עוד תנן התם "ר' יוחנן בן ברוקא אומר חריות של דקל היו מביאין וחובטין אותן בקרקע בצדי המזבח ואותו היום נקרא חבוט חריות". ועי' שם תוס' (מה: ד"ה אחת) אם לדעת ריב"ב היה רק חריות של דקל ולא ערבה או שהיה גם חריות של דקל וגם ערבה. והמאירי כתב "ור' יוחנן בן ברוקא חולק לומר שלא היה ענין זה נעשה בערבה אלא בחריות של דקל שהם ממין הלולב וכו'".

שראשיהן התנענעו על גבי המזבח כענין המורביות של ערבה שראשיהן היו כפופין על גבי המזבח. ולפי"ז נחלקו רש"י והרמב"ם גם מהו חבוט חריות של דקל.

ובטעם חבטת הערבה בקרקע, בזוהר שם איתא "ביומא שביעאה דחג הוא סיומא דדינא וכו' וערבי נחל תליין בהו וכו' ובגין כך בעינן לבטשא לון בארעא ולסיימא לון דלא משתכחי", וכתב בשו"ת משאת בנימין (בסופו או"ח ס' ז') "ולפי"ד צריך לחבוט הערבה דוקא על הארץ וכ"כ בתולעת יעקב כלומר לבער הדין שלא ימצא ולהורידו עד עפר".

ובתשו' הגאונים שם איתא "וששאלתם לענין ערבה שחובטין אותה בקרקע מהו. הכי חזינן דערבה דומה לשפתים והיא באה לכפר עליהם, מכאן ולהלאה יתן בעפר פיהו אולי יש תקוה. ומשמא דקדמונים אמרו חביטא אמאי, משום כל כלי יוצר עליך לא יצלה וכל לשון תקום אתך וגו' משום דעד כאן ביומין אלין השטן מקטרג, וישראל ביומין אלין דנפישו מצוות מבטלי ליה, מכאן ולהלאה כל שפה דיקום עליהו לא יכול לשלטה ויהא נפיל בארעא".

וטעמים אלו נאמרו רק על חבטה בקרקע, אבל לפי הרמב"ם שיכול לחבוט על כלי מה טעם החבטה. וי"ל ע"פ מה דאיתא במדרש רבה (אמור פ"ל אות י"ב) "וערבי נחל אלו ישראל מה ערבה זו אין בה טעם ואין בה ריח כך הם ישראל יש בהם בני אדם שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים", ולכך חובטין את הערבה על קרקע או על כלי להראות שאנו לא רוצים להיות כערבה שאין בה שום מעלה אלא נפשנו חושקת במעלות התורה ובמעשים טובים,

של דקל, אבל לכו"ע החבטה בקרקע היא, וכ"כ הכפות תמרים.

וצ"ב דאם זה הראיה של הרמב"ם הרי שם איתא חבטה בקרקע ולמה כתב הרמב"ם "או על הכלי". ואולי כתב כן דאמנם הגירסא במשנה בבבלי היא "וחובטין אותן בקרקע בצדי המזבח" וכן גרסו רבינו מנוח והב"ח, אבל במשנה בירושלמי הגירסא היא "וחובטין על גבי המזבח" וכן גרסו הערוך (ערך חבט) הפסקי רי"ד והמאירי, ולפי"ז החבטה אינה על הקרקע אלא על כלי (המזבח נקרא כלי, רמב"ם פ"א מהלכות בית הבחירה ה"ו), לכן כתב הרמב"ם שחובט בה על הקרקע או על הכלי. ולפי"ז כשחובטין גם על הכלים כדי להסיר העלין (עי' בכורי יעקב סי' תרס"ד) מרויחים בזה גם את הגירסא "וחובטין על גבי המזבח" שהחבטה אינה על הקרקע אלא על כלי.

ורש"י סבר שזו אינה ראייה, דאמנם חבוט חריות של דקל חבטה ממש היא, אבל חבוט ערבה לחוד וחבוט חריות של דקל לחוד, ערבה בנענוע וחריות של דקל בחבטה ממש, ופליגי רבנן ורבי יוחנן בן ברוקה גם באופן החבטה.

או שסבר רש"י שלא פליגי רבנן וריב"ב באופן החבטה, דגם חובטין דתנן גבי חריות של דקל הוא לשון נענוע, ולפי הגירסא במשנה בבבלי הפירוש הוא שהיו מנענעים את החריות של דקל כשהם עומדים בקרקע בצדי המזבח, ונקט "בקרקע" לומר שלא היו מנענעים אותן על היסוד, (דבגמ' איתא שזקפו את המורביות של ערבה על היסוד ומסתבר שגם את החריות של דקל זקפו על היסוד, והו"א שגם מנענעים אותן על היסוד), ולפי הגירסא במשנה בירושלמי הפירוש הוא שהיו מנענעים את החריות של דקל באופן

ומורה על עונש, לכן חבטו את החריות של דקל לסימן ובקשה שהעונש לא ימצא, שישראל לא יקבלו עונש בעוה"ז וגם לא יבואו לפתחה של גיהנם.

ועוד י"ל ע"פ מה שכתב ע"ז המהרש"א בעירובין יט. ז"ל ר"ל הרמז כי יורדי גיהנם הם ההולכים אחרי מתיקות ותענוגי עולם הזה כדובשא של ב' תמרות הללו וזהו שביניהן פתח המביאן לגיהנם, ולכן חבטו את החריות של דקל להראות שאינם רוצים במתיקות ותענוגי העולם הזה שמביאים לגיהנם אלא נפשם חושקת להתענג על ה' וליהנות מזיו שכינתו, ומכאן והלאה ירחיקו מנפשם תענוגי העולם הזה וידבקו בתענוגי האמת.

וכל הטעמים הנ"ל הם רק אם חבוט הוא חבטה ממש, וי"ל טעם חבטת הערבה והחריות של דקל בין אם חבוט הוא נענוע ובין אם הוא חבטה ממש, דהנה מנענעים בד' מינים כדי לעצור רוחות רעות וטללים רעים (סוכה לח.), ונראה שהוא מפני דאיתא בפסחים קיא. שרוח רעה - שדים נמצאים בדקלים, ושם קיא: איתא שרוח רעה - שדים נמצאים בצל דקל ובצל אילן ערבה ובצל כל אילן דנפיש ענפיה או שעצו קשה עיי"ש באורך, נמצא שהרוחות רעות נמצאות בצל האילנות ובפרט בדקל שממנו הלולב, לכן מנענעים באילנות בד' מינים שהם כנגד ד' סוגי אילנות לגבי טעם וריח (עי' מד"ר אמור פ"ל אות י"ב) ומבקשים בזה לעצור רוחות רעות הנמצאות באילנות, ולכן גם חובטים את הערבה והחריות של דקל, אם חבוט הוא נענוע ענינו כענין נענועי הד' מינים שמבקשים בזה לעצור רוחות רעות, ואם חבוט הוא חבטה ממש ענינו לסימן ובקשה שלא יהיו רוחות רעות.

ומכאן והלאה נרחיק מנפשנו כל חסרון וריקנות ונשלימה בתורה ומעשים טובים.

ובטעם חבטת החריות של דקל, י"ל ע"פ דברי ר' לוי (מה:): שהטעם שהיו מביאים חריות של דקל וזוקפין אותן בצדי המזבח מפני שהוא סימן יפה לקילוסן של ישראל מה תמר אין לו אלא לב אחד אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים, וכתב שם רש"י "אין לו אלא לב אחד - כעין מוח יש בו וכו' ואין לו אלא בעץ האמצעי הזקוף ועולה וגדל למעלה ולא בחריותיו ומכבדותיו", וכ"כ במגילה יד. "שרף יש לו כמו אילן אבל אין לו בענפיו אלא בגזעו על פני כל גבהו", ולסימן מושלם היה צריך להביא את כל הדקל להראות שרק בגזע יש לב ולא בענפיו ואין לו אלא לב אחד, ורק מפני שלא יעקרוהו לצורך זה, הביאו רק את חריותיו והסימן שבהם אין לב אלא רק בגזע שאינו כאן יש לב, אבל אחרי שהביאו רק חריות שאין להם לב יכול להתפרש הסימן באופן אחר שישראל הם כחריות ואין להם לב לאביהם שבשמים, לכן גם חבטו אותן להראות שישראל אינם כחריות שאין להם לב אלא יש לישראל לב לאביהם שבשמים. וגם לדברי רב הונא שהטעם שהיו מביאים חריות של דקל וזוקפין אותן בצדי המזבח דילף מקרא אחת ללולב ואחת למזבח, יכול להיות בזה סימן שישראל הם כחריות ואין להם לב לאביהם שבשמים, לכן גם חבטו אותן להראות שישראל אינם כחריות שאין להם לב אלא יש לישראל לב לאביהם שבשמים.

ועוד י"ל דהנה אמרין התם לב: "שתי תמרות יש בגיא בן הנם ועולה עשן מביניהם וזהו ששינינו ציני הר הברזל כשרות וזו היא פתחה של גיהנם", וכתב רש"י "שתי תמרות - שני דקלים", וגיהנם הוא עונש

החבטה. וענין זה מה קודם החבטה או הזקיפה הוא גם לגבי חריות של דקל.

ותנן עוד התם "מיד תינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן", ופי' רש"י "הגדולים שומטין את לולבי הקטנים מידם בשביעי ואוכלין אתרוגיהן של תינוקות", ותוס' פי' "מיד כלומר לאלתר התינוקות שומטין לולבי עצמן מתוך הערבה לפי שהלולב ארוך ושוחקין בו ואתרוגיהן היו אוכלין", והקשה הרא"ש על פי' רש"י "לולבין גדולים למה להו" כלומר למה הגדולים שמטו את הלולבים מידי התינוקות.

וצ"ב דהרי רש"י הוסיף וכתב "ואין בדבר לא משום גזל ולא משום דרכי שלום שכך נהגו מחמת שמחה", נמצא מפורש בדבריו ששמטו את הלולבים מחמת שמחה. וכנראה סבר הרא"ש שגם מתוך שמחה עושים רק דברים שיש בהם תועלת והנאה או שמחה, כרשב"ג שהיה נוטל שמונה אבוקות של אור וזורק אחת ונוטל אחת ואין נוגעות זו בזו (לקמן נג). שפעולה זו מפעימה ופלאית היא ומהנה ומשמחת את העם, וכן אכילת הגדולים את אתרוגי התינוקות שיש להם בזה תועלת והנאה, אבל למה מתוך שמחה שמטו את הלולבים איזה תועלת והנאה או שמחה יש בזה.

וי"ל שהגדולים שמטו לולבי התינוקות או התינוקות שמטו לולבי עצמן מהטעמים הנ"ל בענין חבטת החריות של דקל ששייכים גם בלולב שבא מן הדקל, ושומטין פי' עוזבין או זורקין את הלולבין מידם ונופלין לארץ והוה כעין חבטה, ונמצא שגם בזה יש תועלת, ומה שעשו דברים אלו בלולבין ואתרוגין שאינם שייכים להם זה מחמת השמחה.

והנה נחלקו מתי היה חבוט הערבה קודם הזקיפה או אחר הזקיפה. רש"י כתב (שם מג: ד"ה והביאום) "ומדקתני חיבוט ערבה מכלל דביד נוטלין אותה ומנענעים וכו' ואח"כ זוקפין אותה". אבל הרמב"ם כתב "זוקפין אותה על גבי המזבח ובאין העם ולוקחין ממנה ונוטלין אותה". והרמב"ם לשיטתיה שחבוט ערבה הוא חבטה ממש קודם זוקפין ואח"כ חובטין, דלפי כל הטעמים הנ"ל בענין חבטת הערבה וכי נזקוף את הערבה בצדי המזבח אחרי שחבטנו אותה.

אמנם המאירי כתב "ואחר נטילתם אם בחבטה אם בנענוע היו הכהנים מביאין אותה וזוקפין אותה אצל המזבח", וצ"ב דלפי כל הטעמים הנ"ל בענין חבטת הערבה איך נזקוף את הערבה בצדי המזבח אחרי שחבטנו אותה, וצ"ל שסבר שנוהגין לחבוט משום שמחה כמו שכתב הלבוש, וממילא גם אחר חבטה ממש אפשר לזוקפה בצדי המזבח.

ואפשר שגם הרמב"ם סבר כהלבוש שכל מה שנוהגין לחבוט הוא רק משום שמחה ולא מפני הטעמים הנ"ל, דלשון הרמב"ם "וחובט בה", ויש הבדל אם חובט אותה או חובט בה, שחובט אותה היינו שהמטרה היא לחבוט את הערבה, וע"ז נאמרו הטעמים הנ"ל מה הענין בחבטתה, אבל חובט בה היינו שחובט עמה שהערבה אינה המטרה אלא רק האמצעי שעמה חובט על הקרקע או על הכלי, וע"ז נאמר שחובט עמה משום שמחה. ולפי"ז היה אפשר לזוקפה בצדי המזבח אחר החבטה, אלא שסבר הרמב"ם שאחר החבטה אין הערבה בשלימותה וכיופיה ואין ראוי לזוקפה כך בצדי המזבח ולכך זוקפין אותה קודם

ועוד י"ל דסבר רש"י שמתוך שמחתם עשו גם דברים שאין בהם תועלת והנאה או שמחה, דהרי גם יש לתמוה על מש"כ הלבוש שנוהגין לחבוט משום שמחה, איזה שמחה

יש בחבטה, אלא שהם זכו לשמוח שמחה של מצוה לפני ה' והתרוממו עד כדי שהגיעו למצב שכרות ולא מיין ומתוך זה עשו גם דברים שאין בהם תועלת והנאה או שמחה.



הרב חיים חדד

האם פרגולה כשרה לשמש סוכה, ודין אדם שמשאיר את הסכך בסוכתו כל השנה

שאז שואלים בהלכות החג) אך מ"מ נעשתה לשם 'צל'. ודינה שהיא כשרה - ובלבד שיחדש בה עתה איזה דבר בגופה לשם החג - וכגון שיוסיף מעט סכך בשיעור של 'טפח על טפח' מרובע. ואם החידוש על פני כל הסוכה (כגון לכל אורך הסוכה או לכל רחבה) אז מועיל אפי' כשמחדש דבר שרחבו כל שהוא ולא צריך דווקא שיעור טפח על טפח^א. ואם עשאה לשם חג אפי' עשאה בתחילת השנה כשרה וא"צ לחדש בה דבר. אולם הביא המ"ב (סק"ז) מהח"א שסוכה העומדת משנה לשנה כיון שעבר החג בטלה העשייה ועפ"מ ש"כ המ"א (סי' תרל"ח סק"ב). שם כ' המ"א בעניין איסור עצי סוכה שא"י נאסר עד שישב בה בחג ואע"פ שכבר ישב בה בשנה שעברה מ"מ כשעבר החג בטלה קדושתה ע"ש) - ולכן אף שהיא כשרה כיון שעשאה מתחילה לשם צל מ"מ העשייה

שאלה: האם 'פרגולה' שקבועים בגגה קרשים ועשויים במרווחים קטנים כשרה לשמש כסוכה ? ומה הדין באדם שמשאיר את הסכך בסוכתו כל השנה - כיצד ינהג בחג הסוכות ?

תשובה: הנה כפי שיתבאר בעז"ה נידון זה של 'פרגולה' תלוי בכמה סוגיות חשובות בהלכות סוכה, ונשתדל להביא עיקרי סוגיות אלו והנ"מ היוצאת מהם לעניין נידון דידן: ומתחילה נכתוב את סיכום ההלכה בעניין 'סוכה ישנה' (ע"פ השו"ע והמ"ב וכו' סי' תרל"ו וסי' תרל"ה ומקור האי דינא מסוכה ט' ע"א). הנה עניין 'סוכה ישנה' - שנעשתה הסוכה (והיינו הסכך - כיון שלגבי דפנות מותר בכל עניין) קודם שלושים יום שלפני החג (שכאשר נעשית בתוך שלושים סתמא לשם חג נעשית כיון

א. ובעניין הגבהת טפח על טפח או משהו לכל אורך הסוכה מהסכך הקיים כ' בערוה"ש סי' תרל"ו ס"ב שמועיל. אולם לכאור' מהשו"ע ר' סי' תרל"ו ס"ב שכ' שיניח סכך 'חדש' משמע שלא מועיל ע"ש. **אמ"כ נאמר** שכשמגביהו חשיב סכך חדש (ועי' להלן במה שהבאנו מהגרש"א). שו"ר במאירי שם שכ' "וכתבו גאוני הראשונים שדיו בפפקוק ונרנוד הסכך". ועי' ג"כ בס' האורה לרש"י סי' צ"ו. וילכאור' לא נראה שתליא נידו"ז בהנידון האם דין זה שצריך לחדש בסוכה ישנה דבר הוא דין לכתחילה או לעיכובא והמאירי שס"ל שהוא רק דין לכתחילה (וכ"פ בערוה"ש) ס"ל ג"כ שדי במה שמגביה אולם להפוס' שהוא לעיכובא י"ל שבעינן לתת בה סכך חדש (וא"כ י"ל שאין להביא כבר ראייה מהמאירי). ובפרט שאחר שרוה"פ ס"ל דהוא רק דין לכתחילה אין סיבה לומר שהשו"ע ר' ס"ל דהוא לעיכובא וצ"ע.]. ואכן הערוה"ש ציין להמ"א שכ"כ ושם כ' כן המ"א בעניין סוכת יוצרים הפנימית ע"ש. ובפשטות ה"ה בסוכה ישנה (ואדרבה כ"ש שיועיל בסוכה ישנה). ובאמת אף השו"ע ר' גופיה העתיק כן לגבי סוכת יוצרים הפנימית. אכן גבי סוכת יוצרים הפנימית לא די שיגביה כל שהוא מהסכך. אך צ"ל שמ"מ למד ערוה"ש משם את עצם העניין שהגבהה מועילה (אך מ"מ היה עדיין ניתן לדון בזה שדווקא מתי שמגביה את כל הסכך אז יש משמעות להגבהה. וע"ע בשפ"א סוכה ט' ע"א שהק' דאם איתא שצריך לחדש בה דבר לעיכובא אמאי סגי בחידוש טפח וכו' ולמה לא יצטרך לנענע את כל הסכך. ועי' ג"כ בחזו"ע עמ' ס"ד וצ"ע).

העניינים וצ"ע. וע"ע בערוה"ש (סי' תרל"ו סוס"א) שכ' שד' הח"א בזה (שהם מקור המ"ב) תמוהים. ועי' ג"כ להגרש"ק בס' החיים (סי' תרל"ו) שס"ל שלא צריך לחדש דבר בסוכה ע"ש בכ"ד (ועי' בס' חכו ממתיקים הל' סוכה עמ' רפ"ז אות י"א שהביא מהמאירי ראייה שלא כהח"א ע"ש).

ובאמת י"א שהח"א דיבר דווקא כשבדרך מקרה נשארה הסוכה אף לאחר החג ולא כשמשאירה כן מלכתחילה שאז באמת לא בטלה העשייה וא"צ לחדש בה דבר. וכיון שבלא"ה דעת רבים מהראשונים והפוס' שכל דין חידוש דבר הוא רק דין לכתחילה י"ל שא"צ לחשוש לזה כ"כ. ומ"מ מסתבר

לשם החג בטלה וצריך לחדש בה איזה דבר (וע"ש בשעה"צ - שלפי"ז מש"כ השו"ע שאפי' מתחילת השנה כשרה, היינו, אחר חג סוכות הקודם, דאם איירי בשנה שלמה והיינו קודם סוכות שעבר, הרי מכיון שעבר החג בטלה העשייה וצריך עתה לחדש בה דבר לשם החג).

ומ"מ יש חולקים על ד' הח"א (והמ"ב שהעתיקו) שהשווה בין העניינים - עי' הערה². וגם המ"ב בעצמו (סי' תרל"ח סק"ט) כ' שיש מפקפקים על ד' המ"א (שהוא המקור לד' הח"א וכנ"ל) אלא שלמעשה טוב להחמיר. ולכאור' ה"ה בעניינינו הרי חומרא בלבד שהרי השווה המ"ב בין

ב. עי' בעמק ברכה סוכה אות י' שתמה ע"ד הח"א והמ"ב שמש"כ המ"א שאין עצי הסוכה נאסרים מחמת ישיבתו בסוכה שנה שעברה אי"ז משום שבטלה גוף עשיית הסוכה אלא מטעם דאיסור עצי סוכה לא תליא בגוף הסוכה אלא בקיום המצוה של סוכה ועל כן אין איסורה אלא כל זמן משך מצוותה דהיינו בחג אבל כשעבר החג שאז בטלה המצוה בטלה גם קדושתה ואיסורה. משא"כ לענין דינים שבגוף עשיית הסוכה כגון דין זה שצריך עשייתה לכתחילה לשם מצות סוכה ודאי שאם מתחילה עשאה לשם חג שוב לא בטלה עשייתה ממנה לעולם אף אם עומדת משנה לשנה וא"צ לחדש בה שום דבר ע"ש. אמנם עי' במועדים וזמנים (ח"א סי' פ') שתי' הקו' דלא מיבעיא למש"כ שם לדון דהא דבעינן לחדש בה דבר משום שישנה מצוה בעשיית הסוכה ולכן בשביל זה בעינן לכתחילה לעשות כן דלכן בעינן שיחדש בכל שנה (וזה צ"ע שהרי הסוכה עשויה ומה שייך מצוה בזה שמוסיף איזה טפח על טפח. גם נצטרך לומר שמש"כ השעה"צ שמש"כ השו"ע שאפי' מתחילת השנה כשרה, הוא אחר חג סוכות הקודם. והיינו שמקיים מצוות עשיית סוכה כשעשה זאת מיד אחר חג הסוכות). אלא אפי' נאמר שעיקר המצוה דבעינן לחדש דבר הוא משום שישנה הלכה מיוחדת דבעינן בסוכה עשייה כל שהו לשמה שמייחדה בזה במעשה לסוכת מצוה א"ש דברי המ"ב דמדמה לה לאיסור הנאה דסוכה שחל בכל שנה דהתם לא מיקרי סוכת מצוה בייחוד בעלמא אלא במעשה הישיבה וצריך כל שנה ושנה ישיבה שבלא זה לא נאסרה והכא נמי מצות חז"ל לעשות משהו לשמה יסודה כדי לייחדה במעשה שהיא סוכת מצוה בעינן הייחוד בכל שנה ושנה ע"ש. אולם לכאור' צ"ע דהא מבואר במ"ב (סק"ד) הטעם שבעינן לחדש בה דבר "כדי שלא יבואו להתיר אפילו עשאה מתחלה לשם דירה דאז פסול מדאורייתא" ומשמע שאין הכוונה שמייחדה בזה לשם סוכת מצוה אלא הוא רק כעין מעשה היכר. אמנם ע"ש במ"ב שכ' דהוא מצוה בעלמא ועי' ג"כ במאירי שכ' בהטעם שבעינן לחדש בה דבר "ואף באלו נראה לי שלא נאמר אלא לכתחילה ודרך הדור מצוה" ומשמע שרבנן רצו שבכך שייחדה לשם סוכת מצוה ממילא לא יבא לטעות וכו' (וע"ע בל' שאר ראשונים וכדלהלן) וצ"ע (ומ"מ עדיין יל"ד בד' המו"ז שבס' תרל"ח ע"י קיום המצוה של ישיבת סוכה עצי הסוכה נהיים קדושים משא"כ בעניינינו שרק מחדש בעצם הסוכה מנ"ל שבעינן שיעשה כן בכל שנה. וע"ע בט"ז סק"ג וצ"ע).

ג. בנידון האם הדין לחדש בה דבר הינו דין לעיכובא או שהוא רק לכתחילה כ' הבי' "ומדברי כולם משמע דהא דמצריך בירושלמי לחדש בה דבר לעיכובא הוא אבל הר"ן (שם) כתב דלא לעכב אמרו כן אלא למצוה מן המובחר". וע"ש בדרכי משה שציין ג"כ לרבנו ירוחם שכ' שהוא רק דין לכתחילה (כדי שלא יבואו להתיר אפילו עשאה מתחלה לשם דירה דאז פסול מדאורייתא - מ"ב). וראיתי ג"כ במאירי (שם בדף ט') שכ' "ואף

והיינו שכאשר הוא דר בסוכה בחג (בשניה ואכילה) לא ניכר שמקיים דירתו בסוכה לשם 'סוכה' (מחמת ציווי התורה לצאת מדירתו ולהתגורר בסוכה) כיון שכל השנה דר ממש בסוכתו הפנימית. ובטעם הדבר שהסוכה החיצונית חשובה סוכה פירש"י (בתוד") "ומשום היכרא דמצוה ליכא למיסר דכיון דכולא שתא לא הכא דייר והשתא דייר בה איכא היכרא". והיינו שעתה בחג שעושה בחיצונה את כל תשמישי דירתו ניכר בוודאי שעושה כן לשם מצוות סוכה (שציוותה עלינו התורה לצאת מהדירה ולדור בסוכה) שהרי כל השנה דר בפנימית ותשמישיו הקלים עושה בחיצונית - ואילו עתה בחג עושה את תשמישי ביתו בסוכה החיצונית.

אולם מהר"ן נראה שביאר באופ"א ד"ז שכ' בזה"ל: "אם בא לישב בתוכה בחג לשם סוכה אינה סוכה משום דעבידא לדירה

שמכיון שבנקל יכול לצאת מהחשש ע"י שיניח חתיכת סכך בגודל טפח על טפח מהנכון לעשות כן.

סיכום סוגיית ב' סוכות של יוצרים

ועתה נסכם דין ב' סוכות של יוצרים (סי' תרל"ו ס"ב). הנה בגמ' (סוכה ח' ע"ב) הובא בעניין יוצר כלי חרס שיש לו ב' סוכות מחוברות בפנימית הוא עושה קדירותיו ודר שם¹ ובחיצונה הוא מוכר את הקדירות. שהדין הוא שהפנימית אינה סוכה והחיצונה חשובה סוכה. ובטעם הדבר שהסוכה הפנימית פסולה פירש"י "ואע"ג דלא בעינן סוכה לשם חג דהא כב"ה קי"ל דמכשרי סוכה ישנה (שנעשתה לשם צל ולא לשם חג) - במתניתין (ט' ע"א) הכא אינה סוכה דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה הוא דר בו דהא כל ימות השנה הוא דייר התם ורוב תשמישו וסעודתו ושינתו שם" ע"כ.

באלו נראה לי שלא נאמר אלא לכתחילה ודרך הדור מצוה אבל לצורך עקר מצוה לא שאם כן לא נשמט התנא שלא להזכירה במשנתנו ובסוכות רקב"ש וגנב"ך שלא הצרכנו שום חידוש בגמרא שלנו. וכ"כ בחי' הריטב"א (סוכה ב' ע"א ד"ה אזוהי סוכה ישנה בסוד) - וז"ל "קיימא לן כבית הלל ומיהו לכתחילה מצוה לחדש בה דבר בגופה" ע"כ. וכ"כ בשבולי הלקט (ס"ס של"ז) "שמצוה מן המובחר לחדש בה דבר, ואם לא חידש כשרה" ע"כ. וכך תפסו להלכה רוב הפוס' וכפי שכ' המ"ב ובשעה"צ ע"ש (ועי' ג"כ בפנ"י ובראשון לציון ובצל"ח ובשפ"א שם). אולם מצד שני העיטור וס' הפרדס לרש"י הל' סוכה כ' בפ"י שאם לא עשה כן הסוכה פסולה ע"ש (ופשטות לשון הירושלמי והפוס' שהעתיקו הדברים בסתמא ג"כ מורים כן. אולם הראיות שהוא רק דין לכתחילה עכ"פ להגמ' דידן חזקות ואכמ"ל). וע"ע בחזו"ע (עמ' ס"ג) שהביא ראשונים נוספים לכאן ולכאן. ולפ"ז לכאן לנוהגים כהב"י י"ל שדין זה שצריך לחדש בה דבר הוא לעיכובא ולנוהגים כהמ"ב זהו רק דין לכתחילה. אלא שיל"ד שאם היה רואה הב"י שכן הוא גם דעת רבנו ירוחם והמאירי וכו' לא היה מחמיר בזה אחר שפשטות הסוגי' מורה יותר שאי"ז לעיכובא. ובפרט שהרי"ף והרמב"ם השמיטו ד' הירושלמי האלו שבעינן לחדש בסוכה איזה דבר ומשמע שלא ס"ל כן להל' (כ"כ רבים מהפוס' הרדב"ז והראשון לציון והחת"ס וכו') - ע"ש בחזו"ע שהביאם. וע"ע במועדים וזמנים ח"א סי' פ'. והיינו שאע"פ שהב"י גופיה לא ראה ראייה מוחלטת להתיר ממה שהרי"ף והרמב"ם השמיטו זאת מ"מ אחר שמצאנו לרבים מהראשונים שכ' שד' הירושלמי הם מצוה בלבד מסתבר שהיה מצרף השמטת הרי"ף והרמב"ם לדין זה לומר שכ"ז הוא רק לכתחילה בלבד ודו"ק). וע"ש ג"כ בחזו"ע שהעלה שאי"ז מעכב ומי ששכח לחדש בה דבר יכול אף לברך עליה לישב בסוכה ע"ש בכ"ד (אולם בכה"ח כ' שלא יברך משום סב"ל).

ד. כך לשון השו"ע. אולם בלשון רש"י משמע שבפנימית הוא מצניע קדירותיו אבל בחיצונית הוא מכינם ע"ש. ולכאן' כך מסתבר כיון שלא נראה שיכין קדירות במקום שהוא דר. אולם הרי אף הפנימית אינה קבועה לדירתו (ע"ש בגמ') שהרי יש לו בית אחר (ע"ש ברי"ד ובמאירי). וא"כ י"ל שאי"ז מופקע שיעשה שם קדירותיו (ובפרט שמסתבר שדר שם לבדו ללא משפחתו דמשפחתו שוהה בביתו הקבוע) וצ"ע.

והיא לה כבית ואיכא משום תעשה ולא מן העשוי - כלומר ולא מדבר העשוי לאוצר ולדירה ולא לצל דאמרינן בסמוך והוא שעשויה לצל ולא לאוצר ודירה. וע"ש ג"כ בריטב"א שכ' "אלא דברים כפשטן שאינה סוכה משום דעבידא לדירה והוה ליה כבית ואיכא משום תעשה ולא מן העשוי, כלומר ולא מן העשוי מכבר שלא לשם צל אלא לאוצר או לדירה והכי מוכח בסמוך". וכ"כ בחי' הרא"ה ובמאירי ע"ש. וע"ש ג"כ ברא"ה ובר"ן שהסבירו שהטעם שהחיצונה כשרה משום שאינה עשויה אלא לצל. והנה מלשון השו"ע משמע שנקט את דברי רש"י בזה ע"ש. ובאמת מצאנו מח' בפוס' האם נח' רש"י והר"ן לעניין הלכה - יש אומרים שנח'

בזה (והיינו שס"ל לרש"י שאם סיכך כדרך המסככים אע"פ שלא עשה כן לשם צל - הסוכה כשרה מהתורה כיון שסו"ס היא סוכה, אך מדרבנן פסול וכדלהלן). ולדעת רש"י דין זה שהסוכה הפנימית פסולה הוא מדרבנן בלבד שצריך שיהיה 'היכרא דמצוה'. משא"כ להר"ן הסוכה הפנימית פסולה מהתורה (ב"ח סי' תרל"ה וכו' וע"ע בשע"צ סי' תרל"ו סק"ג). ויש אומרים (עי' מ"א תרל"ה סק"א. וכ"פ המ"ב שם סק"א ע"ש בשע"צ סק"ד. וע"ע ברש"י סוכה י"ד ע"א ד"ה ר"מ) שלא נח' להלכה ואף רש"י סובר כהר"ן שאם הסוכה לא נעשתה לצל פסולה מהתורה (ושונה סוכת יוצרים הפנימית שס"ל לרש"י שנעשית לצל)ה.

ה. והנה במ"ב (בשם המ"א) כ' שמ"מ אם מגביה את הסכך בסוכת יוצרים הפנימית וחוזר ומניחו לשם סוכה - הסוכה כשרה. וראיתי להגרשז"א (מנח"ש סוכה שם) שכ' שהתינוח לשי' הר"ן א"ש מה שמהני שמגביה הסכך ומניח שוב כיון שסותר את הסכך מלהיות לדירה ועושהו לשם סוכה. אולם לפירש"י שהפסול בסוכה הפנימית משום שחסר ב'היכרא דמצוה' במה שהוא דר' שם כל השנה. מה יועיל שיגביה ויניח שוב הסכך (אמנם המ"ב הביא ראייה מתקרת הבית שכשר ע"י מעשה זה כדאי' בסי' תרל"א - אך אולי י"ל שעי"כ נעשה איזה שינוי [הגרשז"א]) והניח הגרשז"א זאת בצ"ע.

ואולי י"ל שאע"פ ששורש העניין מצד היכרא דמצוה מ"מ כל שעושה מעשה המכשיר בעצם את הסוכה לשם סוכה די בכך כיון שרבנן הגדירו את החסרון בהיכרא דמצוה ש'אין זה סוכה' ולכן הכשרה חוזר להיות כשאר הכשרי סוכה. ולכא"פ מצאנו בעי"ז לעניין הכשר כרמלית בצורת הפתח שמהני אע"פ שאי"ז ניכר כלל כמכשיר מקום שנאסר מחמת שדומה לרה"ר (שהופכו בצוה"פ להיות רה"י) - ובע"כ צ"ל שהיות ורבנן החשיבו את המקום כרה"ר לעניין טלטול הרי שההכשר לזה מועיל אע"פ שאי"ז פותר בהכרח את הסיבה שרבנן גזרו איסור (וכמובן שזהו רק מחמת שלרש"י האיסור בענייננו הוא מדרבנן). אך יש עדיין לפלפל בזה.

עוד אולי י"ל שעצם מעשה ההגבהה וההנחה חזרה לשם סוכה חשוב מעשה היכר (ומצאנו בעי"ז לעניין גזירת שהיה בסי' רנ"ג לסוברים שדין קטימת הגחלים שבכירה יסודו מצד 'היכר' ואעפ"כ מהני כשקטמה ואח"כ הכירה הובערה [אם לא שנאמר כהאג"מ שם שאף לאחר שהובערה נשאר עדיין מעט אפר הניכר שזהו חי' גדול] - ובע"כ עצם המעשה חשוב היכר. אלא שמ"מ אי"ז מוכרח להשוות בין העניינים) וצ"ע.

ובאמת ראיתי ברש"י שם (ד"ה החיצונה סוכה) שכ' 'ויוצא בה ידי חובתו ואין צריך לסותר ולעשותה לשם חג - כבית הלל' ע"כ - ולכא' חזינן מרש"י שבשביל להכשיר את הסוכה היה צריך לסותרה ולא היה מועיל הגבהת הסכך בלבד (וא"כ לסוכה הפנימית לא יועיל להגביה). אא"כ נאמר שדווקא לב"ש שבעינן סוכה לשם חג אולי לזה לא מהני אפי' הגבהה אמנם לדידן דפסקינן כב"ה א"צ לסתור אלא די להגביה. וזה א"ש ביותר אם נאמר שלרש"י הסוכה הפנימית פסולה רק מדרבנן שלכן די בלהגביה וצ"ע.

וע"ע ברש"י (סוכה ט"ו ע"א) בפי' מפקפק והיינו שתולשן מחיבורן (שמחברם ע"י מסמרים) - ואולי ה"ה בענייננו שהסוכה החיצונה נמצאת זמן רב איירי שקובע הסכך עם מסמרים ולכן בשביל להגביה הסכך צריך

להגביה את הסכך (ועי' באבנ"ז או"ח סי' תע"ד) וסגי רק שיחדש בה דבר (להמ"ב שפסק כהח"א הנ"ל שאע"פ שעשאה מתחילה לשם חג כשעבר חג הסוכות בטלה העשייה וצריכה חידוש) או שלא בעינן לזה דבר (להרבה פוס' שנח' על הח"א) וכפי שנתבאר לעיל בהרחבה וז"ב.

בדברי הגר"ז שסוכה שאינה עשויה לצל בלבד פסולה

והנה בשו"ע הרב (סי' תרכ"ו ס"א) כתב בזה"ל: "אין אדם יוצא ידי חובתו אלא בסוכה שאינה עשויה אלא לצל בלבד דוגמת ענני כבוד אבל אם היא עשויה גם לדירה דהיינו לדור בה בקביעות ולא להסתופף בצלה בלבד או שעשויה גם להשתמש בה תשיש של צניעות כגון לאוצר או שאר תשיש שצריך לעשותו במקום צנוע או שהיא עשויה גם למחסה ולמסתור מזרם וממטר כל שאינה עשויה לצל בלבד אין זו סוכה אלא בית. שהרי הבית הוא מיוחד לכל דברים אלו והתורה אמרה סוכה ולא בית" ע"כ. ומבואר שאם הסוכה עשויה לצל אולם עשויה ג"כ לדברים נוספים כגון לצניעות או להגן מגשם סוכה זו פסולה כיון שאינה כדוג' ענני כבוד (עי' באבנ"ז סי' תע"ד בדעת השועה"ר שכ' "ונראה כוונתו אפי' מטר יכול לירד בה. דבאין מטר יורד מבואר בסי' תרל"א דין בפני עצמו דפסול

ועי' במ"ב (תרל"ו סק"ח - בדין 'סוכת יוצרים הפנימית') שכ' "וה"ה בסוכה שעשאה לשם החג ואח"כ היה דר בה כל השנה, כשיגיע חג הסוכות צריך להגביה הסכך ולחזור ולהניחה לשם סוכה מטעם זה (שאין 'היכרא דמצוה') ולא סגי בגילוי הגג לבד" ע"כ. והנה זה היזין שסוכת יוצרים החיצונה כשרה (כשמחדש בה דבר שהרי עשאה לשם צל ולא לשם חג - מ"ב) אע"פ שהיא נשאת מידי שנה ואדם שוהה במקום ומוכר קדירותיו. והטעם לזה (וכפי שפירש"י) שמכיון שבמשך השנה עושה בסוכה החיצונה רק 'תשמישים קלים' הרי ניכר שיושב בסוכה לשם 'חג' אחר שעתה בחג עושה בסוכה את כל תשמישי דירתו (אכילה ושינה וכו'). וכן לדעת הר"ן בוודאי שלא ניתן לומר שיש בזה משום תעשה ולא מן העשוי לדירה שהרי אין הסוכה החיצונה עשויה לדירה אלא לצל (וכמש"כ בעצמו) - ולכן מש"כ המ"ב לגבי סוכה שעשאה לשם חג ונשאת כל שנה שצריך להגביה ממש וכדין סוכת יוצרים הפנימית זהו דווקא כ'שדר שמה' וכלשון המ"ב שעושה שם תשמישי דירתו ולכן לא ניכר כשיושב בה לשם חג וכן שיש בזה משום תעשה ולא מן העשוי לדירה.

אמנם אם משאיר את הסוכה כל שנה ועושה בה רק תשמישים קלים כדוגמת סוכת יוצרים החיצונה אין צריך אפי'

לסתור את הסכך [לכאור' הסוכות האלו נשארים כל הזמן ומש"כ הגמ' שלא קביע היינו שפעמים אוכל בבית שלו שהרי אי"ז ממש ביתו אלא זהו מקום עבודתו וביתו נמצא במקו"א וכמש"כ שם הר"י מלוניל והר"ד וכו' וכ"כ הפמ"ג ואכמ"ל]. אולם לפי"ז יוצא שלרש"י מהני באמת סוכה שהסכך בה קבוע עם מסמרים שהרי הסוכה החיצונה כשרה (אלא שצריך לחדש בה דבר). ועי' להלן שדעת רבים להתיר זאת ועכ"פ כשאין הסכך צופף כ"כ שמגן מהגשמים (ומסתבר שהסוכה החיצונה ג"כ מצילה מהגשמים שהרי מוכר שם קדירותיו וכו') ולע"ע צ"ע בכ"ז.

[וראיני מובא מס' משנה אליהו נ"מ בין רש"י להר"ן באופן שאין היוצר בעצמו שוהה בסוכה הפנימית בזמן החג שלרש"י סוכה כשרה היא כיון שניכר שהוא יושב שם לשם סוכה כיון שהוא אינו יוצר. משא"כ

שהוא כמין בית. והכא אף שמטר יורד מעט. מכל מקום מאחר שכוונתו להגן ממטר מעט פסול" - עי' בזה להלן).

אלא שד' הגר"ז לכאור' צ"ע: א. יעויין באבנ"ז (שם) שהק' ע"ד שועה"ר ממש"כ הגה' מיימוניות (פ"ה מהל' סוכה סק"ט) ש"סוכת הרועים עשויה להגן מחמה ומגשמים הצלה פורתא וכשרה" (אא"כ נאמר שעיקר ייעודה להגן מפני החמה). ב. הק' הגריש"א (קובץ תשובות ח"א סי' ס"א) ע"ד הגר"ז ממש"כ הרא"ש (פ"ק דסוכה סי' י"ב) 'והוא שעשאה לצל להתלונן תחתיה מחורב וממטר אבל לצניעותא בעלמא אין שם סוכה עליה'. וכ"כ גם ברבנו ירוחם (נתיב ח' ח"א) 'שעשויה לצל - שמסוככת יפה בענין שניכר שעשויה להגן מחורב וממטר' (והגנה ממטר אינו סיבה שתהיה קרויה סוכה וכמבואר בגמ' סוכה ב' ע"א לענין דפנות גבוהות ועשתרות קרנים שהסוכה פסולה רק מחמת שאין הסכך הוא זה שמגן מהשמש אף שעדיין הוא מגן מן המטר).

ג. הנה כבר הבאנו לעיל את ד' המ"א שכ' דהא דפירש"י הטעם שפסולה סוכת יוצרים הפנימית משום שחסר ב'היכרא דמצוה' ולא משום תעשה ולא מן העשוי לדירה כהר"ן - משום שס"ל שסוכת יוצרים הפנימית עשויה לצל. והנה רש"י פי' את אופן דיורו בסוכה הפנימית בזה"ל: "דהא כל ימות השנה הוא דייר התם ורוב תשמישו וסעודתו ושינתו שם" - והנה זה לכאור' ברור שמאחר שרוב תשמישו שם וכו' מטרת הסוכה לא רק להצל מהחמה אלא גם לשם צניעות ולהגנה ממטר (ובפרט שלצל מספיק

לו הסוכה החיצונית). ואלא לכאור' חזינן שהבין המ"א בדעת רש"י שאעפ"כ ס"ל שבכה"ג הסוכה עשויה לצל. ומבואר בהדיא שכל שעשוי גם לצל יש לזה 'שם סוכה'. וביותר נראה שעיקר המטרה בסוכה הפנימית אינה לצל אלא לצניעות וכדו' ואעפ"כ חזינן שחשוב שעשויה לצל כיון שהיא עשויה ג"כ לצל ודו"ק.

ואמנם הר"ן נח' ע"ז וכנ"ל וס"ל שאין הסוכה הפנימית חשובה כעשויה לצל (ובאמת משמע מלשוננו שבענין שתהיה רק לצל. וישנם ראשונים נוספים שכך משמע מלשונם [עי' ברא"ה ובריטב"א ובמאירי וכו'] וצ"ע בזה). אלא שמ"מ אינו מוכרח כלל שס"ל שבענין שתהיה רק לצל, שאולי נח' רק באופן העניין שם וכדו' או שס"ל שמאחר שהעיקר שלא לשם צל אינה סוכה אע"פ שדעתו ג"כ לשם צל. ומ"מ פשוט ההלכה מורה כד' רש"י שכך נקט השו"ע (והיינו שאע"פ שנקטינן כהמ"א שאף רש"י מודה להר"ן בעצם הדין הא מ"מ השו"ע העתיק ד' רש"י בטעמיה דסוכה פנימית וא"כ חזינן שאף בכה"ג מקרי עשויה לצל). ובאמת אף סוכה של חג אינה עשויה רק להצל אלא גם לצניעות ולהגנה ממעט מטר שהרי אוכלים וישנים שם וזו הסוכה שציוותה תורה לעשות וצ"ע.

וראיתי עוד במחצית השקל (סי' תר"מ סק"ט - ע"ש בקובץ תשובות) שכ' שמתי שהגשמים יורדים וסוגרים דלתות הגג שנקראים 'שלאק', מ"מ עדיף טפי לישון או לאכול תוך הסוכה אע"פ שהדלתות סגורות, מלישון או לאכול חוץ לסוכה (שם מיירי

להר"ן החסרון הוא בחפצא שהמקום עשוי לדירה (ולפי"מ שנתבאר לעיל באופן אחד ליישב הע' הגרשז"א שרבנן הגדירו זאת כסוכה שאינה כשרה קשה מאוד לחלק בין היוצר לאנשים אחרים - וכ"נ מלי' הגמ' שכ' 'אינה סוכה' ומשמע שזה כלפי החפצא לכו"ע וצ"ע).

לבית בשביל לעשותו בשביל לפסול את הסוכה] ודו"ק¹.

היוצא מסוגיות אלו לעניין פרגולה

ועתה נשוב לנידו"ד בעניין פרגולה שהסכך בה קבוע תמיד (הנסרים הדקים שבגגה) ובשאר ימות השנה משתמשים בשטחה בסוג תשמישים שרגילים לעשות במרפסת, שאי"ז בכלל תשמישי בית אלא בגדר של 'תשמישים קלים' שהרי מקום זה אינו מוגן מ'קור' ו'חום', כיון שהגג סגור באופן חלקי ולכן אנשים לא רגילים בשאר ימות השנה לישון ולאכול שם ולעשות בו את שאר תשמישי הבית אלא רק סוג תשמישים שרגילים לעשות במרפסת (או קצת יותר) דהיינו ישיבה או אכילה באויר פתוח כשתנאי מזג האויר מאפשרים זאת (שהרי בוודאי שאדם המעוניין להשתמש במקום זה תשמישים של דירה וכדו' עושה גג טוב וכדו' ומה שלא עשה כן מוכיח מתוכו שאין בזה תשמישים של דירה ובפרט כשאין מחיצות מסביב אלא רק גג עצים בלבד. וכ"ש שבד"כ עיקר עשיית הפרגולה באופן כזה היא לשם סוכה, וגם שזה עיקר מחשבתו של האדם [לשם חג] ובכל אופן מחשבתו הכללית לשם צל) - ולכן עניין זה אינו מפקיע ממנה 'שם סוכה' העשוי לצל ואינה הופכת בשאר ימות השנה להיות כבית, וא"כ לשנה הבאה כאשר שוב רוצה להשתמש בה כסוכה, אינו צריך להגביה שוב את העצים שבגגה ולחזור ולהניחו (ואע"פ שנאמר שכוונתו ג"כ לצניעות וכדו' מ"מ עיקר כוונתו לשם צל [וכ"ש לד' המ"א ומחה"ש הנ"ל שלכאו' לא בעינן שהעיקר יהיה לצל]. ועכ"פ י"ל שמכיון שע"י גג

בדלתות עץ עשויות מנסרים פחותים מד' ומ"מ אין הגשמים יכולים לירד בתוך הסוכה) - כיון שיש דעות שהיו סכך כשר בכה"ג. אלא שהקשה שהרי כל שלא הניחם לשם צל פסול לכו"ע. ותי' שמ"מ י"ל שבעת שיסגור הדלתות יתכוין בסגירה לשם צל. וחזו"ן בהדיא מדבריו שאע"פ שעיקר כוונתו להגן ממטר, וגם אין צורך בדלתות כדי להצל, מ"מ אם יתכוין בסגירת הדלתות גם לשם צל, הסוכה כשרה. ועי' היטב בשבות יצחק (עמ' נ"ה) שהרחיב היטב בזה והוכיח כן מהמ"א ושכ"כ בביכורי יעקב ע"ש ושכך בעיקר להלכה ע"ש.

וראיתי להגריש"א שכ' שאלא ודאי צ"ל בכוונת השועה"ר שאם סיכך בסיכוך עבה כ"כ שהוא מגן מחדירת גשם והוא התכוון בשעת הסיכוך לא רק לשם צל אלא גם למניעת גשמים הרי יש חסרון בכוונת הסיכוך - שזה הסיכוך לשם דירת קבע, ונ"מ שאפי' אם אח"כ יסיר חלק העליון מעובי הסכך לא תתכשר סוכתו, די' כאן פסול בהנחת הסכך. אבל אם עצם הסיכוך הוא עראי ואינו דומה כלל לבית רשאי לכוון לשני הדברים יחד גם לצל וגם להגן מפני זרם הגשם בסוכה (באמת לשון השועה"ר מורה שאין לה להיעשות ג"כ כבית והיינו שיהיה בה תשמיש קבוע של בית. כלומר שאף שיש בה תשמיש קבוע מסוים של בית הוי כבית אף שהיא נועדה ג"כ להצל. ולכן ד' הגריש"א א"ש ביותר כיון שאם אינו עושה את הסכך מעובה כמין בית אע"פ שמתכוון ג"כ להניצל מן המטר מ"מ אין לזה עדיין משמעות של בית אלא נחשב עדיין כעראי כיון שזו הגנה פורתא [והיינו שצריך שיהיה בה ג"כ תשמיש ממש שנצרך

1. והן עתה ראיתי בשו"ת קנה בשם (ח"ב סי' כ"ז) שהרחיב הרבה בנידו"ז - ויש להתיישב עוד בדבריו ואכמ"ל.

הפרגולה לא מתאפשר עדיין באותו מקום שימוש קבוע הנצרך לבית בשביל להשתמש שם שהרי אנו רואים שאינו משתמש שם תשמישי צניעות הנצרכים לבית בשביל זה והוא התכוון ג"כ לצל אז י"ל כד' הגריש"א בדעת השועה"ר וכן"ל ודו"ק).

הפרגולה כפי שהיא אלא סוגר אותה יותר שתתאים לתשמישי הדירה שלו בחג הסוכות - עי' היטב בפני השלחן במה שהרחיב היטב בכ"ז ודו"ק.

גם נ"ל לצרף להקל לרווחא דמילתא את מש"כ הערוך לנו והשפ"א (בחי' לסוכה שם) בדעת הרמב"ם שהשמיט דין סוכה פנימית משום שס"ל שבאמת היא כשרה. וטעמו שהבין הרמב"ם טעם הפסול בסוכה יוצרים הפנימית כמש"כ רש"י ובה התק' מ"ש סוכת יוצרים הפנימית מסוכת גנב"ך ורקב"ש שאף בהם אדם דר בימות הקיץ ואעפ"כ הם כשרות. ואלא ודאי ר"מ (שפסל סוכת יוצרים הפנימית) פסל ג"כ סוכת גנב"ך ורקב"ש ולכן הרמב"ם שפסק שסוכות גנב"ך וכו' כשרות ס"ל שה"ה סוכת יוצרים הפנימית כשרה (אכן לפי' הר"ן שפסלין סוכת יוצרים הפנימית משום תעשה ולא מן העשוי לדירה ל"ק כיון שסוכות גנב"ך ורקב"ש אינם עשויות לדירה אלא לצל). **אולם** השו"ע (סי' תרל"ה) הביא דין סוכת גנב"ך וכו' ואעפ"כ כ' הדין שסוכת יוצרים הפנימית פסולה ומטעמיה דרש"י וחזינן שלא כהעל"נ והשפ"א - ועי' הערה! **גם יש לצרף**

ואי"ן דומה לסוכת יוצרים הפנימית אלא לסוכת יוצרים החיצונה, לפי שהפנימית בכל ימות השנה היא הייתה כדירתו ממש שהיה ישן בה ואוכל בה (וכפי שמבואר בגמ' שחייב משו"כ במזוזה) כמבואר בראשונים. ואף למה שפירש"י שהחסרון בסוכה הפנימית לפי שאינו ניכר עתה שיושב בחג בסוכה שדר בה לשם מצוה - זהו משום שגם בכל ימות השנה משתמש בה לדירתו לאכול ולישן שם וכן"ל - אבל בנידו"ד ב'פרגולה' אדרבה במשך כל ימות השנה משתמש בה רק לתשמישים קלים, ורק בסוכות משתמש בה תשמישי דירה, ולכן בוודאי ניכר שדר בה בחג לשם מצוה (וכדין סוכת יוצרים החיצונה שלמרות ששוהה שם ומוכר קדירותיו מ"מ כיון שעתה דר בה ממש ניכר שעושה כן לשם החג). ובפרט שבד"כ לא משאיר את

ז. **ובדעת השו"ע** לכאן צ"ל ששונה סוכת גנב"ך וכו' שלא דר שם כל השנה ולכן ניכר כשיושב שם בסוכות לשם מצוות סוכה (והיינו שעכ"פ אין כאן צד שסותר זאת ודי בזה) משא"כ סוכה הפנימית של יוצרים שדר שם כל השנה ולא ניכר כלל כשיושב בחג שיושב לשם חג. **אולם** עי' בראשונים שאף הדר בסוכת יוצרים הפנימית יש לו בית אחר וכמש"כ הגמ' "משום דלא קביעא". אך לכאן צ"ל דאין לו זמן מסוים במשך השנה לשהות בסוכה הפנימית. **אולם** עי' בערוך לנו שהוכיח ממתני' דמעשרות פ"ג מ"ז שגם הפנימית היא רק דירה לימות החמה ולא לימות הגשמים ושכן גם כוונת רש"י. וע"ש ג"כ במפרשי המשנה שכ"כ. וא"כ צ"ע מאי שנא סוכת יוצרים הפנימית מסוכת גנב"ך. ועי' בבה"ל ר"ס תרל"ה ד"ה כגון שכ' "ודע דרש"י פירש על סוכת נכרים שעשויים לדור בה בימות החמה משמע מזה דדוקא כשדר בה כל השנה הוא דנקרא לשם דירה ולא באופן זה". וצ"ע מהא דסוכת יוצרים שפסולה אע"פ שנועדה רק לימות החמה. **אכן** ד' רש"י ועוד רבים מהראשונים מוכיחים שבאמת איירי שדר כל השנה בסוכת יוצרים הפנימית ובהו הוא חלוק מסוכת גנב"ך (ועי' בפסקי רי"ד שם שכ' פ"י) גם הפנימית אינה קבועה תמיד לדירתו שיש לו בית אחר, אלא בעבור להכניס שם כליו עשאה, ולפעמים שישן שם כשעושה מלאכתו" - ומבואר שלא כ' דהא הפנימית לא קביעא משום שנועדה רק לימות הקיץ אלא רק משום שאין לו שם קביעות כלל וצ"ע). ואין לימר ששאני סוכת גנב"ך שאין האדם דר שם ממש והיינו שישן שם ולכן אין בזה חסרון של היכרא דמצוה בחג כיון שעתה

ובפרט שהוא ספק במצוה ולא בברכה ע"ש בכ"ד הנפלאים. ועי' היטב ביבי"א ח"ד סי' מ"ט שהרחיב בטו"ד בזה [אולם לכאור' צ"ע ממה שנקט השו"ע שנהגו להחמיר שלא לסכך כלל בנסרים הא אף אם יסכך באופן כזה שלא נכנסים כלל גשמים הסוכה כשרה ומדוע נהגו להחמיר כ"כ. ועי' בשולחן גבוה סי' תרל"א סוף סק"ג. ועי' ביבי"א סוף אות ג' שעמד ע"ז, שנתנו רק טעם לחומרא זו ואי"ז הוראת הלכה שיש לנהוג כן אף במקומות שלא נהגו. ועי' ג"כ במה שהבאנו להלן מהארחות רבינו וצ"ע. מאידך בכה"ח [סק"י] כ' שלא יברך כיון שספק ברכות להקל - ועי' בכ"ז להלן).

ב] שיש לאסור כן מעיקר הדין (רמ"א בשם הגה"מ). והטעם - שהיות והמנהג לקרות את הבתים בנסרים שהם פחותים מד"ט הרי שיש לאסור זאת מעיקר דין גזירת תקרה (וכדין נסרים שהם ד"ט). ובמ"ב נקט ב' טעמים אלו להלכה ע"ש. ולפי"ז י"ל שיש להימנע מלסמוך על עצי הפרגולה שבגגה מלשמש כסכך.

אולם לכאור' על ב' טענות אלו יש להשיב. בעניין הטענה הראשונה - הנה כבר פשטות הפוס' מורה שמנהג זה להימנע מסיכוך נסרים שהם פחות מד"ט הינו רק 'חומרא בעלמא' (ע"ש ביבי"א סוף אות ג'). וכך ראיתי להגאון הקה"י [ארח"ר ח"ב עמ' רי"ח"] וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו סי' כ'

דעת הסוברים שהדין דשם לגבי סוכה פנימית שאינה סוכה הוא רק לגבי חיוב מזוזה שאינה חשובה כסוכה להיפטר ממזוזה (כיון שדר שם) - ומ"מ לגבי סוכה היא כשרה בכל עניין (עי' בריטב"א) ואכמ"ל.

האם יש לפסול פרגולה מצד 'גזירת תקרה' או מחשש שיבא לסככה באופן שימנע חדירת גשמים

והנה ישנם נקודות חשובות נוספות שיל"ד עוד בהם לעניין פרגולה: א. הנה אף שמעיקר הדין (שו"ע סי' תרכ"ט סי"ח) אסור לסכך ב'נסרים' דווקא שהם ד' טפחים משום 'גזירת תקרה' (שבשיעור זה הם דומים לתקרת הבית וחיישינן שמא ישב תחת תקרת הבית שדר בו כל השנה, ובזה בוודאי פסול, דסוכה אמר רחמנא ולא בית של כל ימות השנה - מ"ב) - מ"מ כ' השו"ע שנהגו שלא לסכך בנסרים כלל (והיינו אף שהם פחותים מד"ט). ומצאנו ב' טעמים לזה: א] שמא יבא לסכך סוכתו באותם נסרים בצפיפות כזו שתמנע מגשם לדרת שם (סמ"ק הו"ד ג"כ בב"י. ועי' מ"ב סי' תרל"א סק"ו שיש מח' ראשונים ופוס' בדין המסכך סוכתו באופן כזה שהגשמים אינם יכולים להיכנס לתוכה - ונקט המ"ב לחומרא בזה אא"כ מיירי בדיעבד וכו' שאז יכול לסמוך על המכשירים ע"ש. ובשבה"ל ח"ז סי' ס' כתב שבכה"ג יכול אף לברך כיון שסתמות הטוש"ע שלא כד' ר"ת שפוסל בזה ושכ"נ הוראת המ"ב

בחג ישן שם וכו' ועושה כל תשמישיו שם, שהרי מל' רש"י שכ' שעשויה לדור שם בימות החמה וכ"ש מד' הבה"ל הנ"ל מוכח שלא כן ולע"ע צ"ת בזה.

ח. וז"ל "משום שמעיקר דין הגמ' מותר לסכך לכו"ע בנסרים שרוחבם פחות מג"ט. ומש"כ הסמ"ק נהגו העולם שלא לסכך בנסרים היינו העולם נהגו כן אבל לא נאסר ע"י רבותינו חכמי הדור ז"ל לכן אין קפידא אם יסכך בבלפונים רק יקפיד שלא יסדרם יפה בצורת "מגן דוד" וכיוצ"ב דאז דומה לתקרה אף שנכנס דרכם גשם וכן שלא יסכך צפוף עד שלא יכנסו הגשמים ולא יראו השמים אלא ישאירו קצת אויר בין הבלפונים" ע"כ.

כשרה באופן זה שמונע לגמרי חדירת גשמים מדוע זהו סימן קללה הא יכול לסכך באופן כזה]. והמפרשים תי' שאף שסוכה באופן זה אינה פסולה מ"מ מנהג רוב העולם לא לסכך בצורה כזו ולכן עדיין הוי סימן קללה. וחזינן שאף לסוכרים שד"ז מותר אנשים לא נהגו לעשות כן וזה למרות שבעבר נהגו לקרות הבית בנסרים וא"כ כ"ש כיום שאין מקרים הבית בנסרים והפרגולות נעשות במרווחים א"צ לחשוש שיבואו לעשות כן. וכי מחשש שכמה אנשים יעשו כן נאסור על כולם לסכך באופן זה וצ"ע).

ובפרט שמצאנו למנהג רבים וגדולים לסכך באופן זה (ארח"ר שם וציץ אליעזר חט"ו סי' כ"ח). וכל זה מלבד מה שנתבאר שדעת רבים מהראשונים והפוס' שאף כשהסוכה מסוככת כ"כ באופן שאין מים חודרים לתוכה כשרה (ובפרט שנצרך מעשה אומן ממש שלא יחדור כלל לתוכה גשם וכנ"ל) וצ"ע.

ובעניין הטענה השנייה (שהוא עניין חדש שגזרינן גזירת תקרה אף בפחות מג"ט) - שיש לחשוש שמתוך שיושב בסוכתו בנסרים שמקרים בהם את ביתו שבכל השנה חיישינן שישב בביתו בחג. הנה ראשית יש מהראשונים שמבואר מדבריהם (עי' היטב בלשון הגה"מ פ"ה מהל' סוכה הכ"א שהוא מקור ד' הרמ"א) שכ"ז דווקא כשעושה אותם סמוכים ממש כעין בית ולא שיש מרווח בין אחד לשני (וכהא דאסרינן סיכוך בנסרים שרחבים ד"ט בכל עניין). והיינו שאסרינן לא משום גזירת תקרה (וכהא דנסרים) אלא משום שהוי ממש כבית (וזה כמובן רק כשהם סמוכים ממש) עי' בס' בית השואבה (דף ל"ט ע"ב) וביבי"א שם שהעירו בזה ע"ד הרמ"א. וזה כמובן אינו שייך בפרגולה שבין קרש לקרש יש מרווח ואי"ז

ועוד, ע"ש ביבי"א. ועיקר טעמם משום שלהל' השו"ע וכו' לא פסקו כר"ת אלא כשא"ר שאע"פ שגשמים לא נכנסים כלל לתוכה הסוכה כשרה. ועוד שמצאנו לט"ז והמ"ב וכו' שפסול זה של אין גשמים יורדים לתוכה הוא רק מדרבנן [ואע"פ שלכאור' מהתוס' מבואר לא כן וכפי שתמה הפמ"ג והאריך בזה ביבי"א. מ"מ מצאנו לר"א מלונדרין שכ' כן ע"ש ביבי"א]. ועוד שבד"כ אף מי שיקרה היטב את סוכתו לא יעשה זאת ממש כבית שמונע לגמרי חדירת מים ובכה"ג אי"ז אסור דסו"ס אי"ז כבית. ע"ש היטב בשבה"ל. ויש ראייה לזה מהא דחוטט בגדיש דמתרצינן כעניין זה ולא כהט"ז שם [שהעתיקו הבה"ל]. ואחר שכך בוודאי מה שנהגו להימנע מסיכוך בנסרים פחותים מד"ט שמא יבא לסכך בהם באופן שימנע מהגשמים הוא חומרא בלבד ודו"ק). ואחר שזו חומרא בעלמא לא נחמיר כשבטל טעם החומרא. והיינו שהרי הפרגולה משמשת אותו כל השנה ודרך האדם בעשיית פרגולה שלא לעשותה צפופה ממש באופן זה שלא יוכלו לרדת גשמים כלל (אם משום שרוצה עדיין שיכנס מעט אויר ושמש או משום שמתחילה חושב ג"כ על סוכות ולכן עושה זאת באופן זה). ולחשוש שמא בחג הסוכות יעשה כן הרי שבד"כ אדם צריך להביא בעל מקצוע לכך ולשלם ע"ז כסף רב ועינינו הרואות שאדם לא עושה כן אלא לכל היותר מניח מעט סכך מלמעלה. וגם היות שבעבר היו נוהגים לקרות הבית בנסרים היה חשש שיעשה כן כמו שעושה בביתו, שסתם נאמר שיעשה כן למרות שאין זו הרגילות אין סיבה לחשוש (הנה התוס' בדף ב' הוכיחו שסוכה המסוככת באופן כזה שלא חודרים לתוכה גשמים פסולה ממה שהוי סימן קללה כשיוורד גשם בסוכות והיינו שע"כ כביכול הקב"ה אומר לו צא מהסוכה [ואם הסוכה

כבית. ואכן מצאנו לכמה ראשונים שמבואר מדבריהם כפי שהבין הרמ"א שיש בזה משום גזירת תקרה (ארח"ח הל' סוכה אות ט"ו וכל בו סי' ע"א [ונראה מדבריהם שכך מנהג העולם ע"ש] וכ"מ משו"ת מהר"ח או"ז ס"ס קצ"ד שכ' "ומיהו כעין שעשה הרב ר' שמעון גיסו של ר"ת כיסה יפה מנסרים שאין בהן ד' על ד' ותיקנה במסמרים נאים זה וודאי אין נראה להכשיר משום גזרת תקרה. שהרבה בני אדם מסככין בו. ואדרבה בנסרים שהם אפילו פחות מג' רוחב עתה רוב העולם מסככין. ושמא בימי חכמי התלמוד לא היו נוהגים כן ויש להחמיר שלא לסכך בהם [ועי' סוכה ט"ו ע"א וברש"י שם ד"ה סיפא במאי פליגי וכן ברא"ש פ"ק דסוכה סי' כ"ט במה שהביא מבעה"מ]. אך נראה מדבריו שרק יש להחמיר שלא לסכך בהם. דלא נראה דברירא ליה לאסור זאת מצד גזירת תקרה אחר שלא גזרו חכמים ע"ז וצ"ע). אך מ"מ הא קמן שאי"ז מוסכם בראשונים לאסור בכה"ג משום גזירת תקרה^ט.

ובפרט שפשטות ראשונים רבים שלא העירו

מזה דבר מורה שמכיון שבזמן חכמי הש"ס לא נהגו לעשות מהם תקרה, ולכן לא גזרו ע"ז, גם עתה אין לנו לגזור שלא לסכך בהם (ע"ש ביבי"א אות ד'). עוד מצאנו למי שדן שמש"כ השו"ע נהגו וכו' זהו דווקא בנסרים עד ג' טפחים אבל בפחות מכך אין חשש (סי' מאורי אור חלק עוד למועד דף ס"ה ע"ב - הו"ד ביבי"א. וע"ע בציץ אליעזר חט"ו סי' כ"ח אות ג') ובוודאי בפרגולה הנסרים פחותים מג"ט (אך מ"מ אי"ז טענה חזקה כלל ובפרט שהרמ"א אסר אף בפחות מג"ט וכך מורים לשונות הראשונים. רק שמ"מ כיון שעצי הפרגולה הם בערך ברוחב של טפח אז י"ל דהוא קלישי טפי ואפשר אף שבעבר לא נהגו לקרות את הבתים בנסרים שברוחב כזה ולכן יל"ד להקל בזה (וצ"ע).

עוד יש להוסיף שהרי הב"י שהביא המנהג שלא לסכך בנסרים כ' רק טעמיה דהסמ"ק שהוא מחשש שיבא לקרות סוכתו כ"כ שלא יחדרו גשמים - וחיינן שלא חשש לטעמיה דהגה"מ שאסרינן זאת מעיקר הדין

ט. ויתכן להוסיף בזה קצת הסבר - דהנה עניין גזירת תקרה שמא האדם יבא לשבת בחג בביתו והיינו שע"י משתמש לקרות סוכתו בנסרים שבהם מקרה ביתו יש לחשוש שיבא ג"כ לשבת בביתו. וא"כ י"ל שנסרים רחבים ד"ט הם משמשים רק לקרות ביתו ולא לקרות סוכתו (והיינו סוכת גנב"ך ורקב"ש וסוכות של יוצרים וכו'. וכן חז"ל ראו שאף קודם גזירתם לא היו משתמשים בנסרים לסכך בהם את סוכת החג. והיינו שלא משתמשים בהם לקירוי מקום שאינו בית [ומש"כ רש"י בסוכה י"ד שרוב תקרות הבית עשויות מד"ט כוונתו רק שמיעוט מהבתים מקרים אף בפחות מד"ט ולא שיש מיעוט שמקרים סוכה בנסרים ד"ט וז"פ]) - ואשר על כן יש לחשוש שכאשר אדם יסכך בהם לא יבחין בהבדל בין סוכתו לביתו. אולם כשהנסרים פחותים מד"ט אזי אע"פ שפעמים מקרים בהם את הבית (שאף בהם היו משתמשים מעט בעבר שכן הוא דעת ר"מ אליבא דשמואל דאסר אף בפחות מד"ט משום גזירת תקרה ע"ש ברש"י דף י"ד ע"א) מ"מ מכיון שהם ג"כ נועדו לסיכון סוכתו (גנב"ך וכו' וכו"ל) אז אע"פ שהאדם יסכך בהם סוכתו לא יבא ג"כ משו"כ לשבת בביתו כיון שמבין עדיין שיש הבדל בין ביתו לסוכה. ואשר על כן אף אם נאמר שבזמן הראשונים רוב המקרים את ביתם עשו זאת בנסרים פחותים מד"ט מ"מ אף את סוכותיהם היו מקרים בנסרים פחותים מד"ט. וא"כ י"ל שלא יבא האדם לומר מה החילוק בין סוכתו לביתו. דעיקר חשש חז"ל היה שהאדם יחשוב שסוכתו היא כביתו. ולא שביתו הוא סוכתו. ובפרט שמסתבר שאף בזמן הראשונים היו אנשים לא מעטים שהיו מקרים את ביתם בנסרים רחבים ד"ט. ומ"מ אי"ז מוכרח כיון שעדיין י"ל שסו"ס אין האדם רואה כ"כ הפרש בין העניינים וצ"ע.

אינם עבים כ"כ). ועי' ג"כ בחזו"ע (סוכות עמ' ל' סט"ו).

קביעת קרשי הפרגולה במסמרים או בברגים וכיו"ב האם פוסל את הסוכה

ב. הנה ישנם כמה אופנים של קביעת הקרשים בפרגולה אם ע"י מסמרים ברגים וכיו"ב - או ע"י תקיעתם בחוזק בתוך מסגרת וכדו'. ועי' בתרומת הדשן (סי' פ"ט) שכ' להתיר בפירוש לחבר סכך ע"י מסמרים - והו"ד בב"י (בסי' תרכ"ו ס"ב. וע"ע בב"י בסי' תרכ"ט) ע"ש. ועי' בתוס' (ב' ע"א ד"ה כי עבד) שהתק' בהא דחזינן דלרבא די במה שעושה אותה בשיעור שיכולה להיות עראי ואע"פ שעתה עושה אותה קבע מדוע א"כ אמרו גשמים בחג סימן קללה והלא יכול לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה. ותי' שד' רבא נאמרו רק לגבי הדפנות ולא על הסכך שהוא עיקר הסוכה שבזה צריך להיות עראי בפועל - ושלכן ר"ז דרש שהסוכה תגן רק מהצל ולא ממטר כיון שמת' שעושה אותה באופן כזה שתגן ממטר הו"ל קבע ואי"ז עראי. וכן הוא בתוס' הרא"ש ובתוס' רבנו פרץ ע"ש. ופשוט ד' התוס' מורים שעצם קביעת הסכך במסמרים אינו חשוב קבע ורק מה שקובע הנסרים במסמרים בשביל שלא ירדו גשמים בסוכה אז יש בזה חסרון (שללא שקובע במסמרים לא יצליח למנוע חדירת גשמים - עי' צי"א חט"ו סי' כ"ח אות א'). וע"ש ג"כ במהר"ם שפי' כוונת התוס' "עראי דסכך היינו שלא יכסנו בקביעות בנסרים בעניין שלא ירדו בו גשמים" - ומשמע שרק ד"ז אם מונע מגשמים או לא מגדיר סוכה כעראי או קבע ולא מה שקובע הסכך במסמרים (עי' בשבט הלוי ח"י סי' צ"ג). והטעם לזה לכאור' ברור הוא שמאחר שנכנסים גשמים לסוכה מה

(אולי משום שאין לגזור גזירות חדשות מדעתנו עכ"פ כשאין שיעור חשוב של ד"ט שהוא סכך פסול) אלא הביא רק ד' הסמ"ק שהוא חומרא בעלמא בלבד וכנ"ל (ולכן עכ"פ בני ספרד א"צ לחשוש לזה). וע"ע ביבי"א שסיים דבריו "ובזמנינו זה שאין דרך סכך בנסרים כאלה כלל, הדר דינא להכשיר בהם אף לכתחילה" - והיינו דמשמע מהראשונים שרק משום שנהגו בזמנם לקרות הבית כן בשונה מזמן הגמ' שכנראה לא נהגו כן (וכפי שכ' מהר"ח או"ז) אז אסרו כן וכיום שלא נוהגים כלל בזה י"ל דשוב הדר דינא להכשיר לסכך בהם. וכ"כ האור לציון (ח"ד עמ' קנ"ח) ע"ש.

ואכן היה אפשר לדון בזה שהרי אף בנסרים שרחבים ד"ט לא נוהגים לקרות כיום את הבתים ואעפ"כ אסרינן זאת אף כיום מצד גזירת תקרה דמ"מ אמרינן דלא בטלה גזירה משו"כ וא"כ י"ל שכיון שבזמן מסוים אסרו אף נסרים פחותים מד"ט מצד גזירת תקרה הרי שאע"פ שעתה לא נוהגים כן י"ל שעדיין אסרינן בזה. אולם י"ל שכיון שלא מצאנו שגזרו ע"ז חז"ל במפורש בזה די לנו במה שנאסר באותם מקומות ובזמן שנהגו כן. ועוד שכפי הנראה אף בזמן שנאסר לא התפשט ד"ז בכל המקומות. וגם שעצם איסור זה לא בריא כולי האי וכנ"ל. ועל הכל י"ל שמכיון שבשעה"ד אפשר לסכך אף בנסרים שרחבים ד' טפחים ואף לברך ע"ז (ע"ש במ"ב סק"נ) אחר שרבנן לא העמידו גזירת תקרה במקום ביטול מצוות סוכה י"ל שאין לאסור כ"כ בענייננו. וע"ע היטב בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו סי' כ') ובציץ אליעזר (חט"ו סי' כ"ח) שמבואר מדבריהם שאין לדון לאסור בכגון זה מצד גזירת תקרה (עכ"פ כשאין הקרשים עבים וכפי המצוי בפרגולה שהקרשים שנמצאים למעלה

אכפ"ל מה שקובע את הסכך במסמרים מחמת כל מיני סיבות (שלא יעוף ברוח שאינה מצויה וכו') הא סו"ס הסוכה היא דירת עראי, וכמש"כ התוס' ביומא (י' ע"א ד"ה וכו') "שאני סוכה דדירת עראי היא, דבכל יכול להיות שהוא יוצא ממנה, כגון אם הוא מצטער או ירדו גשמים" - והיינו שסו"ס עראי תליא בזה שבנקל יוצא מחמת הגשם ומה אכפ"ל שקבע הסכך במסמרים (ועי' בס' שבילי דוד סי' תרכ"ה אות ג' שכ' "נ"ל כל זמן שאין מעזיבה עליו עדיין שם סוכה עליו דכן דרך קצת לעשות סוכה מנסרים תקועים [במסמרים] ברחובות ונקרא בשם סוכה") ודו"ק.

ובך לכאור' מבואר מתשובת ר"ת (שו"ת בעלי התוספות סי' ט"ו) וז"ל התשובה: "מעשה וסיכך הרב ר"ש, גיסו של ר"ת, בנסרים שאין בהם ד', ועשה סוכה יפה מאוד כעין כיפת חדרים, ותקוע במסמרות, ופסלה ר"ת משום דמצלת מן הגשמים, אבל אם השכיבן זה אצל זה, כשירה, דאין מצלת מן הגשמים" ע"כ - ומבואר בפירושו שאין הפסול מחמת המסמרים, ובאמת אילו היו הנסרים שכובים על צידם באותו אופן (תקועים במסמרים) הייתה הסוכה כשרה כיון שלא מצילה מהגשמים. וכך דקדק במחצית השקל (סי' תר"מ סק"ט) בתשובה זו ע"ש (ועי' להלן במש"כ לדון בד' מחה"ש שם). ועי' ג"כ בציץ אליעזר (שם). ולפי"ז יתחזקו יותר הדברים שכן כוונת התוס' בדף ב' הנ"ל שעראי וקבע אינם נמדדים בקביעת מסמרים אלא אם חודר גשם דרך הסכך. ועי' ג"כ בסמ"ק (הו"ד בב"י סי' תרכ"ט סי"ח) שכ' 'נסרים פחותים מארבעה מותר לסכך בהם, אך מ"מ צריך לעשות הסכך בעניין עראי, שיוכלו הגשמים לרדת בסוכה וכדמפרש בתוספות בפרק קמא' - וחזינו מפשטות ל'.

הסמ"ק שכוונת התוס' בעניין עראי כלפי חדירת גשמים לתוכה (אף שהיה אפשר לדון שאי"ז מוכרח והיינו שזהו גם כלפי זה וגם כלפי זה - מ"מ ממה שהזהיר הסמ"ק בדיון נסרים רק מצד הגשמים ולא הזהיר מצד המסמרים משמע שמשו"כ אין לחשוש. ולכן ד' מחה"ש בסי' תר"מ שם שנקט שלהתוס' הנ"ל דף ב' אם קבע הסכך במסמרים אסור בכל כה"ג כיון שבעינן שהסכך יהיה עראי [ועי' ג"כ בשו"ת בנין שלמה ח"א על שו"ע או"ח הל' סוכה סי' מ"ד ויל"ד בדבריו. שו"ר שאף בשו"ת קנה בשם ח"ב סי' כ"ז אות ד' עמד ע"ז שדבריו בזה סתומים] צ"ע עוד. ובפרט שמעמיס מח' בזה בין ר"ת לתוס' בעניין סכך המחובר במסמרים אך אינו מגן מהגשמים וצ"ע מדוע לעשות מח' אחר שאפשר לכאור' להסביר שאין מח' וכפי שמבואר ממנה"ם והגרש"ק וכו' וכדלהלן [וכך מסתבר שהרי התוס' אזלי בד"כ בשי' ר"ת] וצ"ע ודו"ק.

וביותר מזה ראיתי להגרש"ק (האלף לך שלמה או"ח סי' שס"ו) שכ' בדעת התוס' שאף אי חדירת גשמים לסוכה אינה סימן להיות הסוכה סוכת קבע שפסולה אלא צריך ג"כ התנאי של קביעת מסמרים ע"ש. ומ"מ בזה רבים חלקו ע"ד וס"ל שכל שסיכך באופן שמונע מגשמים לחדור לסוכה חשיב קבע (אם כי לכאור' י"ל בפשיטות שכוונת מהרש"ק שבד"כ כל שלא קובע את הסכך במסמרים אי"ז ימנע חדירת גשם לחלוטין. ובפרט שפעמים רבות ישנם רוחות חזקות בעת ירידת הגשמים ואז אע"פ שהסכך מונע חדירת גשמים אף בלא שקבעו במסמרים מ"מ יעוף הסכך ויחדרו גשמים וי"ל שאף בהכי אי"ז חשוב שהסוכה מונעת חדירת גשמים כל שלא קובעם במסמרים וצ"ע. ובאמת כך משמע מהתוס' בקו' שע"י שקובע

הסכך במסמרים לא יחדרו הגשמים ע"י בזה לעיל וצ"ע).

אולם הנה בשעה צ (סי' תרל"ג סק"ו) כ' בזה"ל: "וכ' התוס' והר"ן דכ"ז בדפנות, אבל בסכך שעקר הסוכה על שם הסכך, לא מתכשרא מן התורה עד דעביד לה עראי, דהיינו שלא יקבע הנסרים של הסכך במסמרים" ע"כ. ולכא' נראה שהבין השעה צ בד' התוס' הנ"ל שאסור לקבוע את הסכך במסמרים אף כשאינו מגן מהגשמים. וע"ע בערוך השולחן (סי' תרכ"ט סל"ב) שכ' בזה"ל: "אמנם במקום וכו' בהכרח לסכך בנסרים פחות מרוחב ד' אך לא יקבע אותם במסמרות דבכה"ג בית גמור הוא ופסול מן התורה [עמג"א סקכ"ב וא"ר סקט"ו בשם אגודה שפסק כמ"ש] ע"כ.

אכן ראיתי בשבט הלוי (ח"י סי' צ"ג) שעמד ע"ז ומתחילה הביא את ד' מהר"ם ומהרש"ק הנ"ל שאם אחר שקבע הנסרים במסמרים יכולים גשמים לרדת תוך הסוכה אין כל חשש. ושוב כ' שאפי' אם נאמר שסתימת לשון השעה צ מורה שבכל כה"ג שקובע הנסרים במסמרים אסור (שם הנידון אם מותר לקשור את הסכך לדפנות הסוכה ע"י חוטים שהם גידולי קרקע ואינם מקבלים טומאה מצד קבע'. וכ' שיש להתיר כיון שסכך ירוק אין לו שום איכות של קירוי בית כי המציאות מכחיש זה, ובפרט שלא קובע הסכך במסמרים אלא קושרו בחוטים בעלמא וגם עדיין הסכך יכול להיטלטל וכו' ע"ש. ובפרגולה לכא' אין טעמים אלו מועילים. אא"כ נאמר שהקרשים שנותנים על גג הפרגולה בד"כ אינם מתאימים לקירוי בית שהיה בעבר מחמת שהם דקים ואינם רחבים כ"כ. ועי' ג"כ לעיל). מ"מ כיון שהורה התה"ד להקל לקבוע במסמרים אפי' בנסרים ושלשה גדולי הפוס' (היינו הב"י הב"ח

והמ"א) הביאו דבריו אין להרהר בזה (מלבד הטעם של מעמיד בדבר שמקבל טומאה שכ' השבה"ל להחמיר בזה משום שחוששים לכתחילה בדין מעמיד בדבר המק"ט - ועי' להלן). וע"ע באג"מ (ח"ה סי' ל"ט).

ובאמת עי' במ"א (סי' תרכ"ז סק"ב) שכ' בזה"ל: "באגודה ריש סוכה כ' בשם התוס' (הנ"ל ריש סוכה) שלא יכסה בנסרים קבועים במסמרים אפי' פחות מד' מפני שהם דירת קבע עכ"ל" - ומשמע ג"כ כפשטות ד' השעה צ שבכל כה"ג אין לסכך בנסרים הקבועים במסמרים (ע"ש בשבה"ל. וע"ש ג"כ בפמ"ג שכדרכו רמז לזה בקצרה ממש). ועי' היטב במחצית השקל (סי' תר"מ סק"ט) שכך הבין כוונת המ"א במה שהביא מהאגודה והיינו שבעינין שהסכך עצמו יהיה עראי (ולא אופן הסיכוך) ולכן אסרינן בכל כה"ג כשקובע הנסרים במסמרים (והיינו אפי' שהם פחותים מד"ט ואפי' כשיש חלל בין נסר לנסר). אולם מ"מ לכא' אי"ז מוכרח שכך דעת האגודה שהרי אפשר לבאר בד' האגודה כפי שביאר המהרש"ק וכו' שאסור לסכך בנסרים כשקובעם במסמרים דווקא כשה מגן ג"כ מהגשמים. ובפרט שלכך נוטה פשטות ד' התוס' וכנ"ל והאגודה הרי הביא זאת בשם התוס'. ואולי יש לדקדק כן מלשון האגודה שכתב 'יכסה' ולא 'יסכך' - ומשמע שמכסה באופן שמגן מהגשמים (ובפרט להמעייין היטב בלשון האגודה במקורו יראה שכ"נ מדבריו). ומ"מ אי"ז ראייה מוכרחת (כיון שכבר מצאנו ל' בראשונים שכ' לשון זו אף שכוונתם לסיכוך סתם) וצ"ע.

שו"ר בנהר שלום (סי' תרכ"ז סק"ד) שהביא ד' המ"א בשם האגודה וכ' ע"ד "והוא מתוס' ריש סוכה ד"ה כי עביד וכו'. ונראה דזה לדעת רבינו תם שכתב הטור בשמו סימן תרל"א דאם אין הגשמים יכולים לירד בתוכה

נראה מהמ"א (סי' תרל"א סק"ב) שלא פשיט"ל כ"כ לפסול בכה"ג (עי' בפמ"ג במ"ז סי' תרכ"ט סקכ"א בתו"ד [והיינו מדכ' המ"א רק והלבוש פוסל]. ובשבה"ל ח"י סי' צ"ג ובח"ז סי' ס'). ולכן העיר הנה"ש ע"ד המ"א דהא דאסרינן כשקובע ג"כ הסכך במסמרים (לבד ממה שהסכך מונע חדירת גשמים) הוא דווקא לשי' התוס' דקפדינן שהסכך יהיה עראי כ"כ אולם להחולקים על התוס' שאע"פ שהסכך מעובה כ"כ ומונע חדירת גשמים אין הסוכה פסולה א"כ י"ל שה"ה כאשר קובע ג"כ הסכך במסמרים הסוכה כשרה (ובפרט שכ"מ מל' התוס' בריש סוכה שאירי שקובע הסכך במסמרים וא"כ החולקים על התוס' ס"ל על אותו ציור דהתוס' שאע"פ שקובע הסכך במסמרים מ"מ הסוכה כשרה).

ואולי יש לדקדק קצת כהבנה זו מלשון הנה"ש שכ' "ונראה דזה לדעת ר"ת שכ' הטור וכו' דאם אין הגשמים יכולים לירד בתוכה פסולה דהוה ליה קבע כמש"ש התוספות. אבל להפוסקים שם דאין זה מעכב נראה דהוא הדין נמי קבעו במסמרים" - ולא כ' הנה"ש שלדעת התוס' שאם אין הגשמים וכו' ה"ה כשקבעו במסמרים אסור (שאז היינו מבינים שכוונתו שאף שיש בין נסר לנסר מרווח אסרינן כשקובעו במסמרים דהו"ל קבע. ואלא משמע שאירי הנה"ש שקובע במסמרים בציור התוס' שהסכך מונע חדירת גשמים). ורק בדעת הסוברים שכשהסכך מונע חדירת הגשמים אי"ז מעכב כ' "נראה דהוא הדין נמי קבעו במסמרים" והיינו שאע"פ שקבע את הסכך המדובר שמונע חדירת גשמים

פסולה דהוה ליה קבע כמש"ש התוספות אבל להפוסקים שם דאין זה מעכב נראה דהוא הדין נמי קבעו במסמרים. אם כן נראה דלא היה לו להמג"א להעתיק דברי אגודה סתם ע"כ. ויש להסתפק בכוונת הנה"ש אם הבין בכוונת המ"א שלא איירי האגודה שהנסרים סמוכים כ"כ עד שמונעים חדירת גשמים אלא שמ"מ הסוכה פסולה כיון שקבעה במסמרים והוי קבע. וע"ז העיר שזה דווקא להפוסלים ג"כ סוכה שהסכך שבה מונע חדירת גשמים (ללא שקבעה במסמרים) דהם פוסלים ג"כ כשקבע הסכך במסמרים אע"פ שאין הסכך מונע חדירת גשמים דכ"ז מחשיב את הסכך כ'קבע'. ולכן כ' שלמכשירים סוכה אע"פ שהסכך שלה מונע חדירת גשמים (עי' לעיל) ה"ה שיתירו כשקבע את הסכך במסמרים. ומשום כך העיר ע"ד המ"א שלא היה לו להעתיק בסתם את ד' האגודה אחר שזה תליא במח' (וכך הבין בשו"ת קנה בשם ח"ב סי' כ"ז אות ג' את ד' הנהר שלום ע"ש. ולפי"ז לא מצאנו גילוי מפורש לדעת המכשירים סוכה המונעת חדירת גשמים אם זה ה"ה אף כשקבע ג"כ סכך זה במסמרים. כיון שי"ל שהתירו דווקא כשאינו מכסה ג"כ את הסוכה כך וצ"ע).

אן אפשר שכוונת הנה"ש שהאגודה איירי שהנסרים סמוכים כ"כ עד שמונעים חדירת גשמים וג"כ קובעם במסמרים וכפי שמבואר מל' התוס' שקביעת הסכך במסמרים נועדה למנוע חדירת הגשמים (עי' לעיל). ומלשון המ"א משמע דפשיט"ל האי מילתא שכאשר קובע ג"כ הסכך במסמרים ד"ז אסור בהחלט. שהרי כשאינו קובע הסכך במסמרים

י. ולא התק' הנה"ש בד' המ"א שמשמע מדבריו שאסור לקבוע הסכך במסמרים אע"פ שאי"ז מגן מהגשמים - כיון שכנראה זה הבין שאין לטעות בדבריו כיון שלקבוע במסמרים אין שום איסור וכפי שמוכח מהתוס' הנ"ל ומתה"ד הנ"ל שהו"ד בפוס'.

במסמרים הסוכה כשרה (גם לא ברירא לגמרי ההשוואה בין פסול סכך המונע חדירת גשמים לבין סכך הקבוע במסמרים. ובפרט שבתוס' ריש סוכה לא מצאנו כן ולא היה לנה"ש לכתוב בפשיטות כ"כ שזהו ד' התוס' בריש סוכה) ומ"מ אי"ז מוכרח וצ"ע. ובאמת בתוס' בסוכה מבואר שאיירי שם שקובע הסכך שמונע חדירת גשמים במסמרים וממילא הפוס' שציינו לכמה ראשונים שחלקו על התוס' לכאור' איירי באותו ציור שכ' התוס', שמותר לפי"ד וצ"ע.

אלא שאם נאמר כהצד הב' שס"ל לנה"ש שאיירי המ"א שקובע במסמרים הסכך שמונע חדירת גשמים ושאיין חילוק בין אם מניח סכך שמונע חדירת גשמים בלבד לבין כשקובעו ג"כ במסמרים הרי שצ"ע מדוע המ"א ראה לכפול דבריו גם בסי' תרכ"ז שאיירי שקובעו ג"כ במסמרים וגם בסי' תרל"א סק"ב לעניין סכך שמונע חדירת גשמים. ובפרט שבסי' תרכ"ז כ' כן בפשיטות ואילו בסי' תרל"א לא הביא זאת בפשיטות וכנ"ל. ואלא מוכח שבסי' תרכ"ז איירי המ"א כשקובע הסכך במסמרים אע"פ שהסכך אינו מונע חדירת גשמים אולם בסי' תרל"א איירי שהסכך מונע חדירת גשמים אך אינו קובעו במסמרים. רק שאם נאמר כן צ"ע שכוון שבפשיטות עניינים אלו שוים מדוע בסי' תרכ"ז הביא זאת בפשיטות ואילו בסי' תרל"א מבואר שלא פשיט"ל האי מילתא (אא"כ נאמר שבאמת הבין המ"א שקביעת הסכך במסמרים חשיבא קבע יותר מנתינת סכך המונע חדירת הגשמים אך צריך למצוא לזה מקור וצ"ע). ולעת עתה מה שנ"ל בזה

שבאמת המ"א ס"ל שכאשר קובע ג"כ במסמרים את הסכך שמונע חדירת גשמים בזה אף החולקים על התוס' שסכך שמונע חדירת גשמים אינו פוסל הסוכה יודו שהסוכה פסולה. ולכן בסי' תרכ"ז שאיירי בזה כ' כן בפשיטות ואילו בסי' תרל"א לא איירי שקובעו במסמרים ובה באמת נח' הראשונים. ולפי"ז נצטרך לומר שהנה"ש שנח' בזה שאין חילוק בין העניינים ואף שקובעו במסמרים להחולקים על התוס' הסוכה כשרה עומק כוונתו במה שהעיר על המ"א שבאמת אין חילוק בין העניינים ולכן לא היה להמ"א לכתוב זאת בסתם (והיינו שאין כוונתו רק להגדיר את ד' המ"א אלא לחלוק על המ"א. וכך היא הפשטות שהרי הע' הנה"ש מוכיחה שהמ"א לא הסכים לזה. ובוודאי אף הנה"ש הבין זאת) וצ"ע.

אולם ראיתי בחמד משה (סו"ס תרל"א) שהביא את ד' המ"א בשם האגודה - והביא את המעשה ברבנו תם הנ"ל והוציא מזה דלא כהמ"א שקביעת הסכך במסמרים פוסל הסוכה ע"ש. ומשמע מדבריו שהבין שהמ"א איירי שבין נסר לנסר יש מרווח ומ"מ מה שקבעו במסמרים הו"ל קבע ופוסל הסוכה. דאם איירי המ"א שהסכך מונע חדירת גשמים וגם קבעו במסמרים אין כאן קו' כלל (אא"כ נאמר שדקדק מהלשון שם שעצם הקביעה במסמרים אינו פוסל. ולכן אין לומר שבכה"ג שקובע ג"כ במסמרים כו"ע יודו וכנ"ל. אך זה דוחק מאוד). ובאמת פשטות ד' המ"א מורה יותר שפסל הסוכה בקביעת הסכך במסמרים בכל עניין וכנ"ל וצ"ע.

יא. וע"ע בשו"ת מהרי"ל (החדשות סי' ס"ו) שמבואר לכאור' מדבריו שיש לאסור מצד דירת קבע כשקובע הנסרים במסמרים אפי' כשאינם רחבים ד"ט ואפי' כשא"ז מגן על הסוכה מגשמים. וע"ש בד' המגיה במש"כ להסתפק בביאור ד' המהרי"ל - ובמה שהעיר ממקור"א בתשובות המהרי"ל שלא הביא המהרי"ל כן. וראיתי (כתב עת

או נוטל אחת מבינתיים בין כל אחת נוטל אחת ומניח פסל במקומו' ובקרבן נתנאל שם אות ב' שמבואר בפי' שסכך שקבוע במסמרים אינו פסול (שהרי חלק מהנסרים נשארים עדיין קבועים במסמרים ומתכשרים [מאיסורם מחמת תעשה ולא מן העשוי ע"ש בק"נ] ע"י מה שנוטל אחת מבנתיים. ואם סכך הקבוע במסמרים פסול מצד קבע כיצד יש להתיר בזה. ובפרט שחזינן שהפסול מצד תעשה ולא מן העשוי ולא מצד פסול קבע (דסכך). ובאמת המעיין היטב בסוגי' הגמ' שם יראה שלא חששו כלל לאיסור מצד שהנסרים קבועים במסמרים וכל האיסור רק מצד תעשה ולא העשוי. ומשמע שאין איסור בעצם מצד מה שהנסרים קבועים במסמרים (ולכן אף שנאמר דהוא מאותו יסוד איסור שסכך שקובעים אותו במסמרים חשוב קבע וכו') [ונדון דשם שאני כיון שעשה מעשה הכשר בחלק מהתקרה ממילא נותר השאר אך כשקובע לכתחילה הסכך במסמרים אסור. ולפי"ז לכו"ע יהני ע"י שיוציא חלק מקרשי הפרגולה ויניח סכך בנתיים] זהו צ"ע דשם חזינן שהחשש הוא רק מצד תעשה ולא מן העשוי. שאי"ז נעשה לצל. עי' פמ"ג סי' תרכ"ו בא"א סק"ו. וע"ע בטור סי' תרכ"ו במה שהביא מבעל העיטור, ובפשטות אותם עצים שנשארו אחר הסרת הרעפים הם תקועים במסמרים בגג (עי' בב"ח סי' תרכ"ו ובמחה"ש סק"ו) וחזינן שמעשה הסרת הרעפים הכשירים (ועי' בב"י במה שהביא בסו"ד מהארח"ח). וכ"פ השו"ע (תרכ"ו ס"ג) וע"ש במ"ב סק"י (ומשמע שאף החולקים על העיטור לא נח' מצד עצם פסול סכך שקבוע במסמרים וע"ש ג"כ בשעה"צ). ועי'

והנה בשו"ת אבן ישראל (ח"ח סו"ס מ"ד) תמה על דברי המ"ב שמצד אחד מד' השעה"צ הנ"ל מבואר שאסור לקבוע הסכך במסמרים - ומצד שני במ"ב (סי' תרכ"ט סקל"ו) ציין לד' הב"י הנ"ל בשם התה"ד שתלוש ולבסוף חברו כשר לסכך, ושם איירי בתה"ד שמחברו במסמרים - והניח בצ"ע. וכמו"כ ילה"ק בד' המ"א שמצד אחד ג"כ העתיק ד' התה"ד (תרכ"ט סק"א - וכפי שציין בשעה"צ שם לדבריו) ומצד שני כפי שנתבאר לעיל הביא ד' האגודה שמשמע מדבריו שאסור לחבר במסמרים בכל עניין.

וראיתי שכ' ליישב סתירות אלו (עי' בס' פני השולחן ובס' הסוכה השלם עמ' של"ה) שהמ"ב איירי שמגן ע"ז מפני הגשמים. (והיינו שלכן קובע את הנסרים במסמרים משום שמעוניין שלא יזוזו הנסרים כלל ועי"ז לא יחדרו גשמים לסוכה וכפי שמבואר בתוס', עי' לעיל). ואולי אף בד' ערוה"ש הנ"ל י"ל כן (שהרי כ' שבכה"ג הוי 'בית גמור' - ולכא' אם זה לא מגן לגמרי מגשמים קשה לומר שהוי בכך בית גמור וצ"ע). ובכוונת המ"א יותר דוחק לומר כן וכפי שהבינו דבריו החמ"מ ומחה"ש וכו' שאסר בכל כה"ג (ובאמת השעה"צ לא ציין לאגודה ולהמ"א. וא"כ י"ל שלא נתכוון לדבריו. ועי' להלן במש"כ בזה בהערה) וצ"ע.

והן עתה עיינתי בסוגי' דסוכה דף ט"ו ע"א בעניין תקרה שאין עליה מעזיבה וברא"ש שם סי' כ"ט בהא דבית שהוא מקורה ואין בו מעזיבה 'מפקפק את כולו' שמסיר את המסמרים שהיו קבועים בהן וכו'

ג"כ במ"א (שם סק"ו). ועי' ג"כ בביכורי יעקב (סי' תרכ"ו סק"ח) שהתיר כן בפשיטות וכ' כן בד' המ"א ע"ש.

ובאמת ד' התה"ד (סי' פ"ט) שהתיר לחבר במסמרים נלמדים מסוגי' זו וכמש"כ שם "תלוש ולבסוף חיברו כגון קורות הבתים המחוברים במסמרים לכתלי הבית יראה דכשר הוא וכן מוכיחות ההלכות בפרק קמא דסוכה (ט"ו ע"א) גבי מפקפק או נוטל אחת מבנתיים" (וע"ע בשו"ת שרגא המאיר ח"ד סי' ק'). וראיתי בשו"ת חסד לאברהם (יצחקי. עמ' תנ"א וכו'). וע"ש ג"כ במה שהביא מס' הלכות חג בחג שהרחיב בקו' אלו) שג"כ תמה מכח כ"ז ע"ד השעה"צ. ולכן כ' שבוודאי ד' השעה"צ נאמרו רק כאשר בנוסף לקביעת המסמרים הסכך מונע חדירת גשמים (ולפי"ז כמובן יצא שס"ל להשעה"צ כמהרש"ק שרק

בהצטרף מה שהסכך מונע חדירת גשמים וגם קבוע במסמרים אז פסלינן הסוכה רצ"ע).²

העולה מן האמור שבנידו"ז האם פסלינן סוכה שהסכך שבה קבוע במסמרים ואע"פ שאינו מגן מן הגשמים מצאנו בכוונת המ"א והשעה"צ צדדים לכאן ולכאן (ועי' בשו"ת קנה בשם סי' כ"ו וכ"ז) - ועיין היטב בהערה³. אלא שמ"מ כפי שנתבאר דעת רבים מהפוס' וכך פשטות סוגי' דש"ס וראשונים רבים שאין לפסול סכך שקבוע ע"י מסמרים (עכ"פ כשאנו מונע חדירת גשמים) וכמש"כ השבה"ל הנ"ל (וכ"נ מסביר - עי' לעיל וע"ש ג"כ בקנה בשם). ועכ"פ להנוהגים כהשו"ע שלדעת רבים לא פסק כר"ת שסוכה המונעת גשמים פסולה וה"ה כשקבע הסכך במסמרים וכמש"כ בהדיא הנה"ש הנ"ל י"ל שהסוכה כשרה בכה"ג (ובלא"ה פשטות ד' הב"י שהעתיק

יב. ומ"מ מש"כ בחסל"א שם בסו"ד שפרגולה המקורה בעצים צפופים (אע"פ שאינה מונעת חדירת גשמים) פסולה משום שזה בא לצניעות - זה אינו כיון שבוודאי לכאן עיקרה בא לצל וגם שעכ"פ בא גם לצל ודי בכך וכפי שכתבנו לעיל לדון בד' הגר"ז ע"ש.

יג. לענ"ד מסתבר שאף לנוהגים כהמ"ב יל"ד להקל בכה"ג. שהרי יש להסתפק בכוונת השעה"צ גופיה אם דעתו לאסור קביעת סכך במסמרים אע"פ שאין הסכך מגן מהגשמים. וכיון שבלא"ה דעת רבים מהפוס' שאין לאסור זאת יש להקל בכה"ג (והרי חזינן שאף השבה"ל וכו' שד' המ"ב נר לרגלם בזה צידדו להתיר). ובפרט שאף המ"ב בס' תרל"א סק"ו סמך בדיעבד על החולקים על ר"ת ומכשירים את הסוכה אף כשהיא מגינה מגשמים והרי כמש"כ הנה"ש נידו"ז תלוי אחד בשני וא"כ אף לעניין קביעת מסמרים בסוכה יש לסמוך בדיעבד. ובאמת זה מוכיח שמה שאסר השעה"צ קביעת הסכך במסמרים הוא דווקא כשזה מגן ג"כ מהגשמים. ובפרט שלעניין סוכה המגינה מהגשמים מבואר מהמ"ב שם שזה פסול מדרבנן וכמש"כ שם 'משום גזירת בית' (וכמש"כ הט"ז סי' תרל"ה סק"ב). ומאידך בשעה"צ כ' שפסול קביעת סכך במסמרים הינו מהתורה והוי סתירה בדבריו כיון שהאיסור בזה ובוה מטעם אחד. ובעכ"ל שאיירי השעה"צ שמלבד שקובע הסכך במסמרים הסכך ג"כ מגן מהגשם ובכה"ג פסול מהתורה משום שהוי 'קבע ממש' אולם במ"ב בתרל"א איירי שזה רק מונע גשמים בלבד ובוה י"ל שאי"ז קבע ממש שהרי אין עושה את ביתו באופן כזה שהרי קובע במסמרים ולכן הפסול הוי רק מדרבנן משום שהוי כדמיון לבית והיינו שנראה כקבע (ולפי"ז לכאן) נוכל ליישב ד' הט"ז מקו' הפוס' ע"ד ואכמ"ל). וא"כ י"ל שה"ה כאשר קובע הסכך במסמרים אך אינו מגן מהגשמים אין בזה פסול מהתורה אלא רק מדרבנן ובדיעבד הכשיר המ"ב בזה וכבס' תרל"א וצ"ע. ויש לחזק עוד את הדברים ממה שהמ"ב בשעה"צ לעניין קביעת הסכך במסמרים ציין רק להתוס' והר"ן ולא ציין לאגודה שהובא במ"א שאיירי ממש לעניין הל' בקביעת מסמרים ושהמ"א העתיקו. ובעכ"ל שס"ל להמ"ב שאולי האגודה באמת איירי שאסור בכל עניין שקובע במסמרים. אולם המ"ב לדידיה לא ס"ל כן והיינו שדעתו שפסול מהתורה דווקא כשקובע הסכך במסמרים ובנוסף לזה מגן הסכך מן מהגשמים ודו"ק.

וכמש"כ שם הביכור"י (ועי' ב"י יו"ד סי' קצ"ו ד"ה ומ"ש שתכניסהו שלשון זו מורה שאפי' בעל נפש א"צ להחמיר). וע"ע במ"א (סי' תרכ"ו סק"ו) במה שהביא את תשו' הרשב"א הנ"ל (וע"ש במחצית השקל) והיינו שכפי שמבואר בשאלה לרשב"א איירי שיש ריווח פחות מג"ט בין נסר לנסר ומכסים אותם בסכך כשר ואחד מרבותינו אסר משום גזירת תקרה, ולא אסר הרשב"א מצד שאמרינן לבוד בכה"ג וכד' הב"ח - וכמש"כ המ"א עי' היטב בדבריו. ולכן אין לדון לאסור בפרגולה מצד ד' הב"ח שאמרינן לבוד להחמיר [עי' בחוט שני סוכת עמ' קצ"ד] ועכ"פ כשנותן בין הקרשים סכך כשר שאז אף להמ"א אי"ז פסול ואכמ"ל.]

אולם ראיתי בשבות יצחק (עמ' פ"א) שהביא מהגר"ש"א שאפשר שד' הביכור"י נאמרו דווקא ב'לאטיש' של גגות שאינו עשוי כסולם המשולב שתי וערב אלא הקורות מונחות רק שתי או רק ערב, ולכן בפרגולה יש להחמיר אף כשקובע את הנסרים למעלה. ובנראה כוונתו שכאשר עושה אותם למעלה או שתי או ערב היינו שכל נסר חלוק לעצמו ולכן אין בזה משום 'גזירת תקרה' כיון שלא מחברם יחד שנחשיבם כנסר אחד, משא"כ כשעושה אותם למעלה בחיבור של שתי וערב הרי שמחברם זל"ז וא"כ יש להחשיבם כנסר אחד, ומה החילוק בין אם עושה אותם למטה או למעלה (ובפרט שהאיסור מצד גזירת תקרה וא"כ אם לא ניכר ההבדל כיון שאנשים רואים זאת כנסר אחד מה אכפ"ל היכן הוא נעשה) ודו"ק.

ומ"מ לכא' עדיין אינו ברור שכך צורת העשייה של 'לאטיש' שאפשר שהם ג"כ מחוברים זל"ז ואעפ"כ הורה הביכור"י כן כיון שעדיין יש חילוק בין העניינים והיינו

את ד' התה"ד מוכיחים שאע"פ שקבע הסכך במסמרים הסוכה כשרה).

האם יש לפסול את הפרגולה מצד שקרשי הפרגולה חשובים כולם כנסר אחד ברוחב ד"ט

ג. הנה בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רי"ג - ועי' גם במיוחסות לרמב"ן סי' רט"ז [הובאה תשובה זו בב"י סי' תרכ"ט ס"ח מהרמב"ן]) נשאל לעניין סכך סוכה העשוי מנסרים שרחבם טפח והם תקועים במסמרות של ברזל וכו' - שחכם גדול הורה להסיר המסמרים מהסכך. אם אסר משום שהם מקבלים טומאה. והשיב הרשב"א שלא משו"כ אסר כיון שאין המסמרות פוסלים את הסכך המרובה מהם. אלא אולי אסר מפני מה שאסר אחד מרבותיו (של הרשב"א) - שמכיון שהנסרים תקועים במסמרות, הרי כל הנסרים כנסר אחד רחב ארבעה, ויש בהם משום גזירת תקרה. וסיים הרשב"א שיש שנחלקו עליו (על אותו גדול שאסר) ושהשואל יניח להם כיון שנהגו, שאע"פ שאינם נביאים, הם בני נביאים.

ועיין בביכור"י יעקב (סי' תרכ"ו סק"ח) שכ' שהנידון ברשב"א אם חשוב 'נסר אחד' הוא רק כשחיבר את הקורות למטה ואח"כ העלם למעלה, אבל אם חיברם למעלה ע"י מסמרים אין חשובים נסר אחד. וכך מסתבר שמדוע שיחשב נסר אחד משום שמחברם במסמרים הא יש ריווח בין כל נסר לנסר ואין רגילות לקרות הבית בנסרים הפחותים מד"ט ולכן אין כאן סרך של גזירת תקרה. משא"כ כשמחברם למטה והיינו שעושה אותם גוף אחד חשובים כנסר ד'.

[ובלא"ה פשטות ד' הרשב"א מורים שהורה בזה להיתר אם כי נראה מדבריו שזהו מחמת המנהג שנהגו כהמקילים

משו"כ (ע"ש בשבות יצחק שהבין כוונת השעה"צ כפשוטם שכל שקובע הנסרים במסמרים נפסלת הסוכה). והנה הוראת הגריש"א שם לפסול פרגולה ושלא מועיל להרבות סכך כשר מעל על עצי הפרגולה (כיון שיש להחמיר ולהחשיב את העצים כנסר אחד ולאסור זאת מצד גזירת תקרה). ובשביל להכשירה צריך שיהיה מרווח בין קרש וקרש של הפרגולה של ארבעה טפחים (ורק אז תוכשר הפרגולה ע"י סכך שמניח מעליה). וכמו"כ הורה הגריש"א ששליבות העץ שהוצאו מהפרגולה (לשי' הגריש"א שאם הפרגולה צפופה צריך להוציאם לגמרי) לא יחזור ויניח אותם על הקורות להשתמש בהם כסכך כיון שהמנהג שלא לסכך בעצים רחבים (וכנ"ל מהשו"ע שנהגו שלא לסכך בנסרים. ולדעת הגריש"א שיעור הרוחב שיש מקומות שנהגו לסכך בנסרים הוא עד כשתים שלש ס"מ ע"ש). ולעיל כ' בס"ד ע"פ הרבה פוס' להשיב על טענות אלו. עי' בכ"ז היטב.

אם יש להחמיר בפרגולה (מחמת המסמרים או הברגים) מצד מעמיד בדבר המקבל טומאה

ד. הנה באופן שהפרגולה מחוברת עם ברגים או מסמרים לכאן יל"ד בזה מצד שמעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה (שהרי משתמש בעצי הפרגולה בעבור סכך והם קבועים במסמרים). ואמנם להלכה נקטינן שרק לכתחילה יש להחמיר מלהעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה אבל בדיעבד בוודאי יכול לשבת בסוכה כזו ואף לברך לישב בסוכה כמבואר כ"ז במ"ב (סי' תרכ"ט סקכ"ב, ובסי' תר"ל סקנ"ט ובשעה"צ סק"ס. ומ"מ משמע שאם כבר העמיד את הסכך ע"ג דבר המק"ט א"צ לסתור אותו וכ"מ מהח"א כלל קמ"ו ס"ל. וכן מפורש בשועה"ר סי"ג.

שכל שעושה אותם למעלה אין חשבים נסר אחד כיון שרק לאחר שנקבע כ"א בעצמו קובע בו את השני וכיון שניכרת חלוקתם י"ל שלא גזרו בזה רבנן וצ"ע. ומ"מ כיום רבות מהפרגולות אין נעשה גגם בצורה של שתי וערב אלא שיש מסגרת מסביב ונותנים את הקרשים (שעושים לאורך או לרוחב) בתוכה וכדו'. וי"ל שבאופן זה בוודאי אין להחשיבם כנסר אחד כיון שניכר שכל קרש וקרש הוא נפרד (בשונה מסולם שכ"א תפוס בחברו) והמסגרת רק נועדה לתפוס את כולם ואין בזה סרך גזירת תקרה (ואדרבה לכאן) המחמיר בזה עליו להביא ראיה שאף באופן זה יש לאסור מצד גזירת תקרה. שהרי עצם הדבר שאסרינן מצד גזירת תקרה בדבר שהוא כעין סולם הוא חידוש וכמבואר ברשב"א. ופשטות ד' הביכור"י שמ"מ כשעושה זאת למעלה אין לאסור. ושאף להגריש"א י"ל שבענייננו אין לאסור כפי שנתבאר). ואפשר שאף בפרגולות (בעיקר שהם גדולות) שעושים נסרים עבים באמצע הפרגולה (ובהם יש חריצים שניתנים לתוכם הקרשים) אין לאסור מצד גזירת תקרה בכה"ג כיון שסו"ס אין הקרשים מחוברים זה בזה. וכיון שבלא"ה היקל הרשב"א בזה (אף שנאמר שהיקל בזה מחמת המנהג) יש להתיר בזה (ועי' במ"ב סי' תרכ"ט סקכ"ב) וצ"ע.

עוד ראיתי בשבות יצחק (שם) שהביא מהגריש"א טעם נוסף לפסול פרגולה משום שזה קבוע ואע"פ שלא קובע במסמרים אלא דוחפם במסגרת וכדו' מ"מ ג"כ חשוב קבוע בהכי (ואע"פ שאפשר במעט טורח להוציא את הקרשים מהמסגרת מ"מ כיון שהמנהג לא להוציאם ובמצב זה תפוסים הם חזק הוי כאילו קבעם במסמרים). וטענה זו הבאנו לעיל והשבנו עליה היטב ע"פ הפוס' וכו' שמעיקר הדין א"צ להחמיר

להבטיח שהנסרים יעמדו במרווחים שווים ובנטיה הרצויה, וכן שיעמדו אף ברוח חזקה מאוד) ולכן אין לאסור בזה מצד מעמיד בדבר המק"ט (עי' לחזו"א סי' קמ"ג סק"ב ד"ה ולכן [ואף שדיבר לעניין 'מעמיד דמעמיד' מ"מ כן הוא הדין אף במעמיד בלבד שהרי להחזו"א אין חילוק בין העניינים] ועי' ג"כ בארח"ר ח"ב עמ' רט"ז. וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"ב יו"ד סי' כ"ה ד"ה ועוד יש למצוא). ובאמת המעיין בד' הפוס' יראה שכך נקטו בעצם לעניין הלכה (אף שכתבנו זאת כצירוף בנידו"ז).

ב] יש אומרים (עי' שו"ת הרמ"ז סי' י"ח. ועי' ברמב"ם הל' כלים פ"ח סוף ה"ב ופ"י ה"א) שמעת שהמסמרים תקועים וקבועים במקומם הרי הם חלק מהדבר עצמו ושוב אינם מקבלים טומאה (וממילא אינו חשוב שמעמיד בדבר המק"ט. אכן עי' שו"ת הרשב"א סי' רי"ג שמבואר מדבריו שמסמרים אע"פ שהם מחוברים לקרשים הם מק"ט. וכך לכאור' מבואר מהשו"ע סי' תרכ"ט ס"ח בהיתרא דכלונסאות ע"ש במ"ב וצ"ע). ואשר על כן י"ל דהנה מצאנו שנח' הראשונים האם אסרו להעמיד את הסכך דווקא בדבר המק"ט אבל בדבר שאינו מק"ט אע"פ שהוא פסול לסיכוך י"ל שהוא מותר (שדווקא דבר המק"ט דלא שמיצא לאינשי כ"כ החילוקים בין דבר המקבל טומאה לשאינו מקבל טומאה מתי נחשב כלי ומתי לא. גזרו במעמיה. אבל דבר שאינו גידולי קרקע הוא דבר ברור ופסוק וכולי עלמא ידעי שאסור לסכך בו ועל כן לא גזרו להעמיד בו. תפלה למשה - ח"ב סי' ל"ו אות י'). דכך משמע מהעיסור (הלכות סוכה דין הרביעי דף פ"ב ע"ד שכתב דנקטינן שאין להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה "ועל דופני הבית שאין מסככין הסכך כשר שאינו דבר המקבל

וכן צידד הביכורי יעקב סי' תרכ"ח סק"ה. ויל"ד אם להחשיב עשיית פרגולה כ'דיעבד' כיון שמלכתחילה עושה אותה ג"כ לשם סוכה אלא שמעוניין שתשמש לו כצל כל השנה. וגם שעשה פרגולה כדי שיקל עליו העשייה של הסוכה. ועכ"פ לנוהגים כהפוס' שמצד הדין אין חשש כלל להעמיד הסכך בדבר המק"ט ורק 'טוב לחוש לכתחילה' לזה [עי' יבי"א ח"י סי' מ"ו ובחזו"ע סוכות עמ' מ"ה] שאפשר שבכה"ג א"צ להחמיר כ"כ. אולם עי' בילק"י סוכות עמ' תפ"ב שעמד ע"ז וכ' שאעפ"כ כיון שיש באפשרותו קודם החג לבנות סוכה כהלכתה ממש אין להקל בזה). וכ"כ בשבה"ל (שם) שיש להימנע מלקבוע הסכך במסמרים מצד מעמיד בדבר המק"ט. אמנם צריך לדעת שפוס' רבים נקטו שדעת השו"ע להתיר לכתחילה לסמוך בדבר המקבל טומאה (ע"ש במ"ב סי' תרכ"ט בתי הא' של המ"א וישנה הרחבה בזה בפוס' ואכמ"ל [ועי' בנהר שלום סי' תרכ"ט סק"א]) ויש מקום גדול לצדד כן ואכמ"ל (מלבד זאת לכאור' יש לצרף את הכלל שכ' בפרי תאר שכל מקום שמותר בדיעבד ונח' אם מותר לכתחילה, יש להתיר. וה"ה בענייננו שנקטינן להל' להתיר בדיעבד והמח' היא לעניין לכתחילה אם מותר להעמיד בדבר המק"ט יש להתיר. ובפרט שאף להר"ן שאוסר זהו מדרבנן - עי' בערוה"ש סי' תרכ"ט סי"ט וביבי"א ח"י או"ח סי' מ"ו [ומ"מ יל"ד עוד בזה]). אלא שמ"מ נהגו לכתחילה שלא להעמיד הסכך בדבר המק"ט (הסכמת הפוס'). וכך מנהג העולם).

ומ"מ לכאור' יש לצרף כמה צדדים שי"ל שאין להחמיר מחמת המסמרים הקבועים מצד מעמיד בדבר המק"ט: א] שהרי אף ללא המסמרים - הקרשים שבפרגולה יכולים לעמוד (והמסמרים דרושים רק לנוי, כדי

כמסייע לד' הגו"ר. וכ"כ בס' הסוכה השלם עמוד של"ב אות ס"ט ובס' חכו ממתקים סוכה סוף עמ' קכ"ז ע"ש).

מאידיך דעת רבים מגדולי הראשונים (עי' בר"ן סוכה י' ד"ה ולעניין הלכה ועי' ג"כ בראשונים סוכה כ"א ע"ב) שאף בכה"ג יש בזה משום מעמיד שהרי דנו כיצד מותר לסמוך סכך ע"ג אילן וע"ג כותל אבנים אע"פ שפסולם אינו משום שמקבלים טומאה (עי' בס' הסוכה - פסקים והערות אות ל"ד דכן הוכיח הגרש"ז אויערבך) ולא תי' שדין מעמיד נאמר דווקא במק"ט (וכמש"כ העיטור הנ"ל). הרי שמוכח מדבריהם שאיסור מעמיד נאמר בכל דבר שפסול לסיכוך (ועי' ג"כ בשו"ת אמרי יושר ח"א סי' מ"ג ובמנחת יצחק ח"ד סי' מ"ה אות ב') וז"ב.

ובדעת המ"ב בנידו"ז. יעויין במ"ב (תרכ"ט סקכ"ב) שכו' להתיר להעמיד סכך על כותל אבנים משום דלא שכיח שיסכך בהם (דטעם הגזירה במעמיד בדבר המק"ט [לעניין הל'] שמא יבא לסכך בדבר המק"ט ובכה"ג אי"ז שייך). וחזינו שרק משום שאין שכיח לסכך בזה אין לאסור וזה למרות שהכותל בעצמו לא מק"ט. שו"ר במ"ב (סי' תרכ"ח סק"ז) שכו' "ומ"מ לכתחלה אין לסמוך את הסכך על האילן שאין מעמידין את הסכך לכתחלה אלא בדבר הראוי לסיכוך כמ"ש בסימן תרכ"ט ע"ש הטעם" ע"כ. וכ"כ בבה"ל סי' תר"ל ס"א ד"ה כל "אכן המעיין בביאור הגר"א יראה דמטעם אחר יש לבעל נפש לחוש לכתחלה שלא לעשות דפנות מדבר שפסול לסכך בהן מדאורייתא ולסמוך עליהן הסכך והיינו לפי מה שהסכימו כמה אחרונים לעיל בסימן תרכ"ט ס"ז דלכתחלה יש לחוש לדעת הפוסקים [הרשב"א והר"ן לדעת הרי"ף] דאין מעמידין הסכך בדבר

טומאה" ופי' בפתח הדביר שם ס"ק פ"ה שהוקשה לו איך נוהגים לסמוך הסוכה ע"ג כתלי הבית שאין מסככין בהם וע"ז קאמר דמ"מ הסכך כשר וס"ל שיש לחלק בין דבר המקבל טומאה לבין דבר שאין גידולו מן הארץ ע"ש [וכ"כ בתפל"מ שם]. ולזה נוטה ג"כ דעת המאירי (סוכה כ"ב ע"ב סוד"ה זו היא שיטתנו שכו' "ואע"פ שהעמדת הסכך על דבר שאין מסככין בו פוסלת שמא לא נאמרה אלא בדבר המקבל טומאה"). וכ"פ מהרי"ל דיסקין (בשו"ת - כתבים סי' נ"ו מהדו"ח. וע"ש שדקדק כן בדעת השו"ע [אך מ"מ לכאור' אין ראיה זו מוכרחת די"ל שס"ל כרש"י ע"ש בב"י]).

ובך נראה שפסק בשו"ת גינת ורדים (חאו"ח כלל ד' סי' ח'). ע"ש שנשאל בעניין ארובה שבאמצע הבית שעשויה להכניס אויר ואורה, ופרוס על השטח הפתוח רשת מחוטי נחושת אם מותר לסכך ע"ג ולישב תחתיה בסוכות. ולבסוף דן שם מצד שמעמיד הסכך על דבר המק"ט אך דחה זאת "דכיון שהיא מחוברת לגג המחובר לקרקע אינו מקבל טומאה ושרי להעמיד הסכך ע"ג". הו"ד בפוס' רבים עי' בברכ"י סי' תרכ"ו סק"ג ובבאר היטב ובשערי תשובה סו"ס תרכ"ו ובשו"ת בית יהודה חאו"ח סי' י"ז ובשו"ת לב חיים ח"ב סי' ר"י. ונראה שמסכימים לדבריו. אולם בס' בית השואבה דינים השייכים למקום הראוי לסוכה אות ט"ז העיר ע"ד הגו"ר דמ"מ כיון שנחושת אינה גידול"ק אסור להעמיד עליה ולא מהני לזה מה שמחובר לקרקע ע"ש. ועי' ג"כ בשדי חמד אס"ד מערכת סוכה סי' ב' אות ז' שתמה על מהר"ח פלאג"י [בלב חיים הנ"ל] שנסתייע מדברי הגו"ר ושכן מסיק הרב יקהיל שלמה סי' תרכ"ט כדעת בית השואבה ע"ש. אכן עי' בתפלה למשה שם שהביא את ד' העיטור

כהגור"ר והחיד"א וכו' כיצד התעלמו מגדולי הראשונים שס"ל בפי' שאין חילוק בזה. ועי' ג"כ באול"צ ח"א סי' מ"א שנראה מדבריו שהעיר מזה על הגור"ר וצ"ע.

ג] י"א שאין חשש במסמרים מצד מעמיד בדבר המק"ט משום שהמסמרים אינם ניכרים ואין רואים שהסכך נשען עליהם ובכה"ג לא שייך לומר שגזרו חכמים לאסור שמא יבוא לסכך בהם (שהרי עיקר הטעם שנאמר בראשונים [שאנו חוששים להם להל'] לאסור מעמיד בדבר המק"ט הוא משום שיש לחשוש שיבואו לסכך בדבר המעמיד) - עי' בזה באול"צ (ח"א סי' מ"א וח"ד עמ' קנ"ג). ומ"מ לכאן זה חידוש גדול שהרי בשו"ע ס"ח מבואר שאף בכה"ג חשיב מעמיד בדבר המק"ט ע"ש במ"ב (דהיתרא דכלונסאות רק משום מעמיד דמעמיד) וצ"ע.

ולעניין הלכה כיון שמעמיד בדבר המק"ט הינו רק דין לכתחילה (ויש שכ' עוד שרק טוב לחוש וכו' וכנ"ל) לכאן יש לסמוך להקל בנידוד ע"פ כל הני צירופים ועכ"פ ע"ד החזו"א הנ"ל שכאשר הסכך עומד בלא"ה ורק מעמידו לחזקו יותר וכדו' אין בזה משום מעמיד בדבר המק"ט וכך הוא בד"כ בעניין פרגולה שהקרשים יכולים לעמוד ברוח מצויה אף שאינם תקועים במסמרים וצ"ע. ומ"מ בפרגולות רבות הקרשים אינם תפוסים בברגים אלא בצורה אחרת ובכה"ג בלא"ה אין חשש של מעמיד בדבר המק"ט.

האם יש לפסול את הפרגולה לשמש כסוכה משום שהסכך שבה קדם לרפנות

ה. הנה בד"כ הפרגולה פתוחה מצדדיה (והיינו שאין לה מחיצות שישמשו

הפסול לסכך בהן גזירה שמא יבוא לסכך בהן" ע"כ. הרי מבואר שדעת המ"ב שאף בדבר שאינו מק"ט אך מ"מ פסול לסיכוך יש להימנע מלהעמיד הסכך. ואכן יעויין במ"ב (סי' תרכ"ט סקכ"ג) שכ' בהא דפסק הרמ"א שאסור להעמיד הסכך בדבר המק"ט וכגון לסכך ע"ג סולם (שהסולם מעמיד הסכך) "אכן כשאין להסולם נקבים והשליבות תקועין על היריכות במסמרים הם בכלל פשוטי כלי עץ שאין מקבלין טומאה אף מדרבנן". אך צ"ל שכוונת המ"ב שאף אם נאמר שמסמרים מק"ט מ"מ אין בזה איסור כיון שהמסמרים מעמידים את הסולם והסולם מעמיד את הסכך והוי מעמיד דמעמיד דמותר. וע"ע בשע"צ (סי' תרל"ג סק"ו) שאסור לקבוע הסכך במסמרים משום קבע. ולא כ' שיש בזה גם משום מעמיד בדבר המק"ט. אך צ"ל (עי' פסק"ת סי' תרכ"ט אות י"א) ששם איירי (עכ"פ ג"כ) כשהסכך עומד גם ללא המסמרים, והמסמרים באו רק לתוספת חיזוק ובזה ליכא גזירת מעמיד (וכנ"ל). ועוד דאי משום מעמיד ס"ל להמ"ב דאין להחמיר בזה אלא לכתחילה, ושם דעת המ"ב לפסול את הסוכה משו"כ ולכן כ' את האיסור הגדול יותר ודו"ק.

ועכ"פ כפי שנתבאר ישנם כמה ראשונים וכ"פ כו"כ פוס' שס"ל שאמרינן איסור מעמיד דווקא בדבר המק"ט ולא בשאר דברים שפסולים לסיכוך וכיון שי"א שמסמרים כשהם תקועים בדבר עצמו אינם מק"ט אזי יש לצרף דבריהם לנידוד להקל (ומ"מ לעניין הלכה בגוף נידוד אין ספק שהעיקר כהוראת המ"ב שאמרינן מעמיד בכל דבר שפסול לסיכוך וכפי שמוכח ג"כ מגדולי הראשונים וכנ"ל [ע"ש ג"כ בתפלה למשה] ואדרבה לכאן יש לתמוה על כל הני פוס'

כדפנות לסוכה"י) וא"כ הסכך שהוא בעצם עצי הפרגולה שבגגה נעשה קודם שעושה את הדפנות - ובוה יל"ד טובא אם הסוכה כשרה. והוא לפמש"כ הרמ"א (סי' תרל"ה סוף ס"א) בשם הגה"מ ע"פ הדין של 'חוטט בגדיש' (שם) שא"ז סוכה אא"כ עשה מתחילה חלל טפח במשך שבעה (כשיעור סוכה) ואח"כ חטט בה והשלימה לעשרה (בגובהה) - שהוא הדין שאין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות תחילה (משום תעשה ולא מן העשוי). אולם אם עשה דפנות של טפח סמוך לסכך תחילה, יכול להניח את הסכך. וא"כ ה"ה בענייננו לכאן יש לפסול את הפרגולה לשמש כסוכה (בצורתה עתה) כיון שהסכך קדם לדפנות.

אולם הב"ח תמה על הלכה זו - לפי שכל הפסול ב'חוטט בגדיש' מפני שלא נתן את הגדיש לשם סוכה אלא לשם אוצר ואילו סכך גם כשהונח קודם הדפנות נעשה לשם סוכה לצל. ולכן העלה להלכה שד' הגה"מ (שהם מקור ד' הרמ"א) נאמרו רק לעניין לכתחילה ובדיעבד בוודאי שהדבר מותר (ובפשטות ג"כ לא נח' הב"ח על הרמ"א שהעתיק לשון הגה"מ ואפשר להסביר ג"כ דבריו לעניין לכתחילה. וע"ש בב"ח גופיה שהשיג רק על הלבוש שכ' שאף בדיעבד היא פסולה). וכ"פ בשכנה"ג והברכ"י והעמודי אור והשד"ח. וכ"פ בחזו"ע. ועי' בשבט הלוי (ח"ד סי' נ"ט) שהרחיב שדעת הב"ח בזה ברורה (וחיזק

ראיית הב"ח ממשנת המשלשל דפנות מלמעלה למטה [סוכה ט"ז ע"א] שאין לדחות כמש"כ הט"ז שהיה שם טפח מקודם כיון שבמאירי מבואר כהסבר הב"ח שעושה את המחיצה ממש משפת הסכך [אמנם עדיין אין ראייה שלא כמש"כ הט"ז מתחילה דהכוונה למקום הסכך והיינו שאין שם עתה סכך (אלא כנראה רק מסגרת וכיו"ב) ועי' בביאור הגר"א ס"א. אולם עי' בלשון ר"א מן ההר שם ומשמע שיש שם עתה סכך וצ"ע].

אולם דעת הרבה פוס' (לבוש ט"ז א"ר ובגדי ישע. ובאמת כך מובא במנהגי מהר"ש מנוישטט [רבו של המהרי"ל] סי' רס"ח ע"ש) שכל שנתן את הסכך קודם הדפנות הסוכה פסולה (ובאופן כזה צריך להגביה את כל הסכך ולהניחו שוב). וכ"נ מהמ"ב (סק"י) שנקט להלכה ע"ש. וע"ש בט"ז שביאר טעם הפסול בזה - משום שסכך בלי דפנות אינו אוהל ואינו בגדר של גג וכמו שמצינו לעניין עשיית אוהל בשבת שכל שאין דפנות אלא גג לחוד אינו קרוי אוהל - ועי' ג"כ במ"ב שהביאו (והיינו שאין להסביר שמכיון שאין דפנות דאז אין הסוכה כשרה יש בזה משום תעשה וכו' שהרי אף בחוטט בגדיש חלל טפח בשיעור סוכה הסוכה אינה כשרה בהכי ואעפ"כ חזינן שאין בזה משום תעשה וכו' כשמשלימה לשיעור עשרה). **אולם** ע"ש בשב"ח"ל שהשיב ע"ז שאין לדמות דין אהל לשבת שלא נחשב רק ע"י מחיצה וזה מסרך

יד. ואף אם יש שם צורות הפתח מ"מ בבה"ל (סי' תרל" ס"ב ד"ה שיעמיד קנה עליו) הביא ד' הר"ן שלא מהני צוה"פ לעניין סוכה (אפי' בדופן שלישית שצריך לעשות טפח שוחק דהוא רוב דופן [ע"י לבוד] ורק את המשך הדופן התירו חז"ל לעשות ע"י צוה"פ. וכ"ש בדופן הראשונה והשניה שלא מהני לעשותם ע"י צוה"פ) ושהעתיקו דבריו האחרונים. ואף לשי' הרא"ש שהביא שם הבה"ל שמהני מן התורה צוה"פ בסוכה (והיינו אפי' למחיצות הראשונות עי' בבה"ל שם ס"ו ד"ה נעץ) מ"מ מדרבנן בעינן שיעשה שתים כהלכתן ובשלישית טפח שוחק וצוה"פ ע"ש (ומ"מ באופן זה שיש בפרגולה צוה"פ מג' מחיצות אז יש לצרף ד' הרא"ש להקל בנידון שאין בזה מצד תעשה ולא מן העשוי מהתורה).

מלאכת בונה, משא"כ בכללא דסוכה דהעיקר דצריך לעשות ע"מ סכך וצל, תורת גג עליו אע"פ שאין תורת אהל עליו ע"ש (והמעייין היטב בב"ח יראה שכבר כ' כן).

ובאמת עצם ד' המ"ב שהעתיק ד' הט"ז שכשם שלעניין אהל דשבת בעינן למחיצות ה"ה לעניין סוכה צ"ע שהרי לעניין אהל דשבת כ' המ"ב (סי' שט"ו סק"ב סקט"ו וסק"כ) שאם מניח גג לשם אהל כדי להגן על מה תחתיו (וכגון לצל וכו') נחשב הדבר כעשיית אהל אף אם אין מחיצות תחתיו. וא"כ סוכה שעיקרה נועד לצל מדוע שלא יהיה ע"ז 'שם אהל' אף בכה"ג שכאשר סיכך אין עדיין דפנות (ע"י מ"ב הוצא' דרשו שם שהעירו כן. והיינו דדוקא כשאין הגג נועד להגן על מה שתחתיו אלא רק שצריך את האויר שתחתיו אז בעינן למחיצות להחשיב זאת כאהל ע"ש במ"ב סי' שט"ו סק"ב ואכמ"ל). וע"ע להגרש"ז אויערבך (הליכו"ש סוכה פ"ח דבה"ל אות ט"ז. וע"ע בקה"י סוכה סי' ר') שהעיר שהרי לעניין טומאה נחשב כאהל כל מקום שיש לו גג וע"ש עוד במשה"ק בזה. והם קו' גדולות (ובאמת ע"י בלבוש שמשמע מלשוננו שלא הסביר כהט"ז בטעמיה דהגה"מ אולם דבריו צ"ע שהרי אף כשחטט בגדיש קודם ועשה חלל טפח אין הסוכה כשרה בהכי ומ"מ אין לאסור בכה"ג. וכך הק' ע"ד בקובץ יד הרש"ז שם).

והנה מצאנו בפסקי רבינו יקר מביאנא (מתוך כת"י הנדפס בס' הזכרון להגר"ח שמואלביץ עמ' רפ"ו - הובאה ראה זו בחזו"ע) שכ' "לבסות הסוכה קודם הדפנות מותר דאמר' סוכה למעלה מעשרים אמה ובנה בה איצטבא ומיעטה כשרה וכן אם מיעטה בתבן ואע"ג שהיה עשוי בפסול" ע"כ (וחזינן שכל שהניח את הסכך לשם סוכה אין

בזה חסרון של תעשה ולא מן העשוי כשמתקן אח"כ את הסוכה. וע"י להלן מס' הנייר. ומ"מ עצם הראיה לכאן יל"ד לדחות שהרי בכה"ג שיש כבר טפח כשרה וצ"ע). **ומצאנו כן גם בס' הנייר (הל' סוכה בהגה"ה)** שכ' "כתב הר"ר ברוך חיים יש שרוצים לפסול סוכה שעשאו הסכך קודם לדפנות דסכך בלא דפנות פסול, וא"כ הוי עשוי בפסול, וכן מי שעושה סוכה תחת הגג ואח"כ סותר הגג (ע"י להלן במה שהבאנו מהריא"ז). והרב מאיוורא אומר דמותר גמור, ומביא ראיה מההיא דאמ' החוטט בגדיש אם יש שם חלל טפח מתחילה כשרה, כלומר שעושה בידים האהל מטפח ואח"כ חטט והשלים לעשרה, דכיון דעשה סכך מאותו אוהל לא הוי מן העשוי והוי כמו חוקק להשלים דאמ' כשירה. ואע"ג דבשעת הסכך לא היו מחיצות דמחיצות פחותות מעשרה ואפילו הכי כשר כשעשה המחיצות בחטיטה" ע"כ.

עוד ראיתי בתוס' רבינו פרץ (סוכה ט"ז ע"א ד"ה אבל) שכ' "אבל אם יש חלל טפח וכו' אע"פ שיגביה החלל אי"ז כי אם תיקון דפנות ובדפנות ליכא משום תעשה וכו' דהו"ל כסוכה הפחותה מ' וחקק וכו'. מכאן משמע דאין לחוש לעשות הסכך קודם הדפנות (שהרי התיקון הוא רק בדפנות) ע"כ. וכן ראיתי בצרור החיים (לתלמידו של רבינו פרץ - הדרך השישי) שכ' בזה"ל: "ואין קפידה לעשות הסכך קודם הדפנות שהרי מסככין על גבי בית שנפחת וכן על גבי מבוי שיש לו לחי" ע"כ. ומבואר שהדבר מותר לגמרי. ויתכן לומר שאילו היה רואה המ"ב ראשונים אלו היה מצדד כדעת הב"ח שבלא"ה נקטו דבריו כו"כ מגדולי הפוס' (וכפי שמצאנו להמ"ב בכמה מקומות שכ'

לתקרה דופן (ואולי מניח זאת על ד' קונדסין וכדו') שהרי כ' דבריו בסתמא וצ"ע.

עוד ראיתי להגאון רבי יוחנן סופר (גאב"ד ערלוי - קובץ יד הרש"ז ח"ב עמ'

קס"ז) שדן בזה וכ' מתחילה "טרם כל שיח לענ"ד לא מסתבר כלל דפסול דאורייתא בסוכה לא יהא מוזכר בהדיא בש"ס וראשונים וטעם זה לבד מספיק לענ"ד לצדד בדעת הב"ח דדברי הגהות מ"י והרמ"א לא נאמרו אלא לכתחילה". וכבר נמצאת טענה זו בברכ"י (סי' תרל"ה) "ומסתיין לזיהור לכתחילה במילתא חדתא אשר איננה בשום פוסק אלא בהגמ"י, וגם מרן לא העלה על שלחנו סברא זו אפי' לכתחילה. ובהא תיסגי לן להחמיר ולהזיז לכתחילה. אבל בדיעבד כשרה" ע"כ. והיא לכאור' טענה חזקה.

והנה הנצי"ב (מרומי שדה סוכה י"ב ע"א) תלה דין זה של 'עשיית דפנות קודם הסכך' במח' הרמב"ם ורש"י וממילא השו"ע והרמ"א (שברמב"ם מבואר שהטעם שחוטט בגדיש אינה סוכה משום שלא התכוון לשם צל - והיינו שאין הפי' שבשעת הנחת הגדיש העליון לא היה טפח שיחול עליו 'שם' צל, שהרי אפי' יש טפח ג"כ לא היה מקום לחול עליו שם צל שהרי לא התכוון לשם צל. אלא הפי' שבשעה שהגדיש לא נתן את הגדיש ע"מ שישמש לו לצל אח"כ אלא הניח לשם גדיש בלבד. ולפי"ז יוצא שאם יניח מתחילה הגדיש העליון לשם סוכה כשר מהתורה. וא"כ לשם מה צריך חלל טפח, הרי אפי' כשיש חלל טפח צריך שיניח לשם סוכה כמבואר בל' הרמב"ם, ובעכצ"ל שמדרבנן צריך חלל טפח, שאם אין חלל טפח לא ניכר שהגדיש לשם צל, וגזרו עד שיהא חלל טפח וניכר שעשה מעשה לשם סוכה [ומצאנו כעניין זה בסוכה ישנה לטעמיה דרש"י

כעניין זה. עי' בבה"ל בסי' ש"א סכ"ו ד"ה כגון שכ' כלל זה כנגד השו"ע ולקולא נאולם שם הוי נידון דרבנן. אך מ"מ בענייננו הרבה ראשונים התירו כן לכתחילה] וצ"ע.

עוד מצאתי בס"ד בפסקי ריא"ז (סוכה ט"ז) שכ' בזה"ל: "ונראה בעיניי שאם סיכך סכך כשר על גבי תקרת ביתו ולא הניח חלל טפח בין הסכך לתקרה אע"פ שסילק את התקרה מתחת הסכך ונשאר הסכך לבדו סוכה זו פסולה היא עד שינענע הסכך לשם סוכה. וכן אם היה הסכך תחת התקרה וסילק התקרה צריך לנענע הסכך לשם סוכה אע"פ שיש חלל הרבה בין התקרה לסכך כמבואר בקונט' הראיות [לא מצאתי קונט' הראיות על סוכה] ע"כ. ומבואר מדבריו שצריך שהסכך ייסכך על איזה דבר ולכן אם הסכך מעל התקרה ואין חלל טפח בין התקרה לבין הסכך כן שהסכך לא מאהיל על טפח אינו חשוב סכך ולכן כשמוריד את התקרה צריך לנענע את הסכך דהוי תעשה ולא מן העשוי כיון שעתה נעשה מאליו ולא נעשה כסכך שמיצל מתחילה (שהרי לא היה טפח). אכן אם היה מתחילה חלל טפח בין הסכך לתקרה כך שהסכך מסכך. אז אע"פ שאין כאן עדיין הכשר סוכה שהרי יש תקרה מתחתיו מ"מ כשמוריד את התקרה א"צ לעשות שוב מעשה בסכך כיון שמתחילה הסכך כבר סיכך. וכן אם הניח הסכך מתחת התקרה כך שהסכך בלי תועלת כלל כיון שיש תקרה מעליו אז כשמוריד את התקרה צריך לנענע את הסכך. ומזה נלמד לנידו"ד שאע"פ שהניח סכך קודם דפנות ואז עדיין לא הוכשרה הסוכה בהכי יש להתיר זאת שהרי סו"ס הוא מיצל עתה. ואכן היה ניתן עדיין לדחות שכאשר אין דפנות אז יש חסרון ג"כ בסכך. אולם מנ"ל שהריא"ז איירי שיש בין הסכך

חננאל משמע כן ולא כהבנת הבה"ל ע"ש. ובאמת מצאנו לעוד כו"כ מהראשונים שכ' כלשון הרמב"ם (ועי' בשפ"א דף ט"ז. ודבריו פלא גדול וכמשה"ק ע"ד בשבה"ל) ואכמ"ל.

ויתכן עוד לומר שאף לרש"י אין חסרון בעשיית סכך בלא דפנות די"ל שיש ע"ז 'שם סכך' אף שאין דפנות ושאינו חוטט בגדיש שבאמת לא היה כאן כלל סכך שהרי הייתה זו ערימה של גדיש ולכן במה שחוטט בגדיש ועושה חלל הרי נעשה סכך מאליו. ומה שמהני כשיש חלל טפח אי"ז משום טפח של הדפנות אלא משום עצם החלל שאז כבר יש סכך. וא"כ בסכך שקדם לדפנות בוודאי חשוב הוא סכך בכה"ג (ורק הט"ז הבין שיש חסרון בסכך כשאין דפנות ולכן א"ש הראיה מרש"י. אולם כשנאמר לכאור' כהפשטות שאין לדמות דין אהל דשבת לדין סוכה וכנ"ל הרי שאין ראיה כלל מרש"י. וע"ש ג"כ בשבה"ל. וע"ע בקה"י סוכה סי' ו'). עוד ראיתי בקובץ יד הרש"ז שם שדחה ג"כ הראיה מרש"י ע"ש בכ"ד.

וא"כ יוצא שאע"פ שבפשטות היה לנו לומר שלנוהגים כהשו"ע יל"ד שבפרגולה הדבר מותר לכתחילה שהרי השו"ע השמיט דין זה שבעינין שהסכך יקדם לדפנות וכפי שנתבאר במרומי שדה שלדעת הרמב"ם אין בזה חשש כלל (כפרגולה שמתחילה נתן את הקרשים לשם צל. ואף שנסיביר כהבה"ל לעיל מ"מ הא ברמב"ם מבואר שטעמיה דחוטט בגדיש אינו משום שאז נעשה סכך אלא משום שבעינין שיעשה לצל [וע"ש בצפנת פענח] וא"כ י"ל ג"כ שלא כד' הגה"מ וצ"ע). ואף בדעת רש"י י"ל שאין להביא ראיה לנידון זה לאסור (שי"ל שאין להשוות בין חוטט בגדיש לנידון'ז). ובפרט לאחר שמצאנו להרבה הראשונים שכ' בפ"י שהדבר

שבעינין היכא דמצוה]. כלומר שמהתורה בלא חלל טפח כשר אם מניח העליון לשם סוכה, ומדרבנן הצריכו חלל טפח אף שנתן העליון לשם סוכה לצל. משא"כ לרש"י אפי' כשהגדיש לשם סוכה לצל מ"מ בעינין שיהיה ע"ז 'שם אהל' וכל שאין חלל טפח אין ע"ז שם אהל וממילא כשחוטט אח"כ ועושה חלל הסכך נעשה מאליו). וז"ל הנצי"ב (בסו"ד): "הא מיהא פליגי רש"י והרמב"ם בד"ת, דרש"י ס"ל דבעינין שיהא בשעת הסיכוך שם אהל, והרמב"ם לא ס"ל הכי. והנה בשו"ע סי' תרל"ה כ' המחבר, לפיכך החוטט בגדיש וכו' שהרי לא עימר גדיש זה לשם צל, והוא לשון הרמב"ם ז"ל. והגהת רמ"א כ' ואין לעשות הסכך קודם לדפנות, וזהו כפירש"י, ואין בזה קו', דזה מצוי בשו"ע, אבל יש לדעת דבמחלוקת היא שנויה" עכ"ל הנצי"ב. ולפי"ד הרמב"ם והשו"ע שכך פסק (וא"ש ביותר מדוע השמיט ד' הגה"מ אפי' כדין לכתחילה) הרי יוצא שכאשר הקדים הסכך לדפנות מותר הדבר לכתחילה שהרי ניכר שעשה מעשה לשם סוכה (בשונה מגדיש שכשנתן מתחילה לא ניכר שעשה זאת לשם מצוה אע"פ שהגדיש זאת לשם צל). ובאמת כפי שהבאנו לעיל ע"פ כמה ראשונים מותר לכתחילה לסכך לפני שנותן הדפנות.

והנה אף הבה"ל (שם בסי' תרל"ה) עמד על לשון הרמב"ם והשו"ע ומיאן להסביר כוונת הרמב"ם והשו"ע כד' הרז"ה (סוכה י"ב) וכפי שהסביר המרומי שדה. ולבסוף נדחק קצת להסביר לשון הרמב"ם והשו"ע. אולם עי' בלשון פיהמ"ש להרמב"ם שם (וכפי שציין המרומי שדה שם) ומשמע שאכן ס"ל להרמב"ם כהרז"ה בזה. וע"ע בשבט הלוי (ח"ז סי' נ"ו. וע"ע בח"ח סי' קמ"ו) שכ' שאכן מד' הרמב"ם בפיהמ"ש וברבנו

י"א], וכ"מ בשו"ת עמודי אור [סי' ל"ט]. מאידך בקה"י [סוכה סו"ס ו'] כ' שמהט"ז משמע שמספיק בהקדמת ב' דפנות לפני הסכך [וכדין אהל בשבת - עי' ט"ז סי' שט"ו סק"ד, וע"ש במ"ב סקכ"ב] וכן מצדד בשו"ת לב חיים [ח"ב סי' ר"ט]. וע"ע בפמ"ג [משב"ז סק"ה] שהסתפק שמה די שתעמוד מחיצה אחת באורך שבעה טפחים [כהכשר סוכה - אף שאי"ז אורך כל הסוכה] או עכ"פ כאורך כל הסוכה קודם הנחת הסכך. ועי' בשבט הלוי הנ"ל. ומסתבר שלנוהגים כהשו"ע אפשר להקל לכתחילה כהשי' המקילות בנידו"ז אחר שבלא"ה הדברים מראים שד"ז מותר לכתחילה).

המורם מן האמור - הנה כפי שנתבאר אף שיש מקום לדון בכשרותה של הפרגולה לסוכה (ויש באמת פוס' הפוסלים פרגולה מלשמש כסוכה) מ"מ יש מקום גדול להשיב על כל טענותיהם וכנ"ל. ולכן אף שלנוהגים כהמ"ב יל"ד עוד אם הפרגולה כשרה לשמש כסוכה. מ"מ מסתבר שלנוהגים כהשו"ע יש למקלים על מה לסמוך. ואף שניתן היה לדון שאמרינן 'ספק ברכות להקל' (כיון שי"א שהסוכה פסולה וכנ"ל) - מ"מ כיון שפשטות דעת השו"ע מורה שפרגולה כשרה לסוכה, ולכן נוטה דעת רוב הפוס' אפשר לסמוך בזה על הרדב"ז וסיעתו שלא אמרינן 'ספק ברכות להקל' כשהספק הוא במצווה ולא בברכה (וכבענייננו שהספק הוא על כשרות הסוכה). ומ"מ מסתבר שאין זו סוכה הכשרה לכתחילה וכ"ש לנוהגים כהמ"ב (ואם מוציא את הקרשים ממקומם ומניחם כך כשאננם קבועים כמקודם במקומם בוודאי יש לסמוך ע"ז כמעט לכתחילה [ואף שדעת הגריש"א שאין להתיר באופן זה - לכאור' יש להשיב ע"ד וכנ"ל]).

מותר לכתחילה (ולא היו אותם ראשונים לפני אותם פוס' - ומ"מ ידועים ד' החזו"א בקשר לכת"י חדשים מהראשונים. אולם מ"מ מהמ"ב רואים שלא כדבריו. וגם שלא ברירא שאפש"ל כן על כל אותם ראשונים הנ"ל ואכמ"ל). ושאל שנתבאר כד' הגה"מ י"ל שהעיקר כד' הב"ח שהוא רק דין לכתחילה וא"כ י"ל שפרגולה חשיב ג"כ כבדיעבד כיון שטורח גדול להוציא הברגים והמסמרים. מ"מ כיון שהחיד"א כ' שאין להתיר זאת לכתחילה וכ"פ בחזו"ע (אם כי י"ל שלא היה מונח לפנייהם כל הנ"ל). מסתבר שאין להקל בזה לכתחילה אף בפרגולה (ומ"מ אם ישנם בפרגולה צורות הפתח אפשר להקל בזה וכהרא"ש וכפי שנתבאר בהע'). אולם לנוהגים כהמ"ב יש להחמיר בזה יותר וכפי שנתבאר כ"ז.

ומ"מ כל שעובי הקורה העליונה של מסגרת הפרגולה בשיעור טפח רוחב באורך הכשר סוכה הסוכה כשרה (מ"ב). ודעת הגרשז"א והגרנ"ק שאף אם אותו טפח נמצא בריחוק מקום מג' טפחים מהסכך נחשב הוא סמוך לסכך. ודעת הגריש"א שאף אם הטפח נמצא על הארץ ואינו סמוך לסכך כלל, הסוכה כשרה [ודברים כעין אלו מצויים בפרגולות]. ומ"מ מסתבר שעכ"פ לנוהגים כהשו"ע א"צ להחמיר לחשב 'טפח' בזה לפי שיעור החזו"א (כעשר סנטימטר. שדעת רבים עכ"פ להחמיר כדבריו באיסורי תורה) אלא די כשיעור הגרא"ח נאה שהוא כ'שמונה סנטימטר (ומספר המחיצות שצריך שיקדמו לסכך. כ' בבכורי יעקב [סק"ח] שצריך שיעמדו ג' מחיצות כשיעור סוכה קודם שמניח את הסכך, וכ"נ מהגר"א [בביאורו שם. סק"ד ד"ה ואין - עי' בקה"י דלהלן] וכ"פ בשד"ח [סוכה סי' ב' סק"ב] וכן הביא בשם בית השואבה [דיני סוכת גנב"ך אות

ולעניין חידוש איזה דבר בסוכה - הנה באופן שעשה את הפרגולה בתוך ל' יום שקודם החג י"ל שלא בעינן לחדש בה דבר אף שלא נתכוון בפירוש לעשותה לשם חג וכדין סוכה שנעשתה בתוך ל' יום שאף כשאנו מתכוון לשם חג אמרינן שמסתמא נתכוון לעשותה לשם חג וא"צ לחדש בה דבר (אלא שבאמת לא ברירא לי עדיין כן, כיון שבשונה מסוכה שהדרך לעשותה לשם החג, בפרגולה לכאור' אי"ז ברור שהרי מתכוון שתשמש לו כך תמיד וצ"ע). אך אם עשה את הפרגולה כמה חודשים קודם החג (והיינו בין חג סוכות אחד לשני) ועשאה לשם צל (ועכ"פ ג"כ לשם צל - עי' מש"כ לעיל לדון בד' השועה"ר. ומ"מ כל שלא עשאה ג"כ לשם צל לא די במה שמחדש בה דבר אלא צריך להגביה את הסכך ולחזור ולהניחו לשם צל). אם לא התכוון לעשותה לשם חג צריך לחדש בה איזה דבר (כגון להניח סכך בשיעור של טפח על טפח במקום אחד ואם עושה חידוש על פני כולה די בשיעור של כל שהוא). ומ"מ אם נתכוון בפירוש לעשותה לשם החג א"צ לחדש בה דבר.

ואם מהזמן שבנאה עבר שנה (והיינו שעבר החג פעם אחת) י"א שאף שעשאה לשם חג צריך לחדש בה איזה דבר ויש חולקים. ומאחר שבנקל יכול לצאת מהחשש

מהנכון לעשות כן. ומ"מ בדיעבד כששכח לחדש בה דבר ונמצא בחג, א"צ לחשוש ויכול לשבת בה בחג ולברך (כיון שרוב הפוס' סוברים שעניין החידוש הוא רק למצווה מן המובחר ובפרט שדעת הרי"ף ועוד שא"צ לחדש בה דבר כלל. ועוד שרוב הפוס' סוברים שאף שעברו כמה שנים כל שנעשתה לשם החג א"צ לחדש בה דבר. ובפרט שי"א שאף לח"א שמצריך בכה"ג חידוש דבר זהו דווקא כשלא הייתה כוונתו מתחילה שתישאר למשך כמה שנים (וכנ"ל) טו. ומ"מ אין לסמוך כלל על הדברים שכתבנו לעניין מעשה כיון שכתבנו את הדברים רק בדרך נידון בעלמא (כל מש"כ זהו דווקא כעצי הפרגולה במרווחים צפופים כך שמשמש בהם לעצם הסכך. אולם כשיש בניהם מרווחים גדולים ומניח ביניהם ועליהם סכך [שגם אם ינטלו עצי הפרגולה ישאר מספיק סכך להציל] בזה יש להקל יותר ואכמ"ל).

ומ"מ כ"ז הוא דווקא לעניין פרגולה - אולם בעניין אדם שמשאר את הסכך כל שנה - בזה בוודאי י"ל שדין זה כדין סוכת יוצרים החיצונית שהיא כשרה כיון שאדם עושה שם רק 'תשמישים קלים' ולא 'תשמישים של בית'. אלא שמ"מ בכה"ג מהנכון לחדש בה דבר (אף שנאמר שעיקרה נעשית לשם החג ורק בדרך אגב משאירה

טו. ויש להסתפק אם מותר לחדש בה דבר ביו"ט עצמו בנתינת 'טפח על טפח' - והיינו שאף שסתם עצים הם מוקצים, מ"מ יכול להניח ענפים שאינם מוקצים וכגון בשמים וכיו"ב (עי' מ"ב סי' תרכ"ט סקכ"ט). לא מיבעיא לפוס' שהנחת סכך על הסוכה חשיבא כאהל עראי (וא"כ הוי רק תוספת על אהל עראי שמותרת) אלא אף לסוברים (פמ"ג) דיש בזה משום אהל קבע י"ל שמכיון שעושה זאת רק בשביל לקיים מצוה (ולצאת מידי חשש סב"ל) אין בזה איסור. ועוד שבאמת אין משמעות כלל לטפח על טפח שמניח (בעשיית הצל) וי"ל שאפי' תוספת אי"ז נחשב. ומצד שמכשיר את הסוכה בהכי י"ל שמכיון שהעיקר להלכה שיש בזה רק מצוה מן המובחר אי"ז חשוב מתקן. ומ"מ אין לסמוך עמש"כ בזה לעניין הלכה, כיון שיש לפלפל עוד הרבה בסוגי' זו ואכמ"ל.

קמח

מנורה

הרב חיים חדר

בדרום

לכל השנה להשתמש בה כבר תשמישים הסוכה לשם חג ומשאירה צריך לחדש בה קלים. הא מ"מ דעת המ"ב שאף שעושה את דבר לחג הסוכות הבא).



הרב משה חליוה
מח"ס 'ענפי משה' וש"א"ס

בדין נתינת בשר ביו"ט בכף מאזנים לשמרו מן העכברים היכא דאין המאזנים תלויין במקומם הקבוע

ובמגיד משנה (שם, ד"ה כשהם מחלקין וכו') ובהג"מ (שם, ס"ק ר') מיתו עלה הא דביצה (שם) א"ר אידי בר אבין והוא דתליא בתריטא, ע"ש. ומדלא נקטו זה כקו' ע"ד הר"מ ז"ל, משמע דמפרשי ללישנא דהר"מ ז"ל "אם היו המאזנים תלויין", דתליא בתריטא, ומיהו אי נימא הכי צ"ב דהא הר"מ ז"ל גופי' לא חילק היכן תליין, ומנ"ל לפרש דהיינו בתריטא, ברם לכאורה צ"ל דפשיטא דכן הוא, דאל"ה אטו פליג הר"מ ז"ל אפשיטותא דגמרין ועוד ד"ל דלמדו זה ממ"ש הר"מ ז"ל בסו"ד "מפני שנראה כשוקל בכף מאזנים", ובוזה סברא היא לומר דדוקא היכן שתולין לה כששוקלין הוא דמחזי כשוקל בכף מאזנים. ואפשר לצד דהתם המשקולת מדוייקת, ומשא"כ כשתולין במק"א ולא בהתריטא שוב לא מחזי כשוקל בכף מאזנים מדאין הרגילות למשקל התם, וע"כ אע"ג דהר"מ ז"ל סתם בלישני' "אם היו המאזנים תלויין", מ"מ פשיטא דכוונתו בזה למימר כשהיו תלויין בתריטא, וק"ל (ועי' לקמן מאי דמיייתנן מלישנא דהפמ"ג ז"ל, והבין).

איברא דקחזינא בפיה"מ להר"מ ז"ל (אמתני' דביצה דהתם) דכ' בהאי ענינא וז"ל: אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר שאסור להשתמש בה, ואפילו שלא לשקול כגון לתת שום חפץ בכף מאזנים או לכסות בהן כלי, והלכה כחכמים, ע"כ.
ובפרי חדש סימן ת"ק (ד"ה ומ"ש אם היא

שו"ע סימן ת"ק (סעיף ב'): אסור לשקול בשר אפילו בביתו לידע כמה יבשל, ואפילו ליתנו בכף מאזנים לשמרו מן העכברים אסור אם היא תלויה במקום שרגילים לשקול בה, ע"כ. ובביאור הלכה (שם, ד"ה במקום שרגילין לשקול) כתב וז"ל: משמע דבמקום אחר אפילו היא תלויה מותר, דהוי היכרא, וכן מבואר ברבינו ירוחם להדיא, אכן מדברי הרמב"ם בפרק ד' מהלכות יום טוב מוכח דכל שהמאזנים תלויים אסור, וצריך עיון, עכ"ל.

ולפענ"ד יש לדון בהא, דהנה מקור הך דינא מהא דביצה (כ"ח א'), והתם אי' במתני' ר' יהודה אומר שוקל אדם בשר כנגד הכלי או כנגד הקופיץ, וחכ"א אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר, ע"כ. ובגמ' (שם) אמרו עלה מאי כל עיקר, אמר רב יהודה אמר שמואל אפי' לשמרו מן העכברים, אמר רב אידי בר אבין והוא דתליא בתריטא, ע"כ. ופירש"י התם (ד"ה והוא דתליא בתריטא) וז"ל: בטבעת שתולין אותן בה כששוקלין דמחזי כנותנו לשם משקל, ע"כ. [ומשמע לכאור' דהך טבעת קבועה במקום מסוים בתמידות, והתם תולין לה כששוקלין].

והר"מ ז"ל בהלכות שבייתת יום טוב (פ"ד ה"כ) כתב וז"ל: כשהם מחלקין לא ישקלו במאזנים, שאין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר, אפילו ליתן בו בשר לשמרו מן העכברים אסור אם היו המאזנים תלויין מפני שנראה כשוקל בכף מאזנים, ע"כ.

תלויה) כתב וז"ל: הרמב"ם והרע"ב בפי' המשנה קיצרו ולא ביארו זה, וסיים הרמב"ם דאף לכסות בהן כלי אסור, ויראה שטעמו משום מוקצה מחמת חסרון כיס שדרך לייחד מקום למאזנים, עכ"ל.

ולקושטא דמילתא נראה דלפימ"ש הר"מ ז"ל בפיה"מ מוכח כדדייק לה הביאור"ל מהר"מ ז"ל ביד החזקה דאף דתליין המאזנים שלא במקומן אסור, אכן איכא לדחויי זה מאחר דהר"מ ז"ל בידו החזקה נקיט לאופן דתלויין, ומשמע דהלא"ה שרי, וזה ודאי אינו עולה בקנה אחד עם מ"ש איהו גופי' בפיה"מ, וצ"ב.

והנה בשו"ת שבט הלוי חלק שביעי (סימן ע"א, ס"ק כ') מייתי למ"ש הר"מ ז"ל ביד החזקה "אם היו המאזנים תלויים", וכתב עלה וז"ל: משמע אפי' אינם תלויים במקום שרגילים דלא כפסק המחבר בסי' ת"ק, עיין בביאור הלכה שם, ומשמע דעכ"פ האיסור רק משום דנראה כשוקל בה, ובפי' המשנה כ' רבינו דהאיסור אפילו לכסות איזה דבר במאזנים, וכתב הפר"ח סי' ת"ק משום דהוה מוקצה מחמת חסרון כיס, וכאן סתם רבינו, וגם שאר פוסקים לא הזכירו זה, וצ"ע, עכ"ל.

איברא דמ"ש בשבה"ל בשלהי דבריו דשאר פו' לא הזכירו זה, צ"ע דהא במחצית השקל ובפמ"ג דהתם נמי מייתו לה, ואפשר נמי דשאר פו' לא מייתי להא במכוון מאחר דבפשיטות אין דברי הר"מ ז"ל בהלכותיו כמ"ש איהו גופי' בפיה"מ, ועדיין צ"ע בכל זה.

והנה בראש יוסף להפמ"ג ז"ל עמ"ס ביצה (דכ"ח א') כתב וז"ל: משנה רבי יהודה כו' וחכ"א אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר, הרמז"ל בפי' המשניות שלא להשתמש בהם לתת חפץ בתוכן או לנסות

(=נדצ"ל לכסות) בהם כלי והלכה כחכמים, ולא הבינותי זה דאם המאזנים מוקצה דמלאכתו לאיסור, דאסור לשקול ביום טוב אפי' בביתו כמ"ש בסי' ת"ק ס"ב, וא"כ כשהם תלויין מתנועעים כמו מנורה דאסור ליגע, מ"מ לצורך גופו ומקומו שרי, ואם לומר דמאזנים הוה מוקצה מחמת דמיחד ליה מקום כמו סיכי זיירי ומזורי דאסור אף לצורך גופו כו', הא בגמ' אמר תלוי בתריטא דוקא, הא לא"ה אף שתלוי באויר שרי, וכ"פ בפ"ד מה' י"ט ה"כ, יעו"ש. ובסימן ת"ק במ"א אות ד' דאפי' לשקול פחות מעט אסור, דלא דמי למידה יעו"ש, ובט"ז אות א' פירש דירושלמי דמתיר לשקול בביתו להפיס דעתו מה תגיע לחלקו, דהוה דברים של מה בכך מאי דהוה הוה, אבל לשקול בשר כמה יבשל בביתו, דזה אסור אף בביתו דהוה עובדין דחול, ויפש פירש, ושם יבואר, וכתבנו שם לחשב דוקא, ועפר"ח שם, עכ"ל.

ועי' נמי מ"ש הפמ"ג במשב"ז סי' ת"ק (ס"ק א') בתו"ד וז"ל: והוי יודע דמפני עכברים אסור אם הם תלויין, הא בטלטול מותרים מלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו, דאל"כ בלא"ה אסור כמנורה, עסי' תקי"ג, ומיהו במאזנים של בשר וכדומה, הא מאזנים של בשם וכדומה ד"ל מוקצה מחמת חסרון כיס ומייחד מקום אסור אף לכסות כלי, ועי' פי' המשנה בר"מ ז"ל, ועפר"ח, ובהלכות י"ט פ"ד כתב דוקא תלויין בתריטא ש"מ כדאמרן, עכ"ל, וע"ש בכ"ד.

ואיכא לעיוני דהפמ"ג ז"ל הן בספרו ראש יוסף והן בפריו כ' להדיא דהר"מ ז"ל ביד החזקה כתב דדוקא תלויין בתריטא, וזהו צ"ב מאחר דחזינן דהר"מ ז"ל נקט בלישנא"אם היו המאזנים תלויין", ולא פי' בתריטא, ואשר מזה דין גרמא להביאור"ל לפרושי בדעתי דהר"מ ז"ל דאפי' אינו

תלויין במקומן הוא דאסור, ואולי דמינה יש להוכיח כדכתבנו לעיל לפרושי מ"ש הר"מ ז"ל "אם היו המאזנים תלויין", דבעל כרחין היינו בתריטא דוקא, משא"כ בתלויין במק"א מישרא שרי, ודוק בזה [ודחיקא למימר דהי' להפמ"ג ז"ל נוסחא אחרינא בלישנא דהר"מ ז"ל, דלא אשכחנא כהאי נוסחא בשום דוכתי].

והלום כתבתי למו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי (שליט"א) בזה"ל: הר"מ ז"ל בהל' יו"ט (פ"ד ה"כ) כתב וז"ל, כשהם מחלקין לא ישקלו במאזנים, שאין משגיחין

בכף מאזנים כל עיקר, אפילו ליתן בו בשר לשמרו מן העכברים אסור אם היו המאזנים תלויין מפני שנראה כשוקל בכף מאזנים, ע"כ. והמ"מ וההג"מ על אתר מייתו עלה למ"ש בביצה (כ"ח א') א"ר אידי בר אבין והוא דתליא בתריטא, ע"ש. וצ"ב דהר"מ ז"ל גופי' לא חילק בין אי תלויין המאזנים בתריטא או לא, ויל"ע בזה. וכתב לן מו"ר מרן שליט"א וזל"ק "אז זה מאזנים", עכלה"ק, ולכאו' כוונתו בהא דבלא דתלויין המאזנים בהתריטא לא מיקרי מאזנים, וע"ד מאי דביארנו לעיל, ודוק היטב.



הרב אבינעם טאובנר

להקנות לולב לקטן (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

(עם הארות אברכי כולל "נחלת משה" אופקים)

- שיפקיר
- חינוך לעיקר המצוה
- חינוך קטן לספיקות דאון
- טעמא דנפיק מיניה חורבא
- בענין כונה שלא לצאת יד"ח
- יקנה על תנאי
- ספק בקטן שגול
- אם יש חינוך לעבירות

ויש להעיר דלכאורה אכתי איכא תקנתא
היאך להקנות לקטן, ומזה יש לדון
להוכיח נידונים הנ"ל בדיני חינוך:

א. שיפקיר

הנה הקשה בפרי מגדים (א"א סי' תרנ"ח
סק"ט) דאע"פ דדעת אחרת מקנה מן
התורה, אכתי איכא תקנתא לקטן, דנימא
דהאב יפקיר והבן שהגיע לפעוטות יזכה מן
ההפקר, ולא זכי הבן אלא מדרבנן, ויוכל
להקנותו בחזרה לאב. [ויש לדחות דהאי
תקנתא לא מהניא מכיון דמציאת קטן
לאביו]. [א.ה. יל"ע אמאי אין האב יכול
למחול על תקנה זו ולומר א"א בתקנ"ח,
ושמא י"ל כיון דטבע הבן שמריץ האבידה
אצל אביו, ה"ל כמו דאון ול"מ בזה
מחילה.] ותירץ בפרי מגדים דיש לחוש
להש"ך (ח"מ סי' רמ"ג סק"ו) דקטן זוכה
בהפקר מן התורה.

[א.ה. בענין דברי הש"ך בח"מ רמ"ג, ו:
לכאורה ק' על הש"ך דפסק דמציאת
קטן מדאון, והרי משנה מפורשת בגיטין נט:

ס.ה. אמר רבא ג' מדות בקטן צרור וזורקו
אגוז ונוטלו זוכה לעצמו ואין זוכה
לאחרים, וכנגדן בקטנה מתקדשת למיאון.
הפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר
במטלטלין, וכנגדן בקטנה מתגרשת בקידושי
אביה. הגיעו לעונת נדרים נדריהן נדר
והקדשן הקדש, וכנגדן בקטנה חולצת.
ולמכור בנכסי אביו עד שיהא בן עשרים ע"כ.

הנה אמרינן (סוכה מ"ו ב') דלא ליקני איניש
לוליבא לינוקא ביום הראשון של
סוכות, מכיון דינוקא מקנא קני אבל אינו
יכול להקנות בחזרה, ואם כן אשתכח דקא
נפיק בלולב שאינו שלו. ונחלקו הפוסקים
מהו בקטן שהגיע לגיל הפעוטות. וכתב
במשנה ברורה (ביאור הלכה סי' תרנ"ח סע'
ו') דסברת פלוגתתם, אם דעת אחרת מקנה
הוא מן התורה או לא, דהנה אם דעת אחרת
מקנה מן התורה, זוכה הקטן בהלולב מן
התורה ואינו יכול להקנות בחזרה רק מדרבנן
וזה לא מהני, משא"כ אם דעת אחרת מקנה
הוא רק מדרבנן, אם כן מן התורה נשאר של
המקנה, והקנין דרבנן מהני לפעוטות.

דקטן זוכה מן ההפקר רק משום דר"ש. וע"ש שהק' כן ותי' דה"מ קודם שהגיע למידה של צרור וזורקו, ובהא בעינן לדר"ש. אבל אם כבר הגיע לעונה זו, קונה מההפקר מה"ת. ובעונת הפעוטות התחדש שאף יכול להקנות מדרבנן. ובחי' חת"ס על השו"ע שם כ' דהגיע מעשה לידו בקטן שזכה מההפקר, ובא א' וחסף לו, ולא רצה לעשות מעשה להוציא מהחוטף עבור הקטן שזכה מה"ת לש"ך, דבדר"ש אין מוציאין.]

והשתא תיקשי, שיזכה הקטן על ידי משיכה, דבכהאי גוונא ודאי לא קנה אלא מדרבנן [א.ה. ואז יוכל להקנות בחזרה מדרבנן].

[א.ה. כוונת רבינו ז"ל להגבהה דהיינו משיכה ששתייהן דרבנן, רק משיכה בבע"ח והגבהה במטלטלין. במנ"ח מצוה של"ו אות ט' (ד"ה במטלטלין) כ' דלריו"ח דס"ל דכסף קונה מה"ת משיכה והגבהה ומסירה דכל אלו בכלל משיכה אינו קנין מה"ת רק תקנת חז"ל עכ"ל. ושם לקמן ד"ה וכתבו, הביא דהתוס' וכמה ראשונים ס"ל דכ"ז דווקא במקח וממכר דאיכא כסף, אבל במתנה דליכא כסף, קונה במשיכה מה"ת. וי"א דהרמב"ן ס"ל דאף במתנה אין משיכה קונה מה"ת ע"ש.]

אלא שמע מינה דקנין דרבנן לא מהני לקטן, כיון שכשיגדיל לא יועיל. שמעינן מהכא דאזלינן בתר צורת המצוה בגדלות, ואם כן רק אם דעת אחרת מקנה מן התורה אז יוכל לצאת על ידי קנין דאורייתא, אבל היכא דזכי רק בקנין דרבנן לא מהני לקיים החינוך.

חינוך לעיקר המצוה

[א.ה. במשנ"ב הביא די"א דמקיימים את

מצות החינוך לקטן אף בשאול, דהחינוך הוא על עיקר המצוה ולא על פרטיה ע"ש. ובשו"ע עצמו הרי כ' דאם תופס עם החינוך כיון דלא יצא מידו שפיר דמי. וכ' במשנ"ב ואז הקטן לא קנה כלל ע"ש. וצ"ע מה הרויח בזאת השו"ע. ונ"ל דס"ל דאף בכה"ג קיים האב מצות חינוך לתירוץ ב' במשנ"ב, ולתירוץ א' צ"ע. ואולי השו"ע אזיל כשיטת רבינו ז"ל כאן דאה"נ דמדאו' בעינן לקיים המצוה כתקנה, וכדעת הרמב"ם (ואולי דשיטת השו"ע דסתם ויש, הלכה כסתם. ויש לדחות דשמא לא הגיע אף לעונת הפעוטות) שיקנה מה"ת, וכשא"א כן, כיון דלא יוכל הקטן להקנות שוב בחזרה, לפחות יחזיק עמו אביו את הלולב ביחד.]

והא דהקשה בפרי מגדים דיועיל על ידי הפקר אע"פ שהקטן לא יזכה אלא מדרבנן, התם טעמא דסיבת אי קנינו מן התורה מפאת הקטנות, ובזה לכשיגדיל הא יקנה מן התורה, והלכך יוצא ידי חינוך. [א"ה. במקום אחר כתב רבינו בלשון אחר, דלעולם לא יתכן שיהא לו קנין מן התורה רק על ידי ירושה ובזה סגי לחינוך]. וזה מוכחא דאם דעת אחרת מקנה רק מדרבנן היאך מועיל לקטן אלא על כרחך כהנ"ל. [א.ה. לכאו' הגה"ה שכאן (של בעל הפנינים שליט"א) צ"ל אחרי מש"כ וזהו מוכחא וכו', כי רק אחרי שנאמר שדעת אחרת מקנה זה מדרבנן, אז נוכל לומר דמדאו' רק בירושה. דאם דעת אחרת מהני גם בדאו' א"כ א"צ להגיע לירושה.]

ואם כן הוא הדין נימא הכי בספיקות. אך העירו דלא דמי, דספיקות שאני כיון דעיקר החיוב מדרבנן יש להקל בספיקו, אבל כאשר חייב בתורת ודאי, בזה צריך גדר דאורייתא.

שלא לצאת, דקרוב לצאת מכשול אם ישכח לכוון כך.

בענין כונה שלא לצאת יד"ח

[א.ה. זכיתי כמה שנים בחג הסוכות להתפלל בביהכנ"ס לדרמן, ולפני ההלל עלו לבית מרן שה"ת זצ"ל ליטול עמו את האתרוגים שלו. ודרך הנטילה שלו, שהיה הופך את האתרוג עם הפיטם כלפי מטה כנהוג. ותמהתי מדוע לא נהג כמנהג הגר"א לכוין שלא לצאת יד"ח עד אחרי הברכה, והרי מרן ז"ל בוודאי היה בר הכי. וסברתי כדי שהציבור שרואים אותו, יעשו ג"כ כן, ולא יכוונו בלבד, כי יש כאלה שאינם יודעים לכוין. ולכאורה דברים אלו נמצאים בחזו"א או"ח קכ"ד לדף קי"ד. שכתב שם שאין להוכיח מכאן דלמ"ד מצאצ"כ אף אם חשב בפירוש שלא לצאת לא יצא, אלא סבר ר"ל (שם בגמ') דלא היה להם לחכמים לתקן לאכול מרור משום היכרא, כיון שהוא מסור לכל לא יזהרו לכוין שלא לצאת יד"ח, ויבואו לתקלה של ברכ"ל עכ"ד.]

ג. יקנה על תנאי

תו יש להקשות, לדין דהוה ספיקא אם דעת אחרת מקנה הוה מדרבנן, אם כן יקנה לפעוטות על תנאי אם דעת אחרת מקנה דרבנן, והקטן ייצא מספק ויוכל גם לברך.

אלא תליא בנידון דידן, בקטן שאכל כדי שביעה ומסתפק אם בירך, האם יחזור ויברך. ונוכח מהכא דחייב לברך, דהרי בהיותו גדול יצטרך להחמיר. ואם כן הכא הקטן לא קיים מצותו, מכיון דספק אם דעת אחרת מקנה מן התורה והד' מינים אינם שלו.

אך יש לעיין בתקנתא זו, דהרי כשיקנה להקטן על תנאי יהא הקטן מוחזק והוה שלו ודאי שלא יוכל להקנותו בחזרה [א.ה.

חינוך קטן לספיקות דאו'

[א.ה. כוונת רבינו ז"ל כאן למה שחקר במקו"א, אם יש לחנך הקטן לספק דאו' לחומרא. וע"ז כ' כאן דכמו דל"מ קנין משיכה דרבנן לקניית הלולב, כיון דבגדלות ל"מ, ה"ה דנימא גם בספיקות כן. ואח"כ דחה, דבספיקות לית לן בה. כיון דעיקר חיובו רק דרבנן, אבל בחיובי הוודאי אה"נ דנצטרך גריד דאו'.]

ב. טעמא דנפיק מיניה חורבא

אמנם לענ"ד ודאי דמהני דרבנן לחינוך, וכמו שהוכחנו דקטן שחייב בברכת המזון, אף באכל כדי שביעה, יוכל לצאת מאשה אף אם אינה חייבת אלא מדרבנן. [א.ה. כ"כ בשו"ע הגר"ז קפ"ו ס"ג והביאו רבינו ז"ל במקו"א.]

ואם כן הדרא קושיא לדוכתא [א.ה. למה לא מהני משיכה]. ויש לומר דקרוב למיפק חורבא שלא יעשה כהוגן [א.ה. שמא יקנה לקטן בקנין דאו' ואח"כ לא יצא האב יד"ח. וצ"ע איזה קנין דאו' יהא כאן שתצא מזה חורבא. ובדוחק י"ל אם הקטן יתן לו כסף [שעבד עליו וקיבל שכרו משלם מה"ת. הרב ג. ארצי שליט"א] (די"א דכסף קונה בחפצי דמצוה מדאו' כדאיתא בשו"ע חו"מ קצט, ס"ג ברמ"א: יש מי שכתב דה"ה הנותן מעות על יין לקידוש בער"ש דקנה, דכל כה"ג העמידו דבריהם על ד"ת עכ"ל). או דילמא תהא לקטן חצר ויקנה מדאו' (אי נימא דקטן קונה מדין חצר).

ובדחזינן (עיין חזון איש מועד סי' קכ"ד לדף קי"ד) לענין כרפס ואין לו רק מין מרור, דלמאן דאמר מצות אין צריכות כונה, יצא כבר ידי חובת מרור, ולא יחייבין תקנתא דיאכל פחות מכזית או שיכוין

מנורה אין עושין מצוות חבילות חבילות בדרום קנה

לומר דבספיקא אזלינן לקולא, אבל הכא ודאי מיפסל מפאת שבגדלותו בכהאי גוונא לא יצא.

אם יש חינוך לעבירות

[א.ה. צ"ע דבפשטות יש עבירה, רק חס רחמנא עליה כדאיתא בסנהדרין נה:], ועוד כמו שמחנכים אותו לקיים מצוות, כן מחנכים אותו למנוע מעבירות. ואולי י"ל אם ננקוט דהחינוך הוא על הקטן והאבא לא ידע מהגזל (עי' יבמות קיד. רד"ה בעושה ע"ד אביו, ולא הכירו בדעתו שנוח לו, שמא בכה"ג יצא ייד"ח). ועי' תוס' נזיר כא: ד"ה בנו, שכתבו בתירוץ א' דחינוך ל"ש אלא להזהירו לעשות ולקיים מצוות, אבל להזהיר מלעבור אין זה חינוך ע"ש. ולפ"ז ניחא. אך למעשה לא קיי"ל כהתוס', דפסק בשו"ע או"ח ר"ס שמ"ג דאביו מצווה לגעור בו להפרישו מאיסורי תורה ע"ש.]

צ"ע הרי הקנה לקטן רק על צד שהקנין דרבנן, ומהיכי תיתי יהא מוחזק וודאי על כל אופן. ואולי ט"ס והכוונה דע"י התנאי הנ"ל יהא הקטן מוחזק ודאי לצאת יד"ח ויוכל לברך. אך זה אינו, דכתב בתשובות חמדת שלמה (ח"מ סי' י' ס"ק ו') דבספיקא דדינא לא אמרינן דהוה שלו ודאי, כיון דמהני תפיסה, וכדאמרינן (בבא מציעא ו' ב') דבספק בכור, אם תקפו כהן אין מוציאין מידו, לא הוה שלו ודאי.

ד. ספק בקטן שגזל

אגב, הנה שמעתי להסתפק בשם אחד מגדולי הדור שליט"א, בקטן שגזל אתרוג בחול המועד, האם יצא בו ידי חובתו, מי מיפסל משום מצוה הבאה בעבירה, או דילמא נימא דלקטן אין עבירה.

והנה אף אם נימא דפסול, אין ראייה דבספק אם בירך יצטרך לחזור, דיש



בענין אין עושין מצוות חבילות חבילות (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

- דוקא בשתי מצוות של תורה
- דברי המהריל"ד זצ"ל
- ערבוב הכוונה
- אין עושין מצוות חבילות הוא ד"ת
- האם קידוש דאורייתא
- מה לכוין למעשה
- מצוה אחת מדאורייתא ואחת מדרבנן
- האם האיסור על שתי המצוות או רק על השניה
- מח"ח ע"י ב' אנשים

- בגוונא דאין לו - עושין חבילות חבילות
- גדר חיוב ברהמ"ז על הכוס
- ד' כוסות לאחר זמן הביעור
- בעינן לכם
- דרך חירות
- אינו ראוי לנסך
- אין עושין מצות חבילות חבילות
- נר שבת עם שמן שריפה
- נרות חנוכה עם שמן שריפה
- בפעולה אחת לא אמרינן הכי

ברכת המזון וקידוש, והיינו דדינא דאין עושין מצות חבילות חבילות הוא משום כבוד המצוה, והחמירו חכמים במצוות דאורייתא, אבל לא במצוות דרבנן. [אך המהרי"ל דיסקין (כתבים ריש סי' י"ח) ביאר דהא דכתב הרמב"ם מצוות של תורה לאו דוקא, ואין כוונתו להפקיע מצוות דרבנן]. [א.ה. לא זכינו לראות היכן למד רבינו ז"ל בדברי המגדל עוז שזה משום כבוד המצוה, ואפ"ל בדבריו עפ"ד המהריל"ד (יובא לקמן) שזה משום משום כוונה, ודוקא בדאו' ולא בדרבנן. ואי נימא דס"ל לרבינו ז"ל בדעת הרמב"ם דמצ"כ אף בדרבנן, א"כ אאפ"ל דהמגדל עוז למד ברמב"ם משום כוונה, אע"כ משום כבוד המצוה וצ"ב. עכ"פ יחד עם טעמו של הרשב"ם משום משאוי, יש כאן ג' טעמים בענין].

והנה התוספות (שם ד"ה שאין) מביאים ב' דעות אי מותר לברך שבע ברכות על כוס דברכת המזון, והשולחן ערוך (אה"ע סי' ס"ב סעי' ט') מביא ב' הדעות. וביאר במגדל עוז, דמהרמב"ם הנ"ל מבואר כהדעה דמותר לברך שבע ברכות על כוס דברכת המזון, דהרי השבע ברכות הוה רק מדרבנן. [א.ה. לעיל הובא טעם א' שלא יהיו עליו כמשאוי. וכ' המהריל"ד בביאור הרמב"ם, דאם מצוה א' הוי דרבנן, הוי כעין רשות לגבי מצוה

הנה איתא בגמרא פסחים (ק"ב ב') דאין לקדש או להבדיל על כוס דברכת המזון, דבהכי מקיים ב' מצוות על הכוס, קידוש וברכת המזון, ואין עושין מצוות חבילות חבילות, וביאר רשב"ם הטעם דמיחוי עליה המצוות כמשוי.

ולענין קידוש והבדלה על כוס א' כמו השנה שחל יום ב' דר"ה במוצ"ש, הסיקה הגמ' דל"ה מח"ה, כיון שהם ענין אחד.

ויש לעיין אם האי כללא הוה דוקא במצוות דאורייתא, או גם במצוות דרבנן:

א. דוקא בשתי מצוות של תורה

איתא ברמב"ם (פכ"ט מהל' שבת הי"ג) וזה לשונו, 'היה אוכל וגמר אכילתו עם הכנסת שבת, מברך ברכת המזון תחילה, ואחר כך מקדש על כוס שני, ולא יברך ויקדש על כוס אחד, שאין עושין שתי מצות בכוס אחד, שמצות קידוש ומצות ברכת המזון שתי מצות של תורה הן'. [א.ה. אגב אורחא חזינן ברמב"ם דס"ל דברהמ"ז על הכוס אף ביחיד].

וביאר במגדל עוז (שם) דמהא דאסיק הרמב"ם, 'שתי מצוות של תורה הן' חזינן דהאי כללא דאין עושין מצוות חבילות חבילות הוי רק במצוות של תורה, כגון

עושין מצוות חבילות. ולענין קידוש באמת אם לא התפלל, אין יכול לעשות על הכוס עם ברהמ"ז, כי שתייה דאו' הן עכ"ד. ולכאורה מהא דאמרו בפסחים קב: דבאין לו כן עבדינן מח"ח, אין הכרח לומר דהוי דרבנן, אלא אף דהוא דאו' מ"מ לא לעיכובא, וכשאין לו עבדינן מח"ח.]

ב. האם קידוש דאורייתא

הקשה הגרע"א (מובא בתשובות חתם סופר או"ח סי' כ"א) היכי נימא דאירינן רק במצוות דאורייתא, הא קידוש הוה רק מדרבנן, דהרי כבר קיים מצוות קידוש בהא דהזכיר שבת בתפילה. [א.ה. ואולי היה אפ"ל דקידוש כיון דעיקרו דאו' (בתפילה) א"כ אף שהוא על הכוס דרבנן, מ"מ חשיב אעמח"ח. אך חזינן ברע"א ז"ל דלא ס"ל כן.]

[ואגב חזינן דבשמונה עשרה של שבת מקיימים גם מצוות תפילה, וגם מצוות קידוש, ולא אסרינן מפאת דאין עושין מצוות חבילות חבילות, ולפ"ז ה"ה נימא דשרי לכוון בברהמ"ז לצאת מצות יצ"מ.

[א.ה. הזכרות בתפילה לכא' ל"ח מח"ח. לכאורה לקיים מצות קידוש באמצע מצות תפילה ל"ש כאן מצות חבילות חבילות, דתקנ"ח להזכיר בתפילה מעין המאורע, וע"כ צריך להזכיר של שבת. ואגב זה יוצאין יד"ח בקידוש היום. ואפ"ה תקנ"ח לקדש שוב על הכוס, ומ"ש כאן מח"ח. ואולי תלוי בטעמים דאעמח"ח. דאם משום שנראה עליו כמשאוי א"כ בגוונא דאיתרמי כמה מצוות בב"א, דרך משל, אם בן המלך מביא לאביו כוס מים, מקיים כאו"א וכבוד מלכות, וגם גמ"ח. ול"א בכה"ג אעמח"ח. אך לפי הטעם שהביא מהריל"ד בשם תוס' במו"ק ח: שיהא הלב פנוי למצוה א' צ"ע. ושמא אם בע"כ יש כאן כמה מצות, חייב

דאו', ולא נימא בה שרוצה להפטר מהן, דהא א' רשות. אך אם שתייה דאו' או שתייה דרבנן, דשתייה באותו דרגת חיוב אה"נ דאסור. וא"כ למהריל"ד יהא דין זה גם בברכת המזון ושבע ברכות.]

[א.ה. דברי המהריל"ד וצ"ל:

ערבוב המונה

בתחילה כ' ע"פ תוס' מו"ק ח: דהוא ענין של ערבוב הכוונה, דכ' שם התוס' דצריך שיהא לבו פנוי לכל מצוה בפנ"ע ע"ש. אך אח"כ דחה זאת, דלפ"ז למ"ד מצות אצ"כ, יהא מותר לעשותן חבילות, וכן בדרבנן למש"כ המג"א בסימן ס' סק"נ דבדרבנן א"צ כוונה. וכ' דיל"ע אולי אף למ"ד מצאצ"כ בדאו' וכן בדרבנן, אולי צריך לכתחילה שיהא ראוי לכוונה, ולא נימא שיערבב דעתו לכתחילה, וכן בב' כהנים ע"ש בדבריו.]

אין עושין מצוות חבילות הוא ד"ת

[א.ה. כ"כ שם בסוף, דמשטחיות ל' הרמב"ם משמע דאין לעשות מצוות חבילות הוא ד"ת, ודלא כהמגדל עוז דכ' דהוא דרבנן. ולפ"ז כשמצוה א' הוי דרבנן שרי, רק אתו רבנן ואסרו גם במצוות דרבנן כעין דאו'. אך מה"ת אין עובר כיון דא' היא רשות, אבל מדרבנן עובר. ועשה דדברי סופרים שצריך לעשות על הכוס, דוחה דין ד"ת של אין עושין מצוות חבילות. ומה שהשמיט הרמב"ם דין הגמ' דבאין לו אלא כוס א', שרי לעשות קידוש או הבדלה יחד עם ברהמ"ז. כי הבדלה בדרך כלל הוא דרבנן דהוא אוחו אחר התפילה וא"כ א' היא דרבנן, אז בוודאי מותר ברהמ"ז על הכוס עם הבדלה, דאמרינן דאתי דין דרבנן לעשות ברהמ"ז על הכוס, וידחה דין דרבנן דאין

בתפילה. ולחת"ס בסתמא מכוונים שלא לצאת יד"ח בתפילה, רק על הכוס.]

ג. מצוה אחת מדאורייתא ואחת

מדרבנן

הנה אף לשיטת החתם סופר דקידוש והבדלה דשבת הוה דאורייתא, מכל מקום קידוש דיום טוב שאני, דכתב המגיד משנה (פכ"ט מהל' שבת הי"ח, וע' משנה ברורה סי' רע"א סוף סק"ב) דקידוש דיו"ט הוה רק מדרבנן.

ולפי"ז הקשה החתם סופר (פסחים ק"ב ב', הובא בתשובות כתב סופר סי' קל"ט) הא איתא בגמרא פסחים (שם) דביו"ט שחל במוצאי שבת עבדינן יקנה"ז, ודיינינן בגמרא אמאי לא אסרינן מפאת הא דאין עושין חבילות חבילות, והא הקידוש דהיו"ט הוא רק מדרבנן.

ובכתב סופר (שם) תירץ דדוקא בתרוייהו דרבנן סבירא ליה להרמב"ם דשרינן חבילות חבילות, משא"כ כשמצוה אחת מדאורייתא. ולפי"ז כיון דהבדלה דאורייתא, אם כן לגבי הדאורייתא הוה חבילות חבילות. ונראה דהסברא, דנהי דאמצוה דרבנן לא קפדינן, אבל הא יש מצוה דאורייתא, וכשהיא נעשית עם מצוה אחרת, הרי הוא מראה שהיא עליו כמשאוי. [א.ה. לפ"ז קו' רע"א על הרמב"ם בקידוש וברהמ"ז ל"ק.]

ולפי"ז לכאורה שמעינן דלא כהמגדל עוז, ובשבע ברכות עם ברכת המזון אין לומר דיעשה על כוס אחת, מפאת דשבע ברכות הוה דרבנן, דהא עכ"פ הברכת המזון הוי מדאורייתא.

ד. האם האיסור על שתי המצוות או

רק על השנייה

אך כתב הכתב סופר דמכל מקום אתי שפיר

להתאמץ לכוין בכולן. ושמא אם ב' המצוות הן למטרה א' להטיב עם הזולת, ל"ש כאן אעמח"ת. [א.ה. עוד יל"ע היכי דמי שרוצה לצאת יד"ח הזכרת יצ"מ, דהא סגי בפ"א ביום ופ"א בלילה. דאם רוצה לצאת יד"ח בברהמ"ז ולהפטר מקריאת פ' ציצית, א"כ יש כאן נראה כמשאוי. ושמא י"ל: א. דקרא ק"ש בערב כזמן הגאונים וכשבא אח"כ לחזור, סגי רק בב' פרשיות, דפ' יצ"מ יצא בברהמ"ז באותו הזמן וצ"ע. ב. ושמא חושש שאולי בק"ש של מעריב לא כוויין. ג. או דילמא שרוצה לצאת יד"ח הזכרת יצ"מ עוד פ"א ביום.] מש"כ רבינו ז"ל חזינן וכו' לכאורה צ"ע, דהרי תפילה היא דרבנן וקידוש דאו', ושרי בב"א כדלעיל, משא"כ ברהמ"ז ויצ"מ. ונראה שמהקושיה נעשה תירוצו. כלומר אה"נ אם בא לפטור א"ע מב' חובות שיש לו בב"א, חשיב מח"ח, או משום דצריך לכוין לכל מצוה בפנ"ע. אך אי מתרמי ב' מצוות, כגון תפילה וקידוש מותר ומצוה לכוין לשתייהן, והשתא דאתינן להכי מותר גם בברהמ"ז שמזכירין בה יצ"מ לכוין לשתייהן, אך לא כדי להפטר ממצוה אחרת].

אמנם החתם סופר (בתשובות או"ח סי' י"ז וסי' כ"א) פליג, וסובר דבקידוש והבדלה מקיים המצוה דאורייתא, דהרי אינו מקיים המצוה בהזכרת קידוש בתפילה, דדעתו לקיים המצוה דאורייתא עם כל הפרטים שרבנן תיקנו, דהיינו על הכוס ובמקום סעודה. [וע' לקמן באות ג' מה שביארנו בפלוגתתם].

[מה לכוין למעשה. א"ל מו"ר הגר"י מנת שליט"א (תלמיד מובהק של רבינו ז"ל), שלכוין בתפילת ליל ש"ק, למה שרצו חז"ל שנכוין עכ"ד. ואולי א"צ לכוין כן להדיא, דהרי פליגי המג"א והחת"ס. דלמג"א בסתמא מכוונים לצאת יד"ח קידוש דאו'

מנורה אין עושין מצוות חבילות חבילות בדרום קנט

במג"א קמז, סקי"א שהאריך בענין, אך לדידן הרי הובא לעיל דלענין הבאת ב' ספרים ל"א ח"ח. ושם א"ל דפתיחת ספר ב' וגלילת ספר א' הוו מצוות נפרדות וחשיב ח"ח. משא"כ הבאת הספרים הוי כמו "קודם דקודם", ול"ח ב' מצוות ממש.]

בגוונא דאין לו - עושין חבילות חבילות

הנה איתא בגמרא פסחים (שם) דבדיעבד אם אין לו ב' כוסות, אפשר לקיים שתי מצוות על כוס אחד, דבדיעבד לא אסרינן לקיים המצוה מפאת איסורא דאין עושין מצוות חבילות חבילות.

ויש לעיין בהאי דינא מכמה אנפי:

א. החתן סופר (סדר עבודת היום ח"א שער הטוטפת סי' י"ז סקט"ז) מסתפק בהא דאמרינן דאין לעשות קידוש על כוס של ברכת המזון, מהו אם אין לו יין אחר, מי אמרינן דכיון דלכתחילה מצוותו ביין חשיבא כלית ליה, או דילמא קידוש שאני דיכול לקדש על פת, ולכאורה מסתבר כהצד השני, דכיון דמצי למיעבד בפת אמאי לא יעשה.

[א.ה. גדר חיוב ברהמ"ז על הכוס. בשו"ע או"ח קפ"ב הביא ג' דעות: א' ברהמ"ז טעונה כוס אף ביחיד, ולא יאכל עד שיגיע אליו כוס אם מצפה שיגיע אליו. ב. דווקא בשלושה כשיש זימון. ג. אינה טעונה כלל כוס. והביא במשנ"ב שם סק"ד דהמנהג כדעה ג' דא"צ לחזור כלל, אא"כ יש לו בכיתו, ודווקא בזימון בשלושה אבל ביחיד מקילים כמה אחרונים לגמרי ע"ש.

דיבן מצאנו חיוב אפילו ביחיד לברך ברהמ"ז על הכוס: ליל פסח, שהוא א' מד' כוסות. ולפי הנ"ל צ"ע מה"ת להעדיף הכוס לברהמ"ז מאשר לקידוש. דאע"ג דכ' התוס' בנזיר ד. דאף דקידוש הוא דארי, מ"מ

דינא דהמגדל עוז, דהרי יש לדון בעיקר איסורא דאין עושין מצוות חבילות חבילות, מי אמרינן דהאיסור הוי על שתי המצוות, או דילמא האיסור הוי רק על המצוה השניה, דהרי בעשייתה נעשו חבילות. והיה נראה כהצד הראשון, דהאיסור על שתי המצוות, דכד עביד תרתי יש איסורא דחבילות חבילות אתרוייהו.

אך הכתב סופר ביאר כהצד השני, דאיסורא דנראה כמשאוי הוה רק על המצוה השניה, והרי השבע ברכות דהוה הברכה השניה, הוא רק מדרבנן, משא"כ ביקנה"ז, אע"פ דקידוש הוא מדרבנן, מכל מקום ההבדלה הוה הברכה שניה, והרי הוה מדאורייתא.

מה"ח ע"י ב' אנשים

[א.ה. במשנ"ב קמ"ז, סכ"ד ביאר מש"כ בשו"ע ס"ח: ביום שיש בו ב' ס"ת, לא יפתחו השניה ולא יסירו המפה עד שיגללו הראשון עכ"ל. וכ' הטעם שאעמח"ח עכ"ל. ואע"ג דזה א"א אלא ע"י ב' אנשים, שאחד פותח השניה ואחד גולל הראשונה, אפ"ה חזינן דחשיב מח"ח. ולכאורה ה"ט דב' המצוות מוטלות על הציבור ואעמח"ח.] והגדיר זה היטב הרב ג.א.רצי שליט"א שהציבור עסוקים בכבוד הס"ת הראשון, והמגביה והגולל הם שלוחיהם עכ"ד. אבל שם בסקכ"ח, עמש"כ הרמ"א ומוציאין ב' הספרים כאחת כ' המשנ"ב: ס"ל ואין בזה משום מ"ח ע"י הוצאה בלחוד עכ"ד. והוא במג"א וז"ל דנהגינן כהרמב"ם לא קפדינן על ההבאה עכ"ל. ולכאור' לא דמי לגמ' בסוטה כאן בכהן א' וכאן בב' כהנים. דהתם אינה "חובה ציבורית", וכל סוטה מצוה בפנ"ע. משא"כ גלילת ספר א' ופתיחת ב' הוו "חובה ציבורית" לגבי ציבור א' וחשיב ח"ח. ויעויין

על הכוס הוא דרבנן, (ויש ראשונים יחידים שם (הרא"ש) דאף על הכוס הוא דארי), מ"מ השתיה היא רק מדרבנן. ולמפרש שם אף השתיה מדארי. ושמא כוונת החתן סופר כשיש זימון וצ"ע. ומשנ"ב רע"א ס"ק י"ב כ' דקידוש קודם מאשר ברהמ"ז ולא חילק אם יש זימון או לא.]

ב. הנה דיינינן בגמרא שבת (כ"ג ב') אמאי אין מדליקין נר שבת בשמן תרומה שנטמאת, [א.ה. ואמרין דמיירי שיו"ט חל להיות בערב שבת, ותרומה חשיבא קדשים ואין מבערין את הקדשים ביו"ט.] והקשה בפרי יצחק (ח"ב סי' כ' סד"ה אולם) הא בהדלקתו מקיים שתי מצוות, מצוות נר שבת, ומצוות ביעור שמן שריפה, ואם כן תיפוק ליה משום דאין עושין מצות חבילות חבילות. ותירץ דנפקא מינה כשאין לו נר אחר להדליק, דלטעם הגמרא לא ידליק, משא"כ לטעם דמצוות חבילות חבילות ידליק.

ג. הנה בשערי תשובה (סי' ר"ז סק"א) הובא פלוגתא אם מהני בורא נפשות במקום ברכת שהכל, דדעת הברכי יוסף דמהני, ודעת הרמ"ע מפאנו דלא מהני.

ויש לדון בגוונא דכבר אכל דבר שברכתו שהכל, ורוצה גם לאכול דבר שברכתו מזונות, ומסופק אם בירך על המזונות ואכל ממנו, או שלא בירך עליו, ומשום הכי רוצה לברך בורא נפשות על השהכל שאכל, ולהשתמש בבורא נפשות גם בתור שהכל על המזונות.

ויש לומר דכיון דרמי עליה חיובא לברך ב' ברכות, לא שייך שיפטר באחת, וכמו בגוונא שיש לו חיוב ב' תפילות, [כגון מחמת תשלומין או בזמן הראוי לשניהם] [א.ה. צ"ע היכי דמי ב' תפילות בזמן הראוי

לשתיהן], אינו יכול לומר שיצא בתפילה אחת ב' תפילות.

תו יש לטעון, דהא אין עושין מצוות חבילות חבילות, וכשיצא ידי שניהם בברכה אחת יש כאן חבילות חבילות, אך הא אמרנו דבגוונא דאי אפשר באופן אחר עבדינן חבילות חבילות.

אמנם אכתי יש לדון מי אמרין דאין כאן חיוב ברכה ראשונה, דהא בידו שלא לאכול המזונות, וכן בידו לאכול בלא ברכה, מדין ספק ברכות להקל, ואמאי יעשה חבילות חבילות, או דילמא אמרין דלהצד דכבר בירך ואינו חייב בהברכה, הא אין כאן חבילות חבילות, ולהצד שחייב, הרי עדיפא שיפטר בברכה אחת מבלא ברכה, [והרי מי שיש לו ספק ברכת העץ ויכול לשמוע מאחר שהכל, ודאי דישמע], וכן נראה, אך אין הדברים מוכרעים.

ד' כוסות לאחר זמן הביעור

הנה בירושלמי בפסחים (פ"י ה"א) ובשקלים (פ"ג ה"ב) ובשבת (פ"ח ה"א), איבעיא להו האם יוצא ארבע כוסות ביין של שביעית, ומסקינן דיוצא.

ובביאור עיקר ספיקא דהירושלמי, אם יצא ידי ד' כוסות ביין של שביעית, כתב בפירוש דתקלין חדתי' דהספק אם מותר מפאת מצות לאו ליהנות ניתנו [א.ה. כלומר להשתמש ביין שביעית אחר הביעור]. ויש לדון לבאר בעוד כמה אנפי:

א. בעינן לכס

בקרבתן העדה (פסחים שם) ביאר הספק, דהרי במצה בעינן לכס, ומהאי טעמא אמרין בגמרא פסחים (ל"ז ב') דלמאן דאמר מעשר שני ממון גבוה אינו יוצא במצה

ד. אין עושין מצות חבילות חבילות

היה אפשר לפרש הירושלמי מפאת אין עושין מצוות חבילות חבילות, דאין לקיים בבת אחת המצוה דד' כוסות והמצוה דאכילת פירות שביעית, אם נימא דאכילת פירות שביעית הוה מצוה. [ובברכת שמעון בפסחים אייתי דפירש הכי בתשובות חזון נחום]. [א.ה. כ"כ במגילת אסתר בהבנת הרמב"ן בסה"מ. אך החזו"א ועוד ס"ל דאין הכרח ברמב"ן לכך. מ"מ לכו"ע אין ברכה על אכילה זו. וצ"ע מדוע. ושמא י"ל דבשביעית פ"ח מ"ב איתא דשביעית ניתנה לאכילה ולשתיה וסיכה והדלק"ן, ועוד יש תנאים דס"ל גם לכיבוס ועוד. ואולי משום שכולן הנאות הן ולא תקנו ברכה דווקא על אכילה וצ"ע.] אך אם כן תיבעי לירושלמי גם בקידוש והבדלה ביין שביעית, וכי תימא דדוקא בד' כוסות דהמצוה היה השתיה, ומשום הכי חשיבא חבילות חבילות עם מצוות אכילת פירות שביעית, משא"כ בקדוש והבדלה זה אמירה על הכוס והשתיה רק תנאה. [ועוד עיין מה שהארכנו בהאי יסוד בפרשת צו תשע"ה, בעניני חג הפסח ענף ד'].

אך הא חזינן בגמרא פסחים (ק"ב ב') לענין יקנה"ז דדיינינן מפאת אין עושין מצוות חבילות חבילות. [וקצת יש לדחות דהתם תרוייהו על הכוס, אבל בחדא שתיה וחדא על הכוס לית לן בה, ורק בשתיה ושתיה מיבעיא ליה, וכל זה דוחק, ואטו ביין מעשר שני או יין תרומה סלקא דעתך דלא יצאו ד' כוסות].

[א.ה. ולבאר אמאי תרוייהו על הכוס ל"ח מח"ח מטעמא דהשתיה הוי תנאה בעלמא י"ל, דהנה אם עיקר המצוה גם לשתות, רואים כאן שהאדם רוצה להפטר

של מעשר שני, והשתא מספקינן אם בד' כוסות נמי בעינן לכם.

וצריך עיון, דהא לאחר שיזכה בפירות שביעית, אמאי לא איקרי לכם, והרי תנן בסוכה (ל"ט א') דיוצא באתרוג דשביעית, [אלא דמבליע דמיו בלולב, כיון שאין מוסרים דמי שביעית לעם הארץ], והא באתרוג ודאי בעינן לכם. שוב ראיתי דכך הקשה הרש"ש (על הירושלמי, מודפס בש"ס בסוף ההגהות על מסכת פסחים).

ב. דרך חירות

תו נימא דיין ד' כוסות דשביעית כיון דאסור בכל השימושים לא הוה דרך חירות, דאינו יכול לעשות ביין כחפצו, ודוחק גדול. [א.ה. נלע"ד לבאר הדוחק, בדרך החירות היא בשתייה. ולא כשאר ההשתמשויות, ואם אמר המלך לעבדו שלא ישתמש ביינו למלוגמא ורק לשתיה, וכי אין בזה דרך חירות. ואולי אפה"ל מטעם דאין כאן דרך חירות, דכיון דבעינן להסב וחושש שמא ישפך לו היין, א"כ אינו במצב שתיה זה בדרך חירות. וכן חושש שילדיו ישפכו. ועוד העירו שאולי אם מקבל הפירות מהפקר של שביעית ל"ח כ"כ דרך חירות, דבני מלכים אינם נזקקים למתנות דהפקר. אך זה נדחה ממה שאמרו שם בר"פ ער"פ, אפילו מן התמחוי ע"כ.]

ג. אינו ראוי לנסך

ובאור שמח (פכ"ט משבת הי"ד) פירש דהנידון משום דאינו ראוי לנסך על המזבח, דפירות שביעית ניתנה לאכילה ולא לשריפה. [ומסיק דלית לן בה, דהא דאינו ראוי לנסך אינו מחמת גריעותא בהיין]. [א.ה. ועוד הקשו דא"כ אמאי הסתפק הירושלמי דווקא לד"כ, ולא לקידוש ואבדלתא.]

בכוס א' מב' מצוות, ונראין אצלו כמשאוי. אך אם רק תנאה הרי לומר "קידוש והבדלה" על הכוס בלי שתיה מה כמשאוי נראה כאן, דהרי לא בא לחסוך לעצמו כוס יין.]

להשתמש לאורה, נמצא דאגב אורחא דמבער שמן השריפה רוצה לקיים מצוות נ"ח, ולכא' נראה כעין משאוי שרוצה להפטר ממצוות נ"ח אגב שריפת התרומה.]

נר שבת עם שמן שריפה

הנה יש לדון מהו להדליק נר שבת עם שמן שמצותו בשריפה, האם נימא בזה דאין עושין מצוות חבילות חבילות:

א. נר שבת עם שמן שריפה

הנה באמת חזינן (שבת כ"ג ב') דאין מדליקין נר שבת בשמן שריפה, והיינו שמן של תרומה שנטמאת שמצותו לשריפה. ואתינן בגמרא דטעמא דמתוך שמצוה עליו לבערו גזירה שמא יטה. [א.ה. זה טעם הגמ' בהו"א, אך גם למסקנה ל"א מטעם אעמח"ח.]

חזינן דאמרינן טעם אחר אמאי אין מדליקין בשמן שריפה, אבל לא אמרינן דאין להדליק מחמת דאין עושין מצוות חבילות חבילות.

ב. נרות חנוכה עם שמן שריפה

הנה מבואר (ירושלמי סוף תרומות, רמב"ם פ"א מהל' תרומות ה"ח) דשרינן להדליק נרות חנוכה בשמן שריפה, רק כשאין שמן אחר, ואיכא דמפרשי מפאת דאין עושין מצוות חבילות חבילות, הרי אמרינן האי כללא אף בהדלקת הנר. אמנם תיקשי מהנ"ל.

[א.ה. חילוק בין נר שבת לנ"ח. אולי י"ל דהנאה מנר שבת הוי הנאה חיובית, ומה איכפת לן דאגב דשורף שמן השריפה נהנה מאורה בסעודת שבת. דאטו' א' השורף חמץ קודם זמן איסורו אסור להנות מאור המדורה ומחומה. אבל בנ"ח הרי אסור

ג. בפעולה אחת לא אמרינן הכי

הנה שמעתי דכתב הגאון ר' אברהם פלאג' (בריה דמרן החבי"ף, שו"ת ויען אברהם או"ח סי' ג') דיכול לעשות סיום מסכת וסעודת נשואין ביחד, ולא אמרינן דאיכא גם סעודת סיום וגם סעודת נשואין ואין עושין מצוות חבילות חבילות. [א.ה. והבה"ח יונתן קליין נ"י טען דאי נימא דסעודת היום אינה חובה וכלשון הרמ"א יו"ד רמ"ו כו: כשמסיים מסכת, מצוה לשמוח ולעשות סעודת מצוה, ונקראת סעודת מצוה עכ"ל, משמע שאינו חיוב גמור. א"כ יש כאן א' רשות וא' חובה, ולעיל הרי הובאו דעות שאם א' דאו' וא' דרבנן אין בעיה של מח"ח. ולכא' כ"ש אם א' רשות.]

וטעמא, דהרי הוי פעולה אחת, ולא דמי לכל דוכתי דאמרינן אין עושין מצוות חבילות חבילות, דהתם איירי דוקא באופן שהם שתי פעולות כגון שתי קדושות על כוס אחת או להשקות שתי סוטות בבת אחת וכיוצא בו. [א.ה. נראה לבאר, דבב' סוטות וב' קדושות על כוס א', בשעת קיומן רואים שעושה ב' פעולות בחפצא א', ובזה אמרינן אעמח"ח. משא"כ בסעודה א' על שני ענינים לא ניכר בשעת מעשה שנפטר מב' מצוות במעשה א', אלא בסעודה א' שמח ומודה להשי"ת על שני ענינים. ולכא' כך יהא הדין אם ח"ו התעכבה הברית עד ליום הל' של התינוק הבכור, דאפשר לעשות סעודה על ב' השמחות. והעיר הרב ג.א.רצי שליט"א דע"כ צריכין לעשות את שתיהן יחד מכיון שזה זמנם. שהרי הברית התעכבה וזמן

אמרינן דאין עושין מצוות חבילות חבילות, דהא הוה פעולה אחת דהדלקת הנר. [א.ה. אן צ"ב א"כ מדוע נ"ח אסור בשמן שריפה. ושמא מח' בבלי וירושלמי, או דלירושלמי יש טעם אחר לנ"ח ושמן שריפה.]

הסעודה בשעת מצות המילה, וגם סעודת הפדיון היא בשעת מצוות הפדיון עכ"ד.]

ולכאורה מדינא הנ"ל דנרות שבת מוכחא כטעמא של הג"ר אברהם פלאגי, דמהאי טעמא נימא דגם בהא דנרות שבת לא



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בענייני חודש תשרי

בענין האם מותר לאדם לברך את הוריו בעשרת ימי תשובה בברכת כתיבה וחתימה טובה

**ענף א' - בביאור שורש הספק האם
מותר לאדם לברך את הוריו בברכת
כתיבה וחתימה טובה**

א) הנה יש לדון האם מותר לאדם לומר לאביו ואמו בעשרת ימי תשובה כתיבה וחתימה טובה, ושורש הספק בהקדם הא דאיתא בגמ' בר"ה (טז): דאמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן, שלשה ספרים נפתחין בראש השנה^א, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים, צדיקים גמורין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים תלויין

ועומדין מראש השנה ועד יום הכיפורים, זכו - נכתבין לחיים, לא זכו - נכתבין למיתה, עיי"ש. והרי מבואר דצדיקים נכתבין ונחתמין לחיים כבר מראש השנה, ומאידך הרשעים נכתבין ונחתמין למיתה כבר מראש השנה, ואולם הבינוניים אף לא נכתבין בראש השנה, אלא נכתבין ונחתמין רק ביום הכיפורים בלבד.

ב) והנה מצינו בחי' המהרש"א (ח"א) בד"ה שלשה ספרים נפתחין ליום הדין וכו', דכתב דכבר הרגישו הפוסקים בהך עניינא, שהרי ראינו דכמה צדיקים שמתו, וכמה רשעים שחיו בשנה הבאה. ונראה דמיירי

א. א) הנה אגב אבוא האיר בהא דאיתא בגמ' בר"ה (יח). בראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון. ושיילין, מאי כבני מרון. הכא תרגימו כבני אמרנא, [נפירש"י שם, ככבשים שמונין אותן לעשרן, ויוצאין זה אחר זה בפתח קטן, שאין יכולין לצאת כאחד, עכ"ל]. ריש לקיש אמר, כמעלות בית מרון, [נפירש"י שם, הדרך קצר, ואין שנים יכולין לילך זה בצד זה, שהעמק עמוק משני צידי הדרך, עכ"ל]. רב יהודה אמר שמואל, כחילול של בית דוד. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, וכולן נסקרין בסקירה אחת, [נפירש"י שם, ואף על פי שעוברין זה אחר זה, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דבראש השנה עוברין כל באי עולם במשפט אחד אחד, ואעפ"כ הוי נסקרין בבת אחת.

ב) ולכאורה צריך ביאור אמאי איצטריך הקב"ה לסקור את בני העולם בסקירה אחת אחר דכבר עוברין לפניו זה אחר זה. ונראה לעניות דעתי לבאר דבב' אופנים אדם נידון בראש השנה: א) בתחילה דנין כל אדם בנפרד על מעשיו לטוב ולמוטב. ב) ואחר כך דנין את האדם ביחס לציבור האם הוי פועל לטובת כלל ישראל או לאו, ונמצא לפי"ז דפעמים אדם יוצא בדין הפרטי על מעשיו חייב בדין, ואולם אחר שדנין אותו ביחס לציבור האם הוי פועל לטובת כלל ישראל נמצא דזוכה בדין, שהרי הציבור צריכין לו, ופעמים אדם יוצא זכאי בדין הפרטי על מעשיו זכאי בדין, אולם אחר שדנין אותו ביחס לציבור דאינו פועל לטובת כלל ישראל אף דבידו לפעול עבורין הוי מתחייב בדין, אבל אם יוצא זכאי הן בדין הפרטי והן בדין הציבורי, הוי זוכה טפי בדין לדברים הרבה, ודו"ק.

בצדיקים שאין בהן רק שוגג שנקרא חטא, כדכתיב "כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", רצונו לומר, דאפילו צדיק יש בו חטא דשגגה, ורשעים שיש בהן חטא פשע ומרד, וביונים שיש בהן חטא מזיד, אבל לא מרד, והוא מבואר כמו שאמרו בברכות (יח:): דהצדיקים במיתתן נקראו חיים, וההיפך הרשעים בחייהן קרויין מתים, שהצדיק שמת הוא חיותו לעולם הבא, ומיתתו בעולם הזה אינו רק במקרה, וההיפך ברשעים חייהן בעולם הזה אינה אלא במקרה, והיא מיתתן מוחלטת לעולם הבא, ועפ"י נחא דהצדיק

ממש בין אם נגזר עליו שיחיה בשנה זו, בין שנגזר עליו שימות בשנה זו על מיעוט חטאו שבעולם הזה, והוא חיותו בעולם הבא, וההיפך ברשע בין שנגזר עליו שימות בשנה זו, ובין שנגזר עליו שיחיה בשנה זו, כדי לקבל שכרו בעולם הזה, זו היא מיתתו לעולם הבא,² עיי"ש.

(ג) והשתא לפי"ז נמצא דכל שאומר לאביו ואמו בעשרת ימי תשובה 'כתיבה וחתימה טובה' הוי משוי להו בכלל בינונים, והיינו שיש בהן חטא מזיד, אבל לא מרד, וכבר מצינו בהגהת הרמ"א (יו"ד סימן שע"ו סעיף

ב. א) ועוד שמעתי מ'בעלי המוסר' זצ"ל להוסיף לבאר דצדיקים נחתמין לאלתר לחיים, היינו שיוזכו בשנה הבאה לקיים תורה ומצוות, ונמצא שהזמן הגשמי הופך לחיי נצח, [ולפי"ז נמצא שאדם החוזר בתשובה באמצע השנה, היינו משום שנחתם בראש השנה לחיים], ורשעים נחתמין לאלתר למיתה, היינו שבשנה הבאה ימשיכו לבזוז חייהן בהבלי העולם, עכ"ד. ולפי"ז נמצא שבברכת 'כתיבה וחתימה טובה' צריך לכוין לכלול אף שיזכה להחתם לחיי תורה ומצוות.

(ב) ועפ"י נראה לבאר בהא דתקנו רבותינו ז"ל לומר בתפילה 'זכרנו לחיים' וכתוב לחיים, דלעולם אין הכוונה לבקש רק על חיים גשמיים, אלא לעולם צריך אדם לכוין בבקשה זו אף שיזכה להכתב בשנה הבאה לחיי תורה ומצוות, והשתא אתי כמין חומר בנוסח 'עדות המזרח' מה שתקנו לומר בברכת מודים וכתוב לחיים טובים כל בני ברייתך, ותיכף אומרים ויהללו ויברכו את שמך הגדול, דרצונו לומר דע"י שנכתב לחיי תורה ומצוות, ממילא ויהללו ויברכו את שמך הגדול, ואי נמי דמבקשין דנכתב לחיים של ויהללו ויברכו את שמך הגדול, והיינו חיי תורה ומצוות.

(ג) ואגב אבוא האיר דאדם המתפלל לרפואת אדם שאינו שומר תורה ומצוות צריך להוסיף להתפלל שיזכה לחזור בתשובה, דאי לאו הכי מה בצע בחייו, שהרי כל יום שחי בעולם בלא קיום תורה ומצוות הוי חובה עברו שעתיך ליתן דין וחשבון, ונמצא שהמתפלל בא לתקן ונמצא מקלקל בתפילתו, תדע, שהרי איתא בגמ' בברכות (י). בהנהו בריוני דהו בשבבותיה דרבי מאיר, והו קא מצערו ליה טובא, הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו, עיי"ש. והרי מבואר דרבי מאיר ביקש רחמים על הני בריוני שימותו, ולכאורה צריך ביאור מה שייך לומר בקשת רחמים על מיתה, אלא שמע מינה דאדם שאינו שומר תורה ומצוות הרחמים הנכונים עליו שישתלק מהעולם, והיינו אי לאו דאמרה ליה דביתוהו שיתפלל עליהן שיחזרו בתשובה.

(ד) ועוד נראה לומר דכשמבקש בתפילה 'זכרנו לחיים' צריך לכוין לבקש שיהיו לו חיים טובים, ואע"ג שלא נזכר בנוסח רק חיים בלבד, מכל מקום כבר מצינו בגמ' ביומא (עא.) בהא דכתיב "כי אורך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך", ומקשינן, וכי יש שנים של חיים, ויש שנים שאינן של חיים. אמר רבי אלעזר, אלו שנותיו של אדם המתהפכות עליו מרעה לטובה, עיי"ש. והרי מבואר דהמכוון ב"שנות חיים" היינו חיים טובים, ולפי"ז נראה דזוהי הכוונה אף בבקשה שתקנו רבותינו ז"ל בבקשת חיים, וכן מוכח מהסיפא דתפילת שמונה עשרה דמבקשין בהדיא וכתוב לחיים טובים.

(ה) ועפ"י נראה להעיר בהא ד'מנהג העולם' שבתפילת 'ונתנה תוקף' מתעוררים באמירת התיבות 'מי יחיה ומי ימות', והיינו משום שמפחדים מגזירת המיתה, והיה צריך להתעורר יותר באמירת התיבות 'מי ינוח ומי ינוע, מי ישקט ומי יטרף, מי ישלו ומי יתיסר, מי יעני. ומי יעשיר, מי ישפיל ומי ירום, והיינו דיש לפחד יותר מחיים הגרועים מהמוות.

ד' דכתב דנהגו שאין אומרים קדיש ותפילה רק י"א חדשים, כדי שלא יעשו אביהם ואמם רשעים, כי משפט רשע י"ב חדש^ג, עכ"ד. ועפ"ז יש להסתפק האם כל הקפידא רק דאין לאדם לעשות את אביו ואמו רק בכלל רשעים, והיינו דיש בהן חטא פשע ומרד, או דלמא לעולם אין לאדם לעשות את אביו ואמו אף בכלל בינונים, והיינו דיש בהן חטא מזיד, אבל לא מרד במלכו של עולם.

ד' ונראה דאין לאתויי ראייה דמותר לאדם להחזיק את הוריו בכלל בינוניים, והוא

למאי דאיתא בגמ' בברכות (סא:) דאמר רבא, כגון אנו בינונים, עיי"ש. ואי הכי הא ודאי דאין אביו ואמו צדיקים יותר מרבא, ושפיר הוי מצי אדם להחזיק את הוריו בכלל בינונים. שהרי כבר מצינו בגמ' התם דאמר ליה אביי, לא שביק מר חיי לכל בריה, [ופירש"י שם, אין לך צדיק גמור בעולם, עכ"ל], וכתב המהרש"א דרבא מתוך ענוה קאמר ליה הכי, שלא היה רוצה להחזיק עצמו צדיק, עיי"ש. ועוד נראה דאף שאדם יכול לומר על עצמו דהוי בכלל בינוניים,

ה' (ושמא יש לומר, ד'העולם' סמכו עצמן על מאי דאיתא בגמ' (פ:) דדריש אבא שאול בהא דכתיב "מה יתאונן אדם חי, גבר על חטאיו", דבמתרעם על מדותיו כתיב, [ופירש"י שם, על קורותיו הקורות אותו, עכ"ל], והכי קאמר, מה יתרעם על מדותיו, [ופירש"י שם, למה יתאונן אדם חי, למה יתרעם אדם על הקורות הבאות עליו, אחר כל החסד שאני עושה עמו, שנתתי לו חיים, ולא הבאתי עליו מיתה, עכ"ל], וכי גבר על חטאיו, [ופירש"י שם, שלא חטא לי, ובצדקתו הוא חי, בתמיה, עכ"ל], דיו חיים שנתתי לו, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אף חיים הגרועים מהמוות הוי טובים יותר מהמיתה, ולכן נהגו ה'עולם' להתעורר באמירת התיבות 'מי יחיה ומי ימות', ודו"ק.

ג. א' וכן מצינו בספר "בן איש חי" (שנה ראשונה - פרשת ויחי סעיף י"ד) דכתב לאתויי דב"שורי ברכה" (יו"ד סימן שע"ו ס"ק ח') כתב לפי מה שכתב רבינו האר"י ז"ל דהקדיש מועיל אף להעלות נשמתו של הנפטר, א"כ נראה שיאמר קדיש כל שנים עשר חודש, אלא מפני ההמון יפחית שבוע אחרון, וכמו שכתב ה"כנסת הגדולה" (יו"ד סימן ת"ג) כיון דחשו שלא יאמרו משפט רשעים גבהנום שנים עשר חודש, כל שמחסר מן שנים עשר חודש סגי, עכ"ל. ופה עירנו בגדאד נהגו בכך, ובסיום אחד עשר חודש עושים לימוד יותר והולכים על הקבר, וקורין יום זה שנה החסרה, ופוסקין אחר זה שבוע אחד בתחילת חודש השנים עשר, עיי"ש. והרי מבואר דאין לומר קדיש על אביו ואמו י"ב חודש, כדי שלא לישוי אביו ואמו רשעים.

ב' ואגב אבוא האיר דמצינו ב"פתחי תשובה" (שם ס"ק ט') דכתב לאתויי דבספר "חומות ירושלים" (סימן רנ"ז) דכתב דמי שידוע באביו ואמו שהיו רשעים מאותם שנידונים י"ב חודש, ראוי ומחוייב שיאמר קדיש י"ב חודש, עיי"ש.

ג' ולכאורה תיקשי מהא דמצינו בשו"ע לעיל (סימן ר"מ סעיף י"ח) דכתב דממזר חייב בכבוד אביו ובמוראו, אפילו היה אביו רשע ובעל עבירות, מכבדו ומתיירא ממנו. הגה: ויש אומרים, דאינו מחוייב לכבד אביו רשע, אלא א"כ עשה תשובה, עיי"ש. והרי מבואר דנחלקו השו"ע והרמ"א האם אדם מצווה לכבד אביו רשע או לאו, דדעת השו"ע דאדם מצווה לכבד אביו רשע, ודעת הרמ"א דאין אדם מצווה לכבד אביו רשע, ואי הכי תיקשי בהא דכתב ה"פתחי תשובה" דבגוונא דאביו ואמו היו רשעים הוי מחוייב לומר קדיש י"ב חודש, דהניחא לדעת השו"ע דסבר דאדם מצווה לכבד אביו רשע, אי הכי שפיר הוי מחוייב באמירת קדיש, אלא לדעת הרמ"א דסבר דאין אדם מצווה לכבד אביו רשע, אי הכי אמאי אמרין דהוי מחוייב באמירת קדיש אפילו בהוריו רשעים, וצ"ע.

ד. ולכאורה צריך ביאור מה טענת אביי דאין לך צדיק גמור. ונראה לבאר בהקדם הא דאיתא ב"פרקי אבות" (פרק ב' משנה י"ג) דרבי שמעון אומר, אל תהי רשע בפני עצמך, וכתב הר"ב לאתויי דהרמב"ם פירש כלומר, לא תחזיק עצמך כרשע, שמתוך כך אתה יוצא לתרבות רעה לגמרי, עיי"ש. ולפי"ז הוא הדין דאנשי העולם יסברו דאם רבא הוי חשיב בינוני אי אפשר להיות צדיק, ומתוך כך יפרשו לגמרי, ודו"ק.

מכל מקום הא ודאי שאין לאדם לומר על הוריו דהוי בכלל בינוניים דאפשר דהוי מבזה את הוריו, ודו"ק.

ענף ב' - מביא ראיה מסתירת דברי הרמ"א דאין לאדם לומר על הוריו קדיש במשך י"ב חודש, כדי שלא להחזיקן ברשעים, ומאידך צריך להתפלל שליח ציבור במוצאי שבת דהוי זמן חזרת הנשמות לגהנום

(א) ועוד נראה להוסיף לבאר הקושיא בהקדם הא דלכאורה תיקשי סתירה בדברי הרמ"א דכתב דאין אומרים קדיש י"ב חודש, כדי שלא יעשה הוריו רשעים, מהא דכתב הרמ"א גופיה (שם) דנמצא ב"מדרשות" לומר קדיש על אב, על כן נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י"ב חודש, וכן נהגו להפטיר בנביא, ולהתפלל ערבית במוצאי שבתות שהוא הזמן שחוזרין הנשמות לגהנום, וכשהבן מתפלל ומקדש ברבים, פודה אביו ואמו מן הגהינום, עכ"ל. והרי מבואר דהבן עולה שליח ציבור במוצאי שבת מחמת דהוי הזמן שבו הנשמות חוזרות לגהנום, ומוטל עליו להציל את אביו ואמו מהגהינום ע"י שעולה שליח ציבור, ולפי"ז תיקשי מאי שנא מהא דאמרינן דאין הבן אומר קדיש י"ב חודש כדי שלא יעשה אביו ואמו רשעים, וכבר זכורני דראיתי בשם הגרי"ח זוננפלד זצוק"ל דאמר ד'מנהג ירושלים' שהאבל אינו מתפלל לפני העמוד במוצאי שבת, כדי שלא יעשה אביו ואמו רשעים.

(ב) ועוד לכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בקידושין (לא:): דצריך אדם לכבד את אביו במותו, כיצד, היה אומר דבר שמועה מפיו, לא יאמר כך אמר אבא, אלא כך אמר אבא מרי, הריני כפרת משכבו, ופירש"י שם, עלי יבוא כל רע הראוי לבוא על נפשו, עכ"ל], והני מילי תוך שנים עשר חדש, מכאן ואילך אומר וזכרנו לברכה לחיי העולם הבא, עיי"ש. והרי חזינן דבאמירת הריני כפרת משכבו הוי מקבל על עצמו כל יסורי אביו, ונמצא עושה את אביו רשע באמירה זו, שהרי אמרינן בהדיא דהני מילי דוקא רק בתוך י"ב חודש, ועל כרחין הטעם משום דמשפט רשעים בגהינום י"ב חודש, ואפילו הכי אמרינן דהוי בכלל כיבוד אב במותו.

(ג) ושוב ראיתי בדברי הט"ז (יו"ד סימן ר"מ ס"ק י"ב) בד"ה כפרת משכבו, דכתב לאתויי פירש"י עלי יבוא כל דבר רע הראוי לבוא על נפשו, אבל לאחר שנים עשר חודש כבר קיבל מה שקיבל, שאין משפט רשעים בגהינום יותר משנים עשר חודש, עכ"ל. וקשה לי בדברי הרמ"א (סימן שע"ו סעיף ד') דכתב דנהגו שאין אומרים קדיש יותר מאחד עשר חדשים, שלא להחזיקו כרשע, ולמה יחתום כאן הריני כפרת משכבו כל י"ב חודש.

(ד) וצריך לומר, דשאני לענין 'הריני כפרת משכבו' כיון דלאחר י"ב חודש צריך לומר 'זכרנו לברכה', וכן אומרים אפילו על אדם אחר שמת, נמצא דבחודש הי"ב דאי אפשר לומר 'זכרנו לברכה' דשמא לא זכה עדיין לעולם הבא, ויש כאן שקר, וואם לא

ה. א) והנה חזינן מדבריו דאין אומרים על אדם שנפטר 'זכרנו לברכה' רק לאחר י"ב חודש, שהרי משפט רשעים בגהינום י"ב חודש, והרי כתיב 'זכר צדיק לברכה', ולפיכך רק אחר י"ב חודש אומרים 'זכרנו לברכה' דכבר קיבל עונשו עד סוף הי"ב חודש, ועפי"ז יש לתמוה ב'מנהג העולם' לומר על כל נפטר בהזכרת שמו 'זכרנו לברכה' אפילו דהוי מחלל שבת בפרהסיא תיכף סמוך פטירתו.

רשעים, מה שאי"כ בהא דאמרינן דהבן צריך להתפלל שליח ציבור במוצאי שבת, שהוא זמן חזרת הנשמות לגהינום, הרי אף צדיק שעבר עבירה בשוגג ולא נתכפר לו בעולם הזה, הרי הוא נכנס לגהינום, ולפיכך הבן צריך להתפלל שליח ציבור במוצאי שבת.

(ו) ועפי"ז נראה ליישב קושיין בתרא בהא דאומר על אביו 'הריני כפרת משכבו', היינו שמקבל על עצמו כל רע הראוי לבוא על נפש אביו, והרי בפשטות ענין כפרה הוי רק על שוגג בלבד, [ואמנם ראה בגמ' במכות (ב:) בענין הקל וחומר דאין עדים זוממין גולין, ויש ליישב קצת], שהרי על המזיד ראוי לומר עונש, וא"כ באומר 'הריני כפרת משכבו' אין בו משום דעושה את אביו רשע כלל ועיקר, אלא לעולם אימא לך דהוי אביו צדיק, ומקבל על עצמו כפרה הבאה על השגגה, ודו"ק.

(ז) והרי חזינן מינה דלעולם לא הותר לאדם להחזיק את הוריו רק בגדר שוגגין בלבד, ונמצא דלפי"ז אין היתר לאדם להחזיק את הוריו בכלל בינוניים, והוא למאי דנתבאר בגדר בינוניים דמירי בעושיין עבירות במזיד, אבל לא במרד במלכו של עולם, וממילא נמצא דאין לאדם לומר להוריו 'כתיבה וחתמה טובה', שהרי באמירה זו הוי גילוי דעת שהוריו הוי בכלל בינוניים דנכתבין ונחתמין ביום הכיפורים בלבד.

יאמר כלום אלא 'אבא מורי' יהא זה זלזול שיודעים שמת, ממילא אי אפשר להיות בשב ואל תעשה, על כן מוטב להזכירו בשם 'הריני כפרת משכבו' שאי"ז זלזול וגם כן אינו שקר, דהא אומר אם יש עליו דין הריני מקבלו, דהא אפילו על צדיק גמור אומרים כן, ואפשר שלא ראה פני גיהנום, וזהו הדרך היותר נכון, מה שאי"כ לענין קדיש הדרך היותר נכון שלא לומר כלום, ואין ריעותא כלל בזה, הואיל והבן הוא בשב ואל תעשה, דאף אם אינו זוכה עדיין, מכל מקום אין שקר יוצא מפיו, כן נראה לומר נכון, עיי"ש.

(ח) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי קושיין קמא בהא דכתב הרמ"א דהבן צריך להתפלל שליח ציבור במוצאי שבת, שהוא זמן חזרת הנשמות לגהינום. ונראה ליישב בהקדם הא דהובא בדברינו לעיל (אות ב') בשם המהרש"א דכתב דצדיקים הוי אנשים דאין בהן רק חטא בשוגג בלבד, וכדכתיב "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", [ועוד ראה בגמ' בסנהדרין (קא.) בעובדא דרבי אליעזר], ולפי"ז נראה לחלק דעד כאן אין לבן לומר קדיש י"ב חודש, שהרי משפט רשעים בגהינום י"ב חודש, ורשע הוי אדם העובר עבירה במזיד, [ואפשר לצדד דהעובר עבירה רק בשוגג אינו נכנס לגהינום י"ב חודש], ולפיכך כל שהבן אומר קדיש י"ב חודש הרי הוא עושה את הוריו

(ב) ואגב אבוא העיר במנהג כמה מ'בני תימן' שהיו נוהגין לומר באדם שנפטר מהעולם את התוספת 'זכרונו לתחיה', והיינו כעין תפילה שיוזכה לקום בתחיית המתים, ולאפוקי שדוקא בהזכרת החיים צריך לומר 'זכרונו לברכה', וכאז דכתיב (משלי פרק י' פסוק ז') "זכר צדיק לברכה", דהוי קאי על החיים, תדע, דהא מצינו בהא דכתיב (בראשית פרק ו' פסוק ט') "אלה תולדות נח, נח איש צדיק", ופירש"י שם, הואיל והזכירו סיפר בשבחו, שנאמר (משלי שם) "זכר צדיק לברכה", עכ"ל. וכן מצינו בהא דכתיב (שם פרק י"ח פסוק י"ח) "ואברהם היו יחיה", ופירש"י שם, "מדרש אגדה", זכר צדיק לברכה, הואיל והזכירו ברכו, עכ"ל. ועוד מצינו דפירש"י בהא קרא ד"זכר צדיק לברכה", המזכיר צדיק מברכו, [א"ה, וראה בביאור הגר"א שם], עיי"ש. ומשמע בפשטות דמירי אף המזכיר את הצדיק בחייו הוי צריך לברכו, וכן מידת הדין נותנת, ואכמ"ל.

אפשר דהוי מיחזי כמחשיב את הוריו בכלל הרשעים דנחתמין לאלתר למיתה, דהיינו בראש השנה, ודו"ק.

ענף ד' - בענין הנוסח הנכון לברך איש את חבירו בעשרת ימי תשובה

(א) הנה יש לדון מהו נוסח הברכה דאדם צריך את חבירו בעשרת ימי תשובה, האם צריך לברך 'כתיבה וחתימה טובה', או שמא יש לברך 'גמר חתימה טובה'.

(ב) ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' ב"ה (טז:) דאמר רבי כרספדאי אמר רבי יוחנן, שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין,¹ ואחד של בינוניים, צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכיפורים, זכו - נכתבין לחיים, לא זכו - נכתבין למיתה, עיי"ש. והרי מבואר דצדיקים נכתבין ונחתמין לחיים כבר מראש השנה, ומאידך הרשעים נכתבין ונחתמין למיתה כבר מראש השנה, ואולם הבינוניים אף לא נכתבין בראש השנה, אלא נכתבין ונחתמין רק ביום הכיפורים בלבד.

(ג) וכן מצינו בהדיא בדברי הרמב"ם (פרק ג' מהלכות תשובה הלכה ג') דכתב דכשם ששוקלין זכויות אדם ועוונותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עוונות כל

ענף ג' - מיישב 'מנהג העולם' לברך את ההורים בברכת 'כתיבה וחתימה טובה'

(א) ואלא דלפי"ז לכאורה תיקשי 'מנהג העולם' לברך את ההורים בברכת 'כתיבה וחתימה טובה', ואין פוצה פה ואין מצפצף דהוי מנהג דנכון לבטלו מן העולם. ושמא יש ליישב 'מנהג העולם' דכיון דנהגו לברך כל אדם את חבירו בברכת 'כתיבה וחתימה טובה', א"כ אם לא יברך את הוריו בברכה זו, א"כ הוי מיחזי כבזיון להוריו דאינו מברכן כדרך שה'עולם' מברכין אחד את חבירו, והוי כעין דברי הט"ז לעיל (ענף ב' אות ד') דכתב דהא דצריך לומר על אביו 'הריני כפרת משכבו', כיון דלאחר י"ב חודש צריך לומר 'זכרונו לברכה', וכן אומרים אפילו על אדם אחר שמת, נמצא דבחודש הי"ב דאי אפשר לומר 'זכרונו לברכה', דשמא אכתי לא זכה לעולם הבא, ויש כאן שקר, ואם לא יאמר כלום אלא 'אבא מורי' יהא זה זלזול שיודעים שמת, ממילא אי אפשר להיות בשב ואל תעשה, על כן מוטב להזכירו בשם 'הריני כפרת משכבו' שאי"ז זלזול, וגם כן אינו שקר, עיי"ש. ועוד בפרט דאנשים לא נותנין אל ליבן את כוונת הברכה דהוי מחשיבן כבינוניים.

(ב) ועוד נראה לצדד קצת, דכיון דאמרינן דרשעים נחתמין לאלתר למיתה, אי הכי אם לא יאמר להוריו 'כתיבה וחתימה טובה',

1. הנה לכאורה צריך ביאור מהו צדיק גמור, ומהו רשע גמור. ונראה לבאר עפ"י הא דאיתא בגמ' בקידושין (מ.) אמר רבא, רב אידי אסברא לי, "אמר צדיק כי טוב, כי פרי מעלליהם יאכלו", וכי יש צדיק טוב, ויש צדיק שאינו טוב. אלא טוב לשמים ולבריות, זהו צדיק טוב, טוב לשמים ורע לבריות, זהו צדיק שאינו טוב. כיוצא בדבר אתה אומר, "אוי לרשע רע, כי גמול ידיו יעשה לו", וכי יש רשע רע, ויש שאינו רע. אלא רע לשמים ורע לבריות, זהו רשע רע, רע לשמים ואינו רע לבריות, זהו רשע שאינו רע, עיי"ש. ולפי"ז נראה לומר דהא דאמרינן דצדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, היינו טוב לשמים וטוב לבריות, והא דאמרינן דרשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, היינו רע לשמים ורע לבריות.

(ד) ועפ"י יוצא דכל הדין ביום הכיפורים הוי בעיקר לבינוניים, [דאפשר דאף לצדיקים או לרשעים יתהפך דינם ביום הכיפורים, וכגון בצדיק דהוי תוהא על הראשונות, או ברשע שעשה תשובה גמורה], שהרי צדיקים ורשעים נכתבין ונחתמין כבר בראש השנה כל אחד כדינו, ורק הבינוניים נכתבין ונחתמין ביום הכיפורים¹, וא"כ נמצא דצריך לברך כל אחד את חברו בעשרת ימי תשובה בברכת 'כתיבה וחתימה טובה', ולאפוקי דאין לברך 'גמר חתימה טובה', שהרי אין אדם דרק נחתם ביום הכיפורים בלבד.

(ה) תדע, שהרי תקנו חז"ל בנוסח התפילה בעשרת ימי תשובה לבקש 'כתבנו בספר חיים', 'וכתוב לחיים טובים כל בני ברייתך', וכן מבקשין ביום הכיפורים עצמו בכל התפילות לבר מתפילת נעילה, ועל כרחין

אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה, מי שנמצא צדיק נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה, והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים, ואם לאו - נחתם למיתה, עיי"ש. וכן מוכח מהא דמצינו ב"חיי אדם" (כלל קל"ט סעיף ה') דכתב דבראש השנה לאחר התפילה נוהגין לומר כל אחד לחבירו תכתב ותחתם לאלתר לחיים טובים, עכ"ל. ונראה הטעם בפשטות משום דצדיקין נכתבין ונחתמין בראש השנה לאלתר לחיים, ואנן מחזקין כל אחד מישראל כצדיק גמור, [ומכל מקום אי"ז סתירה למאי דנוהגין בעשרת ימי תשובה לברך בברכת 'כתיבה וחתימה טובה' כדלקמן, והיינו משום דאם לא זכה להמנות בין הצדיקים, א"כ מברכין אותו כדין הבינוניים, ודו"ק].

ז. א) ונראה להוסיף לבאר דאף דאיתא בגמ' בר"ה (טז). דתניא, הכל נידונים בראש השנה, וגזר דין שלהם נחתם ביום הכפורים, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, אדם נידון בראש השנה, וגזר דין שלו נחתם ביום הכפורים. רבי יוסי אומר, אדם נידון בכל יום, שנאמר "ותפקדנו לבקרים". רבי נתן אומר, אדם נידון בכל שעה, שנאמר "לרגעים תבחננו". תנא דבי רבי ישמעאל, אדם נידון בראש השנה, וגזר דין שלו נחתם ביום הכפורים, עיי"ש. והרי מבואר דדעת רבי מאיר ורבי יהודה ותנא דבי רבי ישמעאל דאדם נכתב בראש השנה ונחתם ביום הכיפורים, ולפי"ז כל אדם צריך לברך את חברו בעשרת ימי תשובה בברכת 'גמר חתימה טובה'.

ב) [ואולם מאידך לדעת רבי יוסי דסובר דאדם נידון בכל יום נמצא דצריך כל אדם לברך את חברו בכל יום שידיונהו בשמים לכף זכות, והוא למאי דפירש"י לקמן בר"ה כרבי יוסי, דאמר אדם נידון בכל יום, ויתפלל שידונו אותו לזכות ולא יקנסוהו מיתה, והכי מצינו בגמ' בשבת (קכז:): דאבא של הורקנוס בריך את הפועל 'ואתה כשם שדנתי לזכות, המקום ידין אותך לזכות', ומצינו בספר "בניהו בן יהוידע" דכתב להקשות דלכאורה ברכה זו שייכת לאומרה באדם שאינו יודע הנסתרות, אך הקב"ה יודע האמת וליכא ספקא קמי שמיא, ואם יש לו זכות בודאי יזכה, ואין צריך לזה בקשה ותפילה. ונראה לי, דבקשה זו שייכא בכהאי גוונא כגון שהוא לא נתן צדקה כי היה עני, ומבקש שידין אותו הקב"ה לכף זכות להחשיב לו כאילו נתן צדקה, שיאמר אם יש לו היה נתן, עיי"ש. ונראה להוסיף לבאר דאי"ז שייכא למאי דאמרינן (קידושין מ.) דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, דהתם מיירי דיש בידו לקיים את המצוה, ורק מחמת אונס דאינו מצד עצמו, לא עלה בידו לקיים את המצוה, אי הכי אמרינן דהקב"ה מצרפה למעשה, ולאפוקי דהאונס מצד עצמו, וכגון דאין לו מעות ליתן צדקה, וע"ז קא משמע לן דהוי מהני תפילה דיהא חשיב עשיית מצוה, ודו"ק].

ג) אלא דמכל מקום חזינן למעשה בדברי הרמב"ם דנקיט לדינא כדעת הברייתא דהצדיקים והרשעים נכתבין ונחתמין כבר בראש השנה, ובינוניים נכתבין ונחתמין רק ביום הכיפורים, ונפק"מ לדינא דכל אדם צריך לברך את חברו בעשרת ימי תשובה בברכת 'כתיבה וחתימה טובה'.

ימי תשובה כולל ראש השנה ויום כיפור, והא דמאידך תקנו לומר תפילת 'ונתנה תוקף' משום דהוי תפילה עצומה ונוראה, ונתחברה ע"י רבי אמנון משום מעשה נורא שהיה עמו כידוע בזה, והוי מעוררת את הציבור לתשובה, ודו"ק.

ענף ה' - בביאור התפילה בליל הושענא רבה שמבקשין 'חתמינן בספרא דחיי' אף דהחתימה כבר ביום כיפור

(א) והנה אגב אבוא העיר בהא דמצינו בסידורי 'עדות המזרח' בסדר ההושענות להושענא רבה דאומרים סליחות, וכגון רחמנא חתמינן בספרא דחיי, ולכאורה תיקשי דמאי שייכא לבקש על החתימה אחר דאף הבינוניים כבר נחתמין ביום הכיפורים.

(ב) ושמא יש לבאר קצת בהקדם הא דאיתא בגמ' בר"ה (טז.) אמר רב יוסף, כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי, [ופירש"י שם, מפרש במסכת נדרים (מט:) קצירי - חולים, מריעי - תלמידי חכמים שהן תשושי כח, עכ"ל]. כמאן, כרבי יוסי, [ופירש"י שם, דאמר אדם נידון בכל יום, ויתפלל שידונו אותו לזכות ולא יקנסוהו מיתה, דאי כרבנן דאמרי אין נידון אלא בראש השנה, הרי כבר נקנסה עליו, עכ"ל]. ואיבעית אימא, לעולם כרבנן, וכדרכי יצחק דאמר, יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין, עיי"ש. והרי מבואר דאפילו שנקנסה על האדם מיתה הוי בידו להתפלל כל השנה לשינוי גזר דינו, והו"ל בכלל הא דאיתא בגמ' בברכות (י.) דרבי יוחנן ורבי אלעזר אמרי תרווייהו, אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם, אל ימנע עצמו מן הרחמים, שנאמר "הן יקטלני לו אייחל", [ואפשר שהחילוק דהתם מיירי בחרב של בשר ודם, והכא מיירי בגזר דין

לומר דהטעם כיון דבינונים תלויין ועומדין עד יום הכיפורים, למימרא דנכתבין ונחתמין רק ביום הכיפורים, ודו"ק.

(ו) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי מהא דמצינו בסדר חזרת השליח ציבור במוסף בראש השנה דאומרים תפילת 'ונתנה תוקף' מרבי אמנון ממגנצא, ובנוסח התפילה אומרים: 'ותחתוך קצבה לכל בריותך, ותכתוב את גזר דינם, בראש השנה יכתובן, וביום צום כיפור יחתמון, כמה יעברון, וכמה יבראון, מי יחיה ומי ימות', והרי מבואר דתיקן לומר דבראש השנה יכתובן וביום הכיפורים יחתמון, והוי דלא כהברייטא דידן דאין חילוק בין הכתיבה לחתימה, ולפי"ז נראה דהרב אמנון ממגנצא אזיל בשיטת רבי מאיר ורבי יהודה ותנא דבי רבי ישמעאל דסברי דאדם נכתב בראש השנה ונחתם ביום הכיפורים (ר"ה טז.), [והכי מוקמינן נמי מתני' שם כתנא דבי רבי ישמעאל], ואי הכי תיקשי היאך נקטינן בסדר התפילה תרתי דסתרי אימתי נכתב באדם, דמצד אחד תקנו 'מסדרי התפילה' לומר בעשרת ימי תשובה בקשת כתיבה לחיים, למימרא דאין נכתבין רק ביום הכיפורים, ומאידך תקנו לומר תפילת "ונתנה תוקף" דנכתבין כבר בראש השנה, [ועפ"ז אתי שפיר בהא דבסידור תכלאל - נוסח 'בני תימן בלאדי' אין אומרים תפילת 'ונתנה תוקף', ואפשר דהוי נמי מטעם הנזכר כיון שדעת הרמב"ם דאין חלוקה בין הכתיבה לחתימה, ודו"ק].

(ז) ושמא יש ליישב קצת, דלעולם נקטינן עיקר כדעת הרמב"ם דאין חילוק בין הכתיבה לחתימה, למימרא דצדיקים ורשעים נכתבין ונחתמין בראש נשנה כל אחד כדינו, ובינוניים נכתבין ונחתמין ביום הכיפורים, דהכי מוכח מהא דתקנו 'מסדרי התפילה' לומר 'כתבנו לחיים' כל עשרת

'פתקא טבא', עיי"ש. והרי מבואר דסמכו ישראל על דברי ה"מדרש" דנתן הקב"ה את יום הושענא רבה כדי לכפר עוונותיהן.

(ד) ועפי"ז נראה בפשטות דלעולם מצד 'תלמוד דידן' הוי הדין מסתיים כבר ביום הכיפורים לכל בני האדם, אלא משום דברי ה"מדרש" דכתב דזמן הכפרה עד הושענא רבה, לפיכך מבקשין על החתימה אף בליל הושענא רבה, ושוב ראיתי בספר "בן איש חי" (שנה ראשונה - פרשת וזאת הברכה - סעיף ב') דכתב דבליל הושענא רבא בעת חצות לילה נגמר ונעשה בחינת חותם החיצון למעלה, כי ביום הכיפורים נגמר חותם הפנימי שהוא העיקר יותר, ולכן בהושענא רבא נמסרין הפתקין, ואע"פ שנמסרו הפתקין, יש עוד זמן להצלה עד יום שמיני עצרת, ולכן צריך להתעורר בתשובה גדולה בהושענא רבא, ויהיה לבו חרד בתשובה, כל היום כולו, עיי"ש. והיינו דכ"ז אליבא דה"מדרש" ו'תורת הסוד', אבל לדעת "תלמוד דידן" כבר נגמר הדין ביום כיפורים, וזה פשוט.

מהבורא יתברך, עיי"ש. ונראה לצדד דכל שינוי הגזר הדין לטובה הוי ע"י חתימה מחדש לחיים, ואי הכי שפיר מתפללין בליל הושענא רבה על החתימה. וכי תימא, דאי הכי אמאי אין מתפללין כל השנה על חתימה לחיים. ושמא הטעם משום דאכתי נמשכין ימי הרחמים עד סוף ימי המועד, ודו"ק.

(ג) ועוד נראה לומר בהקדם הא דראיתי בספר "התודעה" (פרק ח') דכתב לאתווי דמצינו ב"מדרש" אמר הקב"ה לאברהם, אני יחיד ואתה יחיד - אתן לבניך יום המיוחד לכפר בו עוונותיהם, וזהו הושענא רבה, אם אין כפרה לבניך בראש השנה, תהא ביום הכיפורים, ואם לאו, תהא בהושענא רבה. ולמה הבטיח הקב"ה הבטחה זו דוקא לאברהם, אלא מה אורו של אברהם התחיל זורח בעולם אחר עשרים ואחד דורות, אף אורם של בניו אפילו יאחר לזרוע, לא יאחר יותר מעשרים ואחד יום אחר תחילת הדין בראש השנה, וזה יום הושענא רבה, אמור מעתה עיקר עניינו של היום, תפילה ורחמים בשעת חיתום הדין ויציאת הפתקים, ומכאן מנהג ישראל לברך איש את רעהו ביום זה



ח. א) והנה אגב אבוא העיר בהא דראיתי בספר "בן איש חי" (שם סעיף א') דכתב מרבים בתפילות ותחנונים בהושענא רבא, כי הוא סיום נ"א יום שנתנו לישראל בחסד עליון לעשות בהם תשובה, ותקבל תשובתם, והם שלשים דאלול, מיום ראשון של ראש חודש, ועשרים ואחד יום דתשרי, רמז לדבר, אין נא אלא לשון בקשה, לכן נתנו נ"א יום, לצורך הבקשות ותחנונים, ויום זה הוא סיום יום נ"א, ולכן נקרא הושענא רבא, כלומר, הושע את יום נ"א, שהוא רבא דהכל הולך אחר החיתום, עיי"ש.

ב) ולכאורה צריך ביאור למאי דאיתא בגמ' בר"ה (יט:) וכי תימא, דלמא עברוה לאלול, והאמר רבי חנינא בר כהנא אמר רב, מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר, עיי"ש. והשתא לפי"ז נמצא דבחודש אלול ישנן כ"ט ימים בלבד, ובצירוף עשרים ואחד יום דתשרי הוי נ' יום בלבד, ואע"ג דמשנינן בגמ' בר"ה (שם) דלא מצינו, היינו דלא איצטריך, הא איצטריך - מעברין ליה, עיי"ש. מכל מקום לקושטא דמילתא הוי מילתא דלא שכיחא דמעברין את אלול, ואי הכי מאי שייכא למימר דאית לן נ"א יום של תשובה. (ג) ואולם שוב אמר לי חכ"א שיחי' דהוי כולל ל' אב דהוי יום ראשון דראש חודש אלול, דהוי נ"א יום,

בענין האם מותר לעשות סעודת 'סיום מסכת' בחול המועד או דלמא אין מערבין שמחה בשמחה

שמחה אלא סעודת נישואין ואירוסין בלבד, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דהטעם דמותר לעשות ברגל סעודת ברית מילה טובה ופדיון הבן מחמת דעד כאן לא חשיבא שמחה רק סעודת נישואין ואירוסין בלבד, ולפי"ז הוא הדין דמותר לעשות במועד אף סעודת סיום מסכת.

(ד) ועוד נראה לומר למאי דמצינו ב"משנה ברורה" (סימן תק"ל ס"ק ב') דכתב לאתווי הא דאיתא ב"ירושלמי" (מו"ק פרק ב' הלכה ג') אמר רבי אבא בר ממל, אילו היה מי שימנה עמי התרתי שיהיו עושין מלאכה בחול המועד, [והיינו מקח וממכר וכחאי גוונא דבר שאינו מלאכה גמורה], כלום אסור לעשות מלאכה אלא כדי שיהיו אוכלין ושותין ויגיעין בתורה, ועכשיו אוכלין ושותין ופוחזין, עכ"ל. וכתב "הכל בו" נראה מזה שאיסור גדול בשחוק יותר ממלאכה, שכוונת ה' יתברך בנתינת המועד היתה כדי להדבק ביראתו ואהבתו ולעסוק בתורתו התמימה, עיי"ש. והרי מבואר דעיקר נתינת המועד הוי כדי לעסוק בתורה, ואי הכי אין בעשיית סיום מסכת במועד משום אין מערבין שמחה בשמחה, שהרי אדרבה כל נתינת המועד הוי לצורך לימוד התורה, ועפי"ז נראה דודאי דמותר לעשות סעודת 'סיום מסכת' במועד, ואין בו משום מערבין שמחה בשמחה, ולא רק דמותר אלא מצוה הוא, וזה פשוט.

(א) איתא בגמ' במו"ק (ח:): אין נושאין נשים במועד, לא בתולות ולא אלמנות, ולא מייבמין, מפני ששמחה היא לו. ושיילינן, וכי שמחה היא לו מאי הוי, [ופירש"י שם, וכי שמחה אסורה ביום טוב, עכ"ל]. אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא, ואמרי לה אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא, לפי שאין מערבין שמחה בשמחה, [ופירש"י שם, כלומר, בעינן דלישמח בשמחת מועד לחודיה, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דאין לשמוח בשמחה אחרת לבר משמחת המועד.

(ב) והנה מצינו בשו"ע (או"ח סימן תקמ"ו סעיף א') דכתב דאין נושאין נשים במועד, לא בתולות ולא אלמנות, ולא מייבמין, עיי"ש. ועפי"ז יש להסתפק האם מותר לעשות סיום מסכת בחול המועד או לאו, שהרי אפשר דעד כאן לא אסרו רבותינו ז"ל דוקא שמחת נישואין דהוי שמחה גדולה מאד, וכחא דמצינו בכמה דוכתין (ברכות ו: - כתובות ח.) דהפליגו חז"ל בשמחת חתן וכלה, או דלמא כל שאינו שמחת המועד אין לעשותה במועד.

(ג) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בשו"ע (שם הלכה ד') דכתב דמותר לעשות ברגל סעודת ברית מילה, וכן סעודת פדיון הבן, [וכתב המשנ"ב (ס"ק י"א) דכתב דאין נפק"מ בין היו בזמן ובין שלא בזמן דלא חשיבי

ונשמחה בו", אמר רבי אבין, אין אנו יודעין במה לשמוח, אם ביום - אם בהקב"ה, בא שלמה ופירש "נגילה ונשמחה בך" - בהקב"ה, "בך" - בישועתך, "בך" - בתורתך, "בך" - ביראתך. אמר רבי יצחק, "בך" - בכ"ב אותיות שכתבת לנו בתורה, ביי"ת - שנים, כ"ף עשרים, הרי "בך", והכל ענין שמחה אחד הוא, עכ"ד. ולפי"ז דון מינה ואוקי באתרין דהא ודאי דמצוה לעשות סיום מסכת החול המועד, שהרי כל נתינת המועד הוי לצורך לימוד התורה, [וכן הוא לדינא ב"פסקי תשובות" (סימן תקמ"ד אות ב') בזה, עיי"ש].

ה) ושוב ראיתי בגליון "מרוה לצמא" (סוכות תשפ"ב - עמ' י"א) דנשאל מרן ראש הישיבה הגאון הרב גרשון אדלשטיין זצוק"ל: כיצד עושים שמחת תורה בשמיני עצרת, הרי הדין שאין מערבין שמחה בשמחה, ומהאי טעמא אמרינן בגמ' במו"ק (ח:): דאין נושאים נשים במועד, כדי שלא לערב שמחת נישואין בשמחת יום טוב.

ו) וענה מרן ראש הישיבה זצ"ל: דאין זו קושיא, כי שמחת יו"ט עצמה היא שמחת התורה, וכמו שאמרו ב"שיר השירים רבה" (פרק א' פסוק ל"א) "זה היום עשה ה', נגילה



בענין האם בגוונא דיצאה חמה מנרתיקה הו"ל כשפך לו רבו קיתון על פניו

סעיף ה' - ז') דכתב ירדו גשמים, הרי זה נכנס לתוך הבית וכו'. הגה': מי שהוא ישן בסוכה וירדו גשמים, אין צריך לשער בכדי שיתקלקל התבשיל, דבגשמים מועטים הוי צער לישן שם, ויוכל לצאת, וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם, אינו מקבל עליו שכר, ואינו אלא הדיוטות, וכשיוצא מן הסוכה מכח הגשמים, אל יבעט ויצא, אלא יצא כנכנע כעבד שמוזג כוס לרבו, ושפכו על פניו, עיי"ש. ומאידך מצינו בשו"ע (שם סימן תר"מ סעיף ד') דכתב דמצטער פטור מן הסוכה, עיי"ש. והרי חזינן דאף מצטער הוי פטור מהסוכה מטעם דבעינן "תשבו" כעין

א) איתא בגמ' בסוכה (כו). אמר רבא, מצטער פטור מן הסוכה, משום דבעינן "תשבו" כעין תדורו, ומאידך איתא במתני' (שם כח:): ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות, משתסרח המקפה, משלו משל למה הדבר דומה, [ופירש"י שם, כלומר, גשמים היורדים בחג סימן קללה הם, עכ"ל], לעבד שבא למזוג כוס לרבו, ושפך לו קיתון על פניו, [ופירש"י (שם כט.) בד"ה מי, והכי קאמר משל לעבד שהיה עושה לרבו עבדות, שאינו עובדו כהוגן, כך בידוע שאין ישראל עובדין כשורה, עכ"ל], עיי"ש.

ב) וכן מצינו בשו"ע (או"ח סימן תרל"ט

דידן, דאף שנזכר בשו"ע רק ירידת גשמים, מכל מקום אפשר דהוא בגוונא שהקב"ה מוציא חמה מנרתיקה, נמי הו"ל בכלל עבד שרבו שפך קיתון לו על פניו.

(ד) ונראה לאתויי ראייה דבגוונא דהוציא הקב"ה חמה מנרתיקה, אי"ז חשיב בכלל מי ששפך רבו קיתון על פניו, והוא מהא דאיתא בגמ' בעבודה זרה (ג.) דאמרינן מיד כל אחד ואחד [מאומות העולם] נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו, והקב"ה מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז, וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא, שנאמר "ננתקה את מוסרותימו, ונשליכה ממנו עבותימו". ומקשינן, מקדיר, והא אמרת אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו. ומשני הגמ', משום דישאל נמי זימני דמשכא להו תקופת תמוז עד חגא, והוי להו צערא. ומקשינן, והאמר רבא, מצטער פטור מן הסוכה. ומשנינן, נהי דפטור, בעוטי מי מבעטי, עיי"ש. והרי מבואר דהקב"ה ביקש מאומות העולם שיקיימו מצות סוכה, ואחר מכן הקדיח עליהן חמה, ובעטו בסוכה ויצאו החוצה, ובטלה טענתן שלא קבלו מצוות, וע"ז מקשינן שהרי בגוונא דיצאה חמה מנרתיקה הוי פטורין מהסוכה מדין מצטער פטור מהסוכה, דבעינן "תשבו" כעין תדורו. ומשנינן, איברא דהוי פטורין ממצות סוכה, מכל מקום לא היה להן לבעוט במצוה, והרי חזינן מינה דאדם היושב בסוכה ויצאה חמה

תדורו, מכל מקום בירידת גשמים הוי גרע טפי דהו"ל כעבד שרבו שפך לו קיתון בפניו, כלומר צא מלפני.

(ג) והנה יש לעיין האם דוקא בירידת גשמים הוי חשיב כעבד שרבו שפך לו קיתון על פניו, אבל בגוונא דיצאה חמה מנרתיקה הוי חשיב כדין מצטער דפטור מהסוכה, או דלמא לעולם אף בגוונא דיצאה חמה מנרתיקה נמי הוי בכלל עבד שרבו שפך לו קיתון על פניו, ואע"ג דלא הוזכר בגמ' בסוכה (כח:) ובשו"ע דידן רק בירידת גשמים על הסוכה דהוי חשיב כעבד שרבו שפך קיתון על פניו, מכל מקום מצינו זכר לדבר בשו"ע (או"ח סימן רע"ו סעיף ה') דכתב דבארצות הקרות מותר לעכו"ם לעשות מדורת אש בשבת בשביל הקטנים, ומותרים גם הגדולים להתחמם בה, ואפילו בשביל הגדולים מותר, אם הקור גדול, שהכל חולים אצל הקור, עכ"ל. והרי מבואר דהותרה אמירה לעכו"ם באיסור תורה רק בהדלקת מדורה במקום שהקור גדול, ומכל מקום מצינו בשו"ת חלקת יעקב (ח"א סימן קמ"ה) דכתב דהוא הדין בזמננו לענין הפעלת מאוורר או מזגן על ידי נכרי בימי החום והשרב שיש צער גדול בהעדרם, וראיה מדברי התוס' (ב"ב קמד:) דכתבו בשם ה"ירושלמי" (סנהדרין פרק י"א הלכה ה') דיותר יש להתפלל להנצל מחום מלהנצל מקור, עיי"ש. ולפי"ז נראה דהוא הדין בנידון

בחוליו, ואין דעתו מיושב עליו - פטור, עכ"ל. וכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק ה') דהטעם שמא מתוך הצער יסיח דעתו מהם, ואם רוצה להחמיר על עצמו - רשאי, עיי"ש. והרי מבואר דאף במצות תפילין איתמר פטור דמצטער, ומכל מקום הוי רשאי להחמיר על עצמו, ולא אמרינן דנקרא הדיוט.

(ב) ונראה לבאר בטעם החילוק דהתם טעמא משום שאסור לו להסיח דעתו מהתפילין, ואי הכי כל שיכול להסיח דעתו מצער, הוי שפיר מחוייב במצות תפילין, והא דחשיב חומרא משום שאינו מחוייב ליישב דעתו, מה שאי"כ במצות סוכה דבעינן כעין תדורו, וכל שמצטער מחמת הסוכה לאו כעין תדורו, וכיון שהחסרון מחמת גשם אנן קים לן דלא הוי חשיב דירה, ולא שייכא למימר דיש לו ליישב דעתו דהוי נוחא ליה, שהרי כיון שאין דרך בני אדם לדור כן, א"כ בטלה דעתו אצל כל אדם, ודו"ק.

אבנים או יכנס במרתף, עיי"ש. והרי מבואר דשאני חום דאין יכול להנצל בגוונא דאינו בבית של אבנים או מרתף, מה שאי"כ בצינה דהוי יכול להנצל ע"י לבישת בגדים יתירים, ולפי"ז אפשר לומר דדוקא בצינה דהוי יכול להנצל ממנה, א"כ הוי חשיב רק כמצטער דהוי פטור מהסוכה, [וראה ב"ביאור הלכה" (שם) בד"ה מפני הרוח, דכתב דלא הטריחוהו להביא כסתות, ואכמ"ל], מה שאי"כ בחום שאינו יכול להנצל ממנו בסוכה כלל ועיקר, אי הכי אפשר דהו"ל כעבד שרבו שפך לו קיתון על פניו, ומכל מקום אכתי פש בידן ראייה קמא דביצאה חמה מנרתיקה, לא הוי חשיב כעבד שרבו שפך לו קיתון על פניו.

(ז) ונראה לבאר דהטעם דרק בירידת גשמים אמרינן דהו"ל כעבד שרבו שפך לו קיתון על פניו, היינו למאי דאיתא בגמ' בתענית (ב). דאמר רבי יוחנן שלשה מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן, מפתח של גשמים, מפתח של חיה, ומפתח של תחיית המתים. מפתח של גשמים, דכתיב "יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים, לתת מטר ארצך בעתו", עיי"ש. והרי מבואר דמפתח של גשמים הוי בידי שמים, ולאפוקי שאר מפתחות דנמסרו ביד מלאכים, לפיכך דוקא בירידת גשמים הוי חשיב כעבד שרבו שפך לו קיתון על פניו.

(ז) ואלא דלכאורה תיקשי בהא דמצינו בדברי התוס' בד"ה שלשה מפתחות, דכתבו דהא דקאמר שלא נמסרו לשליח, אין רצונו לומר שלא נמסרו מעולם, דהא מפתח של תחיית המתים ושל גשמים נמסרו לאליהו ולאלישע תלמידו, אלא לא נמסרו לשליח להיות לעולם ממונה עליהם, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אף מפתח של גשמים הוי נמסר ביד שליח. ואין לדחות דאין שליח

מנרתיקה הוי פטור ממצות סוכה רק מחמת דמצטער הוי פטור מהסוכה, ולאפוקי דלא הוי בכלל עבד שרבו שפך לו קיתון על פניו.

(ח) ועוד נראה להוכיח מהא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תר"מ סעיף ד') דכתב דמצטער פטור מן הסוכה, הוא ולא משמשיו, איזהו מצטער, זה שאינו יכול לישן בסוכה מפני הרוח, עכ"ל. והרי מבואר דלעולם רוח הוי חשיב בגדר מצטער דהוי פטור מהסוכה, ובפשטות מיירי ברוח שאינה מצויה, תדע, שהרי איתא בגמ' בתענית (ג:) דבעבים וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר, ואם בא להזכיר מזכיר. ושיילינן, מאי טעמא. ומשנינן, משום דלא מיעצרי, ומוקמינן לה ברוח מצויה, עיי"ש. ולפי"ז נמצא דהא דאמרינן דהוי פטור ממצות סוכה במקום רוח מיירי ברוח שאינה מצויה, והשתא כיון דרוח שאינה מצויה לא הוי חשיב כעבד שרבו שפך לו קיתון על פניו, אלא הוי פטור מדין מצטער בלבד, א"כ נראה דהוא הדין ביצאה חמה מנרתיקה דלא הוי חשיב כעבד שרבו שפך לו קיתון על פניו, אלא הוי פטור מדין מצטער בלבד.

(ו) ואולם שוב חושבני לדחות ראיה זו קצת, והוא בהקדם דברי התוס' (כתובות ל). בד"ה הכל בידי שמים חוץ מצינים פחים, דכתבו להקשות והרי פחים בידי שמים הוא, כדאמרינן ב"בראשית רבה" (פרשה ט"ו) דאמר ליה אנטונינוס לרבי, צלי עלי. אמר ליה, רחמנא שיזבך מצינתא. אמר ליה, דא צלותא היא, יתיר חד כסו וצינתא אזלא. אמר ליה, תשתזיב משרבא. אמר ליה, הא כדו צלותא, דכתיב "ואין נסתר מחמתו". ויש לומר, דקרא כתיב בעוברי דרכים או במלחמה כדרך שהמלכים עושים, דבדרך אין אדם יכול ליהדר מן החום, אבל אם רוצה ליישב בביתו יכול להזהר שיישב בבית של

ולפיכך דוקא ירדת גשמים הוי חשיב סימן קללה להודיע לישראל שאין הקב"ה חפץ בשימושן לפניו.

(ט) ואלא דלפי"ז יש לעיין היאך יהא הדין בגוונא דקים לן דמפתח גשמים נמצא ביד שליח, וירדו גשמים בסוכות, האם הוי חשיב סימן קללה או לאו. ונראה בפשטות דהא לא מיבעיא אם הנביא מוריד גשמים מחמת דנצטווה מן השמים להודיע שאין הקב"ה חפץ בשימושן לפניו, אלא אפילו הנביא מוריד גשמים מחמת דקים ליה שאין הקב"ה חפץ בשימושן לפניו, אי הכי שפיר הוי הגשמים בכלל סימן קללה, ודו"ק היטב.

לוקח מפתח רק לצורך עצירת הגשם כדי להחזיר את ישראל בתשובה, אבל לא כדי להוריד גשם, ודומיא דחזינן באלהיו הנביא שנטל מפתח גשמים כדי לעצור את הגשם, שהרי מאידך חזינן דאלהיו נטל מפתח של תחיית המתים כדי להחיות את בן הצרפית, ואי הכי אפשר שהשליח יטול מפתח של גשמים אף כדי להוריד גשם.

(ח) ושמא יש ליישב דכיון דבדרך כלל מפתח של גשמים הוי ביד הקב"ה, וקצת ראייה מהא דלא מצינו בהדיא שניתן מפתח גשמים לשליח רק בידי אליהו בלבד, ואף באלהיו לא מצינו דניתן לו רק פעם אחת בלבד,



בענין הטעם דגשמים בחג הוי סימן קללה אף דסוכות הוי זמן ירדת גשמים

מה הטעם דלא נצטווינו במצות סוכה בחודש ניסן שבו יצאנו ממצרים, הרי כתיב באורייתא בטעם דמצות סוכה "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", ומצינו בגמ' בסוכה (יא:): דדעת רבי אליעזר דהוי ענני כבוד, ודעת רבי עקיבא דסוכות ממש עשו, עיי"ש. והרי כבר ביציאת מצרים בחודש ניסן זכו לענני כבוד, ואי נמי עשו סוכות ממש, וא"כ מה הטעם דלא נצטווינו בבניית סוכה בחודש ניסן. ועי"ז כתב ליישב דכיון דניסן הוי כבר בכלל ימות הקיץ, א"כ אם היינו יושבים בסוכות לא היתה ניכרת המצוה, שהרי דרך הני אדם לבנות בקיץ סוכה ליישב בצילה, ולפיכך נצטווינו ליישב בסוכה בחודש תשרי דהוי כבר זמן ירדת גשמים, ודרך כל האדם

(א) הנה לכאורה תיקשי מה הטעם דגשמים בחג הוי סימן קללה כלל ועיקר, הרי מצינו ב"טור" (או"ח סימן תרכ"ה) דכתב דאע"פ שיצאנו ממצרים בחודש ניסן, לא ציוונו לעשות סוכה באותו הזמן, לפי שהוא ימות הקיץ, ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל, ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא יתברך, ולכן ציווה אותנו שנעשה בחדש השביעי שהוא זמן הגשמים, ודרך כל אדם לצאת מסוכתו וליישב בביתו, ואנחנו יוצאין מן הבית ליישב בסוכה, בזה יראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה, עיי"ש.

(ב) והרי מבואר מדברי ה"טור" דהוקשה לו

כוכבים לחמה, לוקה במזרח - סימן רע
 ליושבי מזרח, במערב - סימן רע ליושבי
 מערב, באמצע הרקיע - סימן רע לכל העולם
 כולו, עיי"ש.

(ד) והנה מצינו בספר "ערוך לנר" (סוכה שם)
 בד"ה תנו רבנן, דכתב דהמלעיגים על
 דברי רבותינו ז"ל חשבו למצוא במאמרים
 האלה מקום לכונן חציהם על יתר, כאילו
 רחמנא ליצלן לא ידעו דרכי הטבע שליקויי
 החמה והלבנה נהווה עפ"י חשבון מכוון
 בתהלוכותיהם, כאשר חכמי הטבע מחשבים
 טרם בואם שלעת ורגע הזאת תחשך השמש
 או הירח'.

(ה) אולם באמת המלעיגים נלקו בעיוורון

לצאת מסוכתו וליישב בביתו, וא"כ שפיר הוי
 ניכרת המצוה, ואי הכי תיקשי אמאי אמרינן
 דגשמים היורדין בחג סוכות הוי סימן קללה,
 הרי אדרבה סוכות הוי זמן ירידת שמים,
 ולפיכך נצטווינו בעשיית סוכה בחודש זה.

(ג) ונראה ליישב בהקדם הא דאיתא בגמ'
 בסוכה (טז). דתנו רבנן, בזמן שהחמה
 לוקה סימן רע לכל העולם כולו וכו'. תניא,
 רבי מאיר אומר, כל זמן שמאורות לוקין
 סימן רע לשונאיהם של ישראל, מפני
 שמלומדין במכותיהן וכו'. תנו רבנן, בזמן
 שהחמה לוקה - סימן רע לעובדי כוכבים,
 לבנה לוקה - סימן רע לשונאיהם של
 ישראל, מפני שישראל מונין ללבנה, ועובדי

י. (א) ומענין לענין באותו ענין, הנה הקשה חכ"א שיחי' בהא דכתיב (בראשית פרק ט' פסוק י"א - י"ג) "והקימותי
 את בריתי אתכם, ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול, ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ, ויאמר ה' זאת אות
 הברית אשר אני נתן ביני וביניכם וגו', את קשתי נתתי בענן, והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ" והיינו
 דהקשת משמשת אות ברית שלא יביא הקב"ה מבול לעולם, ולכאורה תיקשי דאי הכי אמאי הוי הקשת נראית
 רק בחורף בלבד, וכי רק בחורף הוי מתגבר חרון אף בעולם דהוצרך הקב"ה להוציא את הקשת לזכור הברית
 שלא יביא מבול לעולם.

(ב) ונומיתי לו, והוא בהקדם הא דאיתא בגמ' בשבת (לא): דאמרינן דעל שלש עבירות נשים מתות בשעת
 לידתן, על שאינן זהירות בנדה בחלה ובהדלקת הנר. ושיילינן, מאי שנא בשעת לידתן. אמר רבא, נפל תורא,
 חדר לסכינא, נפירש"י שם, נפל תורא לארץ, שהוא עומד לשחיטה, הכל אומרים חדרו לסכינא עד שלא יקום,
 ויהא טורח להשליכו, כך הואיל ואיתרע מזלה מזומנת פורענותה לבא, עכ"ל, עיי"ש. והרי מבואר דאף דאפשר
 דהאשה חטאה הרבה זמן קודם לידתה, מכל מקום אין נפרעין ממנה רק בשעת לידתה, והיינו משום דהורע
 מזלה, למימרא דאין כח ביד המלאכים המלווין לאדם להצילה, וכהא דפירש"י (ברכות ס:) בד"ה התכבדו
 מכובדים, אל המלאכים המלוים אותו הוא אומר, שנאמר (תהילים פרק צ"א) "כי מלאכיו יצווה לך", ונעוד
 ראה בגמ' בר"ה (טז). בהא דאמר אביי כי חזי איניש, ובפירש"י שם, עיי"ש.

(ג) ונראה להוסיף דא"ז ענין למאי דאיתא בגמ' בברכות (נה). דאמר רבי יצחק, שלשה דברים מזכירים עוונותיו
 של אדם, ואלו הן, קיר נטוי, ועיון תפילה, ומוסר דין על חבירו לשמים, עיי"ש. שהרי כבר פירש"י בד"ה
 מזכירין עוונותיו, שעל ידיה ממשפשים למעלה במעשיו, לומר בוטח זה בזכותיו, נראה מה הם, עכ"ל. והיינו
 דמיירי התם דוקא במכניס את עצמו לידי סכנה, דהוי גרע טפי מיולדת דהוי טבעו של עולם, וקיצרתי
 טובא].

(ד) ועפ"ז נראה לומר בנידון דידן, דדוקא בזמן ירידת הגשמים הוי נראית הקשת משום דהו"ל כאיתרע מזליה
 של העולם, שהרי כבר יורד גשם דאפשר שישתנה לירידת מבול על העולם, ולפי"ז אף דאפשר שיהא העולם
 מחוייב בעונש מבול אף בשאר ימות השנה, מכל מקום כל דלא איתרע מזליה של העולם, אין העונש ממנה
 לבוא, ולפיכך דוקא בימות הגשמים שיש כבר גשמים בעולם הו"ל כאיתרע מזליה, דאפשר שיהפוך למבול
 על העולם, והוי נראית הקשת שלא יביא הקב"ה לעולם.

(ה) ואלא דלכאורה נראה להעיר קצת בהקדם הא דמצינו בגמ' בתענית (ח): דאמר רבי שמואל בר נחמני, מאי
 דכתיב "אם לשבט אם לארצו, אם לחסד ימצאהו", "אם לשבט" - בהרים ובגבעות, נפירש"י שם, אם גזר

ואם באמצע הרקיע - לכל העולם, ולכן אמרו בכיוון בזמן שהחמה לוקה, לומר, אף שבא בזמן ידוע, מכל מקום הוא סימן רע, וכעין שפירש הרמב"ן (פרשת נח) באות הקשת שאף שהוא דבר עפ"י הטבע, עם כל זה ניתן הראות ענין הטבע הזה לאות טוב, שלא יביא הקב"ה מבול, ושעל כן לא נאמר "את קשתי אתן בענן", אלא "נתתי בענן", פירוש, קשתי שכבר נתתי מששת ימי בראשית, אני מייעדו עתה שיהיה לכם לאות ברית, עיי"ש. וכן הענין כאן בהיפך שהליקויים שהם בטבע הם לאות ולסימן פורענות עפ"י הפרטים שנפרטו בברייתות הללו או לאומות העולם או לישראל או לכל העולם, כפי החוקים אשר נגלו להם בסוד ה', "עיי"ש. והרי מבואר ועפ"י נראה לומר דהוא הדין בנידון דידן, דאף דסוכות הוי תקופת הגשמים, דבזמן

שלא יביטו איך רבותינו ז"ל דיברו בענין זה בלשון חכמה להראות שלא נעלם מהם זה, דיש לדקדק למה אמרו בכל ג' הברייתות בזמן שהחמה לוקה וכו', כל זמן שמאורות לוקין וכו', בזמן שהחמה לוקה וכו', דהך בזמן לשון מיותר הוא, דהו"ל למימר כשהחמה לוקה וכשמאורות לוקין, אמנם הורו שאף שהליקויים הם עפ"י הטבע, עכ"ז ידעו עפ"י סודות משפטי ה' הנגלות להם שהעיתים והזמנים של הליקויים הם עיתות הדין, שיש עיתות לטובה ועיתות לרעה, וכמו שאמרו בענין כזה (תענית כז:): "יהי מאורות" מאורות כתיב, שזמן תלוי המאורות הוא עת דין שלא יפול אסכרא בתינוקות, וכמו כן העיתות הלקויות הם עיתות דין ליושבים במקום אשר באו הלקויות, אם במזרח - ליושבי מזרח, ואם במערב - ליושבי מערב,

הקב"ה רוב גשמים לרעה, או יורדים בכח כשכבט שמכה בכח, וחזרו בתשובה, הקב"ה מורידן על הרים וגבעות, מקום שאין שם איש, עכ"ל, "אם לחסד ימצאהו" - לארצו בשדות ובכרמים, [נפירש"י שם, אם לחסד שיורדין בנחת ימציאהו לארצו לארץ ישראל, עכ"ל, "אם לשבט" - לאילנות, "אם לארצו" - לזרעים, "אם לחסד ימצאהו" - בורות שיחין ומערות, עיי"ש. והרי מבואר דאם נגזר משמים שירדו גשמים לרעה וחזרו ישראל בתשובה, א"כ הקב"ה מורידן בהרים במקום דאינו מזיק לשום אדם.

(ו) ולכאורה צריך ביאור אמאי אין הקב"ה מורידן במקום שמטיב לבריות, וכגון במקום אילנות, וכהא דאמרינן התם "אם לשבט" - לאילנות. ונראה להוכיח מינה דגשמים שנגזרו שירדו לרעה אינן משתנין לטובה, ולפיכך אף שחזרו ישראל בתשובה מורידן הקב"ה במקום שאינן מזיקין לאדם, ולפי"ז כיון (יומא עו.) שמרובה מידת טובה ממידת פורענות, א"כ כל שכן שגשמים שנגזרו שירדו לטובה דאינן משתנין לרעה, ולפי"ז הוא הדין בנידון דידן דאין הגשמים משתנין לרעה, דהיינו שיהא מבול בעולם.

(ז) ושם יש ליישב דהא דאמרינן דהקשת נראית שלא יבוא מבול לעולם, מיירי דוקא בגשמים שנגזרו שירדו לרעה, וא"כ שישתנו לרעה גדולה יותר שיבוא מבול לעולם. ואי נמי אפשר דהא דאמרינן דגשמים שנגזרו שירדו לרעה אינן משתנין לטובה, מיירי בגשמים שאפילו אם ירדו לאילנות יזיקו להן.

(ח) ואולם שוב ראיתי בגמ' ב"ר"ה (יז:): דדרשינן בהא דכתיב "עיני ה' אלהיך בה", עיתים לטובה, עיתים לרעה, עיתים לטובה כיצד, הרי שהיו ישראל רשעים גמורין בראש השנה, ופסקו להם גשמים מועטים, לסוף חזרו בהן, להוסיף עליהן אי אפשר, שכבר נגזרה גזירה, אלא הקב"ה מורידן בזמן על הארץ הצריכה להן, הכל לפי הארץ. עיתים לרעה כיצד, הרי שהיו ישראל צדיקים גמורין בראש השנה, ופסקו עליהן גשמים מרובין, לסוף חזרו בהן, לפחות מהן אי אפשר שכבר נגזרה גזירה, אלא הקב"ה מורידן שלא בזמן על הארץ שאינה צריכה להן, עיי"ש. והרי מבואר דגשמים שנגזרו שירדו לטובה אפשר שירדו לרעה, ולאו דוקא מבחינת המיקום אלא אפילו מבחינת הכמות, וכדמוכח בגמ' התם דמקשינן, לטובה מיהא ליקרעיה לגזר דיניהו, ולוסיף להו. ומשנינן, שאני התם דאפשר בהכי, עיי"ש. ושמע מינה דלעולם במקום הצורך הוי משתנה אף כמות הגשמים, ויש לפלפל.

יא. (א) ועוד מצינו בספר "עירות דבש" (חלק ב' - דרוש י') דכתב ידוע מה שאמרו חז"ל (סוכה כט.) בשביל

ליקוי המאורות הוי זמן דין בשמים שמענישין את יושבי העולם תלוי בליקוי עפ"י מה שנתבאר בדברי רבותינו ז"ל בזה.

(ו) ועפ"י נראה לומר בנידון דידן, דאף דחודש תשרי הוי זמן ירידת הגשמים, מכל מקום הוי קים להו לרבותינו ז"ל דכל שיוורד גשם בזמן קיום מצות סוכה הוי סימן רע לישראל שאין חפץ בשימושן לפניו, והוי עדיפא מהא דאמרינן בליקוי מאורות דהוי תופעה דאפשר לידע מראש עפ"י חשבון מכון בתהלוכות החמה והלבנה, ואפילו הכי מפרשינן דחז"ל קים להו דבזמנים הללו הוי זמן דין בעולם, וכל שכן בנידון דידן דלא היה אפשרות לידע זמן ירידת הגשם, ועוד דאף דחודש תשרי הוי זמן ירידת גשמים, אפילו הכי אינו בהכרח שירדו גשמים דוקא בסוכות, וקא משמע לן חז"ל דירידת הגשם בסוכות הוי זמן דין לישראל דאינו חפץ בשימושן לפניו, ודו"ק.

(ז) ועפ"י אתי שפיר בהא דמצינו בפירש"י בסוגיין בד"ה בזמן שהחמה לוקה, דכתב משום דאיירי הכא בסימני קללה נקט לה, עכ"ל. והרי מבואר דהוקשה לו מהו פשר סמיכות הסוגיות להדדי, דהיינו דסמכו סוגיית עבד שרבו שפך לו קיתון על פניו לסוגיית ליקוי מאורות. וע"ז כתב לבאר דכיון דמירי בב' הסוגיות בסימני קללה, לפיכך נסמכו אחת לחבירתה.

(ח) ואולם למאי דנתבאר בדברינו אתי שפיר סמיכת ב' הסוגיות אחת לחבירתה, והיינו משום דבב' סוגיות הללו יש להקשות הרי ירידת גשמים וליקוי מאורות הוי תופעה בטבע העולם, ואי הכי היאך אמרו חז"ל דתופעות הללו הוי סימן לדין בעולם. וע"ז משנינן דקא משמע לן רבותינו ז"ל דלעולם אין תופעות הללו סיבה לומר דיש דין בעולם, אלא הוי סימן דיש דין בעולם, ודו"ק היטב.



הרבה עוונות המאורות לוקין, ואין הכוונה כמו שחשבו רבים שהוא קדרות שמי וירחי, שחושבים אותו הזמן ורגע ומקומו לפי מהלך וטיב סיבובם, כי זה באמת בא לפי חשבון, ואינו באמת לקוי המאורות, כי אם יעשה אדם מחיצה בפני נר שלא יבהיק אור, וכי זה ליקוי לנר, הלא הנר דולק כדרכו, רק המניעה מהמקבל שמסך מבדיל בינותם, וכן הדבר בליקוי חמה ולבנה, כי אין העדר אור במאורות חמה, רק הירח או צל ארץ מפסיק במאורות ההמה שלא אפשר ליושבי הארץ להנות מאורם, ואי"ז ליקוי מאורות.

(ב) אולם ליקוי מאורות האמיתי שיש במאורות ההם העדר אור ומיעוט כח פעולתם, וכמו שמצינו לפעמים כתמים שחורים וכדומה בשמש וירח, ואותו מקום הוא אור נעדר, וזהו אינו תלוי בחשבון וסיבה וטעם לדעת איך ואימת יהיה, רק אצבע אלהים הוא לפרקים, וזהו ליקוי המאורות שדיברו בו חז"ל, וזהו שבא בעוון יושבי ארץ, עיי"ש. והרי מבואר דהוקשה לו מאי שייכא למימר דליקוי המאורות מחמת עוון יושבי הארץ, הרי ידוע ליקוי החמה והלבנה בחשבון.

(ג) וכן מצינו בספר "בניהו בן יהוידע" (סוכה שם) דכתב דיש מקשין דליקוי חמה ולבנה הוא טבעי, ונודע לתוכנים קודם שיתראה. ונראה לי, דודאי הוא בטבע, אך בזמן שיהיה לקות יתעוררו המקטרגים לקטרג, ולכן הוא סימן רע כי על ידו יתעוררו לקטרג - כן דרכם. ועוד נראה לי, דלעולם גוף הלקות טבעי, אך כשהיה יתהווה איזה שינוי מראה בחמה או בלבנה, וזה השינוי אינו ניכר לכל אדם, ורק לחכמים שיש להם סימנים וכללים בדבר זה, ובזה השינוי יש סימן רע לעכ"ל, עיי"ש.

האם משה רבינו נקבר בארץ ישראל או בחוצה לארץ

ולא זכו עצמותיו ליכנס בארץ כעצמות יוסף שנקברו בארץ, כדכתיב "ואת עצמות יוסף קברו בשכם", והיינו דכתיב "כי אנכי מת בארץ הזאת", בחוצה לארץ, אינני עובר את הירדן, אפילו לאחר מיתה לא יעברו עצמותי את הירדן, עכ"ל, עיי"ש. והרי מבואר בפשטות דלעולם משה רבינו נקבר בחוצה לארץ, ולא זכה להקבר בארץ ישראל.

(ב) ועוד נראה להוכיח דמשה רבינו לא קיים מצות ישוב ארץ ישראל בעבר הירדן, וממילא נמצא דלא נקבר בארץ ישראל, והיינו מהא דאיתא בגמ' בסוטה (יד.) דדרש רבי שמלאי, מפני מה נתאוו משה רבינו להכנס לארץ ישראל, וכי לאכול מפריה הוא צריך, או לשבוע מטובה הוא צריך. אלא כך אמר משה, הרבה מצוות נצטוו ישראל, ואין מתקיימין אלא בארץ ישראל, אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי. אמר לו הקב"ה, כלום אתה מבקש אלא לקבל שכר, י מעלה

ענף א' - מביא דברי הרשב"ם דמשה רבינו נקבר בחוצה לארץ, ומקשה מהגמ' בסוטה (יג:) דמוכח דמשה רבינו נקבר בארץ ישראל

(א) איתא בגמ' בפסחים (קיט:) דרש רב עזריא, מאי דכתיב "ויגדל הילד ויגמל", עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק, לאחר שאוכלין ושותין, נותנין לו לאברהם אבינו כוס של ברכה לברך, ואומר להן, איני מברך שיצא ממני ישמעאל. אומר לו ליצחק, טול וברך. אומר להן, איני מברך שיצא ממני עשו. אומר לו ליעקב, טול וברך. אומר להם, איני מברך שנשאתי שתי אחיות בחייהן שעתידה תורה לאוסרן עלי. אומר לו למשה, טול וברך. אומר להם, איני מברך שלא זכיתי ליכנס לארץ ישראל לא בחיי ולא במותי, [ופירש הרשב"ם שם, שנקבר מול בית פעור,

יב. א) ולכאורה תיקשי היאך אמר הקב"ה על משה רבינו שחפץ להכנס לארץ ישראל לקיים מצוות על מנת לקבל שכר, והרי איתא בגמ' בע"ז (יט.) "במצוותיו חפץ מאד", אמר רבי אלעזר, במצוותיו, ולא בשכר מצוותיו, והיינו דתנן (אבות פרק א' משנה ג') הוא היה אומר, אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, עיי"ש.

(ב) ונראה ליישב עפ"י הא דאיתא בגמ' בפסחים (ח.) דהאומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני, או שאהיה בן העולם, הרי זה צדיק גמור, והתוס' (ע"ב) בד"ה שיזכה לעולם הבא, הרי זה צריך גמור, דהקשו הדתנן (אבות שם) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס. היינו בכהאי גוונא שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה, תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה, אבל מי שאינו תוהא ומתחרט, הרי זה צדיק גמור, עיי"ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

(ג) והנה נראה בפשטות דהא דאמר הקב"ה דמעלה על משה כאילו קיים מצוות התלויות בארץ לענין קבלת שכר, היינו כהא דאיתא בגמ' בקידושין (מ.) דדרשינן בהא דכתיב "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו, ויקשב ה' וישמע, ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו", ושיילינן, מאי "ולחושבי שמו". אמר רב אסי, אפילו חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, עיי"ש. והרי משמע דאדם מקבל שכר אפילו על מחשבה טובה שחשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה דמקבל שכר כאילו עשאה.

וביכורים (קידושין לז:), ואי נמי במעשרות ושביעית (שם מ:), וכן הוא במצות הפרשת ערי מקלט דאין שלש ערים שבעבר הירדן קולטות עד שלא נבחרו שלש בארץ כנען (מכות שם), ודו"ק.

(ה) והנה לכאורה תיקשי בדברי הרשב"ם מהא דאיתא בגמ' בסוטה (יג:) דאמר רב יהודה, אילמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, היכן משה מת - בחלקו של ראובן, דכתיב "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו", ונבו בחלקו של ראובן קיימא, דכתיב "ובני ראובן בנו וגו' ואת נבו וגו'", והיכן משה קבור - בחלקו של גד, דכתיב "וירא ראשית לו וגו'", ומחלקו של ראובן עד חלקו של גד כמה הוי, ארבעה מילין, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם משה רבינו נקבר בחלקו של שבט גד, והרי ודאי דשבט גד שישב בעבר הירדן קיים מצות ישוב ארץ ישראל, ונמצא לפי"ז דלעולם משה רבינו נקבר בארץ ישראל אף שלא עבר את הירדן, ואי הכי תיקשי היאך אמרינן דמשה רבינו נקבר בחוץ לארץ כלל ועיקר.

ענף ב' - כותב לאתויי דעת הר"ן דעבר הירדן לא נתקדש לכל קדושת ארץ ישראל

(א) ונראה ליישב בהקדם הא דאיתא בגמ' בבכורות (נה.) דרבי מאיר אומר, הירדן מפסיק למעשר בהמה, [ופירש"י שם, שאם

אני עליך כאילו עשיתם, עיי"ש. והרי מבואר דמשה רבינו התאוו להכנס לארץ ישראל כדי לקיים מצוות התלויות בארץ, ובפשוטות המכוון אף למצות ישוב ארץ ישראל, ושמע מינה דמשה רבינו לא קיים מצות ישוב ארץ ישראל בעבר הירדן, וממילא נמצא דלא נקבר בארץ ישראל.

(ג) ושמא יש לדחות קצת, דלעולם כיון דעם ישראל כבשו את עבר הירדן עפ"י מצות הבורא יתברך, אי הכי הוי מקיימין מצות ישוב ארץ ישראל בעבר הירדן, ונמצא שפיר דמשה רבינו קיים מצות ישוב ארץ ישראל בזמן ישיבתו בעבר הירדן, וכן מוכח מהא דאיתא בגמ' במכות (י.) דדרש רבי סימאי, מאי דכתיב "אוהב כסף לא ישבע כסף", זה משה רבינו שהיה יודע שאין שלש ערים שבעבר הירדן קולטות עד שלא נבחרו שלש בארץ כנען, ואמר מצוה שבאה לידי אקיימנה, עיי"ש. והרי מבואר דמשה רבינו הפריש ג' ערי מקלט בעבר הירדן, והרי ודאי דהיה בשטחה של ארץ ישראל, תדע, שהרי מצינו ברמב"ם (פרק ח' מהלכות רוצח הלכה א') דכתב דאין ערי מקלט נוהגות אלא בארץ ישראל, עיי"ש.

(ד) והשתא לפי"ז צריך לומר, דהא דאמר רבי שמלאי דמשה רבינו נתאוו להכנס לארץ, כדי לקיים מצוות התלויות בארץ, המכוון למצוות התלויות בארץ דלא נתחייבו בהן רק לאחר כיבוש וחלוקה, וכגון מלך

(ד) ולכאורה תיקשי בהקדם הא דראיתי ב"הגדה של פסח - ברנוביץ" (עמ' קמ"ח אות ה') דכתבו לאתויי בשם הגאון הרב אלחנן וסרמן זצוק"ל דאמר, דהא דאמרינן דמעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, הוי דוקא לענין שכר המצוה בלבד, אבל לעולם לא הוי חשיב כאילו עשאה לענין התיקון הנעשה בעולמות העליונים מעשיית המצוה, עיי"ש. ונמצא לפי"ז דמשה רבינו רק קיבל שכר מצוות התלויות בארץ, אבל לא זכה לתיקון הנעשה בעולמות העליונים מעשיית המצוה, ואי הכי כיון דמשה רבינו טען דהרבה מצוות נצטוו ישראל דאין מתקיימין רק בארץ ישראל, אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי. א"כ מה ניחמו הקב"ה, כלום אתה מבקש אלא לקבל שכר, מעלה אני עליך כאילו עשיתם, דמשמע דרק הוי מקבל שכר מצוה בלבד, הרי מסתבר בפשוטות דמשה רבינו רצה אף לזכות לתיקון הנעשה בעולמות העליונים מקיום המצוה, וצ"ע.

כתיב, אלא גבי ערי מקלט, [א"ה, וכהא דכתיב בסיפא דקרא "והקרייתם לכם ערים, ערי מקלט תהיינה לכם"], ונראה דהנפקא מינה בפלוגתא זו לענין מדידת הארץ, דבעינן שילוש גבול הארץ, כדכתיב "ושלשת את גבול ארצך", והשתא נפקא מינה האם הירדן הוא ארץ ישראל, וממילא הוא נמי בכלל המדידה והשילוש או לאו, עיי"ש. והרי משמע בפשטות מדבריו דסבר דפליגי הני תנאי האם עבר הירדן הוא בכלל ארץ ישראל או לאו.

(ג) ואולם דעת החזו"א (בכורות סימן כ"ז אות ד') בד"ה הכתוב עשאו גבול בפני עצמו, דנראה דארץ כנען ועבר הירדן חד ארץ היא, אלא הירדן עשאו גבול בפני עצמו, וממילא מפסיק בין עבר הירדן לארץ כנען, ומה שקראו 'בפני עצמו', לא שאינו מכלל ארץ ישראל, [דאין זו סברא כלל, ועוד דהרי הירדן שמכנת ועד יריחו הרי זה ארץ ישראל - וכהא דאמרינן בהדיא בגמ' לקמן], ולמה לא יהא ארץ ישראל מיריחו ולמטה, אלא שחשוב חילוק גבול, וממילא לרבי מאיר דחילוק גבול מחלק למעשר - הירדן מפסיק, ודוקא מיריחו ולמטה, אבל מכנת עד יריחו אינו מפסיק, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בהדיא דלעולם לית מאן דפליגי דעבר הירדן הוא בכלל ארץ ישראל הוא, ושאני גבי מעשר דדעת רבי מאיר דחילוק גבול הוא מחלק לענין מעשר, למימרא דאין הבהמות הנמצאות בב' הצדדין הוא מצטרפות לחיוב מעשר בהמה, א"כ הוא הדין דסבר דהירדן הוא חשיב בכלל חילוק גבול למצות מעשר בהמה.

(ד) ולכאורה תיקשי בדברי ה"מצפה איתן" דלכאורה היאך מצינו לומר דאיכא למאן דאמר דעבר הירדן לאו ארץ ישראל היא, הרי בעבר הירדן ישבו שבט ראובן וגד וחצי

יש לו חמישה בהמות מכאן וחמישה מכאן, וירדן באמצע, אין מצטרפות ופטורות, עכ"ל]. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, היינו טעמיה דרבי מאיר, דאמר קרא "והירדן יגבול אותו לפאת קדמה", הכתוב עשאו גבול בפני עצמו. ומקשינן, אלא מעתה [ופירש"י שם, כל דכתיב בנחלת השבטים "ותאר הגבול", הכא נמי דכל שבט ושבט גבול בפני עצמו, ואם יש לו בנחלת שבט זה ובנחלת שבט זה, אין מצטרפין, ואפילו בתוך ששה עשר מיל, א"כ אמאי נקט חוצה לארץ וארץ, עכ"ל], "ותאר הגבול, ועלה הגבול", הכי נמי הכתוב עשאו גבול בפני עצמו. ומשנינן, שאני התם, דאמר קרא "זאת תהיה לכם הארץ לגבולותיה סביב", כולה ארץ ישראל גבול אחד היא, [ופירש"י שם, לאחר שמנאן כולן עשאוה ארץ אחת, עכ"ל]. ומקשינן, אי הכי ירדן נמי. ומשנינן, "ארץ", [ופירש"י שם, כתיב בקרא "זאת תהיה לכם הארץ גבולותיה", דארץ חשיב חד, ולא גבולות דירדן, עכ"ל], ולא ירדן. ומייתנין, כתנאי, [ופירש"י שם, אי ירדן חשוב ארץ כנען ולא יפסיק, אי לא, עכ"ל], "כי אתם עוברים את הירדן ארצה כנען", ארצה - ארץ כנען, ולא הירדן ארץ כנען, דברי רבי יהודה בן בתירה. רבי שמעון בן יוחאי אומר, הרי הוא אומר "מעבר לירדן יריחו קדמה מזרחה", מה יריחו - ארץ כנען, אף ירדן - ארץ כנען, עיי"ש. והרי מבואר בפשטות דפליגי תנאי האם עבר הירדן הוא בכלל ארץ כנען [דהיינו ארץ ישראל] או לאו.

(ה) והנה שוב מצאתי דנחלקו רבותינו ז"ל בביאור האי פלוגתא דתנאי בגדר הדין של עבר הירדן, דדעת ה"מצפה איתן" בד"ה כתנאי, דעיקר פלוגתא זו לא איירי לענין הפסק צירוף מעשר, דהא קרא ד"כי אתם עוברים את הירדן ארצה כנען" - לאו בהכי

שבת מנשה, וא"כ לא מסתבר לומר דלא קיימו מצות ישיבת ארץ ישראל בעבר הירדן, ובכללו לא קיימו מצוות התלויות בארץ כלל ועיקר.

(ח) ושמא יש ליישב בהקדם הא דאיתא בגמ' בנדרים (כב.) דעולא במיסקיה לארעא דישראל איתלוו ליה תרין בני חוזאי בהדיה, קם חד שחטיה לחבריה, אמר ליה לעולא, יאות עבדי. אמר ליה, אין, ופרע ליה בית השחיטה. כי אתא לקמיה דר' יוחנן, אמר ליה, דלמא חס ושלום אחזיקי ידי עוברי עבירה. אמר ליה, נפשך הצלת. קא תמה רבי יוחנן, מכדי כתיב "ונתן ה' לך שם לב רגז", בבבל כתיב, [ונפירש הר"ן שם, והיאך גבר כעסו של אותו בן מחוזא כל כך להרוג את חברו, עכ"ל]. אמר ליה, ההוא שעתא לא עברין ירדנא, [ונפירש הר"ן שם, ועבר הירדן לא נתקדש להבאת העומר, ולמקצת קדושות, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דרבי יוחנן תמה היאך בא ההוא חוזא ליד רציחה בארץ ישראל כלל ועיקר, והרי לב רגז הו' דוקא בחוצה לארץ, וע"ז ענה לו עולא דמקרה הרצח היה קודם שעברו את הירדן, וכתב הר"ן לבאר דאף דעבר הירדן הו' מארץ ישראל הוא, מכל מקום לא נתקדש עבר הירדן להבאת העומר ולמקצת קדושות.

(ו) והנה לכאורה צריך ביאור מהו שכתב הר"ן דעבר הירדן לא נתקדש למקצת קדושות. ושוב ראיתי בחי' ה"קן אורה" בד"ה ההיא שעתא לא עבר ירדנא, דכתב לאתויי דברי הר"ן דידן דפירש דעבר הירדן לא נתקדש להבאת העומר, עכ"ל. ולא הבנתי, כי לא נתבאר זאת לא במשנה ולא בגמרא דהעומר אינו בא מעבר הירדן, גם מה שכתב 'למקצת קדושות' לא ידענא מאי ניהו, ולענין ביכורים הוא דאיכא פלוגתא האם מביאין מעבר הירדן משום דאי"ז שבת

ארץ, אבל לכל הקדושות הרי היא כארץ ישראל, אם לא לאחר שבטלה קדושת ארץ, ובביאה שניה לא קידשוה, ואינה קדושה לכל מילי, ומאי איריא הבאת עומר, אבל הסרת לב רגז נראה דאינה אלא בארץ שבעת עממין, דבגלעד שכיחי רוצחים, וכדאיתא בגמ' במכות (ט:) כן, עיי"ש.

(ז) והרי מבואר מדבריו דהוקשה לו בדברי הר"ן דלא מצינו בשום מקום דהעומר אינו בא מעבר הירדן, והכי מצינו בחי' הגרע"א דכתב להאיר מהא דפירש"י (סנהדרין יא:) בד"ה על שנים מהן, דאפילו על עבר הירדן והגליל מעברין, דהואיל וברובא דארץ ישראל לא מטא אביב, לא קרינן ביה חדש האביב, ועל אחת מהן אין מעברין, אפילו לא הגיע ביהודה והגיע בעבר הירדן והגליל אין מעברין, דהואיל ומביאין עומר מעבר הירדן או מגליל וכו', עכ"ל. והרי מבואר מדבריו בהדיא דלעולם מביאין עומר מעבר הירדן, וכן הוא בפירש"י (מנחות פג:) בד"ה כל הארצות, דכתב שבארץ ישראל, כגון יהודה ועבר הירדן והגליל כשירות [להביא עומר], עיי"ש. ועוד הוקשה לו בדברי הר"ן דכתב דעבר הירדן לא נתקדש למקצת קדושות, שהרי לעולם עבר הירדן כארץ ישראל לכל הקדושות, והיינו לבר מביכורים דנחלקו האם מביאין מעבר הירדן משום דאי"ז שבת הארץ.

(ח) ושוב מצאתי בשיעורי ר' דוד (פוברסקי - נדרים שם אות כ') דכתב להעיר בדברי הר"ן דידן דלא נתבאר מהן הקדושות דלא נתקדש עבר הירדן. וכתב ליישב דשמא כוונתו לענין ביכורים דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק ב' מהלכות ביכורים הלכה א') דכתב דעבר הירדן חייב בביכורים רק מדבריהם בלבד, עיי"ש.

וכמו שכתב הגר"ד זצ"ל גופיה אליבא דמאן דאמר דכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש.

יג) ונראה ליישב בהקדם הא דמצאתי בדברי רבינו הרמב"ן (במדבר פרק כ"א פסוק כ"א - כ"ב) בהא דכתיב "וישלח ישראל מלאכים אל סיחון וגו', אעברה בארצך", דכתב דאע"פ שלא נצטוו לשלוח להם לשלום, פתחו להם בשלום, כי בכל האומות נצטוו לפתוח להם לשלום, חוץ מעמון ומואב, אבל באמת מה שאמר לו "אעברה בארצך" זה היה משה עושה מעצמו דרך פיוס, כי ארץ סיחון ועוג ירושתן של ישראל היתה, כי לאמורי היא, והיה מן הדין שאם יענו שלום ופתחו להם שיהא כל העם הנמצא בה להם למס ועבדום, אבל משה היה יודע כי ישראל עתה לא יכבשו כל עשרה עממים, והיה חפץ שיהיה כל כבושם מעבר לירדן והלאה שיהא מושבם יחד, ושהיא הארץ הטובה אשר היא זבת חלב ודבש, הלא תראה שאם לא בקשוהו ממנו בני גד ובני ראובן, לא היה מניח שם אדם אלא שתהיה לחריבה, וכן שנוי ב"ספרי" (כי תבא רצ"ט) "לתת לך", פרט לעבר הירדן שנטלת מעצמך, ועוד אמרו רבותינו (במדבר רבה פרק ז' אות ח') בעשר קדושות שאין עבר הירדן ראוי לבית המקדש ולשכון השכינה, וכן נראה בכתוב שאמר (יהושע פרק כ"ב פסוק י"ט) "ואך אם טמאה ארץ אחזתכם וגו'", ולא שלחו אל עוג דברי שלום, כי הוא כאשר ראה כי הכו את סיחון, יצא לקראתם למלחמה, עיי"ש.

יד) והרי מבואר מדבריו דאף דעם ישראל נצטוו לכבוש את עבר הירדן, מכל מקום לא נצטוו ליישב בה, אלא לעולם כל מושבם היה צריך להיות בארץ ישראל בלבד, והיינו דדרשינן פרט לעבר הירדן שנטלת מעצמך, למימרא אף דנצטוו לכבושה מהשמים, אבל

ט) וכתב הגאון הרב דוד פוברסקי זצ"ל דאכתי לכאורה צריך ביאור בהא דמשמע מדברי הר"ן דלעולם עבר הירדן הוי כארץ ישראל, ורק לא נתקדש לענין ביכורים, ואי הכי מאי טעמא לא נתקדש לענין ביכורים. ושמא סברתו דעבר הירדן הוי רק חשיב כמו כיבוש יחיד, [א"ה, וראה בדברינו לקמן (ענף ד' אות ב')] בשם שו"ת התשב"ץ [בזה], דאף דהוי כארץ ישראל, היינו רק לתרומות ומעשרות ולשביעית, אבל לא לקדושת ארץ ישראל.

י) ואלא דלכאורה תיקשי שהרי איכא מאן דאמר דכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש, ולא הוי חשיב כארץ ישראל, משום דכבש קודם שכבשו כל ארץ ישראל, וכמו שכתבו התוס' (גיטין ח.) בד"ה כיבוש יחיד, וא"כ הרי עבר הירדן נמי הרי כבשוהו קודם ארץ ישראל, וא"כ נימא דלמאן דאמר דכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש, הכא נמי עבר הירדן לא יהא דינו כארץ ישראל.

יא) ואפשר ליישב דדוקא בשאר מקומות הוי חסרון מה שכבשו קודם ארץ ישראל, וכהא דאיתא התם סמוך לפלטרין לא הורשת וכו', אבל עבר הירדן דנכבשה עפ"י ציווי המקום יתברך, א"כ אין חסרון דסמוך לפלטרין לא כבשת, כיון דהוא עפ"י המקום, ולפיכך לכולי עלמא הוי דינה כארץ ישראל, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בדעת הר"ן דהטעם דלא נתקדש עבר הירדן למצות הבאת ביכורים, היינו משום דהו"ל ככיבוש יחיד, והיינו דנכבש קודם כיבוש ארץ ישראל עצמה.

יב) ולכאורה תיקשי מאי שייכא למימר דכיבוש עבר הירדן הוי בכלל כיבוש יחיד, מחמת דכבשוהו קודם שכבשו את ארץ ישראל, הרי עם ישראל כבשו את עבר הירדן קודם ארץ ישראל עפ"י מצות הבורא יתברך,

לא על מנת לדור בה, אבל לבסוף שבט בני גד ובני ראובן וחצי שבט מנשה נטלוה לעצמן על מנת לדור בה, וכי תימא, דאי הכי אמאי נצטוו לכבוש את עבר הירדן אחר דלא ניתן להן מהשמים לדור בה. ויש לומר, דכיון דהובטח להם ארץ עשרה עממין, משום הכי נצטוו לכבושה, ורק אחר שיכבשו ארץ עשרה עממין יוכלו לדור בה, אבל כיון דמשה ידע שלא יכבשו בזמן כניסתן לארץ - ארץ עשרה עממין, משום הכי לא רצה שעם ישראל ידורו בעבר הירדן כלל ועיקר, והיינו עפ"י ציווי הבורא יתברך, וכהא דדרשינן במאי דכתיב "לתת לך", פרט לעבר הירדן שנטלת מעצמך, דהיינו לדור בה.

(טו) ועפ"י נראה ליישב בדעת ה"ממצפה איתן" דלעולם הא ודאי דעבר הירדן הוי מארץ ישראל היא, ומקיימין בשיבתה מצות ישוב ארץ ישראל, אלא דכיון דנכבשה קודם ארץ ישראל הו"ל ככיבוש יחיד לענין דלא נתקדשה במקצת מקדושות ארץ ישראל, והיינו דאין מביאין ביכורים מעבר הירדן, וכן אין מביאין עומר מעבר הירדן, ולפי"ז אתי שפיר דהוא הדין דלדעת רבי יהודה בן בתירא אין עבר הירדן בכלל ארץ ישראל לענין מדידה ושילוש במצות ערי מקלט, ודו"ק.

ענף ג' - מיישב דאף דמשה רבינו נקבר בחלקו של גד, מכל מקום אין לו מעלת קבורה בארץ ישראל

(א) והשתא ניהדר להא דהוקשה לן בדברי הרשב"ם היאך כתב דמשה רבינו נקבר בחוצה לארץ, והרי משה רבינו נקבר בחלקו של שבט גד בעבר הירדן דהוי מכלל ארץ ישראל היא. ונראה ליישב בהקדם הא דמצינו בגמ' בכתובות (קיא.) דאמר רב ענן, כל הקבור בארץ ישראל כאילו קבור תחת

המזבח, כתיב הכא "מזבח אדמה תעשה לי", וכתיב התם "וכפר אדמתו עמו", עיי"ש. וכן הוא במסכת אבות דרבי נתן (נוסחא א' פרק כ"ו) דכתב כל הקבור בארץ ישראל כאילו קבור תחת המזבח, לפי שכל ארץ ישראל ראויה למזבח, וכל הקבור תחת המזבח כאלו קבור תחת כסא הכבוד, שנאמר "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו" עיי"ש. וכבר מצינו ברמב"ם (פרק ה' מהלכות מלכים הלכה י"א) דכתב אמרו חכמים כל השוכן בארץ ישראל עוונותיו מחולין וכו', וכן הקבור בה נתכפר לו, וכאילו המקום שהוא בו מזבח כפרה, שנאמר "וכפר אדמתו עמו", ובפורענות הוא אומר "על אדמה טמאה תמות", ואינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו, ואעפ"כ גדולי החכמים היו מוליכים מתייהם לשם, צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק, עיי"ש.

(ב) והנה ראיתי במהרש"א (ח"א - כתובות שם) בד"ה כאילו קבור תחת המזבח, דכתב לבאר הטעם דהאדם ממקום כפרתו נברא, שנאמר "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה", ממקום שנאמר בו "מזבח אדמה תעשה לי", הלואי תהא לו כפרה, ולמעלת האדם אמר שהוא כאילו קבור שם, כי כמו שרוחו ונשמתו שב בטהרה למקום אשר חוצבה ממנו, כן עפר גופו שב למקום טהרה למקום מזבח אשר משם חוצב עפרו של אדם, וע"ז אמר לקדושת ארץ ישראל וטהרתה "וכפר אדמתו עמו", שהנקבר באיזה מקום שיהיה בארץ ישראל, כאילו קבור במקום הכפרה, מקום המזבח אשר משם ניטל גופו, עיי"ש.

(ג) ועפ"י נראה ליישב שפיר דאף דלעולם עבר הירדן הוי חשיב בכלל ארץ ישראל, מכל מקום הני מילי רק לענין קיום מצות ישוב ארץ ישראל, ואי נמי שאר מצוות

לכל חובת קרקע, ומצות דירה היא בכל מקום הנהגות בו חובות קרקע.

(ב) וכן מוכח בגמ' בסנהדרין (יא:) דאמרינן דעל שלש ארצות מעברין את השנה, יהודה ועבר הירדן והגליל, ואע"ג דאמרינן התם שאין העומר בא אלא מיהודה, היינו לכתחילה מפני שהוא קרוב, וכן בביכורים דרשי בגמ' בב"ב (פא.) "אשר תביא מארצך", למעוטי חוץ לארץ, עבר הירדן בכלל "מארצך" הוא, והכי איתא בפ"ק דביכורים (משנה ו'), ואף רבי יוסי הגלילי דסבירא ליה דאין מביאין ביכורים מעבר הירדן כדאיתא התם, וכן רבי שמעון, לאו משום דסבירא להו דאינה מכלל ארץ ישראל, אלא משום מיעוטא דקרא דכתיב "אשר נתת לי ה'", פרט לעבר הירדן שנטלתו מעצמך, ואי נמי משום דאינה זבת חלב ודבש, וכטעמא דת"ק דסבירא ליה דאין מביאין ביכורים אלא מארץ חמשה עממין, ולא מארץ גרגשי ופריזי, משום דלא כתיבי בפרשת "קדש לי", דכתיב ביה "זבת חלב ודבש", שפירשו בשאר ארץ ישראל שאין מביאין אלא מן המובחר, וכדתנן בפ"ק דביכורים (משנה ג') דאין מביאין ביכורים לא מתמרים שבהרים, ולא מפירות שבעמקים, ולא מזיתי שמן שאינן מן המובחר, ולא מפני שאינה קדושה אימעטא, וכן בעשרה קדושות דמסכת כלים (פרק א' משנה ז') שמנו עיירות המוקפות חומה, עבר הירדן בכלל היא, והכי איתא בהדיא בערכין (לב:), וכן מצאתי ב"תוספתא דסוטה" דמרכי עבר הירדן לענין עגלה ערופה, וכן כתבה לזו הרמב"ם (פרק י' מהלכות רוצח הלכה א'), אע"ג דאין מביאין עגלה ערופה בחוצה לארץ.

(ג) ואע"ג דמצינו בגמ' בבכורות (נה.) דפליגי תנאי האם ירדן הוא מארץ כנען

התלויות בארץ, אבל לעולם לענין מעלת קבורה בארץ ישראל דהו"ל כאילו קבור תחת המזבח, לא הוי חשיב בכלל קבורה בארץ ישראל, ולפיכך שפיר אמרינן דמשה רבינו נקבר בחוצה לארץ, למימרא דאף דנקבר בעבר הירדן בחלקו של גד דנוהג בו מצוות התלויות בארץ, מכל מקום לא הוי חשיב כקבורה בארץ ישראל לענין קבורה במקום כפרה, והיינו דאמר משה רבינו (דברים פרק ד' פסוק כ"ב) "כי אנכי מת בארץ הזאת, אינני עובר את הירדן", ופירש"י שם, מאחר שמת מהיכן יעבור, אלא אף עצמותי אינם עוברים, עכ"ד. למימרא דלא זכה בפטירתו להקבר בארץ ישראל עצמה דיש בה מעלת כפרה, ודו"ק.

ענף ד' - מביא דברי התשב"ץ דאף דבעבר הירדן נוהגין כל הדינים הנוהגין בארץ ישראל, מכל מקום לענין קבורה אין עבר הירדן בכלל ארץ ישראל

(א) ושוב מצאתי בשו"ת התשב"ץ (חלק ג' סימן קצ"ח) דכתב לדון האם עבר הירדן יש בו משום קדושת ארץ ישראל או לאו, והוכיח מפשטא דשמעתא דכתובות (ק'). דמשמע דשלש ארצות שהן יהודה ועבר הירדן והגליל, כולהו דין ארץ ישראל לענין נישואין להעלות מחוצה לארץ להן, ושלל להוציא מהן לחוצה לארץ, שהרי אחר משנה זו (שם ע"ב) חילקו בין חוץ לארץ לארץ ישראל אפילו מנווה היפה לנווה הרעה, ואילו בשלש ארצות אלו אין מוציאין מהיפה אל הרעה אפילו בארץ אחת, כל שכן מארץ אחת לארץ אחרת, משמע דכולהו דין ארץ ישראל יש להן. וכן מוכח מההיא דפסחים (נב:) דשלש ארצות לביעור, דמשמע מהתם דשביעית נוהגת בהן בזמן הזה, והוא הדין

או לאו, וכן ב"ירושלמי" (חלה פרק ד' הלכה ח') אית תנאי דתני דירדן מארץ ישראל, ואית תנאי דתני דירדן מחוץ לארץ, אית תנאי תני הירדן גבול בפני עצמו, ומשמע דכולהו מודו דעבר הירדן לאו מארץ כנען היא, לאו לענין פטור חובת קרקע קא מיירי, אלא לענין פירושא דקרא ד"כי אתם עוברים את הירדן ארצה כנען", דכתיב גבי ערי מקלט הוא דפליגי, אבל לענין חיוב חובת מצוות קרקע שוות הן, אם לא היכא דאיכא מיעוטא דקרא משום זבת חלב ודבש וכדברי ר' יוסי הגלילי דלעיל.

(ד) וכן מה שאמרו בגמ' סוטה (יד.) אמר משה, הרבה מצוות נצטוו ישראל בארץ יתקיימו על ידי, לאו לענין מעשרות קאמר, דהא בעבר הירדן היה, והיו נוהגות בו, ולמה ביקש שיעבור הירדן, יכולה היתה שבועת הקב"ה להתקיים שלא יעבור הירדן, וישאר חי בעבר הירדן ויקיים שם המצוות, [היינו אחר שכבשו וחילקו את ארץ ישראל], אלא במצוות הנוהגות במלחמת עממים ובהבדלת ערי מקלט להשלים מצוה שהתחיל בה ובהכרתת זרע של עמלק ובמנות מלך ובבנין בית המקדש שלא היו נוהגות עד שיעברו את הירדן, הנהו הוה בעי לקיומי, אבל לענין קדושת הארץ כמו שארץ כנען אשר לעבר הירדן ימה היא קדושה, כן ארץ סיחון ועוג נוהגות בה כל חובת קרקע, והכי מוכח בגמ' בע"ז (נח:) דריש לקיש איקלע לבצרה, וחזינהו דאכלי פירות דלא מעשרן, ואסר להו, משום דסבירא ליה דבצר היינו בצרה, ובצרה בעבר הירדן היא, עיי"ש.

(ה) ועוד מצאתי בשו"ת התשב"ץ (שם סימן ר') דכתב להוסיף דמה שאמרו בגמ' בכתובות (קיא.) דכל הדר בארץ ישראל עוונותיו נמחלין, והנקבר בה כנקבר תחת

מזבח, אין עבר הירדן נכלל בזה, והראיה ממה שלא זכה משה ליקבר בארץ ישראל, ואע"פ שנקבר בחלק גד, וכן מה שאמרו בגמ' בב"ב (קנח:) דאורא דארעא דארץ ישראל מחכים, אי"ז בחלק גד וראובן, ומה שאמרו בגמ' במו"ק (כה.) שאין הנבואה שורה על הנביאים אלא בארץ ישראל, אי"ז בחלק גד וראובן, דתרי ענייני ניהו קדושת שכינה וקדושת מצוות, וקדושת שכינה היא מיוחדת בעבר הירדן ימה, וקדושת מצוות בין בזו ובין בזו, וחיוב העלאה הוא מפני קדושת מצוות, ושם הוא מצות דירה בלבד, ומשום הכי שיוותה עבר הירדן ליהודה וגליל העליון בענין זה, וחיוב הארץ לדירה משום שכינה, ולקבורה אין עבר הירדן בכלל זה, ואפילו הכי אין מעלין מעבר הירדן ליהודה דמשום תוספת קדושת שכינה בדירה, ובקבורה לא כייפינן, אבל לענין חיוב מצוות כייפינן, תדע, דארץ יהודה לית תוספת קדושה על הגליל, ואפילו הכי אין מוציאין מהגליל לארץ יהודה, כיון שהם שוות בחובת קרקע, שוות הם במצות דירה, עיי"ש.

(ו) והרי מבואר מדבריו דלעולם בעבר הירדן אין מעלת קבורה בארץ ישראל כלל ועיקר, ואע"ג דנוהגות בה כל המצוות התלויות בארץ, והטעם משום דישנן בארץ ישראל ב' סוגי קדושה: א) קדושת מצוות הנוהגת בין בארץ ישראל ובין בעבר הירדן. ב) קדושת שכינה הנוהגת רק בארץ ישראל בלבד. ולפיכך אף דבעבר הירדן נוהגות כל המצוות התלויות בארץ שהרי נוהג בה קדושת המצוות, אפילו הכי אין בעבר הירדן משום מעלת קבורה כבארץ ישראל, והטעם משום דמעלת הקבורה הוי בארץ ישראל משום קדושת השכינה, והרי אין קדושת שכינה בעבר הירדן אלא רק בארץ ישראל בלבד.

(ז) ושוב ראיתי אף ב"ברכי יוסף" (או"ח סימן תפ"ט ס"ק ג') דכתב לחקור האם עבר הירדן הוי בכלל ארץ ישראל או לאו. וכתב לאתווי הא דאיתא בגמ' בסנהדרין (יא:) דתנו רבנן, על שלשה ארצות מעברין את השנה, יהודה ועבר הירדן והגליל, על שתיים מהן מעברין, [ופירש"י שם, אפילו על עבר הירדן והגליל מעברין וכו', ועל אחת מהן אין מעברין, אפילו לא הגיע ביהודה, והגיע בעבר הירדן והגליל אין מעברין, דהואיל ומביאין עומר מעבר הירדן או מגליל, עכ"ל], עיי"ש. והרי חזינן דסבר דעבר הירדן הוי בכלל ארץ ישראל, ולפיכך מביאין עומר מעבר הירדן, ולא זו בלבד, אלא גדולה מזו מצינו דפירש"י דלשון עבר הירדן הוי קאי על ארץ ישראל, דהכי איתא בגמ' במנחות (קט.) הרי עלי עולה שאקריבנה במדבר, והקריבה בעבר הירדן - יצא, [ופירש"י והקריבה בעבר הירדן, בארץ ישראל שלא בירושלים וכו', עכ"ל], עיי"ש.

(ח) ועפ"ז צריך לומר בהא דפירש"י (נדריים

כב:) בד"ה לא עברין ירדנא, עדיין לא עברנו הירדן כשאירע אותו מעשה, ולא הוינן בתחום ארץ ישראל, עכ"ל. ולמאי דנתבאר בדעת רש"י דעבר הירדן הוי מארץ ישראל היא, צריך לומר דמה שכתב 'ולא הוינן בתחום ארץ ישראל', לאו למעוטי דעבר הירדן אינו ארץ ישראל, אלא כוונתו דעבר הירדן אינו כקדושת ארץ ישראל ממש, דאינו ראוי להשראת שכינה, כהא דאיתא "במדבר רבה" (פרשת נשא פרשה ז' סימן ח') דארץ כנען מקודשת מעבר הירדן, ארץ כנען כשירה לבית שכינה, ואין עבר הירדן כשר לבית שכינה, והיינו דכתב רש"י לא הוינן בתחום ארץ ישראל, כלומר, ארץ ישראל השלימה בקדושתה. אי נמי, אפשר דסבר רש"י דעולא ודעמיה לא אתו אורחא דערי סיחון ועוג, רק מדוכתא אחריתי עוברי דרך, כגון עמון ומואב שלא טיהרו בסיחון ולא קדשה, ולא הגיעו לתחום ארץ ישראל, אבל לעולם מודה רש"י דערי סיחון ועוג קראו בשמותן ארעא דישראל, [א"ה, ועוד ראה בדבריו דכתב להאריך טובא בזה, ואכמ"ל], עיי"ש.



הרב אוריאל כהן

ביאור מקור דין דד' דמים טמאים, ובגדר טהרת שאר מראות, והמסתעף לדין נשתנה צבע דמה למראה טהור (בגופה) ע"י תחבולה

איברא שברמב"ן עה"ת בפרשת משפטים פרש המקרא דבין דם לדם, בין דם זבה לנדה ומקורו מהסיפרי, וכן בתרגום יהונתן בן עוזיאל פרש לעניין דם טהור, וכן בר"ן בשבועות ג. מייתי רק לקרא דמואב, וכ"ה במאירי כאן ובלבוש בסימן קפ"ח, ואולי באמת דס"ל דלמסקנת הגמ' הדרנא בן מקרא דבין דם לדם. אלא דברש"י עה"ת שם מפרש בין דם טהור לטמא, וכן העתיקו ראשונים רבים דרשא זו, וא"כ צ"ב. (ושו"ר בחזו"א דאלמלי קרא דבין דם לדם הוה מוקמינן לדמיה לדרשא אחרנא – עיין תוס' יט: ד"ה לית ליה, ובמהרש"ל שם).

ועוד יל"ע מאי קמקשי ואימא אדום שבאדומים, ור"ל דניילף שרק הוא טמא ושאר דמים טהורים, והרי בכל מקום אמרינן תפסת מועט תפסת, ואדרבא מסתברא דניילף לכל מיני דמים, ומגלן להקל כל כך. ושו"ר בשו"ת בית שלמה או"ח סימן ז' דהקשה דבפירוש המשניות להרמב"ם כתב לגבי נגעים וז"ל וכאשר אמר ירקרק או אדמדם ולא אמר ירוק או אדום, רצה בזה חזק הירקות וחזק האדממות ע"ש. דשמע מינה דאם היה כתוב ירוק או אדום, כל שהוא ירוק וכל שהוא אדום במשמע. והוכיח כן מעור מקומות דסתם צבע הוא כל שהוא, והכא אמרינן להיפך דסתם אדום הוא אדום שבאדומים.

ועוד יל"ע בלשון רש"י דמיה דמיה – והיא גלתה את מקור דמיה וטהרה ממקור

נדה יט. מתני'. חמשה דמים טמאים באשה: האדום, והשחור, וכקין כרכום, וכמימי אדמה, וכמזוג. ובגמ' מנלן דאיכא דם טהור באשה, דלמא כל דם דאתי מינה טמא, אמר רבי חמא בר יוסף אמר רבי אושעיא אמר קרא כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם, בין דם טהור לדם טמא. ותו מקשינן, וממאי דהני טהורין והני טמאין, אמר רבי אבהו דאמר קרא ויראו מואב את המים אדומים כדם, למימרא דדם אדום הוא. אימא אדום ותו לא, א"ר אבהו אמר קרא דמיה דמיה, הרי כאן ארבעה. ופרש"י למימרא דדם אדום הוא – ואלו כולם אדומין הן. ואימא אדום ותו לא – האדום שבאדומים דהיינו כדם המכה דמתניתין. דמיה דמיה – והיא גלתה את מקור דמיה וטהרה ממקור דמיה, הרי ד' מיני אדמומית טמאה בה, אבל שלמטה מהן לאו דם הוא.

ויש להעיר מכמה אנפי, חדא דקושית הגמ' היתה מגלן דהני טמאין וכו' ומשני מקרא דמואב דדם אדום, וצ"ב דוכי שאר מיני גוונים דאדום הטהורים אינם אדומים, וכן תו דקמקשי ואימא אדום שבאדומים, הדבר צ"ב אמאי נימא דפחות מאדום שבאדומים לאו אדום הוא.

ועוד צ"ב דמשני דמיה דמיה – ללמד על ד' מיני דמים שטמאים, וא"כ תקשי דהשתא אין צורך בקרא דבין דם לדם, שהרי הא דדם אדום הוא ילפינן מקרא דמואב, ומדמיה מרבין ד' מיני אדום בלבד, וממילא שאר מינים טהורין.

המראות של מעלה הימנו הרי בא לחדא מהנך דמתני'.

ולכאורה יש להוכיח מלשון רש"י שם שכתב עמוק מכן טהור - אם מאותו מראה הוא אבל אם האדים הרבה עד שבא לכלל אחד משאר המראות של מעלה הימנו הרי בא לחדא מהנך דמתני'. ואם איתא דר' גוונים שונים זה מזה א"כ איך בא לכלל מראה שלמעלה, אע"כ דס"ל דר' דרגות בכהות ובהירות האדום זו למעלה מזו, ולכך יכול לבא לכלל למעלה ממנו.

איברא דכמה אחרונים כתבו דר' גוונים שונים הם זו מזו, והוכיחו כן מ"ד עמוק מכאן טמא דיהה מכאן טהור, ואי נימא דשונים הם רק בכהותם ובבהירותם א"כ איך דיהה מכאן דדם המכה טהור הרי הוא עמוק מכאן דכקין כורכום. וז"ל הבינת אדם בשער איסור והיתר סימן ח (יג-יד) ולכן נראה לי שאין ענין ד' מראות הללו זה למעלה מזה אלא כל אחד ואחד יש לו צבע בפני עצמו הגם שכולם הם אדומים אבל אין אחד אדום מסוג של חבריו והוא כמו שידוע לסוחרים שמראה האדום נחלק לד' מינים ונקראים בלשון אשכנז (א) פאנס (ב) אינקארנאט (ג) ראזע (ד) קארמזין והם האבות של כל מראה אדומית כי כל שאר מראה אדום הוא רק תולדה מאחד מד' מראות הנזכרים לעיל וידוע שבכל מראה ומראה יש ג' מינים אחד נקרא פאנס האמיתי וכן ראזע האמיתי וכן כולם ובכל אחד ואחד יש עמוק מזה והוא נקרא טונקיל פאנס ודיהה ממנו ונקרא בלאד פאנס וכן בכולם וכן חלקו חז"ל מראות הדם לד' חלקים בדרך משל נאמר דם הקזה הוא בדרך משל כעין אינקארנאט וכקין כורכום בדרך משל דומה לפאנס וכן כולם והסימן שנתנו חז"ל הוא הצבע האמיתי וכיון שבכל אחד יש עמוק ודיהה על זה נחלקו

דמיה הרי ד' מיני אדומית טמאה בה, אבל שלמטה מהן לאו דם הוא. וקשה דבקר א כתיב בין דם לדם, אלמא דגם דם טהור חשיב דם.

ויש לחקור בד' מיני דמים אם זה ד' דרגות בכהות ובהירות הדמים מדם המכה שהוא אדום שבאדומים עד יין המזוג עד הפחות שבהם. או דילמא שהם ד' גוונים שונים ומחולקים זה מזה כמו שאנו רואים שיש גוון אדום רגיל, ארגמן, ורוד וכו'.

והנה בגמ' שם (כ.) אמר עולא כולן עמוק מכן טמא, דיהה מכן טהור, כשחור. ואלא מאי שנא שחור דנקט, סד"א הואיל ואמר רבי חנינא שחור אדום הוא, אלא שלקה, הילכך אפילו דיהה מכן נמי ליטמא, קמשמע לן. רבי אמי בר אבא אמר וכולן, עמוק מכן טמא, דיהה מכן נמי טמא, חוץ משחור. אלא מאי אהני שיעוריה דרבנן, לאפוקי דיהה דדיהה. ואיכא דאמרי, רמי בר אבא אמר וכולן, עמוק מכן טהור, דיהה מכן טהור, חוץ משחור. ולהכי מהני שיעוריה דרבנן. בר קפרא אמר וכולן, עמוק מכן טמא, דיהה מכן טהור. חוץ ממזג, שעמוק מכן טהור, דיהה מכן טהור. בר קפרא אדיהו ליה ודכי, אעמיקו ליה ודכי, אמר רבי חנינא: כמה נפיש גברא דלביה כמשמעיה. ופרש"י רש"י כולם - הדמים. עמוק מכן - מאותו שיעור השנוי במתניתין לכל אחד אי הוה סומק טפי טמא. דיהה מכן טהור - כשחור ואף על פי דלא תנן במתניתין דיהה מכן טהור אלא גבי שחור הוא הדין לכולהו. אפי' דיהה מכן ליטמא - דהאי אדום הוה וע"י לקותא הושחר. קא משמע לן - דאין דרך דם אדום המשחיר על ידי לקותא להיות דיהה. דיהה דדיהה - שנדחה ממראיתו יותר מדאי. עמוק מכן טהור - אם מאותו מראה הוא אבל אם האדים הרבה עד שבא לכלל אחד משאר

לגמרי אלא נוטה לאדמימות כקרבן כרכום ר"ל כמוצהב שבכרכום ר"ל אותו שמופלג בצבעו", ומשמע דהיינו כתום), גם אם יתחזק מאד לעולם לא יגיע לאדמימות דדם המכה, אלא יהיה כתום עז ביותר, וע"כ נראה כדברי התוס' רא"ש וכמסקנת הצ"צ והחזו"א.

והשתא יש לבאר הסוגיא דדף יט. כמין חומר, דודאי אילמלי קרא דבין דם לדם דילפינן מיניה דאיכא דם טהור הוה אמרינן דכל מיני אדומים טמאים וכמו שהוכיח הבית שלמה דכ"מ דכתיב בקרא צבע הכוונה אפילו לפחות שבו, ורק לבתר הכי מסתפקינן דאולי כיון דגלי לן קרא "בין דם לדם", שמא הכונה לחלק בין אדום שבאדומים לשאר מיני דמים ודם טמא הוא אדום שבאדומים. ואלמלי קרא דמואב הוה חשבינן דאפילו דם ירוק או לבן בכלל דם הוא, והוה אמרינן ד"בין דם לדם" הוא בין דם ירוק לדם אדום – ופחות שבאדומים. ומקרא דמואב ילפינן דדם אדום, וממילא פשיטא דירוק אינו דם, וא"כ קרא דבין דם לדם אתא לחלק בין מיני האדומים, וניחא הא דמקשינן דדילמא אדום שהאדומים דוקא, אין הכונה דנימא דפחות מכאן אינו אדום, אלא דפחות מכאן הוא בכונה דקרא דבין "דם" לדם. ומשני דמדמיה דמיה ילפינן דאיכא ד' מיני דמים ומה שבנתים טהור, וא"כ ע"כ דקרא דבין דם לדם אתי למימר בין אותם גוונים דטהור. וניחא כל קושיתנו דלעיל.

וניחא נמי דברי רש"י שכתב אבל שלמטה מהן לאו דם הוא, דקרא דבין דם לדם אתי רק לגוונים שבנתים, אבל ללמטה מהם כבר ילפינן מקרא דמואב דבעי אדום, וכיון שאינו אדום אינו בכלל דם, ושו"ר בחזו"א סק"ד דנסתפק אי בדיהה למטה מד' מראות לאו דם הוא, או דילמא בכלל דם הוא דאיכא

האמוראים אם טמא או טהור, עכ"ל. וכ"כ בערה"ש בסימן קפ"ח ס"ה וכן משמעות המאירי שכתב וכל אלו הן מראה אדמימות אלא שצבעיהם משתנים זה מזה, וצ"ע.

והנראה בזה דתרויהו איתנהו, דלעולם הם ד' מיני גוונים אדומים ומ"מ הם שונים בכמותם ובהירותם זו למעלה מזה, ועמוק מקרבן כורכום עד גבול מסוים הוא בכלל גוון דקרבן כרכום ומשם ואילך הוא בכלל דיהה דדם המכה וטהור.

אלא דע"כ צ"ל דיש להוסיף עוד דרגות ביניהם, דהא למ"ד דעמוק ודיהה מכאן טמא אמרינן בגמ' דאהני שיעוריה דרבנן לאפוקי דיהה דדיהה, והיינו דע"כ מה שבנתים הוא טהור.

והנה בתוספי הרא"ש הקשה כקושית האחרונים הנ"ל ותירץ וז"ל וצ"ל דאלו ד' מראות טמאים אבל שאר מראות שביניהן טהורין אע"פ שיש מראה שהוא דיהה מהן והוא טמא והיינו טעמא דמדמיה דמיה נפקא לן ד' מראות דמים וקים להו לרבנן דהני ד' מראות דמים שכיחי בנשים וכל שאינו דומה לאלו המראות טהור אע"פ שיש מראה למטה ממנו שהוא דיהה יותר וטמא, עכ"ל. הרי דלא הזכיר כלל דאיכא ד' מינים שונים ובכ"ז ניחא ליה קושית האחרונים. והברור בדבריו דהא לכו"ע דיהה דדיהה טהור, וא"כ שפיר איכא בין כל דם לדם מראה טהור, וא"כ לק"מ דאף אי דיהה דדם המכה טהור היינו עד קצה גבול דדיהה דדיהה, ומשם ואילך הוא בכלל עמוק מקרבן כרכום. ושו"ר בחזו"א שכתב כן בסימן ק"ז סק"ו ע"ש וכע"ז בצמח צדק סימן קכ"ד. וטפי עדיף למימר כן ממאי דכתיבנא לעיל דתרויהו איכא, דנראה דוחק לומר דמין אדום שונה ע"ד משל כתום (עיין מאירי שכתב דקרבן כרכום "ירקרק כרכום ר"ל שאינו אדום

וכן כתב הרמב"ם ז"ל שהאשה שראתה לובן או דם ירוק הרי היא טהורה אף בזמן הזה, עכ"ל. הרי דבתחילה קורא לירוק דם, ואח"כ כותב שלא גזרו אלא על הדם ותולדותיו. ועיין לשון הרשב"א בחידושיו שם וז"ל והילכך אפי' לדידן דלא חזינו דמים הירוק והלבן אינה יושבת בהן כלום, שלא גזרו אלא על דם ותולדותיו, ועיין.

ושו"ר בחידוד הלכות שהקשה למה הגמ' לא תירצה בתחילה על הקושיא מגלן דאיכא דם טהור דנילף מדמיה דמיה, דהשתא ניחא דאי לאו קרא דבין דם לדם לא הוה ידעינן דאיכא "דם" טמא, אלא הוה שרינן רק מראה ירוק ולבן, קמ"ל בין "דם" לדם דאיכא דם אדום טמא (בצירוף קרא דמואב). ומבואר בדבריו דאזיל בדרך שהלכנו בה בס"ד. וכ"מ ג"כ במי נדה שכתב כדברינו.

מיהו אכתי קשיא דאמאי איצטריך לקרא דבין דם לדם, הרי מקרא דמואב ידעינן דדם אדום, ומדמיה ילפינן דרך ד' מיני דמים טמאים ושאר דמים אדומים טהורים, וא"כ קרא דבין דם לדם לא אצטריך.

ונראה דלק"מ, דבין דם לדם איצטריך לגופיה לעניין זקן ממרא וכמו קרא דבין נגע לנגע דלא ילפינן מינה מידי ה"נ לעניין בין דם לדם. וכל קושית החידוד הלכות הנ"ל הייתה רק למה לא תירצה הגמ' מקרא דדמיה דמיה, ונראה דודאי כד מקשה הגמ' מגלן דאיכא דם טהור, ודאי דהתשובה על שאלה זו מקרא דבין דם לדם, דבקרא כתיב דאיכא דם טהור.

ובשו"ת אבני נזר חלק יורה דעה סימן רכה אות י"ג דן באשה שדם נידותה האדום מתהפך ברחמה ללחה צהובה אם יש לטהרין כיון דא"ז אדום, או

ביה מראה אדומית (ונראה דדעתו יותר נוטה דלאו דם הוא), [נפלא דבדברי רש"י הדבר מפורש וכמשנ"ת, ואולי משום דהבין כונת רש"י דלמטה מהן קאי אכל ד' דמים וא"כ כונתו דאינו דם טמא — וכמו שנדחקו כמה אחרונים בכונת רש"י, ולדברינו ניחא].

וב"מ מהרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פ"ה ה"ו וז"ל לא כל משקה הבא מן החדר מטמא אלא הדם בלבד שנאמר דם יהיה זובה, לפיכך אם שתת מן הרוחם לובן או משקה ירוק אף על פי שסמיכתו כדם הואיל ואין מראיו מראה דם ה"ז טהור, עכ"ל. הרי לן דירוק ולבן ילפינן לטהר מטעם "דאינו דם", והיינו מקרא דמואב. ובה"ז שם כתב וחמשה דמים טמאים באשה והשאר טהורין ואלו הן: האדום, והשחור, וכקרן כרכום, וכמימי אדמה, וכיין המזוג. והיינו דמ"מ יש "דמים" טהורין, והיינו חוץ מהני ה' מראות. אך מאידך יל"ע מלשונו אך מאידך עיין בלשונו בפרק יא ה"ב שכתב וכן כל מה שאמרנו ביולדת שאמו טהורה הרי היא טהורה בזמן הזה, וכן האשה שראתה לובן או דם ירוק או שהשליכה חתיכה אדומה שאין עמה דם הרי היא טהורה אף בזמן הזה שלא החמירו אלא ברואה דם טמא, עכ"ל. דעל לובן לא קראו בשם דם ועל ירוק קראו דם ירוק, וי"ל.

וכן יל"ע מלשון הרמב"ן בחידושי הרמב"ן דף יט ע"א וז"ל ואנו עכשיו כיון שבטלו רואי דמים כל שיש בו מראה אדמימות ואפילו כמימי בשר צלי ודיהה ממנו יושבת עליו שבעה נקיים, וכן בכל מראה שחור ואפילו כזית ודיהה ממנו ואפילו דיהה מן הדיהה, אבל בדם הירוק ואצ"ל לבן ושאר מראות ודאי אינה יושבת כלום שלא גזרו אלא על דם ותולדותיו אבל אלו אינן בכלל לדברינו שפסקנו הלכה כר' יוסי בירוק,

דילמא כיון שידעינן שהוא דם מה אכפ"ל שנשתנה צבעו.

ושורש ספיקו האם דין אדום זה סיבת הטומאה, וממילא אם נשתנה צבעו ליכא לסיבת הטומאה, וטהור. או דילמא דאיכא משקים טהורים ואיכא טמאים והסימן למשקה טמא הוא אם צבעו אדום, וממילא לא אכפ"ל כלל אם נשתנה צבעו וטמאה. ומצדד להחמיר.

וז"ל ובר מן דין לבי מהסס בהיתר זה. שאילו הי' כתוב בתורה כי תראה אודם וטמאה. היינו יכולין לומר הואיל מחמת תערובת אינו אדום טהור. אבל בתורה כתיב דם אלא דילפי' (יט.) מדכתיב ויראו מואב את המים אדומים כדם למימרא דדם אדום הוא וכל שאינו אדום זה לאות שאינו בו איכות דם. אבל זה שמה שאינו אדום הוא מחמת התערובת ואיכות עצמותו כשאר דם שפיר יש לומר דטמא. ואף שלשון המשנה [זבים פ"ב מ"א] שהאיש מטמא בלובן והאשה באודם. אין מזה ראי' שמראה אודם הוא המטמא ושכך הוא הילפותא מקרא דויראו מואב את המים אדומים כדם שמראה אודם המטמא. דהא קאמר נמי שאיש מטמא בלובן ושם ליכא קרא שיהי' לבן.

ובשו"ת הר צבי יורה דעה סימן קמט נשאל בדין מראה צהוב שהראו לרופא בביתה"ח הדסה ועשו בחינה ששפכו ע"ז איזה סם ונעשה המראה נוטה לשחור ואמר הרופא שזוהי בחינה המראה כי זהו דם, שכך הוא טבע דם שאם משימים עליו סם זה משחיר. האם טמאה או טהורה. ובתחילה תלה זה בפלוגתא דב"ח וחכ"צ במראה לבן שנהפך לאדום. והכא לכו"ע טהורה כיון שנעשה ע"י סם.

ולדבריו נראה דה"ה לחומרא דאף אם נאמר שבנידון האבנ"ז יקל, מ"מ אם יזיקו לרחם צבע לבן והדם יצא לבן תהיה טמאה כיון דנעשה ע"פ סיבה חיצונית. וז"ל אבל באמת הובא בפתחי תשובה יו"ד (סימן קפח ס"ק ג) שמביא דברי החכ"צ (סימן מו) דבכה"ג שבתחילה היה מראה טהור ושוב נהפך למראה אדום הוא מתיר זה ואומר דתליא בזמן יציאתו מן הגוף ובזמן יציאתו מן הגוף היה מראה טהור, מה שנעשה אדום אח"ז כשנתייבש אין חוששין לזה, והחור"ד מסכים לדעת החכ"צ, אך יש מחמירין הב"ח ועוד. ושאלה מעין זו נמצאת בשו"ת נחלת דוד (סימן יג) במראה שמתחילה היה מראה טהור ואח"כ נוטה לשחור, אומר, דאפילו המחמירין, ז"א אלא שנתהפך למראה אדום, אבל למראה שחור כשר לכו"ע, וא"כ **מכש"כ פאן** שלא נעשה שחור מאליו אלא בשביל תערובת הסם, מכש"כ שהוא טהור.

אבל בשו"ת מנחת שלמה תנינא (ב - ג) סימן עב אות כ"ו נוקט דאפילו אם ישתנה ציבעו ע"י תחבולה הדם טהור, כיון דגזה"ב דרק משקה אדום מטמא.

[וז"ל גם נלענ"ד שאם יתחכם מישחו ע"י תחבולה לשנות מראה הדם שבאשה שיהי' כל שבעת הימים ירוק ולא אדום אפשר שג"כ יעלו אותם הימים למנין נקיים, כיון שכך גזרה תורה שרק ה' דמים טמאים והשאר טהור ואין שום נ"מ אם כך מראהו מצד הטבע או שנשתנה באופן מלאכותי, שהרי גם במראה שחור דאדום הוא אלא שלקה והיה אפשר לומר דכיון שכך טבעו ה"ז חשיב כאילו הוא עדיין באדמיותו, אפי"ה אמרו בגמ' נדה י"ט ע"א דרק לאחר שנעקר הוא משחיר הא אם יודעים ברור שכבר השחיר לפני יציאתו מהמקור ה"ז

ממקור הם טהורים אף דם ממש. וע' ר"מ פ"ה ה"ו.

ומש"ב להקשות מהגמ' כונתו לגמ' בדף י"ט. דילפינן מ"מקור דמיה" דאיכא דם טמא וטהור. אלמא דטהור ג"כ בא מהמקור ואעפ"כ טהור.

ועיין רמב"ם הלכות איסורי ביאה פ"ה ה"ו דכתב: לא כל משקה הבא מן החדר מטמא אלא הדם בלבד שנאמר דם יהיה זובה, לפיכך אם שתת מן הרחם לובן או א משקה ירוק אף על פי שסמיכתו כדם הואיל ואין מראיו מראה דם ה"ז טהור, עכ"ל. וכ"מ מלשון הטור בסימן קפ"ג וז"ל: ולמדו חכמים ממדרש הפסוקים שלא בכל מקום שתזוב ממנה דם טמאה אלא דוקא דם הבא מן המקור. ולא כל דם הבא מן המקור טמא אלא דוקא ה' מיני דמים כאשר יתבאר בעז"ה. וכן משמע משאר לשונות הראשונים.

ובישוב דעת החינוך נאמרו סגנונות שונים באחרונים וכולם לדבר אחד נתכוונו, והצד השווה בכולם דכונתו, דודאי גם המראות הטהורים באים מהמקור, אלא דבמקור עצמו יש עורקים לדמים הטמאים ויש עורקים לטהורים, וגזה"כ לטהור דם המקור בעורקים המוציאים דם שאינו מד' מראות.

אלא דאף בתוספות רי"ד מסכת נדה דף כב עמוד א משמע לכאורה דהטהורים אינם באים מהמקור כלל וז"ל: מקור מקומו טמא קש' לי א"כ דמי' טהורי' אמאי לא מקבלי טומאה מן המקור ונהי דאשה טהורה הם יהיו טמאים ונ"ל שהדמים טהורים אינן באים מן המקור אבל החתיכה מפלת מן המקור: וצריך לדחוק קצת בלשונו.

ולפי דבריהם עכ"פ פשיטא דדם אדום דנשתנה מראהו פשיטא שטמא, דודאי דאדום הוא סימן ולא סיבה.

טהור, וה"נ אם לאחר שיצא מהמקור או לפני שיצא מביה"פ לביה"ח כבר נשתנה מראיתו למראה טהור הרי היא טהורה, ומטעם זה נראה שאפי' אם תראה אשה מראה כזה שלדעת מומחים הוא תערובת של דם עם ליחה אחרת, מ"מ אם בשעה שעבר את הגבול מביה"פ לביה"ח כבר נשתנה למראה טהור ה"ז טהור, וגם אפשר דמשום כך חילקו האחרונים לענין מראה געל כזהב בין הפסק טהרה לסתם בדיקה, כי בשעת הפסק טהרה צריכים לדעת ברור שנסתם מקורה מזיבת דם טמא ולכן במראה געל חוששים שמא מעינה עדיין פתוח אלא שנתערב עם הדם גם ליחה אחרת ולכן נשתנה מראיתו, משא"כ לאחר שכבר פסקה בטהרה והמעין נסתם תו לא חיישינן להכי וכל שאין לו מראה דם טהור, ועיין בזה בשו"ת אבנ"ז חיו"ד סי' רכ"ה. וזה חידוש יותר גדול מההר צבי, דהכא הרי נשתנה בצורה מלאכותית.

ועיין טה"ב (ח"א עמ' ש"ה) דכתב דבסוף ספר הלכה ברורה כתב בשם הגר"פ אפשטיין זצ"ל דלא יעלה על הדעת דשינוי בצורה מלאכותית יחשב שינוי.

והנה בספר החינוך מצוה רז כתב וז"ל: ומה שאמרו ז"ל (נדה יט.) ג"כ שחמשה מראות דמים הן שטימאה התורה, ושאר מראות הדמים טהורים, והענין הוא לפי שחכמים ידעו בחכמתן שכל דם שאינו מאותן חמשה מראות אינו בא ממקום טמא. כי מקום ידוע באשה שהדם הבא ממנו בלבד טמא, הוא הנקרא מקור, ובלשון חכמים קרוי חדר.

והעיר במנחת חינוך מצוה רז אות ד וז"ל: דברי הרב המחבר צ"ע דמבואר במס' נדה ובר"מ דדמים טהורים ג"כ באים ממקור רק דרחמנא טהרה אבל אותם שאינם באים

מיהו בעיקר החקירה הנ"ל כמה אחרונים כתבו לחלק בין מראה שחור לשאר מראות, דבשחור דרכו של האדום להשחיר וכלשונו של הרמב"ם בפרוש המשניות: "והשחור. הוא השחור האמיתי כאדום, לפי שהאדום אם נראה כדת ישוב מראיהן שחור, והוא אמרם האי שחור אדום הוא אלא שלקה^א". ולכך לא חשיב שינוי, משא"כ בשאר גוונים חשיב שינוי גמור וטהורה.



א. מיהו במהדורת קאפח הגירסה: והשחור והוא "אלאסוד" ספחוהו לאדום, לפי שהאדמימות כאשר מתעבה יהיה מראה שחור והוא אמרם האי שחור אדום הוא אלא שלקה.

הרב דביר כהן

איסור ריבית בבנק ובחברה בע"מ

שבעלי המניות אינם מתערבים כלל בניהול החברה. הדירקטוריון - הם קובעים את מדיניות החברה, הם מחליטים למכור, לקנות או להשקיע, הם ממנים את ההנהלה, אך לדירקטוריון אין סמכות להתערב בניהול השוטף של החברה. מאפיין נוסף של הבעלות שהוא זכות השימוש - להרוס, לבנות וכו' שייך בעצם לדירקטוריון. וכן מאפיין נוסף שהוא העברה מרשות לרשות - למכור, להפקיר, לתת במתנה, שזה זכות רק של הבעלים, גם דבר זה ניתן בידי הדירקטוריון. מי שמנהל בפועל את החברה ביום - יום היא ההנהלה או המנכ"ל.

ג. החוק המודרני בימינו מגדיר חברה בע"מ כגוף כלכלי משפטי בפני עצמו, ולא כשותפות של כל בעלי המניות, ולכן הלוואה לחברה בע"מ היא לא כהלוואה לישראל שיש בה איסור ריבית. מעין סברא זו כתב המהר"ם שיק חיו"ד סי' קנח. המהר"ם שיק סובר שבעלי המניות הם מלווים לחברה ואינם הבעלים. המהרש"ג, תלמיד המהר"ם שיק, בשו"ת מהרש"ג ח"א חיו"ד סי' ג' וסי' ה מתייחס לנושא זה והוא חולק על המהר"ם שיק ותמה אם בעלי המניות אינם בעלים א"כ אז מי הבעלים לפי התורה, דאין דין תורה מכיר בבעלות מעין זו, שהחברה היא בעלים על עצמה, אלא פשוט שע"פ דין תורה בעלי המניות הם בעלי החברה.

בשו"ת מהרי"א הלוי (איטינגא) ח"ב סי' נד מיקל הענין לקחת הלוואה מחברה בע"מ מטעם שמדובר בחברה שבה הבעלים (בעלי המניות) אינם המנהלים של החברה

א. בימינו רוב העסקים מוגדרים כחברה בע"מ. בעבר העסקים היו יותר קטנים ופשוטים כמו חנויות וכדומה, עם בעלים מוגדרים, אך לפני כ - 150 שנה, בזמן תלמידי החת"ס, האדם המציא מושג של חברה בע"מ, ואז התפתחה שאלה מרתקת בקרב הפוסקים באותו הדור - איך אנו מתייחסים בהלכה לחברה בע"מ, ויש לכך השלכות מעשיות רבות. מהי בעצם חברה בע"מ? ר"ת חברה בעירבון מוגבל, היינו שאין בעלי החברה מחויבים לפרוע את החובות שלהם אלא מנכסי החברה ולא משאר הנכסים שלהם. המשקיעים שמקימים את החברה משקיעים סכום כסף גדול בקופת החברה, ואינם יכולים למשוך אותו משם. הם קובעים לעצמם משכורת מסוימת, והרווחים נכנסים לקופת החברה. מצד אחד המשקיעים מוגבלים ברווחים שיכולים למשוך, אך מצד שני - אם החברה נופלת, לא ניתן לגעת בנכסיהם הפרטיים כדי לפרוע את החובות, אלא רק לפרוע מנכסי החברה ומממון החברה. באופן אישי מנהלי החברה וכל החברים בה אינם ערבים על ההפסדים.

ב. עיקר הספק לגבי חברה בע"מ הוא מי נחשב בעלים שלה, כיון שהבעלות שלה מתחלקת לג' גורמים שונים - בעלי המניות, הדירקטוריון וההנהלה. בעלי המניות - הם השקיעו את הכסף בחברה, הם מרוויחים או מפסידים, הם ממנים את הדירקטוריון. אם החברה ונכסיה ימכרו - הם יקבלו את הכסף. זה מאפיין אחד של בעלים - להרוויח או להפסיד מהממון שלהם. חשוב להדגיש

בלבד (עי' מש"כ באות א'). ולכן אולי בהלוואה לחברה בע"מ אין איסור תורה. ובאג"מ יו"ד ח"ב סי' ס"ג כתב שמחמת כן אין איסור בהלוואה לחברה בע"מ כמו לדוגמא בנק של יהודים. יש להדגיש שמדובר בקולא רק בהלוואה לחברה, אך עדיין יש איסור ללוות מהחברה בע"מ כי אז עדיין הלווה משועבד לגמרי שעבוד הגוף ושעבוד נכסים. (ובד"כ בימינו אנשים לוקחים הלוואה מהבנק ולא מלווים לבנק...). אמנם על טענה זו שבהלוואה לחברה בע"מ אין שעבוד הגוף ולכן אין בה איסור תורה, יש לשאול, שהרי המנהג המקובל הוא שאם החברה הפסידה כל נכסיה, אך אח"כ חזרה ושיקמה את עצמה וחזרה להרוויח, עליה לפרוע את חובותיה הקודמים ולכאורה נראה מכאן שיש שעבוד הגוף בהלוואה לחברה בע"מ. ועי' עוד במנח"ש סי' כח שטוען נגד סברא זו טענה אחרת וכותב למסקנה שאין להתיר הלוואה לחברה בע"מ על פי סברא זו שזה שעבוד נכסים בלי שעבוד הגוף.

ה. הקיצור שו"ע כותב בסי' כה סעיף כה לגבי קופת חיסכון שנקראת "שפרקסע" שזה בעצם הבנק המודרני בתחילת דרכו, שהיו אז שותפים שמשקיעים בה כסף, יש דירקטוריון ומלווים את הכסף בריבית (כלי היתר עיסקא) והקיצור שו"ע אומר שאם הם יהודים זה אסור. השואל ומשיב מהדו"ק ח"ג סי' ל"א חלק על הקיצור שו"ע וכתב לו שיש להקל בכך וביקש ממנו שבמהדורא הבאה ישימט את האיסור, אך הקיצור שו"ע לא השימט ובמסגרת השולחן הוא דוחה את הערת השו"מ ועומד על דעתו. עיקר הקולא של השו"מ נובעת מדברי הרמ"א ביו"ד סי' קס סעיף טז - "י"א דמותר לישראל לומר לחברו ישראל לך והלווה לי מעות מפלוני ישראל בריבית ומותר לתת אח"כ הרבית

אלא יש מנהלים אחרים לחברה, וכיון שלבעלי המניות אין זכות למכור ולקנות ורק למנהלים יש זכות, לכן אין הבעלי מניות נידונים כאדם המלווה בריבית, כי המנהל אינו המלווה, והמנהל אינו עובר על איסור כיון שהממון אינו שלו. ונראה שמטעם זה יתיר המהרי"א הלוי גם להלוות לחברה בע"מ, כי הרי ההלוואה נעשית בעצם מול המנכ"ל, וזה לא קשור לבעלי המניות. המנחת שלמה סוס"י כח חולק על המהרי"א איטינגא וכותב שכיון שבעלי המניות הם בעלים גמורים על נכסי החברה מה בכך שסילקו עצמם מלנהל בפועל את העסקים ובוחרים להם מנהל, סוס"י הכל נעשה בשליחותם והוי הלוואה גמורה בריבית. המנחת יצחק, וכן מביאים בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, אומרים שיש להבחין בין סוגים שונים של מניות, יש מניות שיש בהן זכות הצבעה לבעלי המניות באסיפות של בעלי המניות, והם יכולים למנות או לפטר את המנכ"ל, ויש מניות שאין בהן זכות הצבעה. במקרה שאין זכות הצבעה זו אכן בעלות קלושה שהתורה לא הזהירה בעלים כאלה באיסור חמץ בפסח וריבית וכו'. ולכאורה היתר זה הוא כמהרי"א איטינגא הנ"ל, שלמרות שהוא שותף בחברה אין הוא נחשב בעלים לענין דיני התורה כי לא קשור כלל לניהול החברה בפועל. לחילוק זה יש השלכה גדולה על יהודים ששותפים עם גויים בחברה בע"מ.

ד. בשו"ת מהרש"ג הנ"ל יש נידון האם יש להקל להלוות לחברה בע"מ ממון, שכיון שכל הלוואה רגילה יש בה שעבוד הגוף ושעבוד נכסים, אך בחברה בע"מ כל מטרת הקמתה בתור חברה בע"מ היא למנוע מהמשקיעים וכל הבעלים שלה שעבוד הגוף אלא רק שעבוד נכסים מנכסי החברה בע"מ

לשליח להביאו לו דלא אסרה תורה אלא רבית הבא מיד לזה למלוה והשליח אינו עושה שום איסור דהאי ריבית לאו ידידה הוא ואי משום ששלוחו של אדם כמותו אין שליח לדבר עבירה ואין לפרסם הדבר בפני עם הארץ". מקור דברי הרמ"א הם במרדכי בשם רש"י. הב"י מביא את דברי המרדכי ומתבטא בצורה חריפה ואומר שמשמע לו שרש"י לא התיר דבר זה מעולם אלא איזה תלמיד טועה כתבו ותלה עצמו באילן גדול. לעומתו הדרכי משה מיישב את קושיית הב"י ומאמץ את ההיתר, רק כותב שמכל מקום טוב להחמיר שלא לעשות מעשה לכתחילה כתשובת רש"י. הלבוש מביא את דברי הרמ"א וחולק עליו בחריפות ומסיים "ואי איישר חילי אצוה למחקו מכל הספרים וכו'". גם הט"ז חולק על הרמ"א וכותב שלא לסמוך על היתר זה כלל וכלל. הט"ז כותב דממה נפשך יהיה קשה - אם נעשה את ההלוואה ע"י שליח ואין שליח לדבר עבירה, אז ממילא יש כאן ב' עבירות - השליח עושה הלוואה מול המלוה ואח"כ מחזיר למלוה ריבית, והשליח עושה הלוואה מול הלוה שנותן ללוה הלוואה ואח"כ מקבל ממנו ריבית. ועוד כותב הט"ז דהא דאמרינן אין שליח לדבר עבירה זה רק מהני לפוטרו מאיסור כרת או ממלקות, אך מכל מקום איסור יש שהוא עושה איסור ונתקיימה מחשבתו ע"י השליח פשיטא שזה אסור.

לעומת הט"ז, הלבוש והב"י שחולקים על הרמ"א, הש"ך מתייצב לצד הרמ"א ומיקל. הלבוש מקשה ג"כ על מש"כ הרמ"א שאין לפרסם היתר זה, ושואל עליו הלבוש והרי התורה בפומבי ניתנה וכו', אך הש"ך אומר שזו לא קושיא שמצינו בהרבה מקומות שמהתורה מותר אלא שחז"ל ציוו שלא לפרסם את הדבר בפני ע"ה שלא יבואו

להקל ולזלזל יותר. והש"ך כתב שנראה מדברי מהרי"ק שהלכה כרש"י, וכ"כ בתשובת בנימין זאב וכן הב"ח הסכים לכך. ובד"כ אנחנו פוסקים כהש"ך נגד הבעלי פלוגתא שלו, ולכן השו"מ התבסס כאן על ההיתר הזה של הלוואה מבנק (שהוא בימינו חברה בע"מ) כי יש כאן הלוואה ע"י שליח. בבנק הרי לא בעלי המניות נותנים את ההלוואה אלא המנהל או הפקיד ויש כאן את ההיתר של הרמ"א. ויש אומרים שבבנקים זה עוד יותר קל כי המנהל הוא בעל מעמד עצמאי והוא בכלל לא שליח של הבעלי מניות שצריך להתייעץ איתם מה לעשות, ולכן אולי כאן לכו"ע יש כאן היתר - גם לט"ז שטען שהשליח נהיה בעצמו מלוה ולוה ויש כאן ב' עבירות - כאן לכו"ע המנהל הוא לא המלוה, הוא עובד ומקבל משכורת והוא גם אינו שליח. המל"מ מסביר קצת את הקולא של הרמ"א שכיון שאנו אומרים שאין שליח לדבר עבירה אז השליח הוא עומד בפני עצמו וזה מצב חדש שמוזכר בשו"ע שמותר לאדם לתת מתנה לראובן ע"מ שיתן הלוואה לשמעון.

ו. נקודה נוספת שנחלקו בה השו"מ והקיצור שו"ע היא השטר שנעשה בין הבנק ללווים. לכו"ע אם יש שטר בין המלוה ללוה אז השליח עושה מעשה קוף בעלמא ואין את ההיתר של הרמ"א של רבית ע"י שליח. הקיצור שו"ע וההולכים בשיטתו סוברים שבבנק זה כאילו השטר נכתב בין הלוה למלוה ולכן אין כאן שליח. (אלא השליח עושה רק מעשה קוף בעלמא) ולכן אין שום היתר של רבית ע"י שליח וגם רש"י לא יתיר כאן. השו"מ אומר שודאי שיש כאן הלוואה בין הבנק ללוה, אך במסמך כתוב שיש ב' צדדים - הבנק והלוה, אך לא כתוב את

שמות המלווים מצד הבנק, ולכן זה מותר. כיון שהשטר אינו מבורר מספיק ואין כאן מלווה ידוע, זה מותר.

דבר זה תלוי בסוג המניה - האם יש להם השפעה על החברה או לא.

ד. יש המקילים להלוות לחברה בע"מ.

ה. הקיצור שו"ע והשואל ומשיב נחלקו לגבי הלוואות לבנקים שיש בהם בעלי מניות יהודים, הקיצור שו"ע החמיר והשו"מ הקל, מחלוקתם תלויה בקולא של הרמ"א לגבי ריבית ע"י שליח.

ו. מחלוקת נוספת של הקיצור שו"ע והשו"מ היא איך להתייחס לשטר בין הבנק ללווה, האם נקרא שטר מבורר או לא.

ז. סברא נוספת להקל של השו"מ היא מדין ברירה, שנאמר שיהודי לוקח הלוואה מבנק הוא לוקח מכספו של הגוי.

ח. הלכה למעשה שמעתי מהרב אשר וייס שליט"א שבבנקים שבארץ ישראל יש מקום להקל משום ג' סיבות: א. חברה בע"מ. ב. היתר עיסקא. ג. ריבית ע"י שליח. ואין הבדל בין ללוות או להלוות לבנק.

וה' יאיר עינינו בתורתו ויזכנו להגדיל תורה ולהאדירה.

ז. עוד כתב השו"מ שיש להקל בריבית בבנקים, מכיון שכפי המצב המצוי (גם כיום) בארץ ובעולם, בכל בנק יש גם בעלי מניות שאינם יהודים, וכאן שיש מצב כזה אנו נגיד שיש ברירה - שאם יהודי לוקח הלוואה מהבנק אז הוא לוקח אותה מהמעות של הגוי. ויש שהקשו על סברתו שאין הכסף הנמצא בקופת הבנק נשאר מחולק לפי המפקיד, אלא כ"א ואחד שותף בכל מטבע ומטבע שנמצא בבנק, ואכמ"ל.

ח. סיכום הדברים:

א. לפני כמאה חמישים שנה נולד המושג של חברה בע"מ שבעצם יוצר מצב של בעלות מוגבלת ללא שעבוד הגוף.

ב. יש לדון מי הבעלים - בעלי המניות, הדירקטוריון או ההנהלה.

ג. הפוסקים נטו לומר שבעלי המניות הם הבעלים רק שאינם בעלים גמורים, וכן



הרב אביחיל לוי

בביאור סוף זמן תפילת שחרית

ולכאוי' צ"ב אם בדיעבד אכתי אפשר להתפלל אחר ארבע שעות או שאף בדיעבד לא יתפלל.

וברבנו יונה כתב ואומר במדרש שהמלך שלמה היה ישן עד שלש שעות כמו שדרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות ופעם אחת הטעתו בת פרעה וישן עד ארבע שעות והקריבו תמיד של שחר בארבע שעות ומזה היתה קבלה ביד ר' יהודה בן בבא והעיד שתמיד של שחר קרב בארבע שעות.

ולכאוי' צ"ב וכי שלמה המלך שקם כל יום אחר שלש שעות לא קיים מצות קריאת שמע שזמנה עד שלש שעות.

ונראה לבאר שהיה ישן עד שלש שעות ולא עד בכלל שקם מעט קודם זמן זה לקרוא קריאת שמע בזמנה.

ונראה עוד לבאר שאפשר שלא היה ישן בלילה כדוד אביו וקרא קריאת שמע מעט קודם הנץ כותיקין והתפלל ואח"כ ישן עד שלש שעות.

וברמב"ם בהל' תפילה (ג, א) כתב תפילת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה וזמנה עד סוף שעה רביעית שהוא שלישי היום ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע שעות עד חצות היום יצא ידי חובת תפילה אבל לא יצא ידי חובת תפילה בזמנה, שכשם שמצות תפילה מן התורה כך מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה שתיקנו לה חכמים ונביאים.

וחזינן בשיטת הרמב"ם שאע"פ שפסקינן

תנן בברכות כו. תפילת השחר עד חצות. ר' יהודה אומר עד ד' שעות. תפילת המנחה עד הערב. ר' יהודה אומר עד פלג המנחה. תפילת הערב אין לה קבע ושל מוספים כל היום ר' יהודה אומר עד שבע שעות.

ולכאוי' צ"ב במאי פליגי ת"ק ור' יהודה.

ועוד צ"ב אם הלכה כת"ק או כר' יהודה.

ועוד צ"ב לת"ק שתפילת השחר עד חצות אם היינו רק עד חצות או אף עד חצי שעה אחר חצות שהוא זמן מנחה גדולה.

ובגמ' כו: מבואר לר' יהושע בן לוי שתפילות כנגד תמידין תיקנום מחלוקת ת"ק ור' יהודה תלוי בזמן הקרבת קרבן התמיד של שחר עד חצות, ולכן גם זמן תפילת השחר כנגד קרבן התמיד היא עד חצות. ולר' יהודה זמן הקרבת קרבן התמיד של שחר הוא עד ארבע שעות ולכן זמן תפילת השחר היא עד ארבע שעות.

ואיתא בגמ' כז. דתנן בעדויות שהעיד ר' יהודה בן בבא שתמיד של שחר קרב בארבע שעות כר' יהודה ואמר רב כהנא הלכה כר' יהודה הואיל ותנן בבחירתא כוותיה.

ופירש"י בבחירתא עדויות קרי בחירתא שהלכה כאותן עדויות.

וחזינן בגמ' שהלכה כר' יהודה שתפילת השחר עד ארבע שעות.

אחר זמן המנחה שצריך להתפלל תפילת המנחה קודם.

וכתב עוד שלפי תירוץ זה היה נראה לומר שאחר ארבע שעות אינו מתפלל אלא א"כ נתאחר מלהתפלל בטעות או באונס, אבל אם הזיד ולא התפלל קודם ארבע שעות אינו מתפלל אח"כ שכיון שנלמד מדין טעה ולא התפלל שחרית מתפלל במנחה שתים דיו לבא מן הדין להיות כנידון, דדוקא בטעה איתמר ולא במזיד.

וחזינן לביאור ראשון שבבית יוסף שמה שפסקו הרמב"ם הרי"ף והרא"ש שבדיעבד אפשר להתפלל עד חצות אף לר' יהודה שהלכה כמותו היינו משום שכשם שיש תשלומין כל היום לתפילת שחרית הכא נמי מארבע שעות ועד חצות, היינו נמי כתשלומין שזה כל היום, וא"כ לפי"ז גם מחצות ועד מנחה גדולה אפשר להתפלל שחרית, וכן לביאור זה הוי רק בטעות או באונס כתשלומין שלא נאמרו במזיד.

ולכאן צ"ב לביאור זה שהרי תפילת תשלומין היא גם ביום אחר כגון אם שכח ערבית שמתפלל שחרית ב' פעמים וכן ששכח להתפלל מנחה מתפלל ערבית ב' פעמים.

וא"כ חזינן שתפילת תשלומין אינה דין באותו היום דוקא ואיך נלמד ממנה שתפילת שחרית דינה כל היום. ואפשר שבתפילת תשלומין התחדש שהיא גם ביום אחר, ומשא"כ בתפילת שחרית זמנה כל אותו היום בדוקא.

והקשה הבית יוסף על ביאור זה ממש"כ הרמב"ם שגם בעבר במזיד ולא התפלל שחרית קודם ארבע שעות יכול להתפלל עד חצות.

בגמ' שהלכה כר' יהודה שזמן תפילת השחר עד ארבע שעות אפ"ה אם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע עד חצות היום יצא ידי חובת תפילה אבל לא יצא ידי חובת תפילה בזמנה.

ולכאן צ"ב מנין למד הרמב"ם הלכה זו.

וכן איתא ברי"ף וברא"ש דאע"ג שהלכה כר' יהודה היכא דטעי וצלי לאחר ארבע שעות שכר תפילה יהבו ליה שכר תפילה בזמנה לא יהבו ליה אלא שלא הזכירו כהרמב"ם שכתב עבר או טעה דמשמע אף במזיד אם לא התפלל קודם ארבע שעות יתפלל עד חצות שכתבו רק שטעה.

ובבית יוסף (או"ח סי' פט) כתב לבאר ב' ביאורים ע"פ הא דאיתא בגמ' כו. דמקשה על מתני' וכולי עלמא עד חצות ותו לא והאמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דרב ירמיה בר אבא אמר ר' יוחנן טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים. שחרית מתפלל במנחה שתים. ומתריך כולי יומא מצלי ואזיל, עד חצות יהבי ליה שכר תפילה בזמנה מכאן ואילך שכר תפילה יהבי ליה שכר תפילה בזמנה לא יהבי ליה.

וכתב הבית יוסף דמשמע בגמ' שאע"פ שעבר זמן התפילה כל היום נותנים לו שכר תפילה שלא גרע קודם חצות לר' יהודה מאחר חצות כולי עלמא ולא גרע ממתפלל אחר שהגיע תפילת המנחה.

וכתב עוד וג"כ צריך לומר שעד חצות שכתבו הפוסקים לאו דוקא שעד זמן תפילת המנחה הוא מתפלל והולך.

וכתב עוד ואין להקשות דא"כ הוה ליה למימר שאם התפלל אחר ד' שעות עד הלילה אע"פ שאין לו שכר תפילה בזמנה יש לו שכר תפילה דאיכא למימר דשאני

ויש מקום לומר כיון שזמן התפילות מדרבנן תיקנו זמן בדיעבד אף אחר זמן הקרבן.

ונראה עוד לבאר ע"פ המדרש שהביא ברבינו יונה שהראיה שהלכה כר' יהודה היא מהעדות שהעיד ר' יהודה בן בבא משלמה המלך שקם באותו יום בארבע שעות והקריבו הקרבן התמיד.

ולכאז' צ"ב בראיה זו שאפשר שאם היה קם שלמה בחמש או בשש שעות ג"כ היה זמן קרבן התמיד.

ונראה לבאר דכיון שלא היה מעשה כזה אין לנו ראיה ובדאורייתא צריך להחמיר. ובזה יש לבאר דכיון שאינה ראיה ברורה להכי אע"ג דקיי"ל לכתחילה כר' יהודה בדיעבד יכול להתפלל כרבנן דס"ל עד חצות.

ובמתני' תנן תפילת השחר עד חצות.

ולכאז' צ"ב לתירוצו קמא בבית יוסף ולשיטת הב"ח והט"ז אמאי תנן עד חצות ולא תני עד המנחה.

והב"ח לשיטתו יישב שלא יבואו לידי טעות נקט עד חצות.

ונראה עוד לבאר שחצות לאו דוקא שגם חצי שעה אחר חצות אכתי הוא חצות היום.

ובשו"ע (או"ח פט, א) כתב זמן תפילת השחר מצותה שיתחיל עם הנץ החמה כדכתיב ייראוך עם שמש. ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח יצא ונמשך זמנה עד סוף ארבע שעות שהוא שליש היום. ואם טעה או עבר והתפלל אחר ארבע שעות עד חצות אע"פ שאין לו שכר כתפילה בזמנה שכר תפילה מיהא איכא.

וכן חזינן ברמב"ם שכתב עד חצות ולא עד זמן מנחה ולכן הביא הבית יוסף עוד ביאור שמש"כ הרי"ף הרמב"ם והרא"ש שאפשר להתפלל תפילת שחרית עד חצות אע"ג שהלכה כר' יהודה משום שמסתבר שגם ר' יהודה מודה שבדיעבד אפשר להתפלל עד חצות שקשה לומר שמחלוקתם היא מחלוקת גמורה שלרבנן אפשר לכתחילה עד חצות ונקרא שכר תפילה בזמנה ולר' יהודה אף שכר תפילה ליכא מד' שעות ועד חצות, אלא שמחלוקתם אם מד' שעות עד חצות נקרא תפילה בזמנה או שכר תפילה שאינה בזמנה.

ולפי"ז עד חצות היינו בדוקא ולא עד זמן המנחה, והביא ראיה לתירוצו שני זה מהרשב"א יעו"ש.

ובב"ח נוקט לדינא כמסקנת תירוצו ראשון שבבית יוסף שאפשר להתפלל שחרית עד זמן מנחה ומש"כ ברי"ף רמב"ם ורא"ש עד חצות היינו שלא יבוא לידי טעות, אולם לכתחילה אפשר להתפלל עד זמן מנחה אם לא התפלל עד ארבע שעות יעו"ש.

ובט"ז (או"ח פט) האריך בזה וס"ל נמי כתירוצו ראשון בבית יוסף ולא מטעמיה אלא מדקאמר בגמ' כולי יומא מצלי ואזיל אלא שאין לו שכר תפילה בזמנה יעו"ש מש"כ. ומסיק להלכה למעשה שאפשר להתפלל שחרית עד זמן המנחה.

ולכאז' צ"ב אחר דפסקינן כר' יהודה שתפילת השחר עד ארבע שעות כקרבן התמיד שקרב עד ארבע שעות אמאי מועיל בדיעבד עד חצות. ובשלמא לתירוצו קמא שבבית יוסף שהוא כדין תשלומין ניחא. **אולם** אם אינו מדין תשלומין אמאי מועיל.

ובב"ח ובט"ז ס"ל שאפשר להתפלל עד זמן המנחה.

ובמגן אברהם הסכים לבית יוסף ולרמ"א וכתב על דברי הט"ז ואין דבריו מכוונים.

ובמשנ"ב הסכים לשיטת הבית יוסף והרמ"א אלא שהביא מדרך החיים שבדיעבד אם התפלל שחרית בחצי שעה זו שאחר חצות יצא ואין צריך להתפלל שנית.

וברמ"א כתב הגה ואחר חצות אסור להתפלל תפילת שחרית.

וחזינן נמי שאע"פ שכתב להלכה כר' יהודה שזמן תפילת השחר עד סוף ארבע שעות אם טעה או עבר יכול להתפלל עד חצות ויש לו שכר תפילה שלא בזמנה.

וחזינן נמי שכתב עד חצות ולא עד זמן המנחה כתירוצו בתרא שכתב הבית יוסף.

וכן איתא ברמ"א שאחר חצות אסור להתפלל תפילת שחרית.



בביאור האיסור לכעוס ולהשתכר

המלך בקונן וצא, ואמאי לא אמר לו וכשאתה יוצא לדרך אמור תפילת הדרך.

ועוד צ"ב שהנמלך בחבירו היינו שנמלך בו אם ללכת או להמנע מללכת ובתפילת הדרך אמאי קאמר המלך בקונן שהרי אינו יודע אם רצון ה' שילך או שימנע מללכת.

ועוד צ"ב בשלש דברים אלו שציווהו אליהו אם יש דבר השווה בהם שציווהו עליהם יחד.

ובפירש"י כתב לא תרתח ולא תחטי לא תכעוס שמתוך הכעס אתה בא לידי חטא.

וחזינן שפירש שולא תחטי לאו היינו לומר שהכעס עצמו הוא חטא, אלא שמתוך הכעס בא האדם עצמו לידי חטא.

ונראה עוד לבאר שלא תרתח ולא תחטי

איתא בברכות כט: אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא לא תרתח ולא תחטי לא תרוי ולא תחטי. וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונן וצא. מאי המלך בקונן וצא, אמר ר' יעקב אמר רב חסדא זו תפילת הדרך.

ולכאז' צ"ב במה שאמר לא תרתח ולא תחטי, אם לא תחטי דקאמר היינו שלא תחטי בזה שתכעוס שהכעס מביא לידי חטא. או שכוונתו לומר שהכעס מביא לידי חטא.

וכן צ"ב במה שהזהירו לא תרוי ולא תחטי אם כוונתו לומר שלא תחטא בזה שתשתכר ביין, שהשכרות היא חטא, או שכוונתו לומר ולא תחטי, שהשכרות ביין מביאה לידי חטא.

ועוד צ"ב במה שאמר לו וכשאתה יוצא לדרך

מנורה בביאור האיסור לכעוס ולהשתכר בדרום רה

וחזינן במהרש"א ששני אזהרות אלו שהזהיר אליהו את רב יהודה עניינם שווה, שהכעס והשכרות גורמים לאדם לשכוח את ה'.

ובזה יש לבאר מה שהזהירו אליהו באותו מעמד וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונן והיינו שיאמר תפילת הדרך. ולהמבואר אתי שפיר שעל ידי שמתפלל בצאתו לדרך ומזכיר שם שמים היינו נמי שנוטל רשות שאינו שוכח את ה' ונמלך בו, וא"כ הולך לדבר מצוה או להיתר, וא"כ שפיר מה שציווהו אליהו על שלשה דברים אלו כאחד.

ובפירוש אהבת איתן על העין יעקב ביאר ע"פ הא דאיתא בעירובין סה: ר' אילעאי בשלשה דברים אדם ניכר בכוסו ובכיסו ובכעסו. ואמרי לה אף בשחקו וזה שאמר לא תרתח היינו בכעסו ולא תחטי לשמים ולבריות

לא תרוי היינו בכוסו ולא תחטא לשמים.

וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונן, היינו שתתפלל תפילת הדרך כדמפרש שישלח ברכה במעשה ידיו וממילא ישא ויתן באמונה, וכדאיתא בנדה ע: והיינו בכיסו, ובזה גם יהיה טוב לשמים ולבריות.

ונראה עוד להוסיף לפי"ז שלא תרוי ולא תחטא היינו נמי שאדם ניכר בשחקו שהיין מביא לידי שחוק.

וביאר עוד לפי"ז הא דאיתא בפסחים קיג: שלשה הקב"ה אוהבן מי שאינו כועס ומי שאינו משתכר ומי שאינו מעמיד על מידותיו, וביאר שאינו מעמיד על מידותיו היינו נמי בענייני ממון שהם מדות, והוי נמי כנגד שלשה דברים אלו.

היינו שהכעס עצמו הוא חטא וכן לא תרוי ולא תחטי היינו שהשכרות עצמה היא חטא.

ולכאז' צ"ב לפי"ז מה חידש אליהו לרב יהודה שהרי רואים בפס' הרבה גנות הכעס והשכרות.

וכן צ"ב לפירש"י מה אמר אליהו לא תרתח ולא תחטי שהכעס יביא אותך לידי חטא, וא"כ לפי"ז נמי לא תשתכר שתבוא לידי חטא, ומשמע שעצם הכעס והשכרות אינם חטא רק שמביאים לידי חטא, ובפס' הרבה רואים שהכעס והשכרות הם חטא בפני עצמו.

ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא בתענית ד. ואמר רבא האי צורבא מרבנן דרתח אורייתא הוא דקא מרתחא ליה שנאמר הלא כה דברי כאש נאום ה'.

ואיתא ביומא כב: כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם, ואיתא בעירובין סד. שרב נחמן אמר שרק כשהיה שותה רביעית יין היתה דעתו צלולה עליו, ואיתא בסנהדרין ע. שרבא אמר שהיין שהיה שותה עשאוהו פיקח וא"כ רואים שהכעס והשכרות בתלמיד חכם הוא שונה מכל האדם.

ובזה יש לבאר החידוש בדברי אליהו שאמר לרב יהודה שאעפ"כ שיזהר מהכעס והשכרות שיכולים להביא לידי חטא, ואף תלמיד חכם צריך להיזהר מהם.

ובמהרש"א כתב לא תרתח ולא תחטא ענינם חטא אחד הוא כדאמרינן בנדרים כב: כל הכועס אפי' שכינה אינה חשובה כנגדו לא תרוי ולא תחטא כדאמרינן בסנהדרין ע: אל למלכים למואל שתו יין ששותים יין ומשתכרין ואומרים מה לנו אל.

שראוי לכעוס עליו כדי שלא ייעשה כיוצא בו פעם אחרת.

וחזינן ברמב"ם שגם במדת הכעס צריך שיתנהג האדם במדה הבינונית.

ולכאז' צ"ב ממש"כ הרמב"ם התם (ב, ג) ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בינונית אלא יתרחק עד הקצה האחר והוא גובה הלב שאין הדרך הטובה שיהיה האדם עניו בלבד אלא שיהיה שפל רוח ותהיה רוחו נמוכה למאד ולפיכך נאמר במשה רבינו עניו מאד ולא נאמר עניו בלבד ולפיכך ציוו חכמים מאד מאד הוי שפל רוח. ועוד אמרו שכל המגביה לבו כפר בעיקר שנאמר ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך. ועוד אמרו בשמתא דאית ביה גסות הרוח ואפי' מקצתה.

וכן הכעס דעה רעה היא עד למאד, וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר וילמד עצמו שלא יכעוס ואפי' על דבר שראוי לכעוס עליו.

וכן אם רצה להטיל אימה על בניו ובני ביתו או על הציבור אם היה פרנס ורצה לכעוס עליהם כדי שיחזרו למוטב יראה עצמו בפניהם שהוא כועס כדי לייסרם ותהיה דעתו מיושבת בינו לבין עצמו כאדם שהוא מדמה איש בשעת כעסו והוא אינו כועס.

אמרו חכמים הראשונים כל הכועס כאילו עובד עבדה זרה ואמרו שכל הכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו.

בעלי כעס אין חייהם חיים, לפיכך ציוו להתרחק מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפי' דברים המכעיסים וזו היא הדרך הטובה ודרך הצדיקים הן עלובין ואינן

וכתב עוד לבאר ששלשה דברים אלו הם כנגד שלש עבירות חמורות דלא תרתח ולא תחטי שכל הכועס כאילו עובד עבודת כוכבים.

ולא תרוי ולא תחטי בעריות וגזל, וכדאיתא ביומא עה.

וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך שבזה תנצל משפיות דמים שהשכינה תהיה עמו.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בפסחים סו: אמר ריש לקיש כל אדם שכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו.

ובזה יש לבאר אזהרת אליהו שהיה נביא לרב יהודה שהיה חכם לא תרתח ולא תחטי שלא יכעס ועל ידי זה שמא חכמתו תסתלק ממנו ויבוא לידי חטא.

ובזה נמי יש לבאר מה שהזהירו לא תרוי ולא תחטי שלא ישתכר ביינ ויאבד חכמתו ויבוא לידי חטא.

ובזה נמי מבואר מה שהזהירו לומר תפילת הדרך שנקרא המלך בקונך ועי"ז שלא יבוא לידי חטא.

וברמב"ם בה' דעות (א, ד) כתב הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל דעות שיש לאדם והיא הדעה שהיא רחוקה משני הקצוות ריחוק שווה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו, ולפיכך צוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד ומשער אותן ומכוון אותן בדרך האמצעית כדי שיהא שלם. כיצד לא יהיה בעל חמה נוח לכעוס ולא כמת שאינו מרגיש אלא בינוני לא יכעוס אלא על דבר גדול

וחילול שבת פעמים שמדלקת נר או מבשלת משחשיכה מפני אימתו והוא אינו יודע.

ובזה יש לבאר אזהרת אליהו לרב יהודה לא תרתח ולא תחטי שאם תרתח ותטיל אימה יתירה בביתך יכול להביאם לידי חטא.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בנדרים כב. אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו, שנאמר והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך, ואין רעה אלא גיהנם שנאמר כל פעם ה' למענהו וגם רשע ליום רעה ולא עוד אלא שהתחתוניות שולטות בו, שנאמר ונתן ה' לך שם לב רגז וכליון עינים ודאבון נפש, איזהו דבר שמכלה את העינים ומדאיב את הנפש הוי אומר אלו התחתוניות.

ובזה יש לבאר מאמר אליהו לרב יהודה לא תרתח ולא תחטי שלא תכעס שהכעס יכול להביא את האדם לחולי בגופו שמכלה את העינים ומדאיב את הנפש שהוא חטא שעובר על ונשמרתם מאד לנפשותיכם שצריך לשמור על בריאות גופו.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא נמי בנדרים כב: ר' ירמיה מדפתי אמר כל הכועס משכח תלמודו ומוסיף טפשות שנאמר כי כעס בחיק כסילים ינוח, וכתיב וכסיל יפרוש אולת. ובזה יש לבאר אזהרת אליהו לרב יהודה שאמר לא תרתח ולא תחטי שהכעס מביא את האדם לחטא זה שמשכח תלמודו ומוסיף טפשות.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא במס' שמחות (ב, ה) מעשה בתינוק אחד מבני ברק ששבר צלוחית בשבת והראה לו אביו באזנו ונתיירא מאביו והלך ואיבד את

עולבין שומעין חרפתם ואינן משיבין עושין מאהבה ושמחין בייסורים עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו.

ולכאן צ"ב בשיטת הרמב"ם שבפ"א כתב שגם בכעס צריך שילך בדרך הבינונית ולא יהיה כמת שאינו מרגיש בינוני, ובפ"ב כתב שלא יכעוס כלל.

ונראה ליישב שבפ"א כתב הרמב"ם לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת, ומדכתב כדי שלא יעשה יש לבאר דהיינו נמי שכוונתו שמראה שהוא כועס או דעתו מיושבת בינו לבין עצמו, וכמש"כ בפ"ב.

ובזה יש לבאר דברי אליהו שאמר לרב יהודה לא תרתח ולא תחטי שלא תרתח החידוש בזה שלא יכעס כלל שיתרחק מהכעס עד הקצה האחרון והזהירו נמי ולא תחטי שלא יחטא בזה להמנע מלהוכיח את בני ביתו במה שצריך להוכיחם שיראה בפניהם שכועס, אולם תהא דעתו מיושבת עליו בלא כעס.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בגיטין ו: אמר רב יהודה אמר רב כל המטיל אימה יתירה בתוך ביתו סוף הוא בא לידי שלש עבירות גילוי עריות ושפיכות דמים וחילול שבת.

ופירש"י גילוי עריות כשמגיע זמן טבילתה בעת צינה והיא יראה לומר לא טבלתי ומשמשו נדה.

שפיכות דמים כי הכא או פעמים שבורחת מפניו ונופלת באחת הפתחים או בגשר.

עצמו בבור ושאלו את ר' עקיבא ואמר אין מונעין ממנו כל דבר.

ובהל' י איתא מכאן אמרו חכמים אל יראה אדם לתינוק באזנו אלא מלקיהו מיד או ישתוק ולא יאמר כלום.

ובזה יש לבאר מאמר אליהו לרב יהודה לא תרתח ולא תחטי שפעמים שאדם מחמת כעסו יכול לאיים על בני ביתו ומביאם לידי מכשול וחטא.

ואיתא במגילה ז: אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

ופירש"י לאבסומי להשתכר ביין.

ואיתא בפסחים קט. שבשלש רגלים שנצטוו

ישראל במצות ושמחת בחגך אין שמחה אלא בבשר ויין.

ובזה יש לבאר דברי אליהו לרב חסדא לא תרוי ולא תחטי שאע"ג שהזהירו שלא ישתכר הזהירו נמי שלא יבטל מצות השתיה ברגלים ובפורים, וכן בשתיית ארבע כוסות בליל פסח כתקנת רבנן.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בעירובין סד. שיכור אל יתפלל ואם התפלל תפילתו תועבה.

ובזה יש לבאר אזהרת אליהו לרב יהודה לא תרוי ולא תחטי שלא תשתכר והשכרות תביא אותך לביטול תפילה שהרי שיכור המתפלל תפילתו תועבה.



הרב יאיר מיינקוס

בדין פרי חדש בקידוש דליל שני דר"ה

יו"ט השני של ר"ה, אי מברך ברכת שהחיינו או לא.

רש"י (במחזור ויטרי סי' ש"כ) הביא מרבותיו, "דשני ימים של ר"ה, אינם אלא כיומא אריכתא, ולכן אין אומרים שהחיינו, אלא רק ביום הראשון".

וב' רש"י "אבל אני אומר שצ"ל שהחיינו גם ביום השני, וכך נוהגין במקומותינו ובכל המקומות שעברתי, ואין חילוק בענין זה, בין שני ימים דר"ה לשני ימים טובים של גליות, וטעמא הוא משום דאי יו"ט שני של ר"ה מספק הוא, צריך לברך שהחיינו כמו כל יו"ט שני של גליות דספק הוא, ואי נימא דיו"ט של ר"ה משום מנהג דבי"ד שנוהגין קודש ולמחר קודש, ג"כ צריך לברך שהחיינו, שהרי מיום שני היו מונין תיקון המועדות, והוא עיקר ר"ה".

והרא"ש (מסכ' ר"ה פרק ד' סימן י"ד) הביא את דברי רש"י, וכ' "דכ"כ הרשב"ם בשם רש"י וזקנו, וכן כ' בעל העיטור, וכן רבינו משולם קלונימוס ז"ל. אבל הגאונים ס"ל דאין לברך זמן ביום השני, לא בקידוש ולא בשופר. וכ"כ רבינו יצחק בר יהודה.

וסיים הרא"ש דלצאת מהספק, טוב שיקח אדם פרי חדש ויניחהו לפניו, ויברך שהחיינו ויהיה דעתו על הפרי, וכך היה אומר רבינו מאיר ז"ל.

וב"כ הטור (סי' ת"ר) והשו"ע (שם סעיף ב') "דבקידוש ליל שני מניח פרי חדש,

השו"ע (סי' תקפ"ג סעיף א') כ' "יהא אדם רגיל לאכול בראש השנה רוביא דהיינו תלתן, כרתי, סילקא, תרמי, קרא, וכשיאכל רוביא יאמר יהי רצון" וכו'.

מבואר דנוהגין לאכול "סימנים" בליל ר"ה, ואומרים יהי רצון וכו'.

ובטעם הדבר כ' החיי אדם (כלל קל"ט הלכה ו') דכיון שהוא תחילת השנה, נוהגין לעשות לסימן טוב, לאכול דברים הרומזים לזה.

ומקור הדברים מדברי הגמ' (כריתות דף ו' ע"א, והוריות דף י"ב ע"א) "אמר אביי השתא דאמרת סימנא מילתא היא, יהא רגיל איניש למיכל ריש שתא, קרא ורוביא כרתי סילקא ותמריו".

בפשטות מנהג זה לאכול סימנים בליל ר"ה, הוא דוקא בליל א' דר"ה, אולם יש שנהגו גם בליל ב' דר"ה לאכול סימנים אלו, וכך כ' באליה רבה (סי' תקפ"ג סעיף א' סק"א) "דגם בליל שני יעשה כן". וכ"כ במחזיק ברכה (שם סק"ב) "דבר זה קיימתו מסביר לעשות כל הסדר בליל ב', ואחר זמן נדפס ס' אליה רבה, וראיתי להרב ז"ל שכתב נמי, דגם בלילה ב' יעשה כן, והביאם בשערי תשובה (שם, ד"ה יהא).

מאידך יש החולקים וסוברים, דיש לאכול סימנים אלו רק בלילה הראשון של ר"ה, כפשטות דברי הגמ' "ריש שתא".

דין שהחיינו בקידוש דליל שני דר"ה
ידוע דנחלקו הראשונים גבי בקידוש דליל

להקדים את הפירות משבעת המינים, או דילמא יקדים פרי שמברך עליו שהחיינו.

ובפשטות נידון זה, תלוי בפלוגתא אי מין שבעה קודם, או מין החביב עליו קודם, דהסוברים דמין שבעה קודם, יסברו כן גם בנידון דידן, והסוברים דמין חביב קודם, בנידון דידן יקדים הפרי חדש, כיון דהוא חביב.

אולם אף אי נימא הכי, אין זה שפיר לומר דפרי חדש נקרא מין חביב, שהרי כל חביבותו הוא משום שהוא חדש, ולאחר דכבר אינו חדש, אינו חביב, ודבר החביב עתה, ובדרך כלל אינו חביב, נחלקו בזה אי מקרי חביב.

בכא"פ השו"ע (סי' רי"א סעיף א') כ' "ונקרא חביב, המין שרגיל להיות חביב עליו, אפילו אם עתה חפץ במין השני", וכ' במ"ב (שם סק"י) "ומשמע מדברי הפוסקים דיתנהג כך, יברך על המין שרגיל להיות תמיד חביב עליו, ויטעום קצת ממנו, ואחר כך יאכל המין שחפץ עכשיו לאכול, ואחר גמר אכילתו יחזור לאכול המין הראשון".

מבואר דס"ל דפרי החביב עתה, אין לו דין חביב, ואינו קודם למין אחר.

ואף דהרמב"ם ס"ל דאף אם חביב לו אז באותו שעה, הוא קודם למין שרגיל להיות חביב עליו, ואף קודם לפירות שברכותיהן שוות, ויש בהם מין שבעה, וכמו שהביאו השו"ע (שם סעיף ב').

מ"מ כ' השו"ע (שם סעיף א') בסתמא "היו לפניו מיני פירות הרבה, אך ברכותיהם שוות, ויש ביניהם ממין שבעה, מקדים מין שבעה אף על פי שאינו חביב כמו המין האחר".

ואומר שהחיינו, אבל גם אם אין מצוי פרי חדש, עם כל זה יברך שהחיינו".

מבואר דמאחר שהוא פלוגתא, אי יש לברך שהחיינו בליל יו"ט השני, ולכן יש ליקח פרי חדש ולהניחו על השולחן בשעת הקידוש, ויכוון על הפרי, ועי"ז יוכל לברך שהחיינו בלא ספק, אולם אף מי שאין לו פרי חדש בכל זאת יברך שהחיינו.

דין מי שאין לו פרי חדש אלא רימון

השתא דביארנו דגם אם אין פרי חדש, יברך בקידוש דליל ב' דר"ה, שהחיינו, יש לדון כיצד ינהג מי שאין לו פרי חדש, אלא הרימון הוא חדש עבורו, אי יאמר "יהי רצון", ויאכלו בלילה הראשון דר"ה, או דילמא עדיף לשמרו ללילה השני של ר"ה, כדי שיהיה לו פרי חדש בעת הקידוש.

והנה במועד לכל חי (לרבי חיים פלאג'י זצ"ל, סי' י"ב סעיף ט"ו) כ' גבי פרי חדש דליל שני דר"ה "ומנהגינו ליקח מן הרימונים".

ולכא"ו כוונתו דלא היו אוכלים רימון בליל הראשון, ורק היו אוכלים בליל השני כדי שיחול ע"ז שהחיינו.

ובעי"ז כ' באורחות רבינו (ח"ב ראש השנה סעיף י"ג עמ' קע"ה) "תשל"ד, מו"ר ברך שהחיינו בלילה הראשון על תמרים, ורימונים החזיק כדי לברך עליהם שהחיינו בלילה השני", והביאם בפסקי תשובות (סי' רכ"ה הערה 1).

אי מין שבעה קודם לפרי חדש

יש לדון גבי סדר קדימת אכילת הפירות, כשיש בפניו פירות משבעת המינים, וכן פרי חדש שברכת שהחיינו חלה עליו, אי יש

אכילת הפרי חדש, לברכת שהחיינו, שהוא קודם אף להמוציא ואכילת חלה.

ובך מצאתי בהליכות שלמה (מועדים ח"ב פ"א באורחות הלכה הערה 91) שהביא את דברי המטה אפרים, וכ' "רבינו טעם מן הפרי חדש, מיד לאחר קידוש קודם נט"י לסעודה, כדי להסמיכו לברכת שהחיינו, והשיב לשואל דאף שעי"ז מקדים ברכת בורא פרי העץ להמוציא, שלא כסדר ברכות, כיון דעושה כן לצורך סמיכת ברכת שהחיינו לאכילה, ודאי שרי".

קושיא אדברי המטה אפרים

אולם בעיקר דברי המטה אפרים צ"ב, דהרי ברכת שהחיינו דמברכין בליל ב' דר"ה, אינו משום הפרי חדש, אלא בשל עצם היו"ט, ורק מאחר דנחלקו בזה אי הוי קדושה אחת או שתי קדושות, מביאים פרי חדש [או בגד חדש] כדי לצאת ידי ספק, ואף אם אין לו פרי חדש [או בגד חדש] יברך שהחיינו, כמו שכ' בהדיא בשו"ע (סי' ת"ר סעיף ב').

וא"כ אין לחוש להפסק בין ברכת שהחיינו, לאכילת הפרי חדש, עי"ז שממתין לנט"י לסעודה, שהוא צורך הסעודה, וכמו דשתיית יין הקידוש, לא הוי הפסק בין ברכת שהחיינו לאכילת הפרי, כך גם נט"י והמוציא לא יהיה הפסק?

ויש להוסיף להקשות, דמעיקר הדין אי"צ להסמיך את ברכת שהחיינו לאכילת הפרי חדש, דהרי אף אראיה שרי לברך, ורק דנהגו לברך בשעת האכילה, כמ"ש בהדיא בשו"ע (סי' רכ"ה סעיף ג') "הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו, ואפילו רואהו ביד חברו, או על האילן, ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה", משא"כ לענין

וב' המ"ב (שם ס"ק י"ד) "משמע מסתימת המחבר, דהעיקר כדעה הראשונה, שהיא דעת רוב הפוסקים".

ביאור הצד דפרי חדש קודם

השתא אחר שהבאנו את דברי השו"ע והמ"ב, לכאור' אין מקום לדון טפי, דמאחר וס"ל דפרי משבעת המינים קודם לפרי חביב, אף דחביב אצלו תמיד, א"כ איך נימא דפרי דמברך עליו שהחיינו, יקדים לפרי משבעת המינים.

והנה ראיתי בשערי הברכה (פרק י"ב ס"ק מ"א) שהביא בשם ספר לב אברהם (סי' ל') שכתב דיש להקדים הפרי שמברך עליו שהחיינו לפרי שבעת המינים, משום חביבות המצוה שמברך שהחיינו, ולא משום חביבות האדם לפרי, ולכן פרי חדש קודם לפרי משבעת המינים.

ובעי"ז אמר לי הגרא"ח לידר שליט"א, דכיון דצריך להסמיך את ברכת שהחיינו לאכילת הפרי, לכן יש מקום לומר דיקדים אכילת הפרי חדש לפרי משבעת המינים, כיון שבדרך שהחיינו בקידוש, ורק אח"כ בא לאכול את הפירות, ולכן יש להקדים אכילת פרי החדש, קודם פירות משבעת המינים.

והוספתי לו, דמצינו כעי"ז במטה אפרים (סי' ת"ר סעיף ז') דכ' "אם מניח פרי חדש לצאת בו מספק ברכת שהחיינו, אז תיכף אחר ששתה מכוס של קידוש, יברך על הפרי ברכה הראויה לה, ויאכל מיד הפרי". וכ"כ במחצית השקל (שם סק"א). וכן פסק הפסקי תשובות (שם סעיף א').

מבואר דס"ל דיש להסמיך אכילת הפרי חדש לברכת שהחיינו, ואף יש לאכלו מיד אחר הקידוש, וקודם נט"י והמוציא, וא"כ חזינן עד כמה יש להסמיך

יין ישן, אבל מי שמעדיף יותר תירוש יכול לקדש לכתחילה על התירוש].

קושיא לסוברים דפרי חדש קודם

בכל אופן אף להסוברים שאוכלים את הפרי חדש מיד אחר הקידוש, קודם נט"י והמוציא, לכאן יורו דאי נוהג לאכול הפרי חדש אחר נט"י והמוציא, דכיון דבא לאכול את כל שאר הפירות, דמין שבעה קודם, דמאחר והמתין אחר נט"י והמוציא, דמאחר וסבר דעדיף ליטול ידים ולברך המוציא קודם אכילת פירות, לכאורה ה"ה דיסבור דמין שבעה קודם לפרי חדש, אף אם יתרחק אכילת הפרי חדש מברכת שהחיינו?

ובעיקר הסברא, דמשום חביבות המצוה יש להקדים את הפרי חדש, לפרי ממין שבעה, הוא חדשות שלא שמענו, דמהיכי תיתי דמשום חביבות מצוה יש לו דיני קדימה, ועוד על מין שבעה שמוזכר להדיא שקודם לשאר דברים?

דין קדימה מצד מנהג

ואמר לי הגרא"ח לידר שליט"א עוד צד להקדים אכילת הפרי חדש לפרי משבעת המינים, ע"פ דברי הלכות קטנות (ח"ב סי' קנ"ה) דכ' "דקדקתי בכתבים דהא דחביב קודם או מקודם בפסוק, כשישנם לפניו, ואין קפידא לאכול זה קודם זה, אבל אם דרך אכילתם ע"פ הרפואה, או ממנהג בני אדם להקדים זה לזה, כגון לאכול פירות ולשתות אחריהם, אין שם דין קדימה", והביאו הכף החיים (סי' רי"א סק"ה).

מבואר דהיכא שיש בפניו רק מין אחד, אי"צ להביא מהמין השני שקודם, ויכול לאכול המין שבפניו, וכן אם דרך המקום לאכול מאכל קודם השני, אי"צ

נט"י והמוציא, צריך להסמיכו לקידוש ככל האפשר, כמו שכ' הרמ"א (סי' רע"ג סעיף ג') "וצריך לאכול במקום קדוש לאלתר [או שיהיה בדעתו לאכול שם מיד]". והוסיף המ"ב (שם ס"ק י"ב) "ולא יפסיק אפילו לזמן קצר".

ובע"ז כ' הכף החיים (סי' ת"ר סק"ו) גבי אשה שבירכה שהחיינו בליל שני דר"ה אורות, דיש לסמוך בזה על דברי הפוסקים שמברכין על הראיה (כמש"כ לעיל סי' רכ"ה סעיף ג') ואין צריך לידחק במה שכתב המחצית השקל".

וכך הביא באשרי איש (או"ח ח"ג פי"ד הלכה ד') "בליל ראש השנה, אוכלים את הפירות אחר נט"י והמוציא, אפילו בליל ב', כשמכוונים שברכת שהחיינו שבקידוש תהיה על הפירות, כיון דנט"י והמוציא אינו מפסיק".

וכן הביא מורנו הגר"י טשזנר שליט"א בספרו שערי הימים הנוראים (שער כ' פ"ז סעיף ג') בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שאין צריך לאכול את הפרי חדש מיד לאחר קידוש, אלא אפשר לאכלו אח"כ בתוך הסעודה, והוסיף שכך נהג הגר"ש ואזנר זצ"ל.

[והוסיף] (שם סעיף ה') דיש עצה לצאת מן הספק הזה, הוא ע"י שיקדש על יין חדש, ומיד ישתה אחר ברכת שהחיינו.

ואף שהמטה אפרים (סי' ת"ר ס"ח) כ' דבכה"ג יקדש על היין הישן, וגם התירוש יהיה עוד על השולחן, ויתן עיניו בו בשעת ברכת שהחיינו, ואחר ששותה מכוס של קידוש, ישתה מן התירוש ג"כ.

כ' הגרי"ט שליט"א דכ"ז דוקא למי שמעדיף

להקדים כסדר של חביב ושבעת המינים, אלא כצורה וסדר שנוהגים שם.

וא"כ שמא ה"ה בנידון דידן, דמאחר וסדר הסעודה דפרי חדש, בא קודם למין שבעה, לכן יקדים לברך על הפרי חדש, קודם פירות דשבעת המינים.

אולם יש לדחות דלא דמי להדדי, דוקא כשמנהג המקום לאכול בסדר מסוים, יכול לנהוג כסדר הזה, משום דמאחר ונוהג כך, אינו רוצה את מין השני עכשיו, אף שהוא חשיב טפי, ולכן הוי כאילו אינו בפניו, דבהכ"ג אין צריך להביא המין החשוב, ולכן אף אם שניהם לפניו, אך נוהגים לאכול בצורה מסוימת, מנימוסי המקום, אי"צ להקדים המין השני, ואף דחשוב טפי, כיון דהוי כאילו אינו בפניו, משא"כ בנידון דידן, אינו חפץ במין אחד יותר ממין השני, מצד נימוסי המקום, [או משום חביבות], אלא משום שחושב דמדיני קדימה צריך להקדימו, כיון שכבר בירך שהחיינו, אבל מצד עצמו, חפץ לאכול את הפירות בצורה שוה, ולכן נידון דידן אינו דומה לנידון ההוא, אלא למקרה רגיל שיש בפניו כמה פירות שרוצה לאכול מכולם, ובאנו לדיני קדימה, אי פרי חדש קודם או מין שבעה קודם.

שיטת הפוסקים דמין שבעה קודם

אחר שדנו וליכנו את הדברים, לא מצאנו כ"כ צד להקדים את הפרי חדש למין שבעה, ולכאור' פשוט טפי לומר דמין שבעה קודם, כמו דמצינו גבי חביב, כמש"כ השו"ע (סי' רי"א סעיף א') וכך נקט המ"ב (שם סק"י). והוא חידוש גדול לומר, דגבי פרי חדש ופרי משבעת המינים, דפרי חדש קודם, וא"כ נראה טפי להקדים את מין שבעה, גם לפרי חדש. וכך הביא בשערי

ברכה (פי"ב הערה מ"א) משו"ת שרגא המאיר (ח"ו סי' ד').

ובך פסק הפסקי תשובות (סי' רי"א סעיף ב') דמין שבעה קודם, על מין שצריך לברך עליו שהחיינו.

וב"כ מורינו הגר"י טשזנר שליט"א בשערי הימים הנוראים (ש"ב פ"ז סעיף ד') "ומי שנוהג לאכול את הסימנים גם בליל שני של ר"ה, עליו לברך ברכת בורא פרי העץ על התמרים, ואם אין לו תמרים יברך על רימון ויאכל מהם, ורק אח"כ יאכל מפרי החדש בלי שום ברכה נוספת".

ובעיני כ' באשרי איש (או"ח ח"א פל"ט סעיף י"ז) "דין קדימה שצריך להקדים בברכת הפירות, וכגון שצריך להקדים לברך על תמר קודם רימון, א"צ להקדים כך בברכת שהחיינו". ולכן אם א"צ לברך על התמר ורימון בורא פרי העץ, [כי כבר ברך על דבר אחר בורא פרי העץ], ונשאר לו לברך עליהם רק שהחיינו, א"צ לברך שהחיינו דוקא על התמר, כיון שברכת שהחיינו היא רשות".

ונסיים דהגר"ש דבליצקי זצ"ל כ' בהסכמתו לספר ברכת השיר והשבח, שנכון להסיר המין שבעה מהשולחן, ולברך על הפרי חדש בורא פרי העץ, ויכון לפטור גם את המין שבעה. והביאו הפסקי תשובות (סי' רי"א הערה 12).

דין שני פירות מין שבעה ואחד מהם פרי חדש

עד השתא דנו גבי פרי חדש, ופרי מין שבעה, איזה קודם, אלא דאכתי נותר לדון אי יש לו שני מיני שבעה, ואחד מהם הוא גם פרי חדש, אך המין השני מוזכר

שהחיינו, אינו סיבה לקדימה, לכאור' אין צורך להקדים הפרי חדש.

אולם בפסקי תשובות (סי' רי"א סק"י) כ' דפרי חדש דמברכין עליו שהחיינו, קודם לשאר פירות שאינם משבעת המינים, וא"כ חזינן דס"ל דגם עצם זה שהוא פרי חדש, הוא סיבה קטנה לקדימה, ואף דאינו קודם לשבעת המינים, ואף לא בקדימות המין של שבעה, בכאור'פ הוא קודם לפרי רגיל, ואף דאין לו מקור לזה, בכאור'פ אפשר להבין סברתו, דס"ס איכא חביבות מסויימת, ואף דלא מועילה כשיש לו פירות משבעת המינים, דבזה איכא חשיבות מדינא].

סיכום הדברים

היוצא מן הדברים דמי שיש בפניו שני מיני פירות, ואחד מהם הוא מין שבעה, והשני הוא פרי חדש, דיש להקדים מין שבעה.

ומי שרוצה להקדים הפרי חדש, יש לו לסלק מהשולחן את הפרי מין שבעה, ולברך שהחיינו על פרי חדש, ובורא פרי העץ, ולכוין גם על הפרי ממין שבעה, ויאכל מהפרי חדש, ואח"כ יביא הפרי מין שבעה.

בפסוק קודם "לארץ", דהרי בסתם שני מינים משבעת המינים, המין המוזכר בפסוק קודם "לארץ", קודם בסדר האכילה, כמש"כ בשו"ע (סי' רי"א סעיף ד'), וא"כ פרי חדש ממין שבעה, אך מוזכר אחר המין השני, אי מחמת ברכת שהחיינו יקדם למין השני, או דילמא דגם הכא מין שבעה הקודם בפסוק, קודם לברכה, וכגון בליל שני דר"ה, דהרימון הוא פרי חדש, ויש לו שם גם תמר, דתמר מוזכר בפסוק קודם, אי יקדים את התמר, או את הרימון.

ולאחר דיצא לנו, דהא דמברכין עליה שהחיינו, אינה סיבה לקדימה, ולכן מין שבעה קודם לפרי חדש, לכאור' ה"ה הכא גבי שני פירות מין שבעה, דהמין דכתוב בפסוק קודם, קודם למין השני אף אי הוא פרי חדש. וכעיי"ז ראיתי שהביאו בשם הגר"ש ואזנר זצ"ל.

[אי יש להקדים פרי חדש לפרי רגיל]

וגבי שני מיני פירות שברכותיהן שוות, ואינן משבעת המינים, ואחד מהם הוא פרי חדש, נותר מקום קטן לדון אי פרי חדש קודם לשאר הפירות.

ובפשטות אחר דביארנו דהא דמברכין עליה



הרב און אברהם הכהן סקלי

'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [חי"ב]

תמונות האות סמ"ך

מהר"א מונסון



מהר"ס אוחנא



מהר"ע פיג'ו



מהר"ם זאבארו



מהר"י אבוהב



משאר ספרים ספרדיים ואיטליניים ישנים



ס"ת בולוניה:



פתופות מספרד משנות הק'-ר':

תנ"כים ספרדיים כת"י:



מצבת המלך פרננדו:

סידורים כת"י ספרדיים:

מספרי תורה מתפוצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]



לוב:

מרוקו:



תורכיה ובלקן:

[ריי זרקא-]

[ריי זנה-]

תונס:



עירק וסוריה:

תימן:

מזרחיים: פרס בוכרה ואפגניסטן:

רמז מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום

מספרי תורה אשכנזיים קדומים



מזמן חז"ל [לפני כ-1500-2000 שנה]:



מקערות השבעה:

אגרות בן כוסיבא:

מתקופת הגאונים [לפני כ-1000-1500 שנה]:



ס"ת:



תנ"כים:

"קפל מלמעלה וספל מלמטה מהו?" – השוואת האותיות קו"ף וסמ"ך



כתב בית שני רהוט -

בית שני:



אשכנזי:

ספרדי:

האות סמ"ך

מבריתא זו ניתן ללמוד שהאותיות סמ"ך ומ"ם [סתומה] דומות, ויש להזהר שלא להחליף ביניהן.

ב. שם: "אמר רב חסדא: מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין".

ממימרא זו ניתן ללמוד, שהסמ"ך [כמו המ"ם הסתומה] סתומה מכל צידיה, וע"כ בלוחות הברית שהיו בחקיקה מעבר לעבר, החלק הפנימי של האות עמד באויר בנס.

ג. בבלי בבא בתרא (קסו:): "א"ר פפא: פשיטא לי, ספל מלמעלה וקפל מלמטה - הכל הולך אחר התחתון. בעי רב פפא: קפל מלמעלה וספל מלמטה, מאי? מי חיישינן לזבוב, או לא? תיקו".

ניתן ללמוד ממימרא זו, שהאותיות סמ"ך וקו"ף [עכ"פ בכתיבת רהוטה הנהוגה בשטרות] יכולות להתחלף, שע"י קיצור רגל הקו"ף נדמית לסמ"ך [ויבואר לקמן אי"ה].

ד. ירושלמי מגילה (פ"א ה"ט): "א"ר לוי: מאן דאמר לרעץ ניתנה התורה - ע"ן מעשה ניסים, מאן דאמר אשורי ניתנה התורה - סמ"ך מעשה ניסים. רבי ירמיה בשם רבי חיייה בר בא ורבי סימון, תריהון אמרין: תורת הראשונים לא היה לא ה"א שלהם ולא מ"ם שלהן סתום, הא סמ"ך סתום".

ממימרות אלה ניתן ללמוד כנ"ל, שהסמ"ך שבלוחות היתה סתומה מכל צדדיה, ושכן נהג תמיד בכל הדורות, בין בדורות הראשונים ובין בדורות האחרונים [בניגוד למ"ם סתומה - שמבואר בגמרא זו, שהיו תקופות שנהגו לעשותה פתוחה].

צורת האות סמ"ך

א. תחילת הגג מצד שמאל מתחיל בעוקץ קטן ובפנים מעט מעוגלות, כשאר גגות האותיות בכתב הספרדי.

ב. גגה ישר באורך כ-3 קולומסים, ובסופו מצד ימין מתעגל מעט ומשם יורדת דופן ימין מטה, בהתעגלות מועטת לצד ימין - כך שהגג והדופן הנ"ל ממש כדמות רי"ש בעלת רגל קצרה, כשני שליש מגובה הרגל.

ג. דופן שמאל מחוברת לגג מעט בדקות, קרוב לסוף הגג מצד שמאל, כך שהגג בולט בליטה מועטת מעבר לדופן שמאלה, כחצי קולמוס ופחות.

ד. דופן שמאל יורדת מטה בשיפוע מועט ימינה, ומסתיימת בגובה השורה - כך שדופן שמאל ארוכה מדופן ימין בכקולמוס.

ה. שתי הדפנות מחוברות בתחתיתן בקו אלכסוני, המתעגל מעט כלפי חוץ.

ו. פינתה השמאלית התחתונה בד"כ בעלת זווית.

ובעין כל הנ"ל, כתב המור וקציעה, וז"ל: "סמ"ך בספרדית למטה בשמאל אינה עגולה, אלא שרגלה השמאלי אינו נמשך מלמעלה בשוה, אלא מתעקם מעט לצד ימין קרוב לסופו, עד שפוגע במושבה בזווית רחב ונעשה מושבה קצר".

מאמרי חז"ל

א. בבלי שבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' מימין סמכין, סמכין מימין".

שבלוחות בנס היו עומדין, יש לחלק בהן בריבוע ועיגול לפי תיקון הסופרים".

ובעי"ז בריטב"א בשבת שם, וז"ל: "וההפרש יש בין המ"ם הסתומה והסמ"ך, כי המ"ם הסתומה מרובעת והסמ"ך עגולה קצת למטה".

ובן בקרית ספר למאירי (מ"ב ח"א), וז"ל: "ובמ"ם סתומה שיעשנה כדמיון סמ"ך, שאין ביניהם אלא ששולי המ"ם הסתומה שטוחה לגמרי ושולי הסמ"ך מתעגלת מעט לצד הקרקע".

אולם כבר כתבנו לעיל, כי צורת הסמ"ך הספרדית אינה עגולה ממש בתחתיתה, אלא הדופן השמאלית יורדת כמעט ביושר רק עם נטיה קלה ימינה, ומתחברת לדופן הימנית [שהיא קצרה יותר], ע"י בסיס נטוי המתעגל מעט החוצה. ויתכן שגם בלשונות הראשונים הנ"ל נכנסת צורה זאת.

ובכל אופן, יש ראייה לצורה הספרדית, מדאיתא בבבא בתרא (קסו:): "א"ר פפא: פשיטא לי, ספל מלמעלה וקפל מלמטה - הכל הולך אחר התחתון. בעי רב פפא: קפל מלמעלה וספל מלמטה, מאי? מי חיישינן לזכוב, או לא? תיקו".

ופרשב"ם: "מי חיישינן לזכוב - שחיסר רגלה של קו"ף ונעשית סמ"ך ובהא נמי ילמד מעליון". הרי שהאות קו"ף בקיצור רגלה, נדמית לסמ"ך. וכ"פ שם רוב הראשונים [ר"י מיגאש, שיטת הר"א אב"ד שם, רמב"ם (מלוה פכ"ז הט"ו), ר"יד, שטמ"ק בשם הרא"ם, המאירי ועוד].

ובעי"ז ביד רמ"ה בתוספת מעט, וז"ל: "וזכוב הוא דאתא בשעת כתיבה,

ה. אותיות דר"ע (נ"ב): "סמ"ך מפני מה הוא סתום ואינו פתוח, מפני שהוא ישראל בשעה שעושין רצון הקב"ה - שכונה סביב להן כחומה לארבע רוחותיהם וכו'".

ממדרש זה למדים כנ"ל, שהסמ"ך סגורה מכל צידה.

ו. מדרש התגין לר"ע: "סמ"ך יש לה שני זיונין לעילא, לפי שכל העוסק בתורה ובמצות סוד עליונים ותחתונים גלויים לו, שנא' סוד יי ליראיו וגו'".

במדרש זה מבוא, שיש לסמ"ך שני 'תגים' מלמעלה [והם שני עוקצים, כמו שביארנו במאמרים הקודמים].

דברי הב"י בשם האלפא ביתא

העתיק מרן בב"י (סי לו) מהאלפא ביתא, וז"ל: "ס' תהיה גגה למעלה ארוכה, ולמטה מושבה קצר. ותהיה עגולה למעלה לצד ימין, ולמטה עגולה לצד ימין ולצד שמאל. ויסתום אותה לגמרי. וגגה למעלה יהיה עובר חוץ לסתימה כשיעור עובי קולמוס".

שולי הסמ"ך

כתב האלפא ביתא שיהיה לסמ"ך מושב קצר למטה, ותהיה עגולה למטה מצד ימין ומצד שמאל.

ואכן, ברוב ספרי התורה האשכנזים הקדומים, עשו הסמ"ך למטה עגולה [כביצה], וכן נוהגים האשכנזים עד היום.

ובעי"ז מצינו בדברי עוד כמה ראשונים, דכתב המנהיג (הל' תפילין), וז"ל: "שלא יכתוב ממי"ן סמכ"ן כו' אלמא שיש חלוק בין מ"ם לסמ"ך, אע"ג דמ"ם וסמ"ך

ושקליה לרגליה דקו"ף וסכריה לפומיה, ושוויה סמ"ך". היינו שלא בלבד שקיצר הזכוב את רגל הקו"ף, אלא גם 'סתם את פיה', ומסתבר שכוונתו 'סתם את הפתח התחתון שבקו"ף'.

ורבינו גרשום שם פי' באופן מעט שונה, וז"ל: "מי חיישינן לזכוב, ואיכא למימר בתחתון נמי קפל הוה אלא זכוב דיבק האות דרגל של קו"ף ועשאו סמ"ך". ואולי כוונתו כמו"כ, שדיבק הפתחת התחתון של הקו"ף, וממילא נדמית לסמ"ך.

והנה ביאור הגמ' בהתאם למציאות המשתקפת מכתבי היד הקדומים מזמן בית שני, כי כידוע נהגו כולם לחבר את רגל הקו"ף לגגה [ואי"ה נכתוב בזה במאמרנו על האות קו"ף], וע"כ נותרו שני הבדלים עיקריים בין האות קו"ף לסמ"ך - אורך רגל הקו"ף, שהיא כמובן ארוכה יותר מהדופן השמאלית של הסמ"ך, וכן סתימת הסמ"ך למטה, בניגוד לקו"ף שפתוחה למטה.

והנה, מבואר לעיל גם בדברי כל הראשונים הנ"ל, שהקו"ף בקיצור רגלה, יכולה להדמות לסמ"ך.

ובענין הפתח למטה, מבואר כאמור בדברי הרמ"ה, דחיישינן כמו"כ שהזכוב סתם הפתיחה שם, וכן המשמעות בדברי רבינו גרשום.

אולם, ניתן להסביר באופן אחר, כי באמת בכתבים פחות מוקפדים [כמו כתב של שטרות, שבוה עוסקת הגמ' הנ"ל] לא הקפידו כ"כ על פתיחת הקו"ף למטה, ולעתים היא התחברה למטה ונסתמה. וכן לאידך גיסא, יתכן שלא היו מקפידים תמיד על סתימת הסמ"ך למטה [וכמו שמתצו

בימינו, שאדם הכותב בכתב רהוט אינו מקפיד בפרטים כאלה].

וממילא, ההבדל המשמעותי היחידי שנשאר בין הקו"ף לסמ"ך, הוא אורך הרגל. ולכן, באם יאכל הזכוב את הרגל ויקצר אותה - תדמה הקו"ף מאוד לסמ"ך.

ובכל אופן, נלמד מגמ' זו כאמור, שבקיצור רגל הקו"ף ובסתימת הפתח למטה - יש דמיון גדול בין הקו"ף לסמ"ך עד שממש לא ניתן להבדיל ביניהן.

ואכן, בכתב הספרדי אנו מוצאים זאת בצורה מובהקת, שיש דמיון גדול בין הקו"ף לסמ"ך [בקיצור רגל הקו"ף] וכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר, כי בהתחברות שני רגלי הקו"ף נוצרת פינה מחודדת מעט, כמו שיש לסמ"ך הספרדית. אך מנגד, בכתב האשכנזי פחות נמצא דמיון זה, כי כאמור בהתחבר רגלי הקו"ף נוצרת פינה מחודדת, בעוד שהסמ"ך האשכנזי עגולה למטה.

וזה מלבד, שבאמת בכתב הקדום מזמן בית שני, ומזמן הגאונים [בס"ת ותנ"כים], עשו רוב ככולם את הסמ"ך כהסמ"ך הספרדית, שאינה עגולה בשווה למטה, אלא שפינתה הימנית התחתונה גבוהה מעט מפינתה השמאלית התחתונה.

עוקץ בתחילת גגה

כתבנו לעיל, שיש לסמ"ך עוקץ קטן בתחילת גגה מצד שמאל.

הנה כבר הארכנו בזה במאמר מיוחד בענין קוצי האותיות [גליון לט], שלכל האותיות הספרדיות יש עוקץ קטן בתחילת גגן מצד שמאל, ושכן המנהג הקדום בעם ישראל, שכ"ה בכל הכתבים

מזמן בית שני ומזמן הגאונים. ובין השאר, כ"ה גם באות סמ"ך. [ונדמה כמין צורת משולש על פניה], וכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר.

ויש להוסיף בזה, את אשר העתקנו לעיל ממדרש התנין לר"ע, וז"ל: "סמ"ך יש לה שני זיונין לעילא, לפי שכל העוסק בתורה ובמצות סוד עליונים ותחתונים גלויים לו, שנא' סוד יי ליראיו וגו'".

ושני הזיונין האלה, מסתבר שהכוונה שבמפגש של גג הסמ"ך עם הדופן השמאלית, נוצרים שני קוצים על פניה, אחד הפונה למעלה, ואחד הפונה מעט קדימה

עוד מצאתי בפ" קדמון לאדר"ע בזה"ל: "סמ"ך - סוכה, והיא ירושלים, והוא הסמ"ך סתום זה ירושלים שאמר לה הקב"ה 'ואני אהיה לה נאום יי [חומת אש סביב וגו']'. בשביל מה על ראש הסמ"ך כתר אחד? זה היא שכינה, שנא' 'ולכבוד אהיה בתוכה'".



הרב חיים פנחסוב

סוגיית מצות 'שוב ארץ ישראל'

מפתח הפרקים

א. בגדר מצות שוב ארץ ישראל.

ב. שיטות הראשונים והאחרונים.

ג. הטעם שעם ישראל לא עלו לארץ.

ד. המצוה בקניה או בשוב.

ה. נטיעת עצים ושכלול הארץ.

ו. הליכה בארץ ישראל.

ז. הליכת ד' אמות חדשות.

הקדמה

זכינו והקב"ה נתן לאבותינו ולנו ארץ קדושה אשר עיניו בה תמיד, והיא 'ארץ זבת חלב ודבש' עם מצוות מיוחדות התלויות בה, ויש בה עשר קדושות כמו שכתוב במשנה (כלים פ"א ו') ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות וכו', ובעוונותינו הרבים הקב"ה החריב את בתינו והגלנו בין האומות, אמנם נצטוינו בתורה כשעם ישראל כבר הגיעו לארץ בתחילה לאחר יציאת מצרים "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה", וכבר דנו בזה רבותינו האם פסוק זה ומצוה זו נאמרה רק לשעתו כשהגיעו בתחילה לארץ, ובכל אופן כל זמן שביית המקדש קיים וישראל שרויים על אדמתן, או דלמא דשייך בכל הדורות ובכל השנים, וגם כהיום כשאנו בגלות ומצפים לישועת השם שיקבץ כל גלויותינו ויחזירנו ברחמים לארצנו, יש להתאמץ ולהתישב בארץ.

ואמנם גירוש הגויים מהארץ גם אי נימא דהוי מצוה, היה כרוך בכל הדורות במסירות נפש כפשוטו, ועל כן אף אחד לא חשב על זה למעשה, כיון שיהרג ואל יעבור נאמר רק על ג' עבירות, אך מצות שוב הארץ עלתה במשך הדורות כמה וכמה פעמים, וגם אחרי חרבן הבית היו תנאים ואמוראים שנשארו בארץ ישראל ושעלו אליה מהגולה, וכך היו בכל הדורות, אלא שלא עלו בצורה קבוצתית כדי שלא לעורר את חמת העמים, ומהטעם שכתוב בגמרא בכתובות דהקב"ה השביע את עם ישראל שלא יעלו בחומה, ומעור טעמים שנביאים ונבארים בס"ד בפנים, עד זמן תלמידי הבעש"ט ותלמידי הגר"א שראו שיש שקט בארץ ואפשר לעלות כידוע, וכך היו עוד קבוצות שעלו מכל פזורות הגולה.

ובדור הקודם בסביבות שנת ת"ר היה התעוררות ע"י הג"ר צבי הירש קאלישר תלמיד הגרע"א לעלות לארץ במגמה קבוצתית על ידי קניית קרקעות מהפחה המצרית ועוד, והשתמש לשם זה בשכנוע לר' אשר אנשיל רוטשילד ולר' משה מונטיפיורי לקניית קרקעות בארץ, וחשב אף לחדש את הקרבת הקרבנות, והתפלפל בזה עם רבו הגרע"א והחתם סופר, ולמעשה החת"ס טען שאין מה לדון בענין כיון שהמושלים בארץ לא יתנו להכנס להר הבית מחמת הטיפלה שבנו שם, עיין לכל זה בספרי הרב קאלישר 'דרישת ציון' ועוד.

הגאון רבי יעקב מליסא בעל הנתיבות התנגד בכל תוקף למהלך של הרב קאלישר,

ומחמת שדבריו נפלאים ולא כ"כ ידועים נעתיק כאן חלק קטן ממכתבו להרב קאלישר (המובא בספר עמוד אש תולדות הגרמיי"ל דיסקין מבריסק שנת תשי"ד עמוד ק"ח) - כל חפצו ומגמתו שיעלה המון רב מישראל ויתרבה עשיית מקנה וקנין ולבנות חומות ומזבח, המקום ישמרנו ממחשבות זרות כאלה ואם יעלה המון רב ממילא לא תהיה נטירותא יתירתא להתנהג בקדושה ולשמור מצות, ולזה חש גם בעל ת"ה ז"ל, ובאחד הימים יקומו פריצים וביד חזקה יבנו חומות ירושלים ומזבחות, ואני אומר שגם היחיד העולה יקבל על עצמו שבכוואו אל הקודש יהיה שלם ותמים ביראת השם, וחסידי קדמונינו בכל דור ודור אמרו שמחויבים אנחנו לחכות לאותו היום שכתוב בו התנערי מעפר קומי, ויאמין לי שהרבה דנתי עם עצמי אם להשיב ומה להשיב ועתה כשאני משיב אשנה ואשליש בקשתי שישקול היטב בדעתו קודם שיצא חוצה עם דעותיו, עכ"ל, ובהמשך מוחה בהרב קאלישר באופן חריף מאוד על ענין המשיח והגאולה עיי"ש, ומסיים שם - כתבתי לו כל זאת בידעי את טוהר לבו ושכוונתו לשמים וה' ברחמיו ידיננו לכף זכות, כה דברי ידידו באמת ובתמים ומיחל לחסדי ה' שיסיר המסך המבדיל ונזכה לגאולה שלמה אכ"ר.

זכינו ובדורנו אנו חיים בארץ ישראל, למרות שאנו מרגישים בגלות גם כאן, ופוק חזי כמה דם יהודי נשפך גם כאן על 'הגנת הארץ' וסתם כך לתושבים תמימים, ולא נכנסתי בסוגיא זו למחלוקות הגדולות האם יש להסכים לכיבוש הארץ ע"י המדינה או לא, אלא רק לענינים ההלכתיים, כשאנו כבר כאן האם אנו מקימים מצוה בשיבת הארץ, ומהם הגדרים והפרטים ההלכתיים בזה, כקניית דירה וההליכה בארץ וכו', וה' יזכנו לקיים מצוה זו כהלכתה, ונזכה בקרוב לברכת

התורה (ויקרא כ"ו ה') "וישבתם לבטח בארצכם" ומפרש המדרש (תורת כהנים בחוקותי סוף פ' א') בארצכם אתם יושבים לבטח ואי אתם יושבים לבטח חוצה לה.

בדור האחרון המושג 'ציון' לצערנו קיבל מושג שלילי מחמת אנשים חסרי עול תורה, שעל דגל העליה לארץ הצליחו להחדיר את השכלתם הארורה לעם ישראל, ועוד קבוצת אנשים שבתמימות לבם לאהבת אר"י החשיבו מצוה זו למצוה היותר חשובה בתורה שדוחה את שאר המצוות, ובכל דרשה ושיעור הנושא היחיד הוא מצות ישוב ארץ ישראל, והוא כמובן סילוף התורה, ועיוות המושג הקדוש שהיה בפה ובלב של כל עם ישראל באלפים שנות גלות, והתפילה השגורה על הפה "ותחזינה ענינו בשוכך לציון ברחמים".

ובלימוד סוגיא זו נזכה בס"ד להחזיר עטרה ליושנה, להבין את גודל המצוה ושכרה, ולכווין לשם מצוה, כדברי בעל שו"ע הרב דשאני אדם המכוון לשם מצות ישוב הארץ לשאינו מכוין אלא לשם טיול, [לגבי הפלגה לאר"י סמוך לשבת, כדיובא לקמן בס"ד].

ומובא בספר לב אליהו (להגה"צ ר' אליהו לאפיאן בהקדמה) פעם הלכתי עם מרן זצ"ל ברחוב וראה אחד מתקן הכבישים, ואמר ראו אחד מישראל נתון כולו בתוך מצוות תמיד - מצות 'ישוב ארץ ישראל' ומה חסר הכוונה לשם מצוה, אבל אם מכוונים רק לשם פרנסה מאבדים כל היקר של המצוה.

פרק א' - בגדר מצות ישוב ארץ ישראל

בפרטי המצוה הנלמדים מהש"ס

בגמרות הש"ס הוזכר כמה דינים משום

מנורה סוגיית מצות 'ישוב ארץ ישראל' בדרום רכג

על שבעה אומות, ומבאר הכסף משנה שהרמב"ם אזיל בטר טעמא דקרא "פן יחטיאו אותך לי" וזה שייך גם בשאר אומות. [ויש מאירים שמהרש"י הנ"ל בגיטין משמע שס"ל כהרמב"ם, אמנם יש לעיין דיתכן שהתירו אמירה לגוי בשבת אף אם זה לא ממש מצוה מהתורה.]

ישיבה בארץ מדאוריתא או לא

בענין עצם הישיבה בארץ מצינו בזה מחלוקת גדולים, ודנו בזה ראשונים ואחרונים, ונביא כאן כמה אפשרויות בגדר מצוה זו ולאחר מכן נראה בס"ד את הדעות בקצירת האומר.

א. היה מצוה מהתורה לירש את הארץ ולישבה, רק על הזמן של כיבוש ארץ ישראל ע"י יהושע, ולאחר מכן בטלה המצוה.

ב. יש מצוה מהתורה של ישיבה בארץ כל עוד שבית המקדש קיים, אך בגלות אין כלל מצוה מהתורה.

ג. יש מצוה מהתורה גם בזמן הגלות, אלא שאי אפשר לקיימה מפני כמה סיבות אחרות.

ד. יש מצוה מהתורה ואפשר לקיימה, וכל היושב בארץ מקיים מצוה, והיושב בחו"ל מבטל מצוה עשה מהתורה.

ה. יש מצוה מהתורה רק שאינה מצוה חיובית אלא מצוה קיומית, והדר בארץ מקימה, אך הדר בחו"ל אינו נחשב למבטל מצוה.

ו. אין כלל מצוה מהתורה רק דהוי הכשר למצוות רבות התלויות בארץ.

ז. אין מצוה מהתורה אלא הוי מצוה מדרבנן.

ח. אין מצוה מהתורה ולא מדרבנן, רק דהוי

'ישוב ארץ ישראל', שהותר בשבת אמירה לגוי במלאכות דאוריתא [עיין במשנה ברורה סימן ש"ו סי"א] בכדי לקנות בית בארץ ישראל (גיטין ח: ובב"ק פ:). ומפרש רש"י בגיטין - לגרש עובדי כוכבים וליישוב ישראל בה, וכן בדיני ממונות שטף הנהר עץ זית משדה של אחד לשדה חבירו אינו יכול ללוקחו משום ישוב אר"י (בב"מ ק"א.), וכן בדיני מזוזה שהשוכר פטור עד חודש משא"כ בארץ ישראל חייב מיד משום ישוב אר"י (בגמ' מנחות מ"ד). ומבאר רש"י שזהו כדי שיצא ממנה בקושי מפני טורח מזוזה אחרת, ואפי' יוצא ממנה ישכרנה אחר מהרה כשימצאנה מזומנת במזוזה ונמצאת א"י מיושבת, ועוד אמרו (תמיד כ"ט.) כל העצים כשרין למערכה חוץ משל גפן ושל זית, ויש דעה בגמ' (שם ע"ב) דהוא משום ישוב אר"י, ומבאר רש"י דצריך יין לשתות ושמן לסוך.

למדנו מכאן שיש כמה פרטים במצות ישוב ארץ ישראל - לגרש את העובדי כוכבים, וליישוב שם יהודים, לשכלל את הארץ בעצים ובשאר הצרכים לישוב בני אדם בה, וכמו כן דאגו חז"ל להקשות את היציאה מהבתים להיהודים הנמצאים בהם.

וצריך לעיין האם יש מקור לכל זה מהתורה, או שראו חכמים לתקן זאת מפני חשיבות וחביבות ארץ ישראל.

גירוש הגויים מהארץ

בענין גירוש הגויים מצינו מחלוקת ראשונים, הרמב"ם כותב (עבודת כוכבים פ"י ה"ו) בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עובדי כוכבים בינינו, ואפילו יושב ישיבת עראי וכו' עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח, שנאמר (שמות כ"ג ל"ג) "לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי וכו'", והראב"ד חולק ואומר שפסוק זה נאמר דוקא

להם ולא ימאסו בנחלת ה', עכ"ל, ומוכיח כן ממה שהפליגו רבותינו (בכתובות ק"י:): במצות הישיבה בארץ ישראל ושאר לצאת ממנה עיי"ש.

רש"י מפרש ד'והורשתם' פירושו לגרש את העמים הנמצאים בארץ, ורק לאחר הגירוש תוכלו לשבת בה, זאת אומרת שלרש"י אין כונת הכתוב למצוה אלא להכשיר את הישיבה בארץ רק לאחר הגירוש, והאור החיים כותב שפשטות הכתוב משמע כרש"י מהמשך הפסוק "כי לכם נתתי וכו' לרשת אותה" ואם מטרת התורה היה להדגיש את מצות הישיבה הול"ל 'לשבת בה', ניל"ע בדבריו הדכונה של 'והורשתם' בתחילת הפסוק הוא מלשון לסלק, והמילה 'לרשת' היא מלשון להוריש לבניהם, ולא שייך לתחילת הפסוק, וצ"ע].

ובשיטת האור החיים - מציין היביע אומר (ח"א יו"ד סי' ל"ד בהערה) לאור החיים בסוף פ' נצבים שכותב דישיבת אר"י כוללת כל התורה, ומשמע מדבריו דס"ל כהרמב"ן דגם בזה"ז יש מצוה, ומה שכתב כאן כרש"י אין פירושו שאין מצוה פ"י דאין מצות כיבוש מקרא והורשתם דאינו אלא הבטחה.

ומאריך הרמב"ן בשיטתו בספר המצוות להרמב"ם (בהשמטות למצות עשה ד') וכותב שיש בזה מצות עשה מן התורה מהפסוק הנ"ל, וסובר שיש במצוה זו כמה פרטים, לכבוש את הארץ ושלא נעזוב אותה ביד האומות, ושלא להשאירה שוממה, להתישב ולדור בה, ואיסור לצאת ממנה, ושעם ישראל לא יכבשו מקום אחר לשבת שם, ועוד.

הרמב"ם השמיט מצוה זו ממנין המצוות, ונחלקו האחרונים בדעתו וכדלקמן.

מעלה גדולה וחשיבות, לדור בארץ שעניי ה' אלקיך בה וכו'.

הדבר יהושע (דלקמן) מביא נפק"מ בין השיטות דאי הוי מצוה דאוריתא גם כשיוצא לצורך שהתירו חז"ל אין לו להתעכב יותר ומחויב לחזור, [מלבד לשיטת האגרו"מ דהוי מצוה קיומית תמיד ועיין להלן], משא"כ לשאר השיטות וגם להסוברים דהוי הכשר למצוות התלויות בארץ, כל החיוב הוא דוקא כשהוא בארץ, משא"כ כשיוצא נפקע ממנו החיוב, והוי כשאר יושבי חו"ל.

ויש עוד נפק"מ כדיתבאר בפרק הבא, כגון הנשבע שלא ליכנס לאר"י אי הוי נשבע לבטל את המצוה או לא.

יש לעיין בשיטות דהוי מצוה מן התורה גם בזמן הגלות, א"כ מדוע לא מצינו שעלו עם ישראל בכל שנות הגלות לארץ ישראל, ואף גדולי הרבנים לא עלו, אלא מקצתם ורק לעת זקנותם.

פרק ב' - שיטות הראשונים והאחרונים

נביא ונדגיש בס"ד בפרק זה רק את שרשי השיטות, ובאמת יש כמה וכמה דרכים ואפשרויות בכל שיטה כאשר יראה המעיין.

א. שיטת הרמב"ן וסיעתו

הרמב"ן סובר שיש מצות עשה מן התורה בכל זמן להתישב בארץ ישראל, [אלא דיש לעיין אם הוי מצוה חיובית או קיומית וכדלקמן].

וכך כותב הרמב"ן על הפסוק בפרשת מסעי (ל"ג נ"ג) "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה" - על דעתי זו מצות עשה היא, יצוה אותם שישבו בארץ ויירשו אותה, כי הוא נתנה

מנורה סוגיית מצות 'ישׁוב ארץ ישראל' בדרום רכה

מצוה ליחידים

הרשב"ש (דלעיל) כותב - אמנם מצוה זו אינה מצוה כוללת לכל ישראל בגלות החל הזה, אבל היא נמנעת כלל כשז"ל בגמרא כתובות פרק אחרון שהיא מכלל שבועות שהשביע הקב"ה את ישראל לא ימהרו את הקץ ושלא יעלו בחומה, וצא וראה בני אפרים מה קרה להם שמהרו את הקץ, אמנם מצוה היא על כל יחיד ויחיד לעלות לדור שם, אלא שמצוה זו אם יש דברים מונעים אינו מחויב לעלות, שהרי אף הדרים שם יכולים הם לצאת לישא אשה וללמוד תורה כמו שהזכירו חז"ל וכו', וכן אם יש לו בנים וכו' ולא ימצא שם ללמוד תורה ובח"ל ימצא כפי שכלו, וכן אם יש לו מחיה בחו"ל ובארץ לא ימצא ערך מחיתו, או לא יהיו לו נכסים לעלות ויצטרך לשאול מהבריות לא חייבתו תורה ולא חייבוהו חכמים שיעלה לארץ וישאל על הפתחים בהוצאה מרובה כזו, וכ"ש אם סכנות בדרכים, כל אלו הדברים או מקצתן מנעו הרבה גדולים שלא לעלות, ואף על פי שיש קצת שאין מביטין לזה אין ביד מצווין להפרישם, [ועיי"ש בסוף דבריו שמספר על הסכנות הגדולות שהיו בזמנו לעולים לארץ ישראל].

מצוה קיומית

האגרות משה (אה"ע א' סי' ק"ב) מסיק דרוב הפוסקים סוברים כהרמב"ן דהוי מצוה מהתורה, אמנם כותב דפשוט שבזמן הזה אינה מצוה חיובית אלא מצוה קיומית, ולכן אין שום איסור לדור בחו"ל, שהרמב"ם לא כותב אסור לדור בחו"ל אלא שאסור לצאת מן הארץ, וגם זה הוא רק איסור דרבנן, [ומצאתי שסבר כן גם רבי שמואל מסלנט בדעת הרמב"ן, מובא דבריו

שיטת התשב"ץ - שיש מצוה מהתורה ביישיבה בארץ וכהרמב"ן, כ"כ בספרו זהר הרקיע עשה רכ"ו אות ע"ו, וכן הוא בשו"ת ח"ג סימן רפ"ח.

וכך סובר בנו הרשב"ש (בשו"ת סימן ב') וז"ל - אין ספק שהדירה באר"י היא מצוה גדולה בכל זמן בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, וא"ז הרמב"ן ז"ל מנה אותה מכלל מצות עשה כמו שנאמר וכו' וכן היא דעת א"א הרשב"ץ ז"ל וכו'.

בדעת הטור - כותב הדרישה (אבה"ע סימן ע"ה סק"א) דס"ל שיש מצוה גם בזמנ"ז כמו בזמן הבית ועיי"ש.

כותב המבי"ט (ח"א רמ"ה) שהנשבע שלא לגור בארץ הוי כנשבע לבטל את המצוה ואין שבועתו חלה, ומבאר הכנסת הגדולה (בשיירי כנסה"ג יו"ד רל"ט ל"ג) דבהכרח שס"ל להלכה כשיטת הרמב"ן, דמצות הישוב באר"י הוא מהתורה, ולכן לא חילא שבועה עליו.

שיטת האבני נזר (יו"ד תנ"ד אות ו') בדעת הרמב"ם דס"ל כהרמב"ן שיישוב ארץ ישראל היא מצוה מהתורה, ומה שלא כתבה הוא משום שנכללת במצוות "החרם תחרימם" עיי"ש.

ואפשר דאף החזו"א סבר כן בדעת הרמב"ם שכותב בקובץ אגרות (ח"א קע"ה) מצות ארץ ישראל הוכרע ע"י הרמב"ם והרמב"ן וש"פ [ושאר פוסקים], וידוע עד כמה שאף החפץ חיים זללה"ה לעלות, עכ"ל, ומשמע דס"ל שהרמב"ם והרמב"ן אזלי בחד שיטתיה.

בגדר המצוה

נחלקו אחרונים בגדר המצוה להרמב"ן דמצות ישׁוב אר"י היא מצוה מהתורה.

הוא מצוה קיומית ממש, ולדבר יהושע הוא מצוה קיומית כל עוד שלא נכנס אליה.

ב. שיטת הרשב"ם וסיעתו

שיטתו נלמדת מענין איסור היציאה מהארץ, דמצינו בגמרא (בבא בתרא צ"א.) אין יוצאין מארץ לחוצה לארץ א"כ עמדו סאתים בסלע וכו', וכן היה ר"ש בן יוחאי אומר אלימלך מחלון וכליון גדולי הדור היו ופרנסי הדור היו ומפני מה נענשו מפני שיצאו מארץ לחוצה לארץ שנאמר "ותהם כל העיר וכו'", וכן פסק הרמב"ם בהל' מלכים פ"ה ה"ט.

ומפרש רשב"ם - אין יוצאין שמפקיע עצמו מן המצוות, ומשמע ברשב"ם שכל האיסור של יציאה מהארץ הוא משום המצוות התלויות בארץ ולא שיש מצוה חיובית בעצם המגורים בארץ.

וכן כותב התשב"ץ (ח"ג סימן ר') וז"ל - חיוב העלאה הוא מפני קדושת מצוות, ועיי"ש שדן לענין הזמן הזה שמצוות התלויות בארץ חיובן רק מדרבנן.

וכן הוא במהרי"ט (בשו"ת חלק ב' סי' כ"ח, וכן הוא בח"א סי' מ"ז) שהטעם בכפיית בני הזוג לעלות לאר"י הוא משום קדושת הארץ ומצוות ישיבת ארץ ישראל, ומשמע בדבריו שגדר המצוה בישיבת הארץ הוא מחמת המצוות התלויות בארץ, ועפ"ז מבאר את הירושלמי שהאשה לא יכולה לכוף את בעלה לעלות משום שהאשה לא שייכת במצוות התלויות בארץ.

[וראיתי יש מבארים] (הרב שמואל ברוך גנוט, מובא בגליון אספקלריא 126) שטעם קדושת אר"י יש לאדם משיכה יתירה לקיום כל המצוות, נמצא שהישיבה בארץ ישראל היא הכשר לקיום כל התורה.

בספר 'דרישת ציון' קאלישר בתוך דברי המביא לבית הדפוס].

וכן סובר האבני נזר (יו"ד סימן תנ"ד ס"ב ד') וז"ל - כל מה שאמרנו מענין ישיבת א"י היינו שאם עלה מקיים אח"כ בישיבתה מצוה השקולה כנגד כל המצוות, אבל אין חיוב לעלות, מ"מ נראה שהעליה לא"י היא כמו הלובש בגד בת ד' כנפות כדי שיתחייב בציצית, ואם אינו לובש בעידן ריתחא ענשינן, כ"כ י"ל בזה אם אינו עולה בלי טעם ואינו מוכרח.

מצוה להתעכב בארץ

וכעיי"ן כותב הדבר יהושע (להרב יהושע ארנברג אב"ד ת"א, ח"ב סימן ע"א עמוד קפה) שגם לשיטת הרמב"ן אין איסור להמתישבים בחו"ל, מאחר שלא נאמר בתורה מ"ע לדור בא"י אלא כך נאמר "וירשתם אותה וישבתם בה", דהכי משמע לאחר שנכנסתם לארץ וירשתם אותה, 'תשבו בה' כלומר תתעכבו בה ולא תצאו ממנה, ומוכיח שם דיישיבה היא לשון עיכוב כמו "בסוכות תשבו" שכתב הרא"ש בפ' לולב וערבה סי' ג' שפי' תתעכבו ועיי"ש עוד ראיות, אבל כל זמן שהוא בחו"ל לא חלה עליו מצוות ישיבה באר"י, ודמי למצוות ציצית שכל זמן שלא לבש טלית אינו מחויב בה, והא דתנן הכל מעלין דמצוה להכניס עצמו לחיוב הדירה בא"י וכו', וכל מי שאומר לעלות ידו על עליונה אבל חיוב ליכא, כנלענ"ד להמליץ בעד יושבי חו"ל בזמה"ז, אלא שלא מצאתי לי חבר ומסתימת הפוסקים לא משמע כן, אבל מי שהוא דר בא"י ודאי אסור מדאוריתא לצאת לדור בחו"ל לדעת הרמב"ן.

וזוהו הנפק"מ בין האגרות משה לדבר יהושע לגבי איסור היציאה ממנה, שלאגר"מ

"וירשתם וכו'" [ראיתי שמקשים ע"ז, עיין], ולכן הגמ"א שרצה ליכנס מחמת המצוות התלויות בארץ, [משא"כ מצוות התלויות בארץ אף שחייבים בהם גם בעבר הירדן, מ"מ החיוב הינו רק לאחר שיהושע כבש את הארץ, עיין דרך אמונה פ"א מתרומות ס"ק ל"ח].

ג. שיטת המהר"ם מרוטנבורג

כותב המהר"ם (דפוס קרימונה סי' קצ"ט) **דיש סוברים** שמה שכתוב 'הכל מעלין לארץ ישראל' והבעל או האשה יכולים לכופ זה את זה לעלות, ואם לאו תצא שלא בכתובה כשהבעל רוצה לעלות או בכתובה כשהאשה רוצה לעלות, - הוא דוקא בזמן הבית משא"כ בזמן הזה אין יכולין לכופ, ומכריח המהר"ם דאינו כן שהרי יש בירושלמי שרק הבעל כופה את אשתו ולא להיפך, וס"ל שזה אינו מחלוקת, אלא בבבלי איירי בזמן שביהמ"ק קיים ולכן יכולין לכופ זה את זה, ובירושלמי איירי בזמן הזה ורק הבעל יכול לכופ דיפה כח האיש מכח האשה, נמצינו למדין שדין הכפייה שייך גם בזה"ז.

ומביאו הרא"ש והמרדכי בסוף כתובות, [ויש בניהם שינויי נוסחאות, עיין להחיד"א ביוסף אומץ סימן נ"ב שהאריך בזה], והטור (אבה"ע סי' ע"ה) פליג על הר"ם וס"ל שאין לחלק בין הזמנים, וכ"כ הפרישה שבהכרח הוא מחלוקת בין הבבלי לירושלמי עיי"ש.

ומשמע פשוט בשיטת המהר"ם דס"ל שיש מצוה בישוב אר"י גם בזה"ז, וכותב הדרישה דלמהר"ם צ"ל שיש מצוה אלא שאינה מצוה כ"כ גדולה כמו בזמן הבית, ולכן רק האיש יכול לכפות ולא להיפך,

ומקשים על שיטה זו מהמדרש (ב"ר פרשה ע"ו סי' ב') עה"פ "וירא יעקב מאד ויצר לו" אמר [יעקב] כל השנים הללו הוא [עשיר] יושב באר"י תאמר שהוא בא עלי מכח ישיבת ארץ ישראל וכו', וקשה דאי כל מצות ישיבת הארץ היא מחמת המצוות התלויות בה הלא תקופת עשיו היתה לפני הזמן שנתקדשה הארץ לחיוב המצוות, ואם כן מה שייך מצות הישיבה אצל עשיו.

אך נראה ליישב בפשטות דאף שכתוב במדרש מכח ישיבת אר"י, אין הכונה מכח המצוה אלא מכח קדושת הארץ, דאף שלא נתקדשה למצוות, בכ"א תמיד היה ויהיה את הקדושה העליונה, דירושלים של מטה כנגד ירושלים של מעלה וכו' כמו שמאריך בזה החתם סופר בשו"ת יו"ד רל"ד, וכן מתרץ האבני נזר (יו"ד תנ"ד אות ל"ו).

תאות משה רבינו ליכנס לארץ

כתוב בנמרא בסוטה (י"ד). דרש רבי שמלאי מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לא"י וכי לאכול מפריה הוא צריך או לשבוע מטובה הוא צריך, אלא כך אמר משה הרבה מצות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בא"י אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי.

יש מהאחרונים שמקשים על שיטת הרמב"ן מה הגמ' מתקשה במשה רבינו, אפש"ל פשוט שרצה ליכנס לארץ כדי לקיים מצות ישוב אר"י,

ויש מהאחרונים שמוכיחים מכאן דכל מצות ישוב הארץ היא הכשר לקיים את המצוות התלויות בה, וזה נכלל במה שהגמ"א שרצה ליכנס כדי לקיים את המצוות.

ומבאר המשך חכמה (ריש פרשת ראה) דודאי גם בעבר הירדן קיימו את מצות ישוב אר"י שהרי גם ע"ז נאמר הפסוק

בישוב הארץ, וזה שייך גם בזמנינו, אבל זהו רק בגברים ומשום שהנשים לא נטלו חלק בארץ, משא"כ בזמן הבית היה עוד חלק במצות הישיבה בארץ - כהכשר למצוות התלויות בארץ וזה שייך גם בנשים, ובימינו אין את החלק הזה דס"ל ג"כ כהר' חיים בתוס' שקשה לקיים את המצוות בארץ בזמנינו וכו', ולכן רק הבעל יכול לכוף את אשתו ולא להיפך.

המטה יוסף (לר' יוסף הלוי אב"ד מצרים נפטר בשנת תע"ד, יו"ד סימן י"מביא אפשרות לבאר בשו"י הר"ם דס"ל שבזה"ז אין כלל מצוה בישוב הארץ, ובכ"א רק האיש יכול לכוף את אשתו דיפה כח האיש לענין זה.

לסיכום עולה בשיטת המהר"ם מרוטנבורג ד' שיטות באחרונים, להדרישה בזמן הבית הוי מצוה מהתורה ובזמנה"ז המצוה אינה גמורה, ולהגר"א ס"ל שמצות ישוב הארץ היא הכשר לקיום המצוות, ולהבית הלוי ס"ל כהרמב"ן דהוי מצוה מהתורה מצד עצמה, ולהמטה יוסף ס"ל שאין מצוה מדאורייתא כלל בזה"ז.

ד. שיטת הרשב"ש ועוד בדעת הרמב"ם

הרשב"ש (בנו של התשב"ץ, בשו"ת סימן ב') סובר בדעת הרמב"ם שהיא מצוה מדרבנן, חוץ מכל המעלות שיש ליושב בארץ ישראל.

וכן סובר הכנסת הגדולה וכך כותב בשיירי כנסת"ג (יו"ד רל"ט ל"ג) הנשבע שלא לדור בארץ ישראל, נלענ"ד ששבועה חלה עליו כיון דאינה מצוה המפורשת בתורה אלא מצוה דרבנן, וכ"מ למהר"א חסון בתשו' כ"י, וכ"מ גם כן בתשו' כ"י למהר"ד בן נחמייאש,

משא"כ הטור סבר שאין חילוק בין זמן הבית לזה"ז ובשניהם המצוה שווה.

וצריך עיון בדברי הדרישה - מהו הגדר במצות ישוב אר"י בזמנה"ז ש'אינה כ"כ גדולה', ואולי בונתו דמצות ישוב הארץ נשארה כשהיתה, אלא שחסר שאר מצוות כמצות הראיה וכדו', ומפני כן אי אפשר לכפות על זה.

בחילוק בין הבעל לאשה

בביאור שיטת המהר"ם דיש חילוק בין האיש לאשה בזמן הזה, מבאר הב"ח שבזה"ז יש בארץ ישראל דוחק מזונות, והאיש שמחויב לפרנסה יכול לכופה, משא"כ איפכא.

והגר"א מבאר (בהגהות על השו"ע אבה"ע סימן ע"ה סק"ז) דאין מצוה על האשה עתה לדור בארץ ישראל, דמשום מצוות הנהגות שם דוקא האיש מצוה עליו לטרוח לקיים, משא"כ בזמן בית המקדש, עכ"ל, וכע"ז כותב המהרי"ט (בשו"ת ח"ב סי' כ"ח), ז"א דס"ל שמצות ישוב הארץ היא הכשר לקיים את המצוות התלויות בארץ, וזה שייך רק באנשים שדרכן לחרוש ולקצור וכו'.

ויל"ע בדעת הגר"א מה ההבדל בין זמן הבית להיום, ובפשטות אפשר לומר שבזמן הבית יש עוד מצוות הנהגות גם בנשים כמו הבאת הקרבנות וכדו', משא"כ בזה"ז שכל מצות ישוב אר"י היא רק כהכשר למצוות התלויות בארץ ולכן שייך רק בגברים, ומשמע שדבריו שבב' הזמנים אין מצוה ביישוב הארץ מצד עצמה רק מפני המצוות הנהגות בארץ, ויל"ע.

והבית הלוי (ח"ב סוף סימן נ') מבאר את שיטת הר"ם בדיוק להיפך מהגר"א, אלא דס"ל כהרמב"ן דיש מצוה מדאורייתא

מנורה סוגיית מצות 'ישוב ארץ ישראל' בדרום רכט

רבה (פ"ד ג') מפרש "וישב יעקב" ביקש לישב בשלוח ועי"ש, וזהו דוקא כשביהמ"ק קיים, ואף שנשארו בה מקצתם גם לאחר חרבן ביהמ"ק, אין נקראין יושבי הארץ מאחר שהם עבדים עליה למלכי העמים המושלים שם כמונו בחו"ל, אין זה נקרא ישוב שיושבים שם בישיבה, רק גרות בעלמא ולא מקיים "וישבתם".

ועיין להלן (פרק ג') שהבאנו מהישועות מלכו שאין ישיבה אלא כשהאדם עושה בה כבתוך שלו.

ובפשטות שיטת המגילת אסתר היא חידוש גדול, שהרי לשיטתו ודאי שמהתורה היה מצות ישיבת הארץ, אלא דס"ל שבזמן שעם ישראל יצאו לגלות המצוה התבטלה, וזהו חידוש גדול לבטל מצוה מהתורה, דבעצם הגירוש של עם ישראל מהארץ בזמן חרבן הבית והגלות לחו"ל, לא היה איזה נבואה שהמצוה תתבטל, ומנלן לבטלה, אלא שהאחרונים הנ"ל מבארים שבתוך המצוה יש תנאי של "ישיבה".

וכבר מובא לעיל דשיטת המהר"ם מרוטנבורג להדיא להיפך מהמגילת אסתר, וז"ל - ועל כי ראיתי שיש בני אדם באין לחלק בין בזמן הבית בין בזמן הזה, צריך אני לבאר דאין לחלק וכו'.

ויש מקשים על המגילת אסתר (עי' יביע אומר ח"א יו"ד סי' ל"ד אות ג') דהרמב"ם כותב גם הלכות הנוהגות בזמן המשיח, וכן פסק הרמב"ם שהכל מעלין לאר"י גם בזה"ז, ועי' יש מתרצים שזהו משום קדושת הארץ וכמו מעלין לירושלים, [וכדלהלן בשי' הריטב"א], ומאריך בזה רבינו החתם סופר (בשו"ת יו"ד רל"ד) שהטעם דמעלין הוא משום הקדושה עליונה

הסכים דהוי מצוה דרבנן מדלא מנאה הרמב"ם במנין מצות, וכתב דכיון דהיא דרבנן כל ספק שיסתפק בה לקולא, וכו' וכן מדברי הרדב"ז (ח"ב קט"ו) נראה שסובר דשבועה חלה עליו.

ז"א שמלבד דס"ל לכנסה"ג בדעת עצמו שמצות ישוב אר"י היא מדרבנן, כך מבאר בשיטת הרמב"ם שלא מנאה במנין המצוות ועי"ש.

ומאידך האגרות משה (יו"ד ג' קכ"ח) מכריח שז"א לומר בשיטת הרמב"ם שהוא מדרבנן כיון שלרוב ישראל א"א לקיים, אלא שהוא מעלה וחשיבות.

ה. שיטת המגילת אסתר

המגילת אסתר (שם) כותב בדעת הרמב"ם שמצות ירושת הארץ וישיבתה נהגה רק בימי משה ויהושע ודוד, דלאחר שגלו מארצם אין מצוה זו נוהגת לדורות עד עת בא המשיח, כי אדרבא נצטוינו בגמ' כתובות קי"א שלא נמרוד באומות ללכת לכבוש את הארץ בחזקה, והוכיחו כן מהפסוק השבעתי אתכם בנות ירושלים וגו' שלא יעלו ישראל בחומה, ועי"ש שמתוכח עם כל ראיות הרמב"ן, והאחרונים כבר עמדו לדחות את כל מה שכתב המגילת אסתר.

וכן סובר הבית הלוי (ח"ב סימן נ') בדעת הרמב"ם שלא מנאה כחלק מהתרי"ג מצוות, משום שלא נוהגת בזמן הגלות, [ומה שהפליגו חכמים בשבחה הוא משום שהישיבה בה היא הכשר לקיום הרבה מהמצוות התלויות בארץ דוקא].

וכן סובר רבי צדוק הכהן מלובלין (בספרו דברי סופרים אות י"ד) ומוכיח שלשון "ישיבה" בתורה ובחז"ל הוא תמיד ישיבה בשלוח ובממשלה, כדרך שאמרו בבבאשית

מ"ט, והאבני נזר יו"ד סי' תנ"ד אות ג') שלא ראה את המשך הספרי שלבסוף חזרו לארץ, ובכיתם היתה כיון שהיו מוכרחים לצאת מהארץ והפסידו את המצוה של היישוב בה.

ו. שיטת רבינו חיים בתוס'

כתוב בגמ' (כתובות ק"י:) שהבעל כופה את אשתו לעלות לאר"י, וכותבים ע"ז תוס' - אינו נוהג בזמן הזה דאיכא סכנת דרכים, והיה אומר רבינו חיים דעכשיו אינו מצוה לדור באר"י כי יש כמה מצות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולין ליזהר בהם ולעמוד עליהם.

והמגילת אסתר הבין בפשטות התוס' שבזמנינו אין מצות יישוב הארץ כלל, וכן סבר המהרש"ך (בשו"ת ח"ב סי' קי"ט, להרב שלמה הכהן נפטר בשנת שס"ב) ונקט כן לדינא, ויל"ע בדבריו.

אך כבר העיר עליו האבני נזר (יו"ד תנ"ד ד') שודאי כונת התוס' דמעיקר הדין יש מצות יישוב אר"י גם בזה"ז, אלא שאינו נוהג בפועל או מחמת סכנת הדרכים, או מפני שאיננו יכולין ליזהר וכו', ונפק"מ שאם יכולין ליזהר ודאי שיש מצוה, וכן המטה יוסף (הנ"ל) תמיה על המהרש"ך עי"ש.

בהגהות מרדכי (סוף מס' כתובות) מביא את רבינו חיים כהן כך - הני מילי בימיהם שהיה שלום בדרכים, אבל עכשיו שהדרכים משובשים אינו יכול לכופה, דהוה ליה כמו חפץ להוליכה למקום גדודי חיות ולסטים, ואפילו אם יעמיד לה ערבים מגוף וממון, ערבך ערבא בעי.

והנה מלשון זה מוכח שמה שכתוב בתחילת התוס' מפני סכנת הדרכים הוא ג"כ מדברי הר' חיים כהן, ודלא כדמובא בתוס' שלפנינו.

שירושלים היא שער השמים ולא זזה שכינה מכותל מערבי וכו' עי"ש, וכן הוא באבני נזר (יו"ד תנ"ד אות ל"ג), ועוד אפש"ל משום דסו"ס הוי הכשר למצוות התלויות בארץ, ויל"ע בזה.

שיטת הריטב"א - כותב בגמ' דכתובות (ק"י:) הכל מעלין וכו' פירוש ואפילו לאחר החורבן דאכתי איכא חבת הארץ וכדאיתא בגמרא, ומיהו שמעתי מרבינו דדוקא שיש שם ישוב [ב]ארץ ישראל ושאינן סכנה בדרכים ושאינו צריך לעבור ים שהוא בחזקת סכנה.

ומשמע ברור בדבריו דשאני קודם החורבן מלאחריו וכשיטת המגילת אסתר, ואת אומרת שבזה"ז אין מצוה מה"ת, ובכל אופן הדין שהכל מעלין נשאר על תילו משום חיבת הארץ, רק שאם אין שם ישוב יהודי או שיש סכנה בדרך, לא יכול לכופה את אשתו לכך.

בכיתת התנאים ביציאתם מהארץ

הרמב"ן מוכיח כשיטתו מהספרי (ראה י"ב כ"ט) שהתנאים בכו ביציאתם מהארץ, וקראו בגדיהם וקראו את המקרא הזה (במדבר י"א ל"ב - ל"ג) "וירשתם אותה וישבתם בה, ושמרתם לעשות את כל החקים האלה" אמרו ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצות שבתורה, והוא לימוד מסמיכות הפסוקים.

והמגילת אסתר סובר להיפך שבכיתתם היתה כיון שכהיום אין אפשרות לקיים מצוה זו, דאלה"כ שהיו חוזרים לארץ ומקימים אותה.

וכבר דחו האחרונים (החיד"א ביעיר און מערכת י' אות ה', והגר"ח פלאג"י בשו"ת נשמת כל חי ס"ס מ"ח ד"ה גם ור"ס

מנורה סוגיית מצות 'ישוב ארץ ישראל' בדרום רלא

היו שתקי מינה כל הפוסקים ראשונים ואחרונים ז"ל.

החיד"א (הנ"ל) מבאר את דברי הר"ר חיים שזהו מחמת הקושי שהיה בזמן התוס' לכלל העם בידיעת ההלכות במצוות התלויות בארץ, אמנם בזמנינו כבר יותר קל, מפני שהסכימו אחרונים בפסיקת ההלכות ופשיטת הספקות, והאריך בזה המטה יוסף הנ"ל בראיות מהאמוראים וכו' עיי"ש.

ומסכים עמו הפתחי תשובה (אבה"ע סי' ע"ה סק"ו) דמכל הפוסקים ראשונים ואחרונים שכתבו דיש לכוף את האשה לעלות כפשטא דמתניתין משמע דלא ס"ל כהר"ח כהן [וכ"כ המטה יוסף הנ"ל], ואין חילוק בין הזמנים, וגם בזמן הבית אם יש סכנת דרכים גלויה לא כופין, וזה משתנה לפי הזמנים.

וכבר כתבנו דלכאורה ה"ר חיים לא פליג בהא וכדנכתבאר, אמנם בזמנינו אפשר להבין את דברי ה"ר חיים כהן דאם היה בידינו להכריע אם לעלות לארץ ולכובשה, במצב העגום של עמינו שרובם אינם שומרי תו"מ רח"ל, ודאי שהינו מורים דלא לעלות, דהרי כהיום רוב השדות כמדומה אינם שומרי שביעית ח"ו, ומה עדיף ?! ונאריך בזה לקמן בעזה"י.

ז. שיטת האבני נזר

כותב האבני נזר (יו"ד תנ"ד אות י"ד והילך) שעיקר מצות ישוב ארץ ישראל הוא להיות נזון רק ע"י הקב"ה ולא ע"י שום שר, וזהו קיים רק באר"י כמבואר בזוה"ק ריש פ' לך, משא"כ כשהולך אדם לחו"ל בהכרח שיהיה פרנסתו באמצעות השר השולט על אותה ארץ, [ובזה מבאר את הטעם שהגדולים לא עלו לארץ וכדלקמן], וכתב שם - ממילא הדרים בא"י ומתפרנסים

והמהרי"ט (בשור"ת ח"ב סימן כ"ח) הבין בדברי ר' חיים כהן המובא בתוס', דאין כלל מצות ישוב אר"י בזה"ז, ומוכיח מהגהות מרדכי שלשון התוס' המובא אצלנו - דעכשיו אין מצוה לדור באר"י, הוא הגהת תלמיד ולא דסמכא היא כלל, אלא כל המניעה במצות ישוב אר"י היא רק משום סכנת הדרכים ובאופן שאין סכנה מצוה לעלות.

[החיד"א (יוסף אומץ סי' נ"ב) כותב על דברי המהרי"ט דלמרות שבאמת הראשונים לא הביאו את דברי הג"ר חיים אלו, בכ"א קשה לומר שהוא הגהת תלמיד והאחרונים והפוסקים הביאוהו ולא העלו על דעתם לומר שהוא הגהת תלמיד.]

ונראה במהרי"ט שהבין בר' חיים כהמגילת אסתר הנ"ל, אמנם נראה יותר בהבנת הר"ר חיים כהאבני נזר, דמי הכריחו למהרי"ט שלהר' חיים כהן אין מצוה בזמן הזה כלל, פשוט דכל דברי הר' חיים כהן דאין מצוה - פירושו שכאשר א"א לעלות או מפני סכנת הדרכים או מפני שלא יקימו את המצוות, למרות שיש מצוה גם בזה"ז, בכל אופן אין רצון ה' שיעלו לארץ, או מפני פיקוח נפש, או מפני שעדיף שב ואל תעשה בעליה לארץ, ולא לעבור על עבירות במצוות התלויות בארץ, [וב"ה שראיתי שכתב כן החיד"א ביוסף אומץ הנ"ל עיי"ש].

ומקשה המהרי"ט על הר' חיים כהן - מה שאמר שיש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין שאין אנו יכולים ליהזר בהם, דברי תימה הם שמי שירצה לקנות לו קרקע באר"י יכול לקיים כל מ"ע כגון לקט שכחה ופאה וכיוצא בהם, ומצוות לא תעשה נמי יזהר בהם ומי מעכב על ידו, ועוד דכלאים וערלה איתנהו נמי בחו"ל כדתנן וכו', ואי איתנהו להני מילי דה"ר חיים לא

ממעות חו"ל לענ"ד שממעטים המצוה ואינו ברור כלל אם יקיימו המצוה.

ומסייג את דבריו שכ"ז אם הנתינה מחו"ל היא בגדר צדקה משא"כ אם היא בגדר של דורון לת"ח שפיר דמי, ומסיים - אבל זה ברור דעיקר המצוה בתכלית השלימות הוא להיושבים בא"י ומתפרנסים מהשפע שמא"י.

הלכה למעשה

היות וסוגיא זו עמומה בסוגיות הש"ס, וכמו **שכותב האבני נזר** (שם אות מ') דקשה מאד לעמוד על הבירור במצות ישוב אר"י, כי זה תלוי בדברי אגדה בגמ' ובמדרש, ובדברי אגדה חז"ל העלימו את הדברים שבהם גנוזים רוב הסודות כמ"ש האר"י ז"ל, ע"כ לא רצו לגלות הדברים, ויש בסוגיא זו מחלוקות גדולות בראשונים ואחרונים, נראה שהפוסקים נמנעו מלהכריע בזה, ובגדר שב ואל תעשה עדיף, ולא פסקו את הדין של 'הכל מעליך' בזמן הזה.

וכמו שכותב הבאר היטב (אבה"ע סימן ע"ה סק"ט) לענין אם בזמן הזה מצוה לעלות לארץ ישראל, עיין תוס' כתובות דכתבו בשם רבינו חיים כהן דאין מצוה בזמן הזה, ובהמהרי"ט ואגודה וטור משמע דיש מצוה אף בזמן הזה (ב"ש סק"כ), וכנה"ג (הגב"י אות כ"ה) מאריך בזה, והביא הרבה דעות מחולקות אם יש מצוה לעלות או לא ע"ש, וכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא מי יוכל לכפות מי שאינו רוצה לעלות וחייב ליתן לה כתובתה ועיין פרישה (דרישה אות י"א).

ויש לציין שבבנכת הגדולה (שיירי כנסה"ג יו"ד רל"ט ל"ג) ס"ל בדעת הרמב"ם דהמצוה היא מדרבנן, ותמיה על האחרונים שעזבו את שיטת הרמב"ם ונקטו להלכה כהרמב"ן, עיי"ש.

ומצאתי שמרן הגר"ע יוסף זצ"ל לכאורה סותר דברו, שפעם אחת הסיק בסוגיא זו דהלכה כהרמב"ן וסיעתו דמצות ישוב אר"י גם בזמן הזה הוא מהתורה, ומצד שני הסיק בסוגיא זו כשיטת האחרונים דמצות ישוב אר"י בזה"ז הוא מדרבנן, וכדלהלן, והמעייין יראה שאינו סתירה כלל, ומכיון שאין הסכמה מוחלטת בזה בפוסקים, בכל מקום נקט הגר"ע יוסף בהתיחסות לנדון.

והנה מובא דבריו ביביע אימר חי"א (יו"ד סימן ל"ד, שהוא תדפיס מקובץ תורה שבעל פה תשכ"ט) באריכות גדולה דוחה את כל דברי המגילת אסתר שס"ל דבזה"ז אין מצוה מהתורה, וכמו כן דוחה את דברי האגרות משה דלהרמב"ן הוי רק מצוה קיומית, וכותב שם (באות ט') - ודאי דליתא, וחוב גמור על כל מי שחרד לדבר ה' ומצותיו לעלות לארץ ישראל, ובפרט בזמן הזה וכו', כשיש פרנסה כמו בזמנינו תלי"ת, בודאי שחובה ומצוה לעלות ולהתישב בארץ ישראל, [ז"א דההיתר לדור בחו"ל ובכ"א לא להתחייב לעלות לארץ הוא מחמת דוחק הפרנסה, וזה לא שייך בימינו], וכן ביחודה דעת (ח"ג ס"ט) כותב וכבר עמדו האחרונים על דברי המגילת אסתר ודחו דבריו בשתי ידיים.

ומאידך מובא דבריו (בספר שרשים 19-20 ובעוד ספרים, ונכתב בקובץ תורה שבע"פ חלק ל"א משנת תשמ"ט) בנדון דאז בענין החזרת שטחים לערבים, וסבר הרב דיש להחזיר שטחים, דגם להרמב"ן לא ודאי דכיבוש הארץ ע"י המדינה הוי כיבוש וממילא אין איסור להחזיר, ומאריך שם הרב לבאר דסו"ס יש דעות רבות באחרונים דפליגא על הרמב"ן, וס"ל שאין מצוה מהתורה בזה"ז, ונראה פשוט שסמך גם

כמו בזמן האריז"ל בצפת שהיתה משגשת בכלכלה לזמן מסוים], שהרי כיון שלא הצליחו הגויים ליישבה וכדיתבאר להלן, לא היה בה שום אפשרויות של פרנסה, רק אם היו באם כמות של בני ישראל ויפתחו בה מסחר וכו'.

טורה הדרך וקושי הפרנסה

ובכך כותב הפלא יועץ (ערך ארץ ישראל) לפי מה שעניינו רואות קשים מזונותיו של אדם בארץ ישראל, ועל הרוב הם נצרכים לצאת עד שחוטפים השליחות של מצוה לצאת קרית חוצות כעשר שנים או יותר, וחיי צער יחיו הם ונשותיהם יותר מהם, ורבה רעת עוברי דרכים לגוף ולנפש כידוע, לא כן היושבים בחוץ לארץ מוצאים כדי פרנסתם במקומם, עכ"ל.

ובידוע הרבה מאלה שעלו לארץ במרוצת הדורות לא זכו להגיע אליה ונפטרו בדרך, וכבר דיבר בזה שו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' רפ"ח) דגם הנפטרים בדרך לארץ מעלה עליהם הקב"ה כאילו השלימו מצות ישוב הארץ, וכותב שם - חכמי ישראל היו מסכנים בעצמם לעבור נהרות כדי ליכנס לארץ ישראל, והיו אומרים דוכתא דלא זכו ליה משה ואהרן מי יימר דזכינא ליה (כתובות קי"ב).

וצ"ע באמת איך התירו החכמים לעצמם לסכן עצמם ולעלות לארץ, ובפשוטו לא היה זה סכנה מוחשית וודאית.

וממשיך הפלא יועץ שלזקן וזקנה ראוי שיעלו לארץ, דאף אם יהיה להם קושי יוכלו לסובלו, וממשיך שם שלא טוב עושים העולים לאר"י ואין להם כסף, ומכבידים על הקהילות לשלם להם דאין מצוה זו יותר ממצוות דאורייתא שאין מחויב

עליהם להתיר, וכמו שכתבנו דהיות ואין בזה הכרע גמור ויש צדדים לכאן ולכאן, ובענין החזרת השטחים ס"ל דהוי ספק פיקוח נפש, ממילא יש לחוש לסכנת המקילין.

[ובענין זה של החזרת שטחים לערבים עיי"ש ביבי"ע, וכן בשלחן יוסף (ערך ישוב אר"י) שאין דבר העומד בפני פיקוח נפש, וידוע שיטתו של המנחת חינוך (מצוה תכ"ה) שהיות ונצטוינו לכבוש ע"י מלחמה הרי שבמלחמה יש גם נפילות ח"ו, וכל זה נוגע לימינו רק אי אמרינן דהמצוה היא מדאורייתא כהרמב"ן והאריכו בזה הפוסקים, ולמעשה נחלקו בזה האם הוי פיקוח נפש אי לא יחזירו שטחים, או להיפך דהוי פיקוח"נ אי יחזירו, ועיין.]

פרק ג' - הטעם שעם ישראל לא

עלו לארץ

עליית רבים ויחידים

הקשנו בתחילת דברינו מהו הטעם שלא קבעו גדולי הדור בגולה לעלות לארץ ישראל, ומדוע הם בעצמם לא עלו.

והנה פשוט שברוב הדורות היה בארץ שלטון של ערביים או עמים אחרים, ועליה לארץ בצורה גדולה ומאורגנת היתה מכעיסה אותם עד כדי מלחמה, והיו עוברים בזה על השבועה הנזכרת בגמ' כתובות קי"א. שלא יעלו בחומה ומפרש"י יחד ביד חזקה, מלבד דהוי פיקוח נפש שדוחה כל התורה כולה.

ועליית יחידים לארץ ברוב הדורות היתה אפשרית, וכמו שאכן עשו הרבה מגדולי הדורות, אך זה היה קשה מאוד, הן מבחינת עלות הדרך, והן מבחינת טורח הדרך, ובעיקר מבחינת הכלכלה בארץ שהיתה קשה מאוד, [חוץ מתקופות מסוימות

לחזור על הפתחים בשבילה, וכמה רבנים גאוני עולם שמנוחתם כבוד בחו"ל, ומסיים שם דמאחר שאנו רואים שאין הכל עושים כן אלא אחד מעיר, וכיון שרוצה בזאת כנראה שזהו סימן משמים שיש לו צורך לעלות לארץ, ולכן ראוי לסייעו בכל עוז לעשות רצון אבינו שבשמים, [ובפשטות זהו סותר למה שכתב קודם, ובהכרח שהחילוק הוא כמו שכתבנו - בין יחיד העולה דשרי גם כשאין לו כסף, לבין ציבור העולים דאין להם לעלות ולהתלות על הציבור].

והרדב"ז (ח"ד סי' ת"י) כותב דמחמת קושי המחיה בארץ אין לדון היום את ההלכה של הכל מעלין לארץ, אא"כ נתברר אצלנו שיש לו אומנות שאפשר לחיות ממנו בארץ אפילו בדוחק.

המניעות בעליה לארץ

וזוהו הטעם שכותב הרשב"ש שהבאנו לעיל דס"ל כהרמב"ן שיש מצוה חיובית לעלות לארץ ולהתישב בה, והטעם שבכל אופן לא עלו מחמת הדברים המונעים - תורה ופרנסה, וכדלהלן.

כתוב בתשב"ץ קטן (לר' שמשון בר צדוק תלמיד המהר"ם מרוטנבורג אות תקס"א) וששאלת למה לא הלכו שם כל האמוראים אשיבך דלא הוה מותר להו, דהו צריכים לבטל מלמודם ולשוט אחר מזונותם, דאמרינן בפרק מי שהוציאווהו (דף מ"ז) דמותר לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ אחר רבו ללמוד תורה, כל שכן שאין לילך מרבו מחו"ל לארץ ישראל להתבטל מלימודו ולשוט אחר מזונותיו, וכן הוא במפורש בארחות חיים מלוניל ח"ב סי' ע"ג, ובכל בו סימן קכ"ז, שמבארים הטעם שלא עולים לארץ מפני התורה ופרנסה עיי"ש.

המבי"ט (ח"א קל"ט) מבאר מאי שנא אדם שרוצה לעלות דכופין בי"ד את אשתו לעלות עמו, מכל איש ישראל שאין כופין אותו לעלות, וז"ל - אין כופין לכל מי שהוא עומד חו"ל שיעלה לארץ משום דהויא כמצוה שמתן שכרה בצדה מצד המעלות שבה שאין כופין עליה, (ויל"ע בזה דתאמר כן בכל המצוות), וגם שלב כל אדם נוקפו אם יוכל להתפרנס בה ולא יצטרך לחזור ולצאת בשביל מזונותיו שמותר לצאת מארץ ויש בזה כמו פיקוח נפש, עכ"ל, וממשיך שמשאפיה"כ אדם שאין לבו נוקפו יכול לכופו את אשתו לעלות ויסתייע מלמעלה וכו' עיי"ש.

ועיין בתרומת הדשן (פסקים סימן פ"ח) שכותב כמה קושי היה במגורים בארץ הן מצד הערביים הרשעים שמבלבלים את שומרי התורה, והן מצד דוחק המזונות וקושי הפרנסה, ומסיים - לכן כל איש ישער בעצמו בהשגת גופו וממונו, באיזה דרך יוכל לעמוד ביראת השם ובשמור מצותיו כי זה כל האדם, עכ"ל, ז"א שאין רצון ה' להיות בארץ בחוסר מצוות, שהעיקר הוא הירא"ש ושמירת המצוות, וכיון שבחו"ל נקל יותר להיות שומר מצוות ודאי שזה עדיף, [וכדמתבאר כ"ז בגמ' לגבי בבל שהיא כארץ וכו'], ומשמע שזה הטעם שלא עלו בני הגולה לארץ, וע"ע בפתחי תשובה אבה"ע סימן ע"ה סק"ו.

פרנסת חו"ל

האבני נזר (שם) סובר שעיקר מצות ישוב ארץ הוא להיות נזון מפרנסת ארץ, שהוא ע"י הקב"ה בעצמו ולא ע"י שרים של מעלה, והבאנו את שיטתו לעיל, ובה מבאר את הטעם שגדולי ישראל לא עלו לארץ בזמן גלותינו, דכיון שמצב הפרנסה בארץ הצריך

וכן כתב הדבר יהושע (הנ"ל) דהוי כמצות ציצית שהלובש טלית מחויב בציצית ומקיים מצוה, כן הוא שהדר בחו"ל אינו מצווה לעלות רק הדר בארץ מקיים מצוה, ולומד כן ממשמעות הפסוק 'וישבתם' שזהו לשיטתו לשון עיכוב להשאר בארץ אחר שנכנס בה, ולא חיוב להתישב בה.

צריך להיות ראויים לארץ

הבאנו בהקדמה לסוגיא את דברי בעל התיבות להגרצ"ה קאלישר שרצה לארגן התישבות גדולה בארץ בהסכמת האומות, ובעל התיבות התנגד בכל תוקף, ועיין בתוך דבריו שמביא מה שכתב הגר"י פינטו בעין יעקב סוף כתובות, ושכן דעת זקנו החכם צבי שאין לעשות קיבוץ גלויות עד שיתגלה המשיח, דאי עם ישראל יחטאו באר"י הוא יותר חמור, ומבאר בזה את הטעם שהצדיקים לא עולים לארץ, וז"ל - והא מהאי טעמא אנשי מעשה וצדיקים באמת וכלב שלם ביראת ה' זעים וחרדים מלעלות, פן לא אכשיר דרא ולא יזהרו לקיים המצות ויבואו עונשין, וסומכים על גדולי התורה שעלינו להיות בגלותא עד כי ה' ירחם את עמו רחמים גדולים וישלח הגו'צ בבטחונינו, שאז יוכל ישראל למצוא בארצו המנוחה האמתית, והוא הוא הדרך אשר ישכון בו אור הקבלה המסורה בידינו ומי שאומר אחרת מתחייב בנפשו ועתיד ליתן את הדין.

וכמובן שאם מצות ישוב הארץ לשיטתו היתה מצוה חיובית לא היה אומר כן, רק מחמת שסבר דהוי מצוה קיומית וכמו שכותב - מקובלנו דאין חיוב לעלות בזמן הזה, לכן כתב כן.

והאבני נזר (יו"ד תנ"ד אות ל"ד) מחלק בין המצוה בישוב הארץ לבין קדושת הארץ, דמצד המצוה מהתורה [בכל אופן

את היושבים בה להזדקק לצדקה מיושבי חו"ל, ממילא מאבדים בזה את עיקר מעלת אר"י, ולא רצו לעלות.

ופשוט שכ"ז לשיטתו דבזה"ז ליכא מצוה מה"ת, וכל הטעם דמעלין רק משום מעלת אר"י, דאם יש מצוה מה"ת אזי מחויבין בעליה אף אי יתפרנסו מחו"ל, ובהדי כבשי דרחמנא למה לך.

המעיל צדקה (סימן כ"ו) מבאר בטעם המניעה לעלות לארץ כדי שלא להצטרך לבריות, כשבחו"ל הם מתפרנסין ממעשי ידיהן, וגדול הנהנה מיגיע כפיו, [וכך כותב רבי שמעון סופר בן הכתב סופר במכתב לידידו מארץ ישראל - מרוב תשוקתי לחמדת הארץ אשר תמיד עיני ה"א בה, ונפשי נכספה וכלתה לחצרות ה', אשאל ממנו יודיעני אם יש באפשרות אם אסע שמה שיהא לי פרנסה בכבוד ובריוח, ב"ה אינני רוצה לעזוב פה מקומי מחמת סיבות, רק פשוט מרוב תשוקת הארץ, אבל איך אניח פה פרנסה ולהטיל עצמי שמה על הציבור מקופת הכולל, אולי יודע פר"מ נ"י דרך אשר יהא לי פרנסה בריוח לפי צרכי עצה טובה באיזה אופן].

ומעיר האבני נזר (שם אות ח') דיש גדולי עולם שאף בחו"ל היו נצרכים לבריות ובכ"א לא עלו.

גדר המצוה לא מחייב עליה לארץ

האגרות משה (דלעיל) סובר בדעת הרמב"ן שלמרות דהמצוה היא מהתורה, אין שום איסור לגור בחו"ל משום דמצוה זו היא מצוה קיומית, ואף היציאה מהארץ היא רק איסור דרבנן, וס"ל שזהו הטעם שע"י לא עלו לארץ בכל הדורות, וכמובן שזה בנוסף לקשיים שהיו כאן דאלה"כ היו באם כדי לקיים את המצוה הקיומית.

ויש להוכיח כן מהגמ' בברכות נ"ז. שרבי זירא לא עלה לארץ עד שראה שעורים בחלום המרמזים על כפרת עוונות, ויש לדחות דכיון שרצונו לעלות היה נגד רבו רבי יהודה היה חושש לעלות עד שהראוהו שעורים לומר לו שרצון זה לעלות נגד רבו אינו חטא, ולכן עלה, וכבר פלפלו בזה האבני נזר (י"ד ב' תנ"ד אות נ"ט) והרבי מסאטמר (ויאל משה מאמר ישוב אר"י אות ל"ח והלאה), עיי"ש.

כתוב בילקוט שמעוני על הפסוק (יחזקאל ל"ו י"ז) "בית ישראל יושבים על אדמתם ויטמאו אותה" אמר הקב"ה הלואי יהיו בני עמי בארץ ישראל אע"פ שמתמאין אותה.

ומובא בספר לב אליהו (להגה"צ רבי אליהו לאפיאן זצ"ל ח"ג עמוד ל"ו) שהגיע הרב יצחק בלאזער זצ"ל לאר"י עשו לו כבוד גדול והרב דיפו (הוא הראי"ה קוק זצ"ל) עשה לו קבלת פנים והושיבהו בראש השלחן וביקש ממנו לדבר והוא סירב, פתח הרב דיפו ודרש ובתוך הדברים הזכיר את הפסוק (ירמיהו ב' ד') "ותבואו ותטמאו את ארצי" ופירש הלואי שתבואו ותטמאו את ארצי, מיד שאמר הרב פסקא זו עמד הגרי"צ ממקומו ואמר בקול אבל יש עוד פסוק (ויקרא י"ח כ"ח) "ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה" וא"כ מה יועיל אם יבואו לארץ ויטמאו אותה הרי שוב יגלו... ועיי"ש עוד.

וכך מביא בספר הר צבי (להגרצ"פ פראנק עה"ת פ' מסעי) על דברי המדרש הנ"ל - הגאון רבי יצחק בלאזער זצ"ל אמר בקבלת פניו ביפו בעלותו לארץ דלא יתכן מקרא זה שהוא כפשוטו שהרי מקרא מלא הוא "ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה" וכן נאמר "ואבדתם מהרה מעל הארץ" אלא הכוונה היא דהקב"ה מצטער

בזמן הבית] אין לדקדק אם הוא צדיק וראוי לדור במקום מקודש או לא, כיון שמצות המקום הוא ובהדי כבשי דרחמנא למה לך, אך מצד זה דיש לדור במקום מקודש אזי אם אינו ראוי לכך אין סברא שידור שם, מאחר שאין הקדושה סובלתו ומי בקש זאת מידכם רמוס חצרי.

עליית שאינם שותו"מ לארץ

נאריך כאן בענין זה של עלייה לארץ לאנשים שאינם שומרי תו"מ, ויש בזה כמה וכמה צדדים וכדיתבאר.

כתוב בגמ' כתובות קי"א. אמר רבי אלעזר כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עון שנאמר ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון.

בפירוש שרוי בלא עון - מבאר הפני יהושע דמחמת קדושת הארץ יעשה תשובה, משא"כ ברשע להכעיס או באדם שדר באר"י ללא כונת מצוה אלא דרך מקרה לא עליו נאמר מאמר זה, [ועי' לקמן בביאור הבן יהוידע בענין השרוי בלא עון].

וע"ע בשו"ת התשב"ץ ח"ג סי' רפ"ח שבזכות אר"י ניצל מן החטא בהמשך, ולפי זה אולי יש להורות לאינו שומר תו"מ שעדיף לו לעלות לארץ.

ובתשב"ץ קטן (דלעיל) כותב שיותר חמור עשיית עבירות בארץ מאשר בחו"ל ועיי' בחרדים (פרק נ"ו) ובשל"ה (שער האותיות קי"ד) שהאריכו בענין, וכתבו דברים חריפים על הימצאות בני אדם חוטאים בארץ ישראל, והמהרש"א כותב (נדרים כ"ב). שהיצה"ר לא שולט באר"י כבחור"ל, ומחמת כן אם חוטא באר"י עונשו יותר גדול, ולפי זה לכאורה עדיף שלא יבואו שאינם שומרי תו"מ לארץ.

ארץ ישראל, מי בגשמייות ומי ברוחניות כי בארץ ישראל ואפילו שמטמאין אותה.

עשר קדושות

וכבר מצינו בערוך (ערך עשר) שאלו מרב האי גאון עשר קדושות ששנינו בריש כלים (פ"א מ"ו) כשתחשוב אותן יבואו י"א, והשיבם כך א"י אינה חשובה מן הקדושות לפי שבשאר הקדושות יש בהן כבוד למקום שמונעין ממנו מקצת טומאה או שמונעין מקצת בני אדם להיכנס אליו ואין בסתם א"י קדושה זו, עכ"ל, ז"א שלאר"י יכולים כל צרוע וזב ליכנס בה ואין מונע.

הארץ לא מתישבת ע"י האומות

מצינו דבר פלא שהארץ היתה ביד העמים כל כך הרבה שנים, והם השאירו אותה כל כך שוממה, שנתקיים בה מה שכתוב בתפילת נחם 'העיר החרבה והבזויה והשוממה מבלי בניה היא יושבת', ואפשר לדרוש זאת שכשהעיר בלא בניה היא נשארת שוממה.

וכבר מספרים כן גם בזמנינו שלאחר גירוש 'גוש קטיף' ניסו הערבים לגדל שם דברים ולא הצליחו כלום.

והרמב"ן מבאר זאת בפרשת בחוקותי (ויקרא כ"ו ט"ז) על הפסוק "ושממו עליה אויבכם" (שם ל"ב) היא בשורה טובה מבשרת בכל הגליות שאין ארצנו מקבלת את אויבינו, וגם זו ראייה גדולה והבטחה לנו, כי לא תמצא בכל הישוב ארץ אשר היא טובה ורחבה ואשר היתה נושבת מעולם, והיא חרבה כמוה, כי מאז יצאנו ממנה לא קבלה אומה ולשון, וכולם משתדלים להושיבה ואין לאל ידם, [וב"כ התשב"ץ קטן (שם אות תקנ"ט) ומטעם שהאומות הם עובדי עבירות עיי"ש].

דהלואי והיה יכול להיות דבר זה שישבו בניו בארץ ישראל ואפילו שמטמאין אותה.

וזהו סותר למה שמובא (שו"ת ארץ ישראל בשם שיחות הרצ"י קוק עמוד 57) בלאחר עליית היהודים מצפון אפריקה ותימן לארץ בקום המדינה, וכידוע איך שהם התקלקלו כאן, אזי ראש מחלקת העלייה של הסוכנות הרב שלמה זלמן שרגאי היה אכול ייסורי מצפון מכל זה, והלך לרב הראשי של ירושלים הגאון הרב צבי פסח פרנק ושאל אותו מה לעשות, הראה לו הרב צבי פסח פרנק את הילקוט שמעוני שאמר הקב"ה 'הלואי יהוון בני עמי בארץ ישראל אע"פ שמטמאין אותה' והמשיך מה אתה רוצה שאני אעבור על דברי חז"ל, אתה לא אשם במה שקורה אתה צריך להעלות יהודים לארץ, וכמובן תתאמץ כמה שאפשר שיהיו קשורים לתורה, ע"כ, ולכאורה זה סותר למה שכתב בהר צבי, וגם אי נימא שכן היה כך, כנראה ראה הרב פראנק שיותר טוב לפי תנאי הזמן לעלות לארץ מאשר להיות בין הגויים בגולה, ובפרט שכנראה לא היה בכלל בכוחו למנוע את העליה, רק שרצה בכ"א להרגיע את ראש הסוכנות שיש צד כזה.

וכותב היביע אומר (חי"א יו"ד סו"ס ל"ד) השיקול היסודי שצריך לדחוף את אחינו יהודי התפוצות לעליה ולהתיישבות בארץ, הוא העובדה שארצינו הקדושה נהפכה בדורינו למרכז עצום של התורה הקדושה, הן בכמות והן באיכות וכו', אמנם גם בארצות הברית יש מרכזי תורה, אבל לצערינו ולדאבון ליבנו על כל נפש שמצילים, נטמעים ומתבוללים עשרה נפשות, וכל חייהם הרוחניים דומים למי שבונה טרקלין מפואר על קרח, וחם השמש ונמס, אשרי חלקם של העולים לארצינו הקדושה ומתיישבים בה ועושים למען ישוב

וראיתי מקשים על הרמב"ן מהמדרש (בפתיחה למדרש איכה) אמר ר' זירא בוא וראה כמה היא חצופה א"י שעדין עושה פירות, ולמה עושה פירות ר' חנינא ור' יהושע בן לוי חד אמר על שם שמזבלין אותה, ואחרניא אמר על שם שמהפכין בעפרה, עכ"ל, והנה מצד אחד כתוב כאן כמש"כ ברמב"ן שאר"י לא אמורה להוציא פירות כשע"י לא נמצאים עליה, ומצד שני כתוב כאן שסו"ס היא כן מוציאה פירות וזהו לא כהרמב"ן, ובאמת דנהי שמוציאה פירות, בכ"א כונת הרמב"ן שלא הצליחו האומות לישיבה בבני אדם וכו'.

ובביאור תירוצ המדרש שהארץ הוציאה פירות - מפני שזיבלו אותה או שהיפכו בעפרה, בפשטות הביאור הוא שע"י כן הם משמרים אותה לזמן שבני ישראל יבואו עליה בהגיע זמנם, נודלא כמו שראיתי יש מבארים דמשום שהקב"ה מחבב את הארץ, הוא נותן ברכה גם לאומות שמזבלים אותה].

פרק ד' - המצוה בקניה או ביישוב

הקדמה

במצות ישוב ארץ ישראל יש סוגיא קשה מאוד לידע מה נכלל במצוה, ומתי מקימים אותה, ונביא כאן כמה פרטים.

האם צריך שיהיה לאדם קנין בקרקע כדי לקימה, ואם כן **האם** מספיק שיהיה לו קנין בקרקע ואף שיגור בחו"ל מקיים את המצוה, או **דלמא** שעיקר המצוה היא עצם ההמצאות בקרקע ואף שגור בשכירות מקיים את המצוה, ואולי מקיים את המצוה גם כשאין לו שום שטח וכגון שגור בביהכנ"ס וכדו'.

ועוד יש לדון האם המצוה היא ליישב את עצמו בארץ או ליישב את הארץ. נפק"מ אדם שגר בבנין קומות אולי לא הוי ישוב הארץ כיון שיכלו ליישב זאת גם על ידי הקומה הראשונה וזהו.

ועוד צריך לעיין בזה האם עיקר המצוה היא בסילוק הגויים מהארץ, ולכן רק אם קונה מהגויים מקיים את המצוה, או שגם כשקונה מיהודים מקיים את המצוה, למרות שלא מיישב את הארץ יותר מלפני זה, ואולי **מפני כן יש מצוה מיוחדת בקניית דירה** חדשה שבזכותו מתישבת הארץ יותר.

ובפשטות נראה שהמצוה היא דוקא בישיבה ולא בקניית דירה או שטח קרקע, מלבד הסוברים שכל המצוה של ישוב הארץ היא 'הכשר' לקיום המצוות התלויות בארץ, דאז יש לקנות או לשכור קרקע מתאימה שיוכל לקיים בה את המצוות.

ואדם שקונה דירה מהגויים ומשכירה לישראל והוא עצמו גר בחו"ל, אפשר דאף שאינו מקיים את המצוה, זוכה ויש לו שותפות במצות ישוב אר"י, אך **אדם** שקונה דירה מישראל אף שהוא עצמו גר שם לכאורה לא נראה שמקיים בזה מצוה, יותר מאלו היה דר בשכירות.

הוכחות מהש"ס ומלשון הפסוק

ומצינו בתלמוד התיחסות למצות ישוב אר"י גם בקניית דירה וגם בשכירות.

בירושלמי בסוטה (פ"ח ה"ד) כתוב לגבי החזור מעורכי המלחמה - יכול הבונה בית בחו"ל יהא חוזר, תלמוד לומר ולא חנכו את שמצוה לחנכו יצא זה שאינו מצוה לחנכו, [ונפסק ברמב"ם הל' מלכים פ"ז הי"ד] **ומבאר הפני משה** את שמצוה

להם דירה הוי ישיבתן ישיבת עראי, וא"כ להיפך מזה אנו מצווין לקנות דירה באר"י.

קניית דירה מגוי בשבת

כתוב בגמ' (גיטין ח: וב"ק פ:) ונפסק בשו"ע (בסי' ש"ו סי"א) שהותר לקנות קרקע מגוי בשבת משום ישוב אר"י, ורש"י ביאר שההיתר הוא כדי לגרש את הגוים, ומשמע שלקנות בית מיהודי [לו יצויר שהיה אפשרות רק בשבת] לא הותר בכה"ג משום ישוב אר"י, וכמו כן לא הותר לשכור מגוי בשבת משום ישוב של האדם עצמו, דכל ההיתר הוא רק כשעושה מעשה גדול וכללי של ישיבת הארץ ע"י ישראל, ולא צורך ומצוה פרטית של ישיבת האדם עצמו.

ומצינו שנחלקו בזה הפוסקים, התשב"ץ (ח"א סימן כ"א) סובר דלמדין מההיתר של קניית דירה באר"י גם לענין עליה לארץ, וכנראה לא ראה או לא סבר את רש"י שסוד ההיתר הוא משום גירוש הגוים, וס"ל שההיתר הוא בגדר 'הכשר מצוה' ליישוב ארץ ישראל, ואף שמדובר באדם שנמצא כבר בארץ, בכ"א קניית הדירה מסיעת בידו לקיים את המצוה, ולומד התשב"ץ מדין זה דכ"ש שיהיה היתר גם בעליה לארץ סמוך לשבת [אף שיצטרך לעבור על דרבנן, או שיצטרך לחלל שבת מפני פיקוח נפש בהמשך הדרך, אם מתנה עמם שישבתו בשבת, ואף שלא ישמעו לו, יהיה לו מותר לילך עמם ועיי"ש].

ומוכח בדבריו דס"ל שקיום מצות ישוב ארץ ישראל הוא דוקא במה שמתישב כדרך העולם בבית משלו, ולא סגי בעצם מה שנמצא בארץ, וכגון שלן אצל אנשים או בבהיכנ"ס וכדו', [וי"ל ע"פ פ"י] אי מהני ההיתר של אמירה לגוי גם בשכירות של דירה מגוי.

לחנכו - בארץ ישראל משום ישוב וכו', וזהו בפשטות כשאדם בונה בית על קרקע שלו.

ומאידך בגמרא במנחות (מ"ד). כתוב לגבי חיוב מזוזה - השוכר בית בא"י עושה מזוזה לאלתר משום ישוב דא"י, משמע דאף בשכירות מקיים את המצוה.

והנה בגמ' בכתובות העוסקת בשבח ארץ ישראל לא מצינו לשון של קניה, או אדם שיש לו חלק בקרקע וכדו', אלא לשון של דיור, כמו שכתוב בדף ק"י: לעולם ידור אדם בארץ ישראל וכו' וכל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים, ובדף קי"א. אמר רבי אלעזר כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עון שנאמר וכו', וא"כ משמע שצריך השבח לאדם הוא בדיורין בארץ.

ומאידך בפסוק בפרשת מסעי "והורשתם את הארץ וישבתם בה" - להרמב"ן יש מצוה גם ב"והורשתם" מלבד ה"וישבתם", דיש מצוה גם בעצם הכיבוש וסילוק הגוים, אמנם ודאי שזהו מצוה אחרת, וגם אם היא פרט במצות ישוב הארץ, אין זה עיקר מצות "ישוב ארץ ישראל".

ובענין הלשון 'וישבתם' מייסד בספר בית ראובן (לר' יהודה טאוב פרק ה') דלשון של ישיבה הוא בממשלה ובעלות, כמו שאחז"ל עה"פ (בראשית כ"ג ד') "גר ותושב אנוכי עמכם" אם תרצו הריני גר ואם לאו אהיה תושב ואטלנה מן הדין, ועוד מוכיח מהמשך הפסוק "והורשתם וכו'" לרשת אותם ז"א שיהיה לכם קרקע בארץ שתוכלו להוריש לבניכם, וזהו דיוקים נפלא, [ומסיף שם להוכיח שיש מצוה בקניית קרקע שכתוב ברמב"ם (הל' עבדו"ז פ"י) באיסור מכירת קרקע באר"י לגוי משום "לא תחנם", שכותב הרמב"ם שאף שהגוים גרים כאן, כיון שאין

היא כעין הכשר מצוה, וז"ל - אין לומר שאין העליה מצוה כי אם הישיבה, שהרי העולה על דעת להתישב נקרא עוסק במצוה, ועיי"ש שמוכח מדברי חז"ל בכמה מקומות שהמתעסק לקיים את המצוה נקרא עוסק במצוה עצמה.

שיטות האחרונים

כותב המרחשת (סימן כ"ב ז') מצוה זו אינה מתקיימת בישיבה לבדה כי אם ג"כ בקנין קרקע בא"י, וכדמפורש בקרא "וירשתם אותה וישבתם בה", שצריך ירושה וישיבה ובחדא מינייהו אין המצוה מתקיימת.

וכן סבר החזו"א (מובא בסוף ספר טעמא דקרא בהוראות ונהגות שכתב הגר"ח"ק ממרן החזו"א אות ל"ו) וז"ל - יעץ וזירז לקנות קרקע בא"י משום ישוב א"י, וגם הוא בעצמו קנה קרקע (ועיין ב"ק פ' א' ועי' רות זוטא פ"ד סי' ה').

[וי"ש להקשות על שיטה זו מהגמ' הנ"ל שגם בשכירות דירה מקיים מצות ישוב אר"י, ואולי זה תלוי מהו הגדר בשכירות אי הוי קנין ליומיה או לא, ויל"ע.]

ובעי"ז סבר הישועות מלכו (ר' ישראל יהושע מקוטנא, נפטר שנת תרנ"ג) וכותב - גם לפי דעת הרמב"ן שחשב זאת למצות עשה, מ"מ עיקר המצוה אינו אלא הירושה והישיבה כאדם העושה בתוך שלו לכבוש אר"י שתהיה תחת ירושתינו לא על ביאה ריקנית של עתה, עכ"ל, ולכן סבר שבזמנו לא היה מצות ישוב ארץ ישראל כיון שאינה תחת ידינו, רק הוי כהכשר מצוה שע"י קיבוץ עם ישראל הוי אתחלתא דגאולה עיי"ש.

מאידך היעב"ץ חולק (מור וקציעה סימן ש"ו) ומאריך טובא לדחות את האומרים שמצות ישוב אר"י הוא כהכשר

והחידוש הגדול של התשב"ץ הוא ללמוד להקיל בענין העליה לארץ, משום דיש בזה מצוה השיכת לשוב אר"י, בכל שכן מקנית דירה דזהו רק הכשר למצות היישוב.

הריב"ש (בשו"ת סימן ק"א) פליג על התשב"ץ ומבאר שאין ללמוד מההיתר של קניית דירה בשבת מהגוי לענין העליה לארץ ישראל סמוך לשבת, וז"ל - שהעליה היא מצוה לשעתה ולעצמו לבד, ולא נתיר בה שבות בין דמעשה בידיים בין דאמירה לכותי במלאכה דאורייתא, אבל ישוב א"י אינה מצוה לשעתה אלא מצוה המתקיימת לעולם היא, ומצוה ותועלתה היא לכל ישראל שלא תשתקע ארץ קדושה ביד טמאים ואין למדין ממנה לשאר מצות.

וכן מצינו ברמב"ן (שבת ק"ל: ד"ה הא) לדחות מי שרצה ללמוד מהיתר אמירה לגוי בקניית דירה באר"י לשאר מקומות, וז"ל - דהתם מצוה ותועלת לכל ישראל הוא שלא תחרב ארץ קדושה.

ובעי"ז כותב הריטב"א (ר"ה ל"ב: ד"ה ומה) שאני ישוב ארץ ישראל שאינה מצוה לשעתה אלא קיימת לעולם, והיא תועלת לכל ישראל שלא תשתקע ארץ קדושה ביד ערלים, וכמו שחששו לזה בהרבה מקומות כדאיתא בגיטין (ח:).

ונמצינו למדין דפליגי בתרתי, א' מהו טעם ההיתר של חז"ל באמירה לגוי בקניית דירה בשבת, האם משום הכשר מצוה לישוב הארץ או משום גירוש הגויים, ב' בגדר ישוב אר"י האם הוא התישבות בדירה, או עצם ההמצאות של עם ישראל בארץ וסילוק הגויים ממנה.

ולעצם הענין משמע בריב"ש (שם) שעיקר המצוה היא הישיבה בארץ, והעליה

מנורה סוגיית מצות 'ישוב ארץ ישראל' בדרום רמא

נדרו, ולכן פליג וס"ל שגם בעצם העליה יש מצוה, ומה דשרי להתיר את הנדר הוא רק ע"י פתח ובדוחק גדול כמו שאר נדרי מצוה דשרי בכה"ג, וכותב דכן סבר הראנ"ח (מים עמוקים ח"ב מ"ד).

הדברים העולים

נראה מדברי רבותינו בש"ס והמהלך הרווח בפוסקים, דיש כמה וכמה פרטים במצות ישוב ארץ ישראל, ואין בה גדרים ברורים, אלא שזהו מצוה שיש לה בסיס, והרבה חלקים הגורמים בה הידור ומעלה, ובאופן כללי יש בה מצוה כללית לעם ישראל לכבוש את הארץ ולישבה ביהודים, וכמו כן יש מצוה פרטית לכל אדם לעלות לארץ, ולשבת בה, ולישבה בבתים ושאר דברים המפתחים אותה (וכדלהלן), וככל שמרבה בפרטים כך זוכה במצות ישוב הארץ בהידור יותר.

ונבאר בהמשך שגדר המצוה הוא - רצון ה' שנראה חביבות לארץ, אשר עיני ה' אלקיך בה ובחר לתת לנו את ארץ חמדה, ולכן יש לכל אדם במקומו ובאפשרויותיו, להראות את החביבות למתנת ה' יתברך לעם ישראל, ובזה זוכה להיות שייך במצוה החשובה של ישוב ארץ ישראל, ועיין להלן שהארכנו בזה.

ובזה אפשר להבין מה שהגמרא מאריכה מאוד במסכת כתובות בשבח ומעלה של האדם הדר בארץ וכו', ולמרות שמקיים בזה מצוה, וסגי לומר שהאדם חייב בה כשאר המצוות, אלא שבאו ללמדנו שגדר המצוה הוא החיוב לארץ.

פרק ה' - נטיעת עצים ושכלול הארץ

נטיעת עצים בארץ ישראל

בגמרות שהבאנו לעיל (בב"מ ק"א. תמיד

לקיים את המצוות התלויות בארץ, וכותב שאף אדם שאין לו קרקע בארץ ודאי שמקיים את מצות ישוב אר"י, ומשמע בדבריו דלא רק שאין לו שדה לקיום המצוות אלא אף אם אין לו קרקע משלו לדור בו מקיים את המצוה.

וכן משמע מדברי המהרי"ט (יו"ד סי' כ"ח) שבא לאפוקי מהסוברים דיש מצוה בהליכה בארץ, וכותב - דעיקר המצוה היא בשיבה והדירה שמה.

ובכל אופן מצינו באבן עזרא שיש מעלה לקונה שטח באר"י, וכ"כ עה"פ (בראשית ל"ג י"ט) "ויקן את חלקת השדה" חלק בשדה, והזכיר זה הכתוב להודיע כי מעלה גדולה יש לארץ ישראל, מי שיש לו בה חלק חשוב הוא כחלק עולם הבא, [ז"א דאף שאינו חלק ממצות ישוב אר"י בכ"א הוי מעלה גדולה].

עליה לארץ

מצינו כמה פעמים בחז"ל ובפוסקים דהעליה לארץ נחשבת למצוה, וכמו שלמדנו בהיתר הפלגה קודם שבת ועוד, **אמנם** בפשטות יש להבין שאין עצם העליה מצוה אלא שהיא הכשר והכנה לקיום המצוה בשיבת הארץ, והבאנו לעיל (פ"ג) מהתשב"ץ שהעולה לארץ ונפטר בדרך נחשב לו כאילו עלה לארץ.

והבאנו לקמן (ריש פ"ו) מהראשונים שהנודר לעלות לארץ יכול להתיר את נדרו, ומבארים אחרונים שהוא משום שעליה לארץ אינו נחשב לנדרי מצוה, ורק אי נדר לדור בארץ ולפתוח להלוך בה הוי נדרי מצוה, **אמנם המטה יוסף** (שם) מוכיח מהב"י שהשוה את שיטת הרא"ש להג' מימוניות - דאירי באדם שהולך להשתקע בארץ, וא"כ בהכרח שאפיה"כ מתירים לו את

כ"ט: מבואר שחלק ממצות ישוב ארץ ישראל הוא נטיעת עצים, ופרש"י כדי שיהיה יין לשתות ושמן לסוך.

ולפי"ז מתבאר לכאורה שכל תיקוני הארץ הנועדים לסייע לבני אדם להתישב בה הוי בכלל המצוה.

ובכך מצאנו במדרש (ויקרא רבה פכ"ה ג') על הפסוק (דברים י"ג ה') "אחרי ה' אלתיכם תלכו וכו' ובו תדבקון" מתחילת בריתו של עולם לא נתעסק הקב"ה אלא במטע תחילה, הדא הוא דכתיב (בראשית ב' ה') "ויטע ה' אלקים גן בעדן" אף אתם כשנכנסין לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחילה הדא הוא דכתיב (ויקרא י"ט כ"ג) "וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל".

ובעין זה בתנחומא (פ' קדושים אות ח' או ט') אמר להם הקב"ה לישראל אף על פי שתמצאו אותה מלאה כל טוב לא תאמרו נשב ולא נטע אלא הוּו זהירין בנטיעות שנאמר "ונטעתם כל עץ מאכל", כשם שנכנסתם ומצאתם נטיעות שנטעו אחרים אף אתם היו נוטעים לבניכם וכו' עיי"ש במעשה עם אנדיאנוס המלך, [וע"ע בשבח הנטיעה בארץ ישראל - באבות דרבי נתן נוסח שני פרק ל"א אות י'].

זאת אומרת שהמדרשים למדו את הפסוק לא רק לציווי על מצות ערלה וכו' אלא שיש מצוה בנטיעת אילנות ללכת בדרכיו של הקב"ה במצות "ובו תדבקון".

ובפשטות אפשר להבין בכונת המדרש שהלימוד מהקב"ה הוא בזה שהכין את צרכי אדם הראשון וכמו כן אנו מצווים לעזור לבני ישראל, ולא דוקא בארץ ישראל, וגם כשע"י היו בחו"ל היה בנטיעת עצים מצוה לסייע ולהאכיל את בני ישראל.

אך מפרשי המדרש הבינו לא כך, אלא די ש ענין מיוחד בנטיעה בארץ ישראל משום מצות ישוב אר"י, כך כותב העץ יוסף ש'ארץ ישראל' הוא דוגמת גן עדן בקדושה, ויותר מפורש כתב ביאור האמרים על התנחומא עיי"ש.

וכן הבין האור החיים הק' שמבאר די ש בפסוק זה ג' מצוות א' לבוא אל הארץ, על דרך אומרים הכל מעלין לארץ ישראל וכו', ב' לנטוע כל עץ מאכל לשבח הארץ, ג' לנהוג שני ערלה, ו"א שיש עלינו מצוה לשבח את הארץ, מצד שהיא 'ארץ ישראל'.

ומצינו שאברהם אבינו נצטוה על ענין הנטיעה בארץ, בפסיקתא זוטרותא (לקח טוב בראשית כ"ו ב', וכן הוא בילקוט שמעוני פ' תולדות ריש פרק ו', רמז קי"א) "וירא אליו ה' ויאמר אל תרד מצרימה שכן בארץ אשר אומר אליך" וכו' עשה שכונה בארץ זרע ונטע אילנות.

[ראיתי בכמה ספרים שספרו על הראי"ה קוק איך שהתרגש לנטוע עצים, וסרב לנטוע במעדר רק ביד, ואמר - נטיעת עץ פרי בארץ ישראל זהו לא מעשה חקלאי גרידא, זהו מעשה דבקות במדותיו של הקב"ה, וכן מספרים על רבי יוסף חיים זיננפלד כשהגיע לכפר גדעון שבעמק יזרעאל וראה שם יהודים חרדים עובדים את האדמה ביקש רשות ונטל את המחרשה מיד החורש וחרש בה כמה תלמים, וכששאב מים מהבאר אמר את הפסוקים ושאתם מים בששון (ספר בעקבות מרן לר' יואל שוורץ חודש שבט)]

שכלול הארץ בצורכי האדם

המדרש שמדבר על המעלה שיש בנטיעת עץ באר"י אירי בנטיעת עצי מאכל, אמנם ברש"י הנ"ל מבואר שיש צורך גם

מנורה סוגיית מצות 'ישוב ארץ ישראל' בדרום רמג

כ"ח מ"ז) "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה" אם כן צריך היושב בארץ ישראל להיות שמח תדיר במצותו התדירה באהבתו אותה וגם צריך להיות ירא וחרד כדכתב רשב"י (תיקו"ז תי" י כ"ה ב') כל פקודא דלאו איהו ברחימו ודחילו לאו פקודא היא [פירוש כל מצוה שאינה באהבה וביראה אינה מצוה] לכך אמרו באבות דרבי נתן (דרך ארץ זוטא פ"ב) הוי שש וחרד על המצות, ועיי"ש.

פרק ו' - הליכה בארץ ישראל

הקדמה

הגמ' בכתובות קי"א. דורשת את הפסוק **בישעיה** (פמ"ב ה') שנאמר "כה אמר האל ה' בורא השמים ונוטיהם רקע הארץ וצאצאיה נתן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה" פשט הפסוק מדבר בשבח הקב"ה שברא ארץ ואנשים ונותן בהם נשמה ובחלקם אף נותן רוח (עי' ברש"י ובמצודות), והגמ' דורשת כך "ורוח להולכים בה" א"ר ירמיה בר אבא א"ר יוחנן כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן העולם הבא, והובא ברמב"ם הל' מלכים פ"ה הי"א.

הנדון והנפק"מ

מצינו נידון באחרונים אי מצות 'ישוב ארץ ישראל' היא דוקא להתישב ולגור בה, או שגם עצם ההליכה בארץ ישראל היא מצוה, ז"א האם מה שכתוב בגמ' מובטח לו שהוא בן העוה"ב הוא חלק מהמצוה של ישוב הארץ, או שהוא רק ברכה בלא מצוה. ויש בזה כמה נפק"מ למעשה באדם הרוצה לעלות מחו"ל לאר"י על מנת לטייל בה ולחזור לחו"ל האם נחשב לו העליה למצוה או לא.

נפק"מ א'. אי נדר לקיים להלוך בארץ

בעצי זית בכדי שיהיה שמן לסוך בו, משמע שכל שכלול הארץ שיש בו צורך לבני האדם הוא בכלל ישוב ארץ ישראל.

וראיתי שכתב הגריא"ה הרצוג (שו"ת היכל יצחק או"ח סימן י' אות י') בענין נטיעת עצי סרק - מרבה בנטיעת אילנות בארץ ישראל אפילו באילני סרק הרי זה משובח, שיש בזה משום תיקון האויר והבראתו כידוע לכל יודע, ונמצא שיש בזה משום לתא דישוב ארץ ישראל, שארצנו הק' שממה כ"כ מאות בשנים נתקלקל אוירה הצח והמבריא ע"י השמדת האילנות, ואם אין ראייה לדבר מן התורה יש זכר לדבר שהרי הוצרכה תורה להתיר אילן סרק בקציצה שלא לצורך כדאמרינן בספרי ובב"ק (דף צ"א:) **וברמב"ם** (פרק ו' מהלכות מלכים הלכה ט') שהו"א שאסור, משום שיש בו ג"כ תועלת.

ויל"ע בענין עשיית כבישים וגשרים וכד' האם גם זה נכלל במצות ישוב ארץ ישראל, וכבר הבאנו לעיל (בהקדמה) מהספר **לב אליהו** שר' אליהו לאפיאן אמר על אחד מתקן הכבישים שמקיים בזה מצות ישוב ארץ ישראל, אם רק יכולין לשם כך.

זמן המצוה, והשמחה בישוב ארץ ישראל

כותב בספר חרדים (פרק נ"ט) וכתב רמב"ן במנין תרי"ג מצות ישיבת ארץ ישראל כל עת ורגע שהאדם בארץ ישראל הוא מקיים המצוה זו.

וברמב"ן שלפנינו לא מצינו לשון כזאת שהמצוה כל רגע, וכנראה שכך הבין בעל החרדים שהמצוות שיש מהתורה על האדם קיומם בכל רגע.

ועוד כותב - וידוע שעקר שכר המצוה על השמחה גדולה בה כדכתיב (דברים

ארבע אמות נמי הוי מצוה, ובפרט לפי מה שהקל רמ"א בסוף הסימן בהג"ה ודאי דגם זה הוא בכלל דבר מצוה.

ביאור פסק המ"ב

ויש לעיין בכונת המשנה ברורה שהביא את דברי הרמ"א, האם כונתו שגם להיש אומרים שאינו מצוה, כאן יש להקיל דסו"ס יש בזה איזה ענין טוב, או דלמא דגם היש אומרים דהוי מצוה אין כונתם למצוה ממש, דהרי סגי גם במצוה גרידא כדי להקיל בהלכה זו של הפלגה סמוך לשבת.

ונראה בכונת המ"ב שלא קאי על אחד מהשיטות אלא לומר הלכה למעשה, שאפשר להקיל בהפלגה סמוך לשבת לצורך הליכה באר"י, כיון שיש הסוברים שגם זה בכלל המצוה [וכמו שאומרים בדעת השו"ע דס"ל להלכה כיש בתרא], ומוסיף דבפרט להמקילים כהרמ"א דשרי להפליג גם לצורך מצוה שאינה גמורה א"כ ה"ה הכא.

ובכך כותב הרמ"א בסוף הסימן - יש אומרים שכל מקום שאדם הולך לסחורה או לראות פני חברו חשוב הכול דבר מצוה ואינו חשוב דבר הרשות רק כשהולך לטיל, ועל כן נהגו בקצת מקומות להקל בענין הפלגת הספינות והליכת שירא תוך שלשה ימים כי חושבים הכיל לדבר מצוה ואין למחות בידן הואיל ויש להם על מי שיסמוכו.

וכותב שם המ"ב (ס"ק ל"ו) ואין למחות וכו' אבל במקום שלא נהגו להקל אין כדאי לכתחלה להקל דכמה פוסקים סוברים דבעינן מצוה גמורה.

זאת אומרת שיש מצוה גמורה, ויש שאינה גמורה, וצ"ע בזה מהו גדר דמצוה שאינה גמורה, ומהו הגדר במצות הליכה בארץ ישראל בענין זה.

ישראל אי יש לו התרה, ומשום דנדר בדבר מצוה אין לו התרה, ואמנם פסק בשו"ע יו"ד רכ"ח ל"ו שהנודר לעלות לאר"י יש לו התרה ומקורו ברא"ש ובהג' מימוניות, כבר כתב בפתחי תשובה בשם שו"ת הרשב"ש סי' ב' דאף שנדרי מצוה אין להפר מ"מ עצם העליה לאר"י הוי רק הכשר מצוה למצות יישוב הארץ ולכן אם נדר ליישוב הארץ א"א להפר, וכ"כ השואל בס' מטה משה (שם), [אמנם המטה יוסף (שם) פליג דכל ההיתר בראשונים הוא מכח ההיתר בכל נדרי מצוה ע"י פתח ודוחק גדול, והמהרי"ט (ח"ב סימן כ"ח) בשם מהר"ש סגיש מבאר ברא"ש דס"ל כהר"ר חיים בתוס' דאין מצוה בזה"ז לעלטות לארץ ולכניש לו התרה ועיי"ש].

וה"ה לגידו"ד בענין 'הליכה' בארץ דאי יש בזה מצוה אזי א"א להפר, וכן כתב המהרי"ט (שם) שהנודר להלך בארץ אפשר להפר והנודר לישב בה א"א להפר.

ב'. אי יכול לכופ את אשתו לעלות לאר"י ע"מ לחזור, שהלכה היא דבעל אינו יכול לכופ אשתו לעבור דירה רק לפי תנאים מסוימים, אא"כ עולה לאר"י כמבואר בשו"ע אבה"ע סי' ע"ה.

ג'. כשרוצה לעלות לאר"י בספינה ג' ימים קודם השבת, דמבואר בשו"ע או"ח סי' רמ"ח ס"ד שרק לדבר מצוה שרי ובכלל זה עליה לאר"י, משא"כ אם רוצה לעלות ולחזור יתכן דאינו מצוה בכה"ג.

שיטת המ"ב

המשנה ברורה (סקכ"ח) מביא את המחלוקת וכותב - יש אומרים דהינו דוקא כדי להתישב בה, ויש אומרים דאפילו על מנת לחזור דלהלך בה הלוח

מנורה סוגיית מצות 'ישוב ארץ ישראל' בדרום רמה

רוח לפניו יתברך, [וכן הוא בהפלאה דף ק"י:
ד"ה פירש"י].

וכך כותב המהרי"ט (רבו של הכנסה"ג,
בשו"ת ח"ב יו"ד כ"ח) על דברי הגמ'
שהמהלך ד"א באר"י מובטח לו שהוא בן
העולם הבא, דודאי שאין בזה מצות עשה
אלא שיש בזה זכות, [וכונת הגמ' לאדם
שלא הספיק לדור בארץ אך נקבר בה
כדמשמע בפסוק].

סיכום השיטות

דאתינן להכי נמצינו למדים שהמקור של
המ"ב שיש אומרים דהוי מצוה
להלך באר"י הוא המגן אברהם ומקורו הוא
מהכנסה"ג שזכר כן מהשלטי גיבורים,
ובאמת בשלטי גיבורים כתוב ממש להפך
וסובר שאין בזה שום מצוה, וא"כ לכאורה
אין מקור למש"כ המ"ב דיש אומרים שיש
מצוה בהילוך באר"י.

ולחיפך מצינו דעת השלטי גיבורים,
המהרי"ט, והרדב"ז ע"פ הבנת
הכנסה"ג, וכן שיטת הכנסה"ג עצמו, שאין
שום מצוה בהליכה בארץ ישראל.

אך האמת שיש כמה וכמה אחרונים
הסוברים כן, שיש מצוה בהליכה
עצמה, ואף שעולה ע"מ לחזור מצוה הוי,
[החזון עובדיה ח"א עמוד ק"ה מביא כן
מהפני משה לר' משה בנבנישתי הנדפס
בשנת תכ"ו חלק א' סימן ה' (ולא הצלחתי
לקרוא בו), ומעורר כמה אחרונים הסוברים כן
עיי"ש, וכ"כ הגר"ח פלאגי בספרו נשמת כל
חי ונביאו להלן בעזה"י].

השו"ע הרב (בקו"א סק"ח) מסיק שהעולה
לאר"י ע"ד לילך בה ד"א
כשמתכוין לדבר מצוה אין לנו למחות בידו
להפליג סמוך לשבת, דיש לו על מי לסמוך,

עיונים במקורות המ"ב

ומקור המ"ב למחלוקת האחרונים הוא
מהמג"א בשם כנסת הגדולה, וכך
כותב הכנסת הגדולה (או"ח סימן רמ"ח
הגב"י סט"ז, וכעיי"ז בחלק אבה"ע הגב"י
סימן ע"ה כ"ז) וכמדומה לי שראיתי בספר
שלטי הגבורים וכעת איני זוכר מקומו
דמהלך ארבע אמות בארץ ישראל מצוה קא
עביד ולפי דבריו אפילו לעלות על מנת
לחזור מצוה מיקרי, אבל הרדב"ז (ח"ד סימן
ע"ז) כתב על זה שכתבו הריב"ש והרשב"ץ
ז"ל שהעלייה לארץ ישראל מצוה מיקרי -
וזו קולא גדולא לא שמענוה ואדרבא יש
הסכמה בעזה שלא יצאו משם יום רביעי
דקרוב הדבר שיבוא לידי חילול שבת, עכ"ל,
וכנראה שהבין הכנסה"ג ברדב"ז דאירי על
העולים לארץ ע"מ לחזור, דאלה"כ הוי נגד
השו"ע דודאי התיר להפליג בשביל להתישב
בארץ, ובדעתו של הכנסה"ג נראה שנטה
לאיסור וכדמשמע בדבריו באבה"ע עיי"ש,
וכן הביא בשם רבו המהרי"ט.

ומעירים שכבר בשירי כנסה"ג (יו"ד
הגב"י רכ"ח רע"ב) עמד על כך
שבשלטי גיבורים כתוב להיפך ממה שזכר,
אלא שאין מצוה בעליה לאר"י גרידא אא"כ
מתיישב בה.

וכך כותב השלטי גיבורים (פ"ג דשבועות דף
ז: מדפי הרי"ף) אין מצוה ללכת לאר"י
ע"מ לשוב, ואפי' למ"ד דהאידינא מצוה
ללכת לאר"י היינו דוקא ע"מ לדור אבל
ההליכה ע"מ לצאת אין בה מצוה, דכי היכי
דהציאה ע"מ לשוב אינה עבירה כך ההליכה
ע"מ לשוב אינה מצוה, דעיקר ההליכה
והציאה תלוי בדירה, וכן יש בספר תשב"ץ
בשם מהר"ם ז"ל, ומלתא דמסתבר הוא דמה
מצוה יכול להיות בהולך לאר"י ע"מ לשוב מי
בקש זאת מידו רמוס חציריו, ואין כאן נחת

[ואם אינו מתכוין אלא לטיול עיי"ש שמסתפק בזה].

מצוה שהיא זכות

במהרי"ט הנ"ל מצינו הגדרה שבהליכה באר"י אין בזה מצוה אך יש בזה 'זכות', זאת אומרת דאף שאין בזה מצוה מפורשת בתורה, ואין בזה גדרי הלכה ברורים אך יש בזה רצון ה' וזכויות בעוה"ב כמש"כ בגמ', וזהו כונת המ"ב שכותב (שם ס"ק ל"ו) מצוה ש'אינה גמורה'.

ובן נראה מדברי הגר"ח פלאנץ (בספרו נשמת כל חי יו"ד סימן נ') שמפלפל הרבה בדברי האחרונים בענין זה שאדם עולה לאר"י על דעת לחזור אי יש בזה מצוה או לא עיי"ש, והביא (בד"ה עוד ראיתי) הא דעולא היה עולה כמה פעמים בשנה לאר"י וחוזר לחו"ל, שהיה מרויח בזה חביבות הארץ, וגם רווח בתורה של ארץ ישראל דאזירא דאר"י מחכים וכו', וכותב דגם למהרי"ט והשלטי גיבורים שאין בזה מצוה, בכ"א איכא בזה שבח ומעלה מפני חיבת הארץ וזה ברור.

ומסיים הגר"ח פלאנץ זאת תורת העולה דהנודר לעלות לא"י ע"מ לחזור מקרי דבר מצוה וצריך התרה, ומצוה גדולה אם עולה סמוך לג' רגלים דאיכא מצוה גם בזה"ז לעשות זכר למקדש [עיי"ש מקורו מהמדרש], וכן נמי אם עולה לזיהור"א להשתטח על קברי הצדיקים הוי מצוה ע"פ האמור בכלב ויבא עד חברון וכו', וגם הליכת ד"א באר"י לדעת הרבנים הנז"ל אפי' שהוא ע"מ לחזור הוי מצוה וכו'.

אמנם לקושטא דמילתא נראה פשוט דאף האחרונים הסוברים שיש מצוה בהליכה באר"י, אפשר שגדר המצוה אינו

כהשיבה בארץ שהוא נלמד מהפסוק "וישבתם בה" [לשיטות דהוי דאוריתא], אלא שיש בזה גילוי רצון ה' שם ישראל יראו חביבות לארץ ישראל ע"י ההליכה בה, וכדיתבאר.

גדר המצוה - חביבות הארץ

נראה מדבריהם של רבותינו שגדר המצוה אינו עצם ההליכה בארץ ישראל, אלא שהמצוה היא כעין מצוות שבלב - לחבב את ארץ ישראל, ואחד המעשים המוכיחים זאת הוא ההליכה בארץ.

ועיין בספר משנה הלכות (להג"ר מנשה קליין ח"ג סימן קפ"ט) שדן הרבה בדברי רבותינו אי יש מצוה בעליה ע"מ לחזור, ומסיק שם שיש בזה מצוה, ובתוך דבריו מוכיח מבקשת משה רבינו "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה וכו'" והוא הרי נתאוה למצוות כמבואר בחז"ל, ובקשתו נענתה ע"י הקב"ה רק בחלק של 'ואראה', א"כ משמע שיש מצוה אפילו בראיה בעלמא באר"י.

ולפום ריהטא זהו תימה וכי מצות ארץ ישראל היא ממצוות הראיה, אלא שגדר המצוה הוא החביבות, ומשה רבינו הראה בזה את חביבותו הגדולה לארץ, דאף שלא ניתן לו רשות ליכנס ממש, בכ"א ביקש לפחות לראותה, ובזה הביא לידי ביטוי את המצוה הגדולה בחביבות הארץ.

ובן מצינו במדרש רבה (בראשית פל"ט ט') שהקב"ה לא גילה לאברהם אבינו להיכן פניו מועדות, באומרו "לך לך וכו' אל הארץ אשר אראך" כדי לחבבה בעניו וליתן לו שכר על כל פסיעה ופסיעה, ע"כ, ז"א שהיה רצון מיוחד בעיני הקב"ה לחבב את הארץ על אברהם אבינו קודם שהוא בא אליה.

חשוב יותר, ועיין בפירש"י פ' חיי שרה א"ר אחא יפה שיחתן של עבדי אבות לפני המקום יותר מתורתן של בנים שהרי פרשתו של אליעזר עבד אברהם נכפלה שתי פעמים והרבה מגופי תורה לא ניתנו אלא ברמיזה הרי שרז"ל העירונו בזה בדבר שהוא יותר חשוב לפני המקום בו האריכו הכתובים יותר וכו'.

ולפי זה אפשר להבין דענין זה של חביבות ארץ ישראל חשוב מאוד בעיני הקב"ה שהרי התורה האריכה פעמים רבות בשבחה של ארץ ישראל, וכדמוזכר כמה פעמים בפרשת ואתחנן ועוד מקומות, ומצאתי שמוזכר בתנ"ך הלשון "ארץ זבת חלב ודבש" עשרים ואחת פעמים, ובפרשת עקב כתוב באריכות "כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינת ותהמת יצאים בבקעה ובהר ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם לא תחסר כל בה ארץ אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצב נחשת ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך" וכן הוא בסוף הפרשה "ולמען תאריכו ימים וכו' ארץ זבת חלב ודבש כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם וכו' והארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעת למטר המים תשתה מים ארץ אשר ה' אלהיך דרש אתה תמיד עיני ה' אלהיך בה מרשית הנה ועד אחרית שנה".

ובל זה מדויק להפליא ברמב"ן עה"פ "והורשתם את הארץ וישבתם בה" (במדבר ל"ג נ"ג) בכאן נצטוונו במצוה הזו, כי הכתוב הזה היא מצות עשה, ויחזיר המצוה הזו במקומות רבים, עכ"ל, ונראה שדייק הרמב"ן לומר שהתורה חוזרת על מצות ישׁוב הארץ בכמה

מצוה - רצון ה'

כבר הבאנו לעיל שיש מצוות שהגדרתם ש'אינם מצוות גמורות', אך בכ"א הם מצוות שרצון ה' בהם רק שאינם מפורשות, ואינם עם גדרים ברורים.

יסוד זה מובא בקונטרס דברי סופרים (להג"ר אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד סימן א') הנמד מהפסוק בירמיה י"ט "ובנו את במות הבעל לשרף את בניהם באש עלות לבעל אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על ליבי" ופירושו בתרגום 'דלא פקדית באורייתי ודלא שלחית ביד עבדי נבייא ולא רעוא קדמי', הנה בכתוב הזה מפורש דיש שלשה חלקי תורה, א' הנקרא צווי [והוא המצוות של תורה שבכתב], ב' הנקרא דיבור [והוא המצוות שנתנו ע"י הנביאים], ג' שאין עליו לא צווי ולא דיבור אלא רצון ה' בלבד [ובכלל זה כל המצוות דרבנן שמגלים לנו את רצון ה' עיי"ש].

ומבאר בזה הגר"א וסרמן שזהו העוון של בלעם שאמר "לא אוכל לעבור את פי ה' וכו'" דאף שידע בלעם שהלעכתו לקלל את ישראל זהו נגד רצון ה' לא היה נחשב בעניו רק לעבור את פי ה' וזהו רשעותו, ומשמע בדבריו שכל מה שאדם יודע מהו רצון ה' ממנו לפי הזמן והענין שבו הוא עומד הרי שיש לו בזה מצוה לעשות או להמנע.

מצוה יותר חשובה

ומייסד הגר"א וסרמן שבכל התורה ככל שהמצוה יותר מפורשת בתורה ומוזכרת יותר פעמים יש בזה יותר רצון ה' ומצוה יותר חשובה, ומוכיח זאת מכמה מקומות עיי"ש, וכתב - וטעמו של דבר זה פשוט מסברא דכיון שאנו רואין שהתורה האריכה בדבר זה יותר מחבירו מסתמא הוא

מקומות, כדי ללמדינו את החביבות שיש בעיני הקב"ה לאר"י.

ובזה למדנו שיש 'רצון ה' מיוחד שנעריך ונחבב את הארץ הקדושה, והחביבות מתבטאת בעיקר בישיבה בארץ, אמנם מי שאין באפשרותו להתישב בה, לפחות בזה שבא לארץ והולך בה מראה בזה חביבות, ויש בזה מצוה.

ויש להתבונן שחיוב ברכת המזון הנלמד מהפסוק הנ"ל, ענינו להודות להקב"ה על הארץ שהוציאה את המזון ולא על המזון עצמו, ומזה נלמד את חשיבות התורה שנשבת את השי"ת על הארץ הטובה.

חנוכת הבית

מובא בפוסקים (שו"ת באר שבע, מובא במג"א או"ח תקס"ח סק"ה) דסעודת חנוכת הבית בתחילת המגורים בבית, הוי סעודת מצוה דוקא באר"י, ומבאר בתורה לשמה (סימן תפ"ד) דטעם הסעודה הוא כדי לפרסם טובו וחסדו של השי"ת, ולפי"ז צ"ל לשי' הבאר שבע - דיש ענין מיוחד לשבח להקב"ה על טובו וחסדו שנתן לאדם את ישיבת אר"י דוקא, [אמנם התורה לשמה עצמו ס"ל דגם בחו"ל הוי סעודת מצוה עיי"ש, ובספרי הפוסקים].

הנהגות רבותינו

ועל פי זה אפשר להבין את הנהגות רבותינו כמו שמסופר על ר' זונדל מסלנט רבו של ר' ישראל סלנטר (מובא בספר תנועת המוסר לר' דב כ"ץ ח"א עמוד 108 ובחדש 127) במשך כל ימי שבתו בירושלים היה נוהג ללכת כל יום ארבע אמות חדשות על סמך המאמר כל המהלך ד' אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן עולם הבא

בתחילה הלך מכיוון שער יפו כשהגיע למרחק רב מדי מהעיר שינה את מהלכו בכיוון משער שכם, בעברו על פני ערי הארץ בירושלים או בחברון היה הולך ומונה את הבנינים לרבות של הנכרים כששאלוהו לסיבת הדבר אמר והלא מקרא מלא הוא "סבו ציון והקיפוה ספרו מגדליה" ואין מקרא יוצא מידי פשוטו.

הנהגה זו אף שאינה מצוה מפורשת בכל אופן היא מוכיחה בודאות על חביבות הארץ, והשמחה העצומה שהיתה לו בהתישבות הארץ.

וכן ידוע שבסיוור שעשה הבן איש חי בארץ ישראל לקח עמו אבנים ועפר, וכך כתוב בספר מסע בבל (לר' דוד ששון עמוד קכ"ח) קרוב להכניסה המרכזית של בית הכנסת יש אבן קטנה קבועה בקיר ועליה חרות אבן מארץ ישראל וכל העוברים על המקום בהכנסם לבית הכנסת נוגעים בה ומנשקים את אצבעותיהם לפי מנהג עתיק אשר מקורו תהלים נ"ב ט"ז [כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו], האבן הובאה מארץ הקודש בשנת ה'תרכ"ט ע"י המנוח חכם יוסף חיים אשר הביא גם שקים אחדים של עפר קדוש ויזרהו על קרקע בית הכנסת כי איננו מרוצף.

ומסופר שכשבנו את בית הכנסת החורבה היו מנשקין כל אבן לפני שהניחו אותה בנדבך.

והנה כבר מובאר בחו"ל בכמה מקומות שהחכמים היו מנשקים את עפר ארץ ישראל כשהגיעו אליה מחו"ל, וכך **כותב הרמב"ם** (מלכים פ"ה ה"י) גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל ומנשקין אבניה ומתגלגלין על עפרה, וכן הוא אומר "כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו".

ונמצאים שם פירות חשובים טובים ומתוקים ומשובחים במאד מאד אשר גם בשאר ארצות המגדלות פירות טובים יש לפירות אלו שבח ויתרון והנני שואל ממעכ"ת אם ארצה לילך בימי גידול הפירות למקום ההוא ואשב שם איזה ימים כדי לאכול מפירות הטובים שבו אם יש בזה איזה פקפוק ממדת חסידות ללכת ממקום למקום מהלך איזה שעות בשביל אכילה והנאה של מותרות הגוף כי כל אכילה זו היא בכלל מותרות נחשב או"ד שרי גם לפי מידת חסידים משום חיבוב ארץ ישראל כי פירות הם של א"י ויש מצוה בהליכה לשם לאכול מפירות החשובים של א"י יורנו המורה לצדקה ושכמ"ה.

תשובה גם לפי מדת חסידים לית בהא פקפוק וחשש דכן מצינו בגמרא דערובין דף למ"ד אמר רבב"ח כי הוה אזילנא בתריה דרבי יוחנן למיכל פירי דגנוסר כי הוינן בי מאה הוה מנקטינן לכל חד וחד מאה מאה ולכל מאה מנייהו לא הוה מחזיק להו צנא בת תלתא סאוי והוה אכיל להו לכולהון וכו' ע"ש הרי מפורש שהיו הולכין רבי יוחנן וסיעת מרחמוהי מאה רבנן ממקום למקום כדי לאכול פירות מתוקים וטובים וכל הליכתם בשביל זה שכן מוכח מן הלשון ובודאי הם היו מכוונים בזה בשביל חיבוב ארץ ישראל לאכול מפירות המתוקים וחשובים שלה וכוונתם לש"ש, והנה ודאי כולם היו חסידים וקדושים, נמצא ד"ז הוא משנת חסידים ולית ביה פקפוק, ולכן מאחר שגם אתה השואל כונתך לש"ש בשביל חיבוב א"י ולהודות לה' על הארץ ופירותיה הטובים לך אכול בשמחה, והכל הולך אחר כונת הלב והיה זה שלום ואל שדי ה' צבאות יעזור לי כ"ד הקטן יחזקאל כחלי נר"ו, [וועיין עוד בחת"ס על הש"ס סוכה ל"ו. בענין מצות יישוב אר"י].

ובכל אופן מה שעשה הבן איש חי להביא את האבנים לחו"ל ולנשקן כמדומה שזהו חידוש, וכמובן שאין בזה שום מצוה, אך אדם שהתחבר לשורש המצוה ומחבב את ארץ ישראל כנ"ל, הוא כבר מוצא רעיונות חדשים, ומוצא מקום להתגדר בו, להוציא את החביבות שלו לפועל.

ובדרך אגב יש להזכיר מדברי הליקוטי מוהר"ן (תנינא קט"ו) דאף שארץ ישראל נראית לעינינו כשאר הארצות ובאמת הוא כך שאבניה רגילות וכו', ובכ"א מי שזוכה רואה שהיא מובדלת ומופרשת לגמרי בכל עניניה ובחינותיה, עיי"ש, ויש מעשה מפורסם על ה'בת עין' ויש מספרים זאת על ר' חיים מטשרנוביץ, שכשהיה בחו"ל שמע פעם שד"ר מאר"י שדרש על פלאי אר"י והתבטא שכל אבניה הם 'הלומים', וכשבא הבת עין לאר"י לא ראה כן, ופגש את אותו שדר ואמר לו שהאבנים כאן הם רגילות, וענה לו השד"ר מי שזוכה רואה, ומספרים שהבת עין הסתגר כמה זמן בלימודים ובתעניות כדי לזכות לזה, עד שיום אחד הודיע לחסידים שעושים סעודה על שזכה ורואה כל אבן באר"י מאירה כמו יהלום.

מניעת אכילת פירות אר"י משום מותרות

ענין זה של חביבות הארץ בא לידי ביטוי להרב בן איש חי הלכה למעשה באדם שרצה להשקיע זמן וכח בשביל אכילת פירות ארץ ישראל וחשש משום מדת חסידות מפני דהוי מותרות.

וכך כותב בתורה לשמה (סימן תי"ח) שאלה אנכי העבד זכני השי"ת וקבעתי דירתי בארץ הקדושה תוב"ב צפת תוב"ב והנה רחוק מן העיר באיזה שעות יש מקום אחד אשר גם הוא מארץ ישראל שיש בו פרדסים

שנאמר וכל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון.

ובהמשך הגמ' דורשת את הפסוק **בישעיה** (פמ"ב ה') שנאמר "כה אמר האל ה' בורא השמים ונוטיהם רקע הארץ וצאצאיה נתן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה", א"ר ירמיה בר אבא א"ר יוחנן כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן העולם הבא.

ובזה מצינו מקור לענין הליכה בארץ ישראל אף ללא המגורים בה.

וכבר נפוצה השמועה שיש ענין בד' אמות חדשים בארץ ישראל, ויש המזלזלים בשמועה זו ואומרים שמקורה מהציונים, ונדון בזה בס"ד.

קבלת אנשי אר"

המקור הקדום ביותר המצוי בדינו לענין הד' אמות חדשים הוא בספר 'שאלו שלום ירושלים' משנת תס"א לר' גדליה מסימיאטיץ מתלמידי ר' יהודה החסיד, שעלה ר' יהודה עם תלמידיו מפולניה לארץ ישראל כדי לקרב את הגאולה, ועיי"ש בהקדמה את מנת הייסורים והתלאות שעברו, ובדף ט"ז: **כותב כך** - ידוע שההולך ד' אמות בא"י יש לו חלק עולם הבא, ומנהג ת"ח של א"י כשהוא הולך במקום שעדיין לא היה שמה ואמר שהלכתי ד' אמות חדשים.

ובן מביא הרב יעקב פיטוסי (מרבני תוניס נפטר בשנת תקע"ב, בספרו על התורה ירך יערב פרשת מסעי סוף אות א') שמעתי מאנשי א"י שקבלה בידם דמ"ש כל ההולך ארבע אמות בא"י מוחלין לו על כל עונותיו רצונו לומר על כל הליכת ד' אמות חדשים שעדיין לא הלך בהם מקודם מוחלין לו על כל עוונותיו.

ובמעלת אכילת פירות ארץ ישראל **כותב** הב"ח (או"ח סימן ר"ח ח') באכילת פירותיה אנו ניזונים מקדושת השכינה ומטהרתה ונשבע מטובתה, ועיי"ש בטור ובב"י.

ועוד מצינו במור וקציעה (ליעב"ץ סימן ר"ח) ואע"ג דאמרינן (סוטה י"ד.) וכי משה לאכול מפריה ולשבוע מטובה היה צריך, אנו ודאי צריכין להם, כי פירות אר"י מוסיפים כח וחכמה, כמ"ש (ב"ב קנ"ח:) באוירא דמחכים, ולא על חנם האריך התלמוד (ברכות מ"ד.) להזכיר אכילה מופלגת דר' יוחנן ותלמידיו כי אכלי פירות גינוסר, שנראית באמת גוזמא, אבל ח"ו שכוונו לספר בגנותם, אלא בשבחם ובשבח א"י נתכונו, ולהודיענו שפירותיה נותנים חיים לעם עליה, ומוסיפים כח וגבורת ההשכלה וכו', לפיכך היו מרבים לאכול מהם, ולא רעבתנים וגרגרנים היו ח"ו, המבין יבין.

לשם שמים

ויש ללמוד מדברי הבן איש חי גם לענין ההליכה בארץ ישראל ושאר ענינים הנובעים מחביבות הארץ, דצריך שהדבר יבוא מתוך כונה לשם שמים של חביבות הארץ, ואז ממילא יוכל לקיים את הענינים הנובעים מכך ויחשבו לו למצוה.

ובן מוכח מדברי השו"ע הרב דלעיל שהסיק דהליכה באר"י הוי מצוה לגבי הפלגה לפני שבת, רק כשמתכוין לשם כך, ומשום שהמצוה אינה רק בהליכה גרידא, אלא דהוי מצוה כאשר זה נובע ממחשבה קדומה בחביבות הארץ.

פרק ז' - הליכת ד' אמות חדשות

הקדמה

כתוב בגמ' כתובות קי"א. אמר רבי אלעזר כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עון

ובספר ישמח לבב או"ח סי' כ"ח) כותב ליישב את דברי הירך יעקב בקבלה של בני ארץ ישראל, דהיות וכתוב בגמ' על המהלך ד"א שהוא בן העוה"ב א"כ בהכרח שנמחלין לו עוונותיו וכי בעוה"ב יהיו בני עבירות, ועל דרך שאמרו אין אדם לן בירושלים ועונו בידו.

ובענין ה'חדשות' - יש לדון במה שכתוב 'מובטח' וכו' האם הוא מובטח לעולם או לא, דאם יעשה עבירות האם תסור ההבטחה או לא, וגם אם תאמר שלא תסור ההבטחה, ועוונותיו יתמרקו ע"י יסורין וכדו' ואהני הד' אמות חדשות למגן מהיסורין, קשה דענין זה שהיסורין ממרקין אינו רק באר"י.

ומיישב הרב שמעון חירי א' ודאי דמה שאמרו 'מובטח' הוא לאותה שעה, ואם יעשה אח"כ שוב עוונות יצטרך לד"א חדשים כדי להחזיר לו את ההבטחה לעוה"ב. ב' יש לומר שעל כל ארבע אמות מובטח לו שהוא בן עולם הבא, ואינו דומה הבא טעון לבא ריקם, דאם הלך רק ארבע אמות למשל יש לו שטח של ארבע אמות בעולם הבא כשהלך מאה אמות יש לו שטח של מאה אמות, ומסיים שם ואין לסתור קבלה שבידם חס ושלוש בשביל הקושיות אלא אם קבלה נקבל.

ועדיין קשה דודאי שכל מצוה נותנת לו יותר שכר, אך מנין שיש מצוה מיוחדת לד"א חדשות, הלא בכל המצוות לא איכפס לן אם חוזר עליה שוב ושוב.

ומביא הרב חירי שמצינו מקור לשיכות של הליכת ד"א באר"י לענין כפרת העוון, והוא בשער המצוות להאריז"ל (פרשת וילך) כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל נמחלין לו עוונותיו, ועיי"ש בביאור תורת

החולקים

ותמיה עליו הרב יצחק חי בוכבזא (רב בעיר גאבס וטריפולי נפטר בשנת תר"ץ, בספרו לחם לפי הטף מערכת א' אות מ"ה) דמאמר זה ד'כל ההולך ד' אמות בא"י מוחלין ע"כ עוונותיו' ליתיה בשום מקום, אלא שהוא שילוב של ב' הגמרות הנ"ל דלא הובטח למהלך ד"א מחילת עוונות, ועוד קשה דכיון דבהליכת ד' אמות הובטח לו שהוא בן העולם הבא, כי ילך ד' אמות חדשים מאי אהני ליה להבטיחו עוד פעם אחרת והלא כבר מובטח ועומד מהליכה ראשונה.

זאת אומרת שענין הד"א חדשים אינו מובן דממ"נ אי קאי על דברי הגמ' שמובטח לו שהוא בן העולם הבא ממילא בהליכה ראשונה סגי, ואי קאי על הגמ' דכל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עוון משמע שאינו דין כלל בהליכה וסגי במה שנמצא בארץ.

וכן מביאים מהגר"ח קניבסקי זצ"ל (שלהי דקייטא סי' כ') שכתב דלא שמענו מקור לד' אמות חדשים בארץ ישראל, ובס' דולה ומשקה כתב (עמוד 408) שאין כזה מאמר והוא הבל הבלים, וב"כ הגר"מ גרוס שליט"א (בספרו מנוחת אמת דף ע"ד) שאין למימרא זו מקור כמו להרבה מימרות השגורים בפי הבריות שאין להם מקור.

וכבר כתבנו שיש שהתבטאו שמקור מאמר זה הוא מהציונים, אך כבר הבאנו שמקורו קדום מהירך יעקב וכו', אלא דשם לא כתב שהוי מצוה, אלא שנמחלין לו עוונותיו, ועיין להלן.

בביאור ענין ה'חדשות'

והרב שמעון חירי (בספרו שמחים בצאתם על הגדה של פסח פיסקא מ' אות י"ד,

הסוד בזה, אמנם גם שם לא מצינו להדיא את הד"א ה'חדשות'.

והנראה ביסוד הענין של ד' אמות 'חדשות'
כמו שכתבנו לעיל, שאדם שמקיים את גדר המצוה ומחבב את הארץ הוא רוצה מעצמו לזכות להיות שייך בעוד חלק ובעוד מקום בארץ ישראל (וכע"ז כתב במנוחת אמת הנ"ל).

הנהגות רבותינו

כבר הבאנו לעיל בהנהגת רבותינו שר' זונדל מסלנט היה הולך כל יום ד' אמות חדשים, וכן מספרים על הגר"ח זוננפלד זצ"ל (שלהי דקייטא סימן כ'), וכל זה נבע מתוך תחושת שמחה וחביבות של אר"י.

בספר מעשה איש (ח"א עמוד רצ"ג) מובא שהחזו"א התבטא דיש ענין לילך ד' אמות חדשים בארץ ישראל, אך נראה שהחזו"א לא התכוין למצוה ממשית אלא שלא רצה להכביד על הנהג שם ולכן השתמש במשפט הנהוג בפי העולם, וכן בס' דולה ומשקה הנ"ל הביא שהגר"ח אמר ע"ז שאין למדין ממעשיות.

ובן מובא (ריש"א דגלותא ח"ד עמוד רע"ז) שמאמר זה אמרו הגר"ש אלישיב להגאון ר' שכנא קולדצקי כשהלכו פעם בדך שונה מרגילותם, ולענ"ד נראה פשוט דאף שאין למדין ממעשיות, בכ"א אם היו סוברים החזו"א והגר"ש"א שיש במשפט זה טעות או שיסודו מהטועים כמו אלה שרצו לומר כן, לא היו מעלין זאת על גב שפתם.

הדר בירושלים ללא עוון

ראיתי שמק' הרב הנ"ל (בספר ישמח לבב או"ח ט"ז) דהרי אמרו חז"ל (במדבר רבה כ"א כ"א) אר"י בן סימון מעולם לא היה אדם בירושלים ובידו עון כיצד תמיד של שחר מכפר על עבירות שבלילה ושל בן הערבים מכפר על העבירות שנעשו ביום, והלא בלאו הכי הנמצא באר"י שרוי בלא עוון.

ומתריך ע"פ דברי הבן יהודע (בכתובות שם) דכונת הגמרא 'שרוי בלא עוון' פירושו דהחוטא יש עליו כח טומאה הנקרא 'עוון' הניכר על מצחו, וזהו החלק שנמחק ע"י המגורים בארץ ישראל ולא העוון עצמו, משא"כ ע"י הקרבנות העוון נמחק לגמרי.



הרב יובל קורסיה

סוכה שדפנותיה מסדינים וקשרם היטב

רבים נוהגים לעשות סוכה מיירעות של בד וקושרים אותם בארבע רוחותיה וחלקם מוספים גם לבוד מבד ומקיימים בזה מצות סוכה. נתתי אל לבי לתור אחר דין זה האם שפיר לעשות כן לכתחילה.

הנה בדין מחיצה שזזה ברוח מצויה כבר דשו בו רבים. ואין כאן מקומו לדון בזה. אלא בנד"ד הוא לחקור האם לכ"ע אפשר להחשיב מחיצה מבד כשקשורה בארבע רוחותיה כמחיצה שאינה זו ברוח מצויה.

גם הרי"ץ גיאת (מאה שערים הלכות סוכה עמוד עח) כתב אילו תלה סדין ועשה דופן לסוכה ויכולין לעמוד ברוח מצוייה הוויין מחיצה וכשרה.

ובן מבואר בגמרא עירובין (פו:) שהביאו ספר תורה ברשות הרבים דרך סדינים שהיו פרוסות על עמודים. וכתב רבינו חננאל שם - ומצאו סדינים שהיו פרוסין ע"ג העמודים במבוי וסמכו בהן משום מחיצה והביאו ס"ת וקראו בו. עכ"ל.

ב בגמרא סוכה דף כד ע"ב איתא - אמר רב אחא בר יעקב כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה. תנן העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשרה. והא קאזיל ואתי, הכא במאי עסקינן בקשין. והאיכא נופו, דעביד ליה בהוצא ודפנא. ע"כ. פרש"י שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה - שהרוח מוליכה ומביאה. בקשין - אילנות זקנים ועבים. הא איכא נופו - שהולך ובא, ופעמים שאף הנוף מן הדופן. דעביד ליה - אורג הנוף כמין מחיצה, שלא יניענו הרוח. ע"כ.

יוצא מדברי הגמ' שאם המחיצה נעה ברוח מצויה פסולה. ואם הענפים העשויים

א בשו"ת הרשב"א (ח"ג ס' ש) הובא להלכה בב"י ובש"ע (יו"ד ס' שמא, א) כתב בעניין איסור אכילה בחדר אחד ליד מת המוטל עליו לקברו וז"ל שם - ומ"מ משום כבודו של מת אינו אוכל ושותה בפניו אלא בבית אחר אם אפשר, ואם אי אפשר לו עושה מחיצה בינו ובין המת ואוכל. איזו מחיצה שתהיה ואפילו בסדין שכל שיש מחיצה הרי הוא כבית אחר. כל שתוקע שולי הסדין בארץ או שיעשה בענין שלא יהא ניטל ברוח, ואין צריך מחיצת אבנים ולא אפילו מחיצת עצים ואבנים וקנים דוילון מחיצה הוא לכל דבר שכיוצא בזה, וסימן לדבר והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים. עכ"ל. הרי להדיא שמחיצה מבד אם מחובר בארבע רוחות באופן שאינו ניטל ברוח, נחשבת מחיצה לכל דבר דבעינן מחיצה, וכמובן ה"ה לסוכה.

ובן ראיתי בסידור רב סעדיה גאון (הוצאת מקיצי נרדמים עמ' רלג) שכתב - והמחיצות האלה יכולות להיות וילונות או מחצלות או מרבדים. ובלבד שיהדקו אותן בחבלים באופן שלא יוכל אדם להרים אותן ולהכנס משם. עכ"ל.

בתור מחיצה חזקים וארג את הענפים באופן שאינם נעים ברוח, הסוכה כשרה.

ובך פירשו הראשונים, הר"ן על הרי"ף - שמחזיקנו בענין שלא ינענענו הרוח. ר' אברהם מן ההר רוח מצויה פירוש שהרוח מוליכה ומביאה. נופו. שהולך ובא מפני הרוח ופעמים אף הנוף מן הדופן. דעביד ליה. אורג וקושר הנוף כמין מחיצה שלא ינענענו הרוח, ונותן בין האמירים והענפים הוצא ודפנא קשור, שלא יזיזם הרוח ויהיו מחיצה גמורה. וכ"ה בכל הראשונים על הגמ' אין צורך למנותם.

ובך פסק הרמב"ם (סוכה ולולב פרק ד הלכה ה) העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה, אם היו חזקים או שקשר אותם וחזק אותם עד שלא תהיה הרוח המצויה מנידה אותם תמיד ומלא בין האמירים בתבן ובקש כדי שלא תניד אותם הרוח וקשר אותם הרי זו כשרה, שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה של יבשה אינה מחיצה.

ג וכן פסק טור (סימן תרל) העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשירה והוא שיקשור ענפי האילן שלא ינידם הרוח שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד לפני רוח מצויה אינה מחיצה. וכתב הר"פ על כן אין נכון לעשות כל המחיצות מיריעות של פשתן בלא קנים אף על פי שקושרן בטוב זימנין דמנתקי ולא אדעתיה והוה ליה מחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה והרוצה לעשות בסדינין טוב שיארוג במחיצות קנים בפחות מג' טפחים. עכ"ל. וכך נפסק בשלחן ערוך (שם סעיף י).

רבינו פרץ הנ"ל נמצא בהגהות הסמ"ק (מצוה צג אות יט) וז"ל - ומה שנהגו העולם לעשות כל הארבע מחיצות מיריעות

של סדינין בלא שום ערבה אין נכון אף על פי שקושרן בטוב משום דזמנין דמנתקי ולא אדעתיהו והוה לה מחיצה שאינה עומדת ברוח דלא שמה מחיצה. והרוצה לעשות בסדינין בלא ערבה טוב שיארוג במחיצות קנים פחות מג'. עכ"ל. והובא בארחות חיים (הלכות סוכה, ו) וכלבו (ר"ס עא) ובשלטי הגיבורים (דף י"א: מדפי הרי"ף) וע"ע בפרישה סק"ח מה שפירש.

ובן הובא בספר מנהגים למהרי"ל (הלכות סוכות אות ו) - ועושין מחיצות שלימות מדפין ואין לסמוך על היריעות המצוירין שתולין אצל המחיצות לנוי דאז הוי מצוה הבאה בעבירה דהיריעות מתנתקות וברוח מצויה אין עומדין ולא שמה מחיצה. עכ"ל. ובמהדורת מכון ירושלים (עמ' שסב שינויי נוסחאות אות ה) הביאו תשובה מכת"י אמאי לא יהא אסור לקשור דופני הסוכה עם חבל דזימנין מנתקי על דרך שאסרו ביריעות קשורים. והשיב שאני יריעות שהרוח נתאסף בהו בתוקף ורוב פעמים מנתק משא"כ בדף. עכ"ל.

מבואר להדיא מדברי הראשונים הללו, שכל עוד היריעות קשורות למעלה ולמטה אינן נחשבות למחיצה שאינה עומדת ברוח, אלא מחיצה מעלייתא היא. אלא כל החשש שאמרו הוא משום שמא יתנתק ואחר שיתנתק כבר לא יעמוד ברוח. שהרי לא אמרו שגם אם מחובר בארבע רוחותיה חשיב שאינה עומדת ברוח מצויה. אלא רק חששו שמא יתנתק.

ויתרה מזו, שאם עשה סוכה שדפנותיה מסדינים קשורים היטב מכל הצדדים, ולפני שנכנס לאכול בסוכה בדק את כל צדדיה וראה שכל הדפנות מחוברות. ולאחר שסיים שוב בדק והיה מחובר, נראה פשוט שיצא יד"ח. ואין לומר

שכיון שיש חשש גזרו גם אם ודאי לו שמחבורת הדפנות. זה אינו, שכל חשש זה הוא חידוש של ר' פרץ ואינה גזירה מדרבנן שנאמר לא פלוג.

(ד) המגן אברהם (ס"ק טז) כתב על כך שדופן שאינה עומד ברוח מצויה- אפילו עומדת בבית שאין שם רוח אינה מחיצה עמ"ש סי' שט"ו. ע"כ. ובסימן שט"ו סעיף א' פסק הרמ"א שמותר לתלות וילון לפני הפתח אפילו שקבוע שם. וכתב המג"א בשם הב"י בטעם הדבר כיון שהוא נע ונד ברוח מצויה וגם אינו מעכב להולכים ועוברים ושבים דרך שם מקרי לא קבוע. ע"ש. והכיח המג"א מהא דסימן שט"ו שאף וילון התלוי להפריד בין חדר לחדר כיון שאינו עומד ברוח מצויה של חוץ אינו נקרא מחיצה. (כן ביאר הפמ"ג). וכ"פ המשנ"ב (ס"ק מח) ואפילו עומדת בבית שאין שם רוח כלל לא חשיבה מחיצה. וכ"פ הכה"ח (ס"ק סו). ועוד מבורר במג"א (שט"ו סק"ג) מפורש שכדי שמחיצה מוילון יהיה עליה שם מחיצה בעינין שתהיה קשורה שלא יהא הרוח מניד אותה כש"כ בס' תר"ל הנ"ל וכ"כ הרשב"א ביו"ד ס' שמא הנ"ל. ע"ש. וכ"פ המשנ"ב (סק"י) שצריך שיקשרנה ג"כ שלא תניד אותה הרוח דאל"ה אין שם מחיצה עלה. ע"ש.

בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב ס' נ) כתב- סוכה שדפנותיה עשויות מסדינים דקין שהיתה הרוח מזיזה אותם אלא שהסוכה נתונה בחצר מוקף מחיצות גבוהות מהו. תשובה מההיא דסוכה העשויה במבוי דבעינן פס ארבעה (סוכה ז') ואם נתונה בחצר אין צריך הוה משמע דכשרה וצ"ע עם ההיא דעשויה בעשתרות קרנים דל עשתרות קרנים וכו' עכ"ל. ובבאר היטב (סק"י) אחר שהביא את המג"א שהחמיר כתב שבשו"ת הלק"ט הראה פנים להכשיר סוכה שדפנותיה

עשויות מסדינים דקים שהיתה הרוח מזיזה אותם אלא שהיתה נתונה בחצר מוקפת מחיצות גבוהות. והוסיף לעיין סימן ר"מ סעיף ו'. ושם הבאר היטב (ס"ק יט) כתב שבשו"ת חוות יאיר (סימן קפ"ד) כתב דוילון סביב הספרים או סביב המטה לא מיקרי מחיצה הואיל ונעים ונדים. ועיין מ"א סימן שט"ו. ע"ש.

נראה שגם הבאר היטב לא סמך להלכה על דברי הלק"ט אלא רק ציין מראה מקום לנושא זה, אך להלכה נראה שפסק כמו המג"א שלזה רמז לעיין בס' ר"מ.

וכן פסק החכמת אדם (כלל קכח סעיף יח) שמחיצה מוילון אינה מחיצה כיון שהוא נד אלא אם כן קשר אותם מלמטה שלא ינוד ברוח מצויה דאז דין מחיצה עליו.

וכ"פ המשנ"ב (ס"ק כה) - ומה שפרוש וילון סביב המטה אינה בכלל מחיצה שהוילון נע ונד ע"י רוח.

וכ"כ הגר"ז (ס' שטו סוף הלכה ד) שכל מחיצה שתלויה למעלה וקשורה למטה הוי מחיצה לכל דבר ע"ש.

אמנם העולת תמיד (סק"ג) והאליה רבה (ס"ק יד) התירו אף וילון לענין לשמש בפני ס"ת ע"ש הראיה. ושאר האחרונים (תפארת למשה יו"ד ס' שמא הובא בהגה' רעק"א ומשנ"ב סק"ל) התירו בוילון שמחובר רק למעלה ולמטה נע ונד ברוח, אף שאינה מחיצה לשאר דברים ואינה מחיצה לס"ת מ"מ לשאר ספרים או נר מותר. ע"ע הטעם. אך אינו עניין לנד"ד כמבואר שם.

מכל הנ"ל רואים ברור שגם מחיצה העשויה מבד אם קשרו אותה מלמעלה ומלמטה חשיב מחיצה שאינה נעה ברוח מצויה. על

שאם קשר הסדינים היטב ונמצא במקום מוקף מחיצות ואין חשש שמא יתנתק, לכל הדעות יש להכשיר את הסוכה.

וכן מצאתי בספר שונה הלכות עם הערות תורת המועדים (ס' תרל ס"ק יד) שהביא בשם הגר"ח קנייבסקי כיון שכל החשש של הראשונים בקושר הסדינים הוא משום דילמא מינתקי א"כ באזיקונים העשויים מפלסטיק שאינם יכולים להפתח בשום אופן אפשר לקשור בהם לכתחילה. ע"כ. והוא כדברינו בס"ד.

גם במשנה ברורה עם הערות איש מצליח (בהערות שבסוף הספר ריש ס' תרל) הביאו תשובה מהגר"מ לוי שיש להתיר סוכה מברזל כשקשורים חזק ואין חשש שיפתח הקשר.

הגם שראיתי לכמה ממחברי זמנינו שהבינו מדברי מרן הגר"ע יוסף בחזו"ע (ריש הלכות סוכה) שגם אם קשורה למטה חשיב אינה עומדת ברוח מצויה. לענ"ד אינם צודקים בזה ולחינם עשו סתירה בין יחו"ד לחזו"ע. בהלכה למעלה העתיק דברי מרן הש"ע וכבר הוכחנו שכל החשש הוא רק שמא ינתק. וגם בהערות המעיין היטב יראה שאין משם שום ראייה לסתור את כל דברינו. וכן פסק מר בריה בילקוט יוסף סוכה (עמ' ש) כדברי בית השואבה ויחו"ד הנ"ל.

זאת תורה העולה, מחיצות הסוכה העשויות מסדינים אשר מחוברים רק למעלה פסולות כיון שאינן עומדות ברוח מצויה.

אך אם חיברם היטב גם למטה הוי מחיצה לכל דבר הצריך מחיצה. אך במחיצה של סוכה כיון שנמצאת בחוץ פסק מרן הש"ע שיש חשש שמא יפתח הקשר ותפסל

אף שברור כבעיא בכותחא שגם אם יקשרו וילון מכל צדדיו תמיד הוילון יזוז באמצעו ובלתי אפשרי להעמיד וילון שלא יזוז כמלא נימה כמו מחיצה מברזל. וזה פשוט וברור. ובכל זאת התירו כולם מחיצה כזו.

(ה) אך עדיין נשאר החשש שכתב ר' פרץ ופסקה מרן הש"ע שיש לחוש שיתנתק ואז תהיה המחיצה אינה עומדת ברוח מצויה ותפסל הסוכה.

בזה אפשר לומר שאם עושה פעולה המבטיחה שלעולם לא ינתק הקשר שפיר דמי לשבת בסוכה כזו לכתחילה.

כן כתב בספר בית השואבה (לבעל הבית עובר דיני דפנות הסוכה אות נט) שאחר שהביא דברי הלק"ט הנ"ל הקשה עליו, שאם המחיצות אינם קשורים היטב למעלה ולמטה פשיטא דפסולה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, ואף אם נמצאת בתוך בית. ואם מדובר כשהסדינים קשורים היטב למעלה ולמטה פשיטא שהסוכה כשרה, אפילו עומדת בשדה. רק שאינו נכון לעשות כן מחשש שמא יתנתקו, אבל מדינא הסוכה כשרה. וכשעומדת במקום מוקף מחיצות גבוהות באופן שאין שם רוח מצויה, נראה שאפילו לכתחילה יכול לעשות דפנותיה מסדינים ללא קנים כיון שאין לשמא יתנתקו. עכת"ד.

וב"כ התוספת שבת (ס' שטו סק"ו) כשקושר הסדינים למעלה ולמטה והרוח אינה מנידה הויא מחיצה גמורה, ואף דבס"י תר"ל ס"י איתא שם דחיישינן דלמא מנתקי ולא דאדעתיה, היינו גבי סוכה שעושה בחוץ, אבל כשעושה תוך הבית ליכא למיחש. ע"כ.

גם ביחודה דעת (ח"ג ס' מו בהערה) נראה שלמסקנה פוסק כדברי בית השואבה,

לכתחילה. ולפי זה אין צורך לעשות חוטים מלבד. אך העושים סוכת לבוד יש להם להקפיד לקשור את החוטים באופן שאין אפשרות שיפתח הקשר לעולם, ואז תהיה הסוכה כשרה.

המחיצה. לכן אם יבנה הסוכה בתוך חצר אשר לה חומה גבוהה ואין חשש שמא יתנתקו הקשרים, הסוכה כשרה לכתחילה.

וגם אם יבנה הסוכה בחוץ, אך יקשור הבדים באזיקונים הדק היטב הסוכה כשרה



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

יסודות בענייני עבד כנעני

גדר הקנין
בהנ"ל ובדין המפקיר עבדו
שחרורו
בגט
בכסף
בחליפין
במיתת האדון
חיובו במצוות
לעולם בהם תעבדו
חציו עבד וחציו בן חורין
שפחה חרופה

גדר הקנין

מבואר בסוגיות הש"ס (עי' יבמות מו. גיטין לז: ואילך) דיש לאדון בעבד כנעני ב' מיני קנינים:

א. קנין ממון שהוא כשורו וחמורו, ובתוך זה יש ג"כ ב' חלקים: א' קנין למעשה ידיו, דהיינו שיש לאדון זכות לכפות את העבד לעשות מלאכה ולקבל את המעש"י [וגדר זה מצינו גם בעבד עברי]. ולענין זה א"צ שיהא לו בעלות על גופו, ומה"ט גם לגוי שקונה ישראל יש קנין למעש"י, וכן גוי שלא מל וטבל ה"ה קנוי למעש"י בלבד, וכן גוי לא קונה גוי לגופו אלא רק למעש"י. ב' קנין הגוף, דהיינו שזוכה גם במציאה ומתנה של העבד, וזהו הדין דיד עבד כיד רבו.

ב. קנין איסור [כעין קנין אישות], ולהפקיע קנין זה בעינין גט שחרור.

בהנ"ל ובדין המפקיר עבדו

העולה מהסוגיא בגיטין (לח.מ.) דפליגי

[תנאי ו] אמוראי בדין המפקיר עבדו האם צריך גט שחרור, ומצינו בזה ג' שיטות:

א. דעת ריב"ל בשם רבי וריו"ח ואמימר לל"ב-ע"י ההפקר יצא לחירות לענין הקנין ממון, וצריך גט שחרור לענין הקנין איסור, דילפי' מגז"ש "לה - לה" מאשה, דכשם שלהתיר את הקנין איסור שבאישות בעינין גט, ה"נ בעבד שפקע ממנו הקנין ממון ונשאר רק הקנין איסור בעינין גט שחרור. ונחלקו רש"י ותוס' מה הדין קודם שנתן את הגט, דשי' רש"י שאסור בין בשפחה ובין בבת חורין, ושי' תוס' שאסור רק בבת חורין ומותר בשפחה (ויתבאר להלן).

ובאופן שאחרי שהפקיר מת האדון, לאמימר אין לו תקנה משום שלא שייך ירושה על קנין איסור בלבד [והגמ' מקשה על שיטתו], ובדעת שאר האמוראים דפליגי על אמימר, מבו' ברש"י (לט. ד"ה ומת) ותוס' (מ. ד"ה הא) דמדודו דאין שייך ירושה על הקנין איסור לחוד, אלא דס"ל דהעבד

ממש מהני גם על הקנין איסור (כן תי' הקה"י סי' ח על קו' הקצוה"ח).

ביאור מחלו' רש"י ותוס' הנ"ל אם מותר בשפחה [לדעת אמימר (בל"ב) דצריך גט שחרור] - מצינו בזה כמה מהלכים באחרונים, שמתבאר מהם יסודות בגדרי דין עבד כנעני:

א. האמר"מ (שם) מאריך להוכיח ולייסד דהעבד אינו יכול לקנות את עצמו מרבו, שהרי לרבו יש קנין עבדות, והוא אינו נעשה עבד של עצמו, אלא נעשה בן חורין, ומה שבהפקירו בו קונה את הקנין ממון, זהו מדין גירות במקצת [שחלה רק ע"י דעתו], ובזה נחלקו - דרש"י ס"ל דהך מקצת גירות אוסרתו בשפחה, ותוס' ס"ל דהך מקצת גירות לא מהני לאוסרו בשפחה, אלא מהני רק לענין שנאסר בעבודת עבד ואינו יכול למכור עצמו לעבד כנעני.

ב. בקובה"ע (סי' מז סק"י וה) דן מהו גדר היתר עבד כנעני בשפחה כנענית, דמסברא נראה דהיינו משום שהיא בת מינו [וכשם שממזר מותר בממזרת], אמנם ברמב"ם (פיה"מ פ"ק דגיטין יא:) משמע שמצד עצמו אסור, אלא שחלק מעבודתו לרבו היא שישא שפחה [וכמש"כ תוס' ביבמות (ע:) לענין היתר ע"ע בשפחה]. ומעתה י"ל (ע"פ הגהת ר' נפתלי וסרמן הי"ד) דרש"י סבר כרמב"ם וממילא כשפקע שעבודו לרבו נאסר בשפחה, ותוס' ס"ל כצד א' וזה תלוי בקנין איסור שלא פקע.

והיינו שנחלקו האם הקנין איסור רק אוסר את העבד כנעני בבת חורין, או גם מתירו בשפחה כנענית (ועי' רמב"ן קידושין טז. ואבן ישראל פ"ח מתרומות הי"א).

ג. בזכר יצחק (ח"א סי' ל ד"ה ומה שהאריך) האריך שעבד גרע מעכו"ם משום שהוא

משתחרר מכח מיתת האדון (וכ"פ הרא"ש ד, כט). אך הרי"ף והרמב"ם (פ"ח מעבדים הי"ג) למדו דשאר האמוראים ס"ל דמהני ירושה על הקנין איסור לחוד והיורשים צריכים לשחררו בגט.

ב. דעת אמימר לל"ק - אותו העבד אין לו תקנה אפי' בשטר, דהקנין הגוף כבר פקע, ורק איסורא הוא דאיכא גביה, ואיסורא גרידא לא מצי מקני ליה.

ג. דעת שמואל - יצא לחירות וא"צ גט שחרור, שנאמר "וכל עבד איש מקנת כסף" - עבד שיש לרבו רשות עליו קרוי עבד, וכל שאין לרבו רשות עליו אינו קרוי עבד.

ובשורש הנידון אם בהפקר צריך גט שחרור, ביארו האחרונים ב' דרכים:

א. האמר"מ (סי' כג) ביאר שנחלקו האם יש כח בהפקר להפקיע גם את הקנין איסור, והוי כגר שמת ואין לו יורשים שהעבד זוכה בגופו בין בממון ובין באיסור (והביא האמר"מ שכ"כ הריטב"א בקידושין טז), או שההפקר אינו יכול להפקיע את הקנין איסור.

ב. האחיעזר (ח"ג עח, ד) מבאר שנחלקו בגדר הקנין איסור, האם עיקר העבדות תלוי בקנין ממון, אלא שבתולדה מזה חל גם קנין איסור, וממילא כשפוקע הקנין ממון ממילא פוקע גם הקנין איסור, או"ד הקנין איסור הוא קנין בפני"ע, ולכן גם כשנפקע הקנין ממון צריך גט שחרור על הקנין איסור.

ונפק"מ בין המהלכים, באופן שהאדון ימכור את החלק של הקנין ממון שיש לו בעבד לעבד עצמו [וכגון בשטר שחרור שנכתב שלא לשמה] האם יועיל לשמואל להוציאו לחירות (כן נקט הקצוה"ח ר, ה בקושייתו ע"ש), או לא יועיל דרק הפקר

נחשבים עבדים שלה, וצריך שהיא תתן להם גט שחרור [וצ"ב].

שחרורו בגט

המקור – הנה בפשטות הסוגיא בגיטין (לח. ואילך) מבו' דהגט שחרור מהני להפקיע את הקנין איסור, ומה"ט לומדים [לרבי] (לט:): בהיקש מאשה דבאופן שיש רק קנין איסור צריך גט. ותוס' (שם) נתקשו דא"כ מנ"ל שכאשר משחרר גם את הקנין ממון מהני גט, והא אי"ז דומיא דאשה דהגט הוא רק על האיסור, ותי' תוס' א' דבשטר ש גזיה"כ שמשוחרר בשטר דכתיב להדיא "או חופשה לא ניתן לה". ב' דאיתקש שטר לקנין כסף דכתיב "והפדה לא נפדתה", וכשם שכסף מפקיע הממונות ה"ה שטר.

הגדר – הנה התורת גיטין (שם) מבאר עפ"ז דיש בשטר שחרור ב' גדרים שנלמדו מב' ילפותות, דמאשה ילפי' את החלק של האיסורין, ומשפחה ילפי' את החלק של הממונות. ובשע"י (ש"ה פי"ג) חקר בגדר הפקעת הממון בין ג' צדדים:

א. הוי גדר של הקנאת העבד לעצמו כדרך שמקנה את העבד לאחרים (וכ"מ מהחת"ס והפנ"י שם*, וכ"מ מהקצוה"ח שיובא להלן).

ב. הוי התפסת קדושת ישראל, והקדושת הגוף מפקיעה מידי שעבוד².

מוגדר כ'עם הדומה לחמור', ומה"ט אין לו חייס ואין בו תפיסת קידושין, וכן מה"ט הוא מותר בשפחה, וסובר רש"י שכל זה הוא דוקא בעבד גמור, אך כשפקע שעבודו כבר אינו דומה לחמור וממילא נאסר בשפחה, אך תוס' ס"ל דכל זמן שלא נטהר פסולו כל דיני הפסול נשארו עליו.

ד. עי' בחי' הגר"ח (פי"ג מאיסור"ב הי"ב בסו"ד) שביאר דלהיתר שפחה בעינן שיהיה עבד ממש, ולאחר שנשתחרר לא הוי עבד ממש וחלה עליו קדושת ישראל שאוסרתו בשפחה, ותוס' ס"ל שגם במפקיר עבדו הוי עבד ממש.

דין בני שפחה שהפקיר – נחלקו הראשונים בדין ולדות שפחה שהפקירה למאי דקיי"ל דצריכה גט שחרור:

א. הריטב"א (גיטין מ.) כ' שהם בני חורין גמורים ואינם צריכים גט שחרור [אף כלפי הקנין איסור].

ב. בפסקי תוס' (סוטה אות נא, הו' בגליוני הש"ס גיטין לט:): כ' שהם עבדים גמורים אף לענין הממון.

ג. החזו"א (אהע"ז קמז, כב) נסתפק בד"ז, וכ' דנראה שצריכים גט שחרור כלפי הקנין איסור.

ד. וחידוש מופלא מצינו בשו"ת רדב"ז (ח"ב סי' תקצח, הו' בגליוני הש"ס שם) שהם

^{א.} שהק' על תוס' הנ"ל, דעבד לא גרע מכל ממון שמועיל להקנותו בשטר וא"צ ילפו' מיוחדת, אמנם מתוס' מבו' שלא למדו כן. וכן ק' ע"ז באופן שמשחרר בע"כ של העבד היאך מהני והא אינו יכול להקנותו בע"כ. וכמו"כ ק' היאך אפשר לשחרר עבד שאינו ברשותו. ועו"ק דלכאו' בן חורין אינו 'קנוי לעצמו', שהאדם אינו חפץ ממוני שהוא אדום ובעלים על עצמו בשטר (סברא זו כ' האמר"מ כד, ד וחזו"א אהע"ז קמז,ה, וע"ע להלן).

^{ב.} השע"י דוחה זאת, דא"כ היאך מהני לשחרר חצי עבד, והא נימא דפשטה קדושה בכולו כדמצינו לענין קרבנות וניירות. וכן הק' הקר' הנ"ל היאך אפשר לשחרר כשאינו ברשותו והרי א"א להקדיש דבר שאינו

בכסף

הגמ' בגיטין (לט:): מביאה מחלו' תנאים אי מהני שחרור עבד ע"י כסף להתיר גם את הקנין איסור, דלרבי מהני שהעבד יתן דמי עצמו ועי"ז יצא לחירות, ופירש"י דהא איתקוש פדיון כסף לשטר דכתיב "והפדה לא נפדתה או חופשה" וגו' ולר"ע ילפי' מ"והפדה לא נפדתה... כי לא חופשה" לומר לך שטר גומר בה ואין הכסף גומר בה, ולהלכה קיי"ל כרבי דמהני שחרור גם בכסף (עי' רמב"ם רפ"ה מעבדים וטושו"ע יו"ד רסז, מב).

חקרו האחרונים (עי' אמר"מ סי' כד, דב"א ח"א לט, יד, דברי יחזקאל סי' לט קה"י קידושין סי' י) בגדר השחרור ע"י כסף, האם הוא גדר שחרור כמו בשטר, או שהוא גדר קנין לעצמו וממילא הוא בן חורין גם מהקנין איסור משום דלא שייך עבדות לעצמו.

והנה בפשטות זה תלוי בנידון האחרונים הנ"ל האם שייך להקנות את העבד לעצמו, אמנם האמר"מ (שם, ט) כ' דאף אי נימא דמצד הסברא לא מהני, מ"מ יש לחקור בגדר הילופתא דכסף גומר מאיזה טעם הוא, אי הוא כשחרור שטר או דהתורה גילתה דבכה"ג מהני קנין לעצמו. ועוד ביאר די"ל דהוי בגדר קנין מהאדון רק לענין להפקיע ממנו את השעבוד אך לא לענין שיקנה בעצמו.

וב' האחרונים דנק"מ בחקירה זו באופן שהאדון הפקירו ופקע כבר הקנין ממון

ג. הוי בגדר שלילה- שהשטר מפקיע קנין האדון וממילא פקע דין עבדות לגמרי, דכל מהות העבדות הוא מכח מה שיש עליו אדון, וכשהאדון מסלק את קנינו ממילא מתקדש בקדושת ישראל (וכן הסיק השע"י שם וכ"כ בחי' הגרש"ש קידושין סי' ט ובחדש סי' טו).

והנה הקצוה"ח (ר, ה ובאבנ"מ לה, יג) חידש ע"פ המבואר בגמ' בקידושין (כג.) דכל מה דמהני גט שחרור היינו רק מדין ג'טו וידו באין כאחד, דאל"כ לא מהני משום דידו כיד רבו, דלפי"ז מהני רק בגט שחרור הנלמד מגט אשה, דבזה א"צ את זכיית העבד בגוף השטר, אלא סגי שיש נתינה לתוך ידו, אך בשטר קנין וכן בגט שחרור שנכתב שלא לשמו שפועל כשטר קנין לא שייך לומר באין כאחד, כיון דבעינן מעשה קנין ואין לעבד יד לקנות ונקט הקצוה"ח דכל החסרון הוא מצד דיד עבד כיד רבו, ועפ"ז כ' דבאופן שיזכה לעבד את השטר קנין [שנכתב שלא לשמה] ע"י אחרים, יהני להפקיע את הקנין ממון אלא שיהיה אסור בבת חורין.

אמנם האחרונים חלקו ע"ז (עי' אמר"מ כד, ד וחזו"א אהע"ז קמז, ה - ט ע"ש שהאריכו בזה) דלא שייך להקנות את העבד לעצמו, שהרי בן חורין אינו כחפץ ממוני שהוא אדון על עצמו, וע"כ צריך להגיע לגדר של 'שחרור' שהוא גדר של התחלפות דינו כגירות וגירושין, אלא מועיל להקנות את השעבוד לעצמו.

ברשותו.

ג. וע"ע באמר"מ (כה, ו) שביאר כוונת הקצוה"ח ומיושבת תמיהת הקוב"ש (קידושין אות קלח).
ד. אמנם כ' החזו"א (שם אות ט) דזה תליא בפלו' הראשונים שיוכא להלן לענין קנין חליפין אי מהני להקנות את הקנין ממון בלא הקנין איסור, דלשי' דמהני מוכח דשייך להקנות את העבד לעצמו. אמנם מאידך מבואר דגם בקנין שייך הדין דקנינו וידו באין כא', וא"כ ה"ה בשטר שנכתב שלא לשמה יהני ודלא כקצוה"ח.

האם מהני להפקיע את הקנין איסור לחדוד ע"י כסף, דאם זה בגדר של שחרור כשטר מהני, משא"כ אי הוי בגדר קנין צריך שיחול מכירה על הקנין ממון.

בחליפין

נחלקו הראשונים (לט: בדין שחרור ע"י קנין חליפין אי מהני, ומצינו בזה ד' שיטות:

א. ש' תוס' דמהני [בכליו של קונה] משום דחליפין דמי לכסף וכל היכא דכסף קני חליפין נמי קני (וכן מבואר בראב"ד פ"ה מעבדים ה"ג ובטור יו"ד סי' רסז).

ב. ש' הר"ח (הו' ברמב"ן וברשב"א וכן ברא"ש ד, כז והטור שם בשם הרמ"ה) דמהני רק לענין הפקעת השעבוד והקנין ממון, אך לא לענין הקנין איסור, ולכן צריך לכפותו לכתוב גט שחרור.

ג. ש' הרמ"ה (שם) כנ"ל, אלא שכ' דכל זה כשאין בסודר שו"פ דמהני רק מדין חליפין, אך כשיש בו שו"פ מהני אף על הקנין איסור מדין כסף.

ד. ש' הרמב"ן בשם הרמב"ם והרשב"א (גיטין שם) והריטב"א (קידושין כב:) בשם תוס' דלא מהני כלל קנין חליפין בשחרור.

ובפשטות נידון זה תלוי בנידון דלעיל האם שייך להקנות את העבד לעצמו (וכן ביארו האמר"מ כד, יג והחזו"א אהע"ז קמז, ט). ובאופ"א י"ל דזה תלוי בגדר קנין חליפין, אי הוי מדין קנין כסף וממילא מהני השחרור כמו בכסף, או שהוא קנין בפנ"ע

ואין מקור שיועיל (כן ביארו האבכהא"ז הל' אישות עמ' לב: והגרש"ר קידושין אות שכ).

במיתת האדון

מבו' בגמ' (לט.) דגר שאין לו יורשים כשמת עבדיו יוצאים לחירות, דגמרי' גז"ש "לה - לה" מאשה, מה אשה ניתרת במיתת הבעל בלא גט אף ע"כ משתלח במיתת האדון בלא גט.

האמר"מ (כד, יז) חוקר האם נתחדש בזה שלשעת המיתה עצמה יש תורת מתיר, או שהעדר הבעלים הוא המשחרר".

והנה לפי האבא שאל [דקיי"ל כוותיה] גר שמת והיו לו בנים קטנים כל המחזיק בהם זכה כיון שאין להם יד לזכות בעצמם, ונחלקו האם כשהקטנים הגדילו אח"כ זכו בעצמם (כ"כ הב"י סי' רסז) או לא (כן הביא הטור שם מהרמ"ה וכע"ז מבואר ברא"ש סי' כא שאם בדעת המיתה לא חלי השחרור אינו חל אח"כ), וביאר הקוב"ש (ח"ב סי' כח) דנחלקו בחקירה הנ"ל.

חיובו במצוות

המקור - אי' בחגיגה (ד.) דגמרי' גז"ש "לה - לה" מאשה, דכל מצוה שהאשה חייבת בה עבד חייב בה, וכל מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבד חייב בה.

יל"ד מה היה לולא הגז"ש, האם היה חייב בכל המצוות והגז"ש באה לפטור ממ"ע שהז"ג (כן דייק בתורה"ק א ברכות ג, ג אות כח ובחי' ברכות כ. מהתוי"ט ומהרמב"ם), או שלהיפך - היה פטור מכל

ה. ולכאור' זה תלוי בגדר מיתת הבעל באישות, דג"כ יש לחקור חקירה זו אם המיתה או שהעבד הבעל מתיר, וכן תלה זאת הקוב"ש (ח"ב סי' כח) בענין אם אשת אליהו מותרת.

טעם ששייך רק באשה, האם גם בזה הוקש עבד לאשה או לא, וכ' האחרונים (עי' טו"א שם) דזה תלוי בחקירה דלעיל אם לולא הגז"ש העבד היה חייב בהכל או פטור מהכל, דאם היה פטור מהכל א"כ ודאי שפטור גם במה שלא שייך בו טעם הפטור, דמ"מ אין מקור לחייבו.

השחתת זקן - הרמב"ם (פי"ב מע"ז ה"ב) כ' שעבדים שיש להם זקן מצווים על השחתת זקן, ואע"ג שנשים שאין להם זקן אינם מצוות. וביאר הלח"מ דכל הפטור בנשים הוא מצד הטעם שאין לה זקן ואותו טעם לא שייך בעבדים ולענין זה לא הוקשו, ומזה למדו הרבה אחרונים לשאר מקומות וכדלהלן. אמנם אפשר לדחות ע"פ החזו"א (אהע"ז קמח לה:) שבאמת גם נשים הם בכלל המצוה, אלא שבמציאות אין להם זקן, ולו יצויר שיהיה לאשה זקן באמת תהא מצווה שלא להשחיתו, ולעבד שבמציאות יש זקן ממילא מוזהר עליו.

פרו ורבו - נחלקו הראשונים האם עבד מצווה בפו"ר (תוס' בחגיגה ב:) או לא (תוס' שם בשם י"מ ותוס' בגיטין מא: בשם הריב"ם) וביארו המהר"ם והפנ"י (גיטין שם) את טעם השי' שפטור שהרי עבד חייב מצוות כאשה, ואשה פטורה מפו"ר, ובטעם השי' שחייב ביארו הפנ"י והמל"מ (פ"י ממלכים ה"ז) [ע"פ הרמב"ם הנ"ל] שכל טעם פטור אשה מפו"ר הוא משום שנא' "פרו ורבו... וכבשוה" ואין דרכה של אשה לכבוש, משא"כ עבד דרכו לכבוש.

המצוות והגז"ש באה לחייבו במ"ע שאין הז"ג (כן צידד הרעק"א שם וכ"כ הטו"א חגיגה שם וכ"מ מתוס' ב"ק פח.).

הגדר - ע"פ הנידון הנ"ל יש לחקור במהות חיוב העבד במצוות, וי"ל בזה כמה צדדים:

א. מצד עצמותו הוא כגוי, אלא שיש עליו חיוב מגזיה"כ לקיים מצוות כאשה.

ב. מצד עצמותו הוא כישראל, אלא פטור מגזיה"כ על מ"ע שהז"ג.

ג. יצא מכלל גוי ולכלל ישראל לא בא, ובכה"ג חייב במצוות כאשה (ע"פ סנהדרין נח:).

עוד יש לחקור האם גדר חיוב קיום המצוות הוא חיוב דרמי על העבד עצמו, או"ד הוא חיוב דרמי על האדון [כשביתת בהמתו] (כן דן הגריפ"פ על הרס"ג עשין לא - לב עמ' קפב, והביא את המקורות דלהלן, והביא דמהפרכי דר"א פכ"ט נראה כצד ב').

ונפק"מ האם כשעבר עליהם לוקה (כ"כ הטור יו"ד רסז, ח) או לא (כ"כ בתשו' רב נטוראי גאון שבשערי צדק ה, ט'), וכן נפק"מ מי מברך כל הטבילה האם העבד (כ"כ הרמב"ן יבמות מו. ולשונו - שהעבד הוא שעושה מצוה ונכנס תחת כנפי השכינה במקצת מצוות), או האדון (כן הביא הרמב"ן דעת הרב אלברצולני, וביאר - כיון שהרב צריך לטבילה זו ולא העבד, וכ"כ בתשו' רב שלום גאון בשערי צדק ו, מא.).

והנה האחרונים דנו בכמה מצוות שיש בהם

ו. וזהו תורף לשונו: "ולאו ישראל הוא... ועבד כבהמה דאמר" כל זמן שהוא תחת יד רבו חייב בו 'להנהיגו' בכל מצוות ושבתות שנהגות בעבדים, כשם שחייב בן ישראל בשביתת בהמתו, כיון שברח אין מחוייב במצוות... ועכשיו שחזר בו חייב למצותו.

דעבד אע"ג דהוי בכלל אחיך מ"מ אינו בכלל רעך בשאלה.

האם עבד נקרא 'אדם' - ונפק"מ אם מטמא באהל לרשב"י שעכו"ם מטמא באהל,
 ע"י פמ"ג (פתי"כ ח"ב אות יח) שהוכיח שנקרא אדם ממה שעבד מטמא בנגעים (רמב"ם רפ"ט מטו"צ). אך הב"י (או"ח סי' קנט) הביא מהמנהיג (הל' סעודה) שעבד פסול לנט"י דבעינן שיבא מכח אדם והם אינם קרויים אדם, והפמ"ג (קנט, טו במשב"ז) תמה ע"ז (וע"ע שד"ח כללים מערכת הא' אות ה).

לעולם בהם תעבודו

א"י בגיטין (לח:): וסוטה (ג). ת"ר לעולם בהם תעבודו רשות דברי רבי ישמעאל, ר"ע אומר חובה, וקיי"ל כר"ע דהוי חובה (רמב"ם פ"ט מעבדים ה"ו, טושו"ע יו"ד רסז, סד).

הטעם - כ' החינוך (מ' שמז) משרשי המצוה, לפי שעם ישראל הם מבחר המין האנושי ונבראו להכיר בוראם ולעבוד לפניו, וראויים להיות להם עבדים לשמש אותם, ואם אין להם עבדים מן האומות, עכ"פ יצטרכו להשתעבד באחיהם ולא יוכלו להשתדל בעבודתו ברוך הוא, ע"כ נצטוינו

מצוות נוספות - כ' המנח"ח (צג, ד) דאע"ג דנשים פטורות מכיבוש ארץ ישראל משום שאינן בנות מלחמה, מ"מ עבדים שהם בני מלחמה חייבים. וע"ע בבית יצחק (אהע"ז ה, ד) שדן כן לענין מצוות מחיית עמלק, ובמנח"ח (מ' תקמג) לענין ליקוט שערות לבנות מתוך שחורות, ובשד"ח (מערכת הע' כלל ל) לענין קריאה בציבור שאשה לא קוראה משום כבוד הציבור אם ה"ה עבד, ובפמ"ג (א"א תרפט, ב) לענין קריאת המגילה.

ועוד נידון דנו האחרונים מאיזה גיל העבד כנעני נעשה בר מצוה, האם בגיל י"ב כאשה, או בגיל י"ג ככל איש - שהרי טעם החילוק בין איש לאשה הוא משום דבינה יתירה ניתנה באשה וזה לא שייך בעבד.

האם עבד נקרא 'אחיד' - ע"י ב"ק (פח). וסנהדרין (פו). שנקרא אחיך.

האם עבד נקרא 'רעך' - הפמ"ג (תרצה, יא בא"א) כ' דאפשר לשלוח משלוח מנות לעבד, שנקרא רעך כמש"כ הרא"ם (שמות כא, ב), [והוסיף הפמ"ג דאם נקרא אחיך כ"ש שנקרא רעך]. וכן מבו' במנח"ח (לז, יב) דיש לאו ד"לא תענה ברעך עד שקר" בעבד. אמנם בשיטמ"ק (ב"מ צו.) כ'

ז. כן נסתפק הגרא"ו (קובה"ע יא, ג במוסגר) האמרי אמת (ליקוטים עמ' צז) והאדר"ת (סי' חשבונות של מצוה ק' יגדיל תורה קנג, ג, יח). וע"ע להגר"י ענגיל (גליני הש"ס גיטין מב: ציונים לתורה כלל לב ד"ה בגיטין, חוסן יוסף על המהרי"ט קידושין אות ס), זרע אברהם (סו"ס טו) ושו"ת שדה יצחק (להגר"י ב"ר הירש חיות, סי' ע ע"ש).

האמרי אמת (שם) צידד שיהיה כבת משום שאיחור הזכר בבינה הוא משום שהתורה מתשת כחו של אדם, משא"כ בעבד שאינו לומד תורה אי"ז שייך.

וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"י סי' רמז) שכ' דמסתבר שזמן גדולתו הוא בגיל י"ב, א' ע"פ הצד שנת"ל שגדר חיוב העבד במצוות הוא לא מצד העבד אלא המצד האדון, וא"כ אין סיבה לדון על דעת העבד אלא דינו כאשה. ב' ועוד דבאמת אין הכוונה שלבנות יש דעת יותר מוקדם, אלא שכיון שאינה צריכה ללמוד תורה א"כ באה לשלימות הדעת שצריכה להגיע יותר מוקדם, וא"כ ה"ה עבד שאינו לומד תורה.

להחזיק באלו לתשמישנו אחר שהוכשרו ונעקרה ע"ז מפיהם ולא יהיו למוקש בבתינו.

והרמב"ן (בגיטין שם ובסה"מ מ"ע רלה) כ' דשורש האיסור הוא שלא ליתן לעבדים מתנת חנם ולשחררם, וכדמצינו בעכו"ם שהוזהרנו ב"לא תחנם"^ה.

דאורייתא או דרבנן – הנה בפשטות לר"ע הוא איסור דאורייתא^ט, אמנם הריטב"א (בגיטין וכ"כ בשו"ת הריטב"א סי' מג בשם הרא"ה) כ' דהוא מצוה דרבנן [ובמגילה (כח:)] כ' הריטב"א בנו"א דהוא מדברי חסידות בלבד^ז, וכע"ז כ' הר"ן (גיטין) שא"ז מ"ע גמורה, ובפשטות י"ל פ' בכוונתו כריטב"א, אמנם בתפארת יעקב ובשו"ת כת"ס (או"ח סי' עג) ביארו דלעולם הוי עשה דאורייתא, אלא דלא הוי עשה גמור, והיינו דאין איסור בעצם השחרור, אלא במה שע"ז לא יהיה לו עבד להשתעבד לו (וע"ע להלן).

הגדר – חקרו האחרונים האם גדר האיסור הוא בקום ועשה שצריך להשתעבד בו לעולם, וממילא כשמשחררו עובר באיסור בשב ואל תעשה שאינו משתעבד בו (כ"כ המהר"י בן לב ח"ב סי' ד, שכ"מ מתוס'), או"ד האיסור לשחרר הוא בקום ועשה [כעין

לאו הבא מכלל עשה] (כ"מ מהרשב"א ח"א סי' קכז).

במקום מצוה – הגמ' בגיטין (לח:) אומרת שבמקום מצוה שצריך להשלים למנין מותר לשחרר עבד. והקשו הראשונים היאך מצוה דרבנן דוחה מצוה דאורייתא. ומצינו על קו' זו כו"כ מהלכים יסודיים בראשונים [חלקם עפמשנת"ל]:

א. הרמב"ן (בגיטין, וכ"כ הר"ן בשם י"מ, וכ"כ הריטב"א עירובין לב: ע"ש) תי' [ע"פ דרכו הנ"ל] שהאיסור לשחרר הוא שלא ליתן לעבד מתנת חנם, ועל כן לצורך מצוה [וכן כשהעבד נותן לרבו את דמיו] אין איסור לשחררו, כיון שבכה"ג אי"ז מתנת חנם^א.

ב. עוד תי' הרמב"ן דשאני מצוה דרבנן זו שמשום חומרתה דוחה עשה שבתורה, כיון שבא הקב"ה לביהכ"נ ולא מצא שם עשרה מיד כועס כדאי' בברכות (ו:).

ג. הרשב"א (בגיטין) והרא"ש (ברכות ז, כ) תי' דמצוה דברים שאני (ע"פ ברכות מז:): שדוחה גם מצוה דאורייתא [והרא"ש נחלק בזה על הבה"ג, וע"ע בפמ"ג (או"ח צ, ל) שהוכיח משאר הראשונים שלא תי' כן דמוכח דס"ל דאף מצוה דרבים לא דוחה

ח. הרשב"א (בגיטין) מקשה ע"ז, שהרי אפי' בגר תושב שקיבל ע"ע רק ד' מצוות ב"נ אין איסור לא תחנם, וכ"ש בעבד כנעני שקיבל עליו את כל המצוות. ובפשטות י"ל שהרמב"ן לא התכוון לומר שכאן הוא אותו איסור ממש של לא תחנם, אלא דהוא מאותו טעם, ואע"ג דסתם מתנות מותר לתת לו, אך לשחררו הוי מתנה גדולה שאסורה מה"ט (וכן עי' בכתב סופר וע"ע במהר"ם שיק או"ח סי' מו). אמנם בחת"ס ביאר באופ"א, דלעולם הוא מדין לא תחנם, אלא דגר תושב עדיף לענין זה משום שקיבל את ה' מצוות מרצונו, משא"כ עבד כנעני גרע משום שקיבל עליו המצוות בעל כורחו.

ט. כן מבו' מקו' הראשונים דלהלן היאך המצוה דרבנן של אמירת דברי קדושה במנין דוחה עשה דאורייתא. י. וביאר השע"מ (פ"ו משבועות ה"ה) שכוונתו לתוס' גיטין לח. ד"ה כל, וע"ש בשע"מ שדחה הראיה. ובהג' מעשה חושב על השע"מ כ' שהראיה היא מתוס' שם מא. ד"ה לישא, וכן עי' ברש"ש שם.

יא. וק' ע"ז מהגמ' בברכות (מז:): דמקשי' על תי' זה דמצוה שאני, דהוי מצוה הבאה בעבירה [ומתירצ' דמצוה דרבים שאני], ולפי הרמב"ן הרי אין בזה שום עבירה, וכה"ק המג"א (או"ח צ, ל, ועי' שו"ת יד אליהו סי' ז, הג' אמרי ברוך על הטו"א חגיגה ב: וקה"י ברכות סי' כג).

עשה דאורייתא, וכן הוכיח מהשו"ע (או"ח תרפז, א).

ד. הריטב"א (בגיטין) תי' [ע"פ דרכו הנ"ל] דהעשה דלעולם בהם תעבודו הוא רק מדרבנן ולכן הוא נדחה מפני עשה דרבנן, וכע"ז כ' הר"ן [ע"פ דרכו הנ"ל] דאי"ז מ"ע גמורה ולכן היא נדחית מפני מצוה דרבנן.

ה. המאירי (בגיטין) תי' שהקילו במצוה זו במקום מצוה אחרת, כיון שאינה שוה בכל, שהרי אין חיוב לקנות עבד לקיים המצוה שלעולם בהם תעבודו.

ו. החינוך (מ' שמז) תי' [ע"פ דרכו הנ"ל] שטעם האיסור הוא כדי להרבות עבודת השי"ת אחר שבשחרורו עכשיו נעשית מצוה, ועוד שגם הוא מתרבה בגופו במצוות שלא היה קודם השחרור, קבלו חז"ל שבכה"ג מותר לשחררו.

ז. היראים (סי' תכג) כ' ע"פ דהגמ' בב"מ (עג): שלומדת מסמיכות הפסוקים "לעולם בהם תעבודו" - "ובאחיכם בני ישראל" שאם יש אדם שאינו נוהג כשורה רשאים להשתעבד בו כעבד, וה"נ יש ללמוד להיפך שעבד שוה לאחיכם שכל האיסור להשתעבד בישראל הוא רק כשנוהג כשורה ויש ביטול מצוה כשמשתעבד בו, וכן בעבד האיסור לשחררו הוא רק במקום שאין ביטול מצוה בעבודתו, אך כשיש ביטול מצוה מותר לשחררו.

בחציו עבד וחציו בן חורין- הרשב"א

(שבת ד.) מחדש שבחציו עבד וחציו בן חורין אין איסור לשחררו (וכ"כ מדנפשיהו הנוב"י מהדו"ת אהע"ז סי' קד והטו"א ריש חגיגה).

והביאור בזה, יש שכ' דכיון שיום אחד אינו יכול להשתעבד בו, ממילא אינו בכלל "לעולם בהם תעבודו" (עי' נוב"י וטו"א שם, באר יצחק אהע"ז א, ח וקוב"ש ב"ב אות סא). והקצוה"ח (קעא, א בסופו) ביאר ע"פ מה שהעלה שם שגם ביום שעובד בו אינו יכול להשתעבד בו עבודת פרך מפני הצד חירות שבו"ב, וממילא אינו בכלל העשה דלעולם בהם תעבודו, דהיינו עבודת פרך כעבד כנעני [וע"ע להלן].

והנה האחרונים (עי' רעק"א וחת"ס שבת ד. מנח"ח שמז וקו"א לטו"א ריש חגיגה) תמהו שבגמ' (גיטין לח.) מפורש שבחציה שפחה וחציה ב"ח יש איסור לשחררה"ג. וכ' האחרונים דצריך לחלק בזה בין עבד לשפחה, וביארו בכמה אנפי [שמבואר מהם טעמים נוספים לחידוש הרשב"א]:

א. דדוקא בחציו עבד שמצווה בפו"ר כיון שלמשנה אחרונה שאסור להעבירו אין את העשה דלעולם בהם תעבודו, משא"כ בחציה שפחה שאינה מצווה בפו"ר (אור גדול ח, ז ועטרת חכמים אהע"ז לא).

ב. דדוקא במי ששייך "והתנחלתם אותם

יב. אמנם העירו ע"ז המנח"ח (שמז) והבית יצחק (או"ח יח, כו) דמצד החציו בן חורין ג"כ אין איסור להשתעבד בו, דהא אי' בספרי (ה' במג"א או"ח ר"ס קסט) ונפסק ברמב"ם (פ"א מעבדים ה"ז) שכל האיסור לעבוד עבודת פרך הוא רק בעבד עברי אך בבן חורין מותר. ועי' בקה"י (שבת סי' ג) שכ' ליישב דעת הקצוה"ח, דחציו בן חורין שמוכר לעבד לרבו ביום של רבו דמי לע"ע, דלא דמי לפועל שאינו עובדו אלא מרצונו ומדעת עצמו, וע"ש עוד מש"כ שם.

יג. ויעויין בתשובה מהקצוה"ח (נדפסה בהוספות למלואי חושן ח"ב סי' קעא מספר מי באר) שהאריך בזה ובקה"י (שבת סי' ג - שכיוון לדברי הקצוה"ח שם).

היה כלל מעשה שחרור, ורק כשגם אם לא מהני מ"מ עבר ועשה את המעשה אמרי' דלא מהני (בית שערים יו"ד סי' שנו).

ז. ועי"ל לפי הריטב"א והר"ן (שהו' לעיל) שכאן הוי איסור דרבנן [או דל"ה מ"ע גמורה].

חציו עבד וחציו בן חורין

הסוגיא בגיטין (מא-מג):

האופן - האופן דמשכח"ל מצב של חצי עבד וחצי בן חורין, היינו או כשהאדון שחרר חציו [ומבו' בסוגיא (מא:)] שנחלקו בזה רבי ורבנן, ונחלקו רבה ורב יוסף אי מחלוקתם היא כששחרר בשטר או בכסף, או שהעבד היה שייך לב' שותפין או יורשים ושחרר א' מהם את חלקו בעבד.

הדין למ"ר ולמ"א - מבו' במשנה (מא.) דבמשנה ראשונה סברי ב"ה שחולקים בימים ועובד את רבו יום א' ואת עצמו יום א', אך אמרו להם ב"ש דא"כ נמצא שאסור בין בשפחה ובין בבית חורין והלא לא נברא העולם אלא לפו"ר שנאמר "לא תהו בראה לשבת יצרה", וחזרו ב"ה והורו כב"ש שכופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו.

אמנם הראשונים והאחרונים דנו בכמה אנפי דנשאר הדין כמ"ר שלב"ה אין כופין לשחררו אלא חולקים בימים:

א. ביתומים קטנים דלאו בני כפייה נינהו (תוס' מב. ד"ה יום, רשב"א ורא"ש פ"ד סי' לז וכ"פ השו"ע יו"ד רסז, סב).

ב. בחציה שפחה וחציה בת חורין שלא נהגו בה מנהג הפקר [שהיא לא מצווה בשבת] (כ"כ תוס' והראשונים הנ"ל, וכ"פ הרמב"ם פ"ז מעבדים ה"ז והשו"ע שם).

לבניכם אחריכם לרשת אחוזה" שייך העשה ד"לעולם בהם תעבודו", והיינו כשאף בניו יהיו עבדים לעולם, ומה"ט בחציו עבד דלא משכח"ל ולדות לאדון ממילא לא שייך בו העשה, משא"כ בחציה שפחה שאפשר למוסרה לעבד עברי ויהיו הולדות שלו שייך העשה דלעולם בהם תעבודו (חת"ס אהע"ז ח"ב סי' קנא).

ג. דדוקא בעבד שיש כמה מצוות שאינו יכול לקיים משום הצד עבדות שבו, עדיף שישחררו כדי שיתחייב במצוות, משא"כ בחציה שפחה שין הצד חירות שבה חייב יותר ממה שחייב הצד עבדות שייך העשה.

בדיעבד - מבואר ברמב"ם (פ"ט מעבדים ה"ו) שאם עבר על האיסור ושחרר את העבד הרי הוא משוחרר, ודנו האחרונים מ"ט לא אמרי' בזה את הכלל דאי עבד לא מהני:

א. זה גזיה"כ מיוחדת דמהני [כדמצינו בשפחה חרופה] (רעק"א ח"א קצד ע"ש וגרש ירחים גיטין לח:).

ב. דבעשה אי עביד מהני (חת"ס גיטין לח. ע"פ פנ"י גיטין צ. אך החת"ס דחה דבריו).

ג. דאין האיסור מפורש בתורה (אילת השחר גיטין לח:).

ד. דלומדים שחרור מגירושין שחידשה תורה שחלים אפי' באיסור כגון אונס שגירש כדאי' בתמורה (ה.) (חת"ס שם).

ה. דעיקר האיסור הוא לא עצם השחרור אלא מה שאינו משתעבד בו (שו"ת יהודה יעלה ח"ב סי' נח ע"פ המקנה בקידושין מב: שכ' עפ"ז שאין בזה משום אין שליח לדבר עבירה). ו. כיון שאם לא מהני נמצא שלא

ממנו (ע"פ ר"א בן הרמב"ם בשו"ת ברכת אברהם סי' ג).

ב. עובד את רבו יום א' ואת עצמו יום א' (כ"כ המאירי והראב"ן גיטין מ. וכ"כ הב"ח תכד, ו בד' הרמב"ם), והיינו דכל הטעם של הכפייה היא רק משום פו"ר, אך לענין הממון סיבה להפקיע את זכותו במעש"י, ולכן כל זמן שעדיין לא שחררו העמידוהו על דין מ"ר שמעש"י של יום רבו ה"ה של רבו (ע"פ הב"ח שם ומגדל עוז פ"ד מחובל הי"ב).

ג. אין בו דין חלוקה, אלא עובד בכלבול ובלא סדר (כ"כ המאירי חגיגה ב: בשם גדולי נרבונא, וכע"ז כ' הרדב"ז ח"ה סי' א' תנב פ"ב הכס"מ מק"פ הי"ג בד' הרמב"ם).

ד. יש אחרונים שכ' שבכלל התקנה של משנה אחרונה בטלו את התקנה של החלוקה לימים, וממילא אין רבו יכול לכופו לעשות לו מלאכה כלל (כ"כ בשו"ת עטרת חכמים אהע"ז סי' לא ודבר אברהם לט, יד), אלא שאם העבד עשה מלאכה חציה שייכת לרבו (הפלאה מא: וכן עי' חזו"א אהע"ז סי' קמז עבדים סק"ד, ועי' שו"ת חת"ס אהע"ז ח"ב סי' קנא).

גדרו- האחרונים חקרו^{טו} בגדר ח"ע וחב"ח, האם נחשב שממשות גופו בכל אבר אבר חציו הוי ישראל וחציו הוי בן חורין [-הרכבה שכונית'^{טז}].

ג. בעבד סריס [וכדו'], הרעק"א (על המשניות חגיגה אות ד ובגליון השו"ע ע, א) ובהג' פורת יוסף (גיטין מב.) כ' דכיון שאינו ראוי להוליד אין כופין אותו (וכבר מצינו כן בתשובות הגאונים מרב צמח גאון שערי צדק ח"ג ש"ו סי' לד), אמנם הפ"ת (יו"ד רסז, יא) הביא מס' תפארת למשה שכופין אותו משום שבת"י.

ד. בעבד קטן שעתה אינו ראוי להוליד אך יהא ראוי להוליד אח"כ, המקנה (קו"א מד, יב) כ' שאין כופין עד שיהא ראוי לנישואין, והרש"ש (יבמות צט.) כ' דנראה שאין כופין עד שיהא בן כ' נכשם שאין כופין על מצות פו"ר עד גיל כ' (עי' אהע"ז א, ג), ויל"ע עפ"ז לפמש"כ הרמ"א (שם) דבזה"ז לא נהגו לכפות על פו"ר כלל, האם גם לא יכפו על ח"ע בזה"ז, וצ"ע. אך הפ"ת (שם) כ' בשם התפארת למשה שכופין אותו מיד.

ה. כשהיו לו בנים מזמן עבדותו, כ' הפורת יוסף (גיטין מב.) דכיון שכבר קיים שבת כל דהו אין כופין.

ו. קודם שכפוהו לשחרר, דנו הראשונים והאחרונים מה דינו, ומצינו בזה כמה שיטות:

א. דינו כמעוכב גט שחרור שמעשי ידי לעצמו (כ"כ תוס' מב. ד"ה יום רשב"א ריטב"א ורא"ש וכ"פ השו"ע יו"ד רסז, סב), והיינו שבכלל התקנה שכופין את רבו לשחררו. חכמים הפקיעו זכות שעבוד רבו

יד. וצ"ב שהרי אינו ראוי להוליד ומה שייך שבת. ושם צ"ל דעצם זה שהוא עצמו יהיה בן חורין חשיב שבת. טו. עי' קובה"ע (מו, ה) קה"י (גיטין סי' לב וב"ב סי' יא) שערי חיים (גיטין סי' נג) ח' ר' נחום (ב"ב אות קצד) ש"י ר' שמואל (ב"ב אות רלו) ועוד.

טז. כ"כ התשב"ץ (ח"ב סי' ד' ה') בהקדמת הש"ש אות מ), שביאר בדברי תוס' (גיטין מא. וב"ב יג.) שחילקו בין פרד שמותר להרביע על מינו לבין ח"ע וחב"ח שאסור בח"ע וחב"ח- דפרד זה הרכבה מזגית, והיינו

לקידושיו, והיינו דחלוקת הימים היא גם לענין האיסורין.

ומבאר הקצוה"ח (רמט, ב וקעא, א) דשורש המחלו' היא בגדר חלוקת הימים, דהירושלמי ס"ל דהוי חלוקת הגוף ממש - שביום א' הוא עבד גמור וביום ב' הוא ב"ח גמור. משא"כ הבבלי ס"ל כ"א שלכ"א יש חצי בגוף בכל הזמנים אלא שיש שעבוד לכל א' על המעש"י, ולכן חולקים בימים רק בממון (וכן מתבאר במל"מ פ"ב מק"פ סוה"ג).

או"ד"י י' הוא גברא א' שיש בכולו ב' דינים - גם של עבד וגם של בן חורין [-הרכבה מזגית']^{יט}.

גדר חלוקת הימים - הנה לפי מ"ר [וכן בו] אופנים שנת"ל אף למ"א חולקים בימים, ומבו' בגמ' (מב.) דכל זה לענין ממונות, אך לא לענין איסורין, ולכן אינו יכול לישא שפחה ביום של רבו, וביום של עצמו ישא ב"ח. אמנם בירושלמי (גיטין ד, ה) מבו' שביום של עצמו חוששין

דהוי כבריאה חדשה של מין א' המורכב מב' מינים, משא"כ ח"ע וחב"ח זה הרכבה שכונית שחצי גוף הוא רק עבד וחצי גוף הוא רק ב"ח, ומשו"ה יש איסור דאחי צד עבדות ומשתמש בצד חירות (ע"פ קובה"ע מו, ה, אמנם עי' קובץ ביאורים גיטין אות לא שביאר כוונת תוס' באופ"א).
^{יז} הקה"י ממחיש חקירה זו ע"פ החקירה בגדר 'שותפין', האם לכל א' יש רק חצי, או שלכל א' יש הכל.
^{יח} נביא כמה ראיות [מהאחרונים] לב' הצדדים:

א. בר"ה (כט.) פליגי אמוראי האם ח"ע וחב"ח יכול לתקוע לעצמו ע"י הצד חירות שבו (כ"ה דעת רב הונא) או לא משום הח"ע שבו. ויל"ב דבזה פליגי דאם חצי גופו ממש הוי עבד לא מהני, משא"כ אם כולו הוי גם ב"ח וגם עבד מהני.

ב. תוס' (בגיטין מא. ב"ב יג. וחגיגה ב:) הק' שישא בת חורין דאחי עשה דפו"ר וידחה ל"ת דלא יהיה קדש, ומבו' שתוס' למדו כצד ב' דנחשב כגברא א' ושייך שעשה ידחה הל"ת. אמנם הטו"א כ' לתרץ ק' התוס' דל"א עדל"ת אלא היכא שבאותו דבר שעובר הל"ת בו בעצמו מקיים המ"ע, משא"כ כאן הרי העשה מקיים הצד חירות והל"ת בצד עבדות, ומבו' מהטו"א שלמד כצד א' שהגוף עצמו מחולק לב'.

ג. יש צד בגמ' (מב:) שיכול רבו כהן להאכילו תרומה. והמהרש"ל תמה שהרי הצד חירות שבו הוא זר, והמהרש"א כ' ע"ז וילא ידעתי תמיהתו דהא מוכח בגמ' לענין קידושין דאין קידושיו קידושין כלל אע"ג דהוא חצי ב"ח. והיינו דהמהרש"ל הבין שיש כאן חצי בגוף, אך המהרש"א תי' שהגדר הוא שהוא גוף א' אם ב' דינים, ומילא כלפי תרומה יכול לאכול מצד שהוא גם קנינו של הכהן, וכן לגבי קידושין ל"מ קידושיו כלל משום שיש לו גם דין עבד.

ד. בסנהדרין (פה:) פליגי תנאי לענין גונב נפש, דלר"י כשגנב ח"ע וחב"ח חייב משום חירות, ולרבנן פטור שאינו ישראל גמור. ויל"ב דלר"י יש בו ב' חצאים נפרדים, ולחכמים הוי גוף א' שיש בו ב' הגדרות יחד וע"כ אינו נחשב כישראל גמור.

^{יט} עי' בקה"י שהוכיח כן מתוס' (חגיגה ד.) והרשב"א (גיטין מב:) שהק' אהא דאמר' בריש חגיגה דלמ"א חייב בראייה לפי שאין לו אלא אדון א' שכבר אינו משועבד למלאכת אדונו, דק' שהרי עדין הוי אדון לגבי הזכות בקנס כדאמר' בגמ' בגיטין. ולכאו' ק' על קושייתם שהרי הגמ' בחגיגה דנה מצד החירות שבו, והגמ' בגיטין דנה מצד העבדות שבו. וע"כ דתוס' והרשב"א שהק' למדו שאין כאן ב' חצאים אלא גוף א' שיש בו ב' דינים.

כ. אמנם הקה"י (גיטין ס"ו) כז) מבאר שנחלקו בדין ברירה, דלבבלי אין ברירה, ולכן כלפי האיסורין ל"מ החלוקה, אלא רק כלפי הממונות מהני כעין חלוקת שותפות, והירושלמי ס"ל שיש ברירה, וא"כ על כל יום יש ביורר מוחלט דמהני גם לענין איסורין.

כא. הקצוה"ח מבאר שהטעם שהבבלי לא סבר כירושלמי, היינו משום דלא מצינו עבד חוזר ומשתעבד, דקדוה"ג כיון דחיילא שעה א' תו לא פקעה. ובר' הירושלמי ביאר דס"ל דגם קדוה"ג פקעה בכדי (וכדס"ל לאביי בנדרים (כט.)).

ועפ"ז ביאר הקצוה"ח עוד דהבבלי והירושלמי נחלקו לשיטתם בדין מציאת העבד, דבירושלמי אי' שביום של עצמו הוי שלו ולמחרת יזכה בו האדון, והיינו משום שזכה בגוף העבד וא"כ יד עבד כיד רבוי^ב. אך בבבלי משמע דמה שמצא ביום של עצמו הוי שלו לעולם ואין האדון זוכה בו למחרת, והיינו משום שהחלוקה היא רק בממונות של אותו יום.

ועוד כ' הקצוה"ח דנפק"מ בין הבבלי לירושלמי, האם ביום של רבו מותר לעבוד בו עבודת פרך, דלירושלמי מותר ולבבלי אסור.

אמנם החת"ס חולק על כל מהלך הקצוה"ח, דלעולם גם לירושלמי אין חלוקה בגוף, אלא שאם קידש ביום שהוא עבד לא חיישי' לקידושין כיון שאין לו יד לזכות בממון ואינו יכול ליתן כסף או שטר דמה שקנה עבד קנה רבו, משא"כ כשקידש ביום של עצמו חיישי' לקידושין.

שפחה חרופה

עיקר העניין- אי' בכריתות (יא.) מחלו' תנאים מהי שפחה חרופה: א. לר"ע - חציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לעבד עברי (וכן פסק הרמב"ם פ"ד מאישות הי"ז ופ"ג מאיסור"ב הי"ג). ב. לר' ישמעאל - שפחה כנענית גמורה המאורסת לעבד עברי. ג. לאחרים - שפחה כנענית גמורה המאורסת לעבד כנעני.

ובסוגיא בגיטין (מג.) אי' דפליגי אמוראי

בדין חציה שפחה וחב"ח שנתקדשה לבן חורין, האם לא תופסים הקידושין כיון ד"אשה" אמר רחמנא ולא חצי אשה, או דתפסי קידושין כיון דלא שייר בקניינו, ואמרי' דלמ"ד דלא תפסי קידושין א"כ מה שאמר ר"ע ש'מאורסת' לע"ע היינו כפשוטו - קידושין גמורים, משא"כ למ"ד דלא תפסי קידושין ע"כ צ"ל ד'מאורסת' היינו מיוחדת, וכפי שבע"כ צ"ל אליבא דרי"ש. וביאר הרשב"א ד'מיוחדת' היינו ע"י מעשה קידושין אע"פ שאינם חלים, אבל יחוד בעלמא לאו כלום הוא (וע"ע להלן מש"כ מהתפארת שמואל שלא למד כן).

וב' הרא"ש (גיטין ד, לו) שגם למ"ד דתפסי קידושין בח"ש ובחב"ח מ"מ אינו חייב עליה מיתה כבא על א"א, אלא יש רק חיוב אשם על האיש וחיוב מלקות על האשה כדין שפחה חרופה (וכן מבו' ברש"י מג. ד"ה ואם לחשך ומג: ד"ה גמרו). ולפי"ז ביאר הרא"ש בשם הרמ"ה דהנפק"מ בין המ"ד דתפסי קידושין לבין המ"ד דלא תפסי קידושין [שהרי לכו"ע אין חיוב מיתה אלא אשם ומלקות^ב], היינו אם כשמוציאה צריך גט או לא, אמנם בירושלמי (קידושין פ"א סוה"א) מבו' דפשיטא שא"צ גט.

והב"ח (אהע"ז סו"ס מד) כ' דיש עוד נפק"מ במת בלא בנים, דלמ"ד דתפסי הקידושין אם ייבם אחיו או חלץ לשפחה חרופה ה"ה פוטרת צרתה, משא"כ למ"ד דלא תפסי הקידושין אינה פוטרת צרתה. אך החלק"מ (שם, יג) והק"נ (על

בב. ומכאן הוכיח דדין יד עבד כיד רבו היינו גם בממון שזכה לפני שקנו אותו.

בג. והוסיף הרא"ש דאפי' אי מוקי קרא בשפחה כנענית המיוחדת לע"ע, מ"מ בודאי מודה שגם בחצי בת חורין שייך דין זה, דאטו בשביל שחציה ב"ח גריעא טפי. [ועי' בק"נ (אות כ) שהעיר דאימא מוקי קרא כשי' אחרים דהחיוב אשם הוא רק בשפחה כנענית המאורסת לעבד כנעני, אבל ישראל שחציה שפחה אסורה עליו אין קידושי קידושין ומשו"ה אין חייב עליה שום חיוב].

קידושין גמורים, אלא דחסר במעשה הביאה כיון שאין הביאה בכולה אשת איש, ובכה"ג לא חייבה תורה מיתה.

ג. דעת האבנ"מ (מד, ג-ז) דהוה קידושין גמורים ואשת איש גמורה, אלא דגזיה"כ היא שהקילה תורה בעונש משאר איסור אשת איש.

הנפק"מ- ישנם הרבה נידונים שיל"ד בהם ע"פ הצדדים הנ"ל:

א. מחזיר גרושתו- החלק"מ (שם) כ' לפי שיטתו הנ"ל שאין בה איסור מחזיר"ג, והאבנ"מ (שם, ז) כ' לפי שיטתו הנ"ל שיש איסור, והמנח"ח (מ' תקפ) נסתפק בזה.

ב. איסור אלמנה לכהן גדול וגרושה לכהן הדיוט- המנח"ח (רסח, ב) נסתפק בזה.

ג. אם נחשבת בתורת גיטין וקידושין לענין שתוכל להיות שליחה לקידושין או לגירושין עבור אשה אחרת- המנח"ח (תקעט), נסתפק בזה. (ג)

ד. תפיסת קידושי אחר קודם השחרור- דעת החלק"מ (מד, יג) והב"ש (שם, טו) והפנ"י (גיטין מג:): שלא תופסים הקידושין משום שאחרי שהיא קנויה לא' אין שייך שתקנה לאחר אף שאין בהם כרת ומיתה (וכן נקט החזו"א אהע"ז סי' קמז עבדים סק"א וקמח לדף סז: ע"ש), אך דעת האבנ"מ (שם, ד) והמקנה (קו"א הל' קידושין מד, יב) שתופסים הקידושין, דאי התפיסת קידושין הוא מחמת החיוב מיתה או כרת (כדמשמע בקידושין סז:), וממילא אסורה על שניהם משום שהיא א"א גם לחבירו, וכל א' שבא עליה חייב אשם, וכן היא חייבת מלקות משום קידושי האחר.

ולפי הרעק"א הנ"ל שהאי חיוב מיתה הוא רק משום חסרון בהיכי תמצוי, פשוט

הרא"ש שם אות מ) חלקו דגם למ"ד דתפסי הקידושין אינה פוטרת צרתה כיון דאין קידושיה גמורים.

ובתפארת שמואל (על הרא"ש שם אות טו) כ' דיש עוד נפק"מ אי סגי בקידושין או שצריך ליחודה, אך העיר עליו הק"נ (אות כ) מהרשב"א הנ"ל דמיוחדת היינו ע"י מעשה קידושין ולא ביחוד.

אמנם יש עוד נפק"מ לפי המ"ד בגמ' (גיטין מג:): שבנשתחררה גמרי הקידושין, דזה שייך רק למ"ד דתפסי הקידושין.

והנה רש"י (גיטין מג. ד"ה ואם לחשך) והרשב"א (שם לו.) כ' דלר"ע שאמר שזה ח"ש וחב"ח המאורסת לע"ע, הוא הדין אם היא מאורסת לכל ישראל. אמנם כ' האחרונים (הק"נ שם אות ל וחת"ס מג. ע"פ רש"י כריתות יא. ד"ה לרבי ישמעאל לפי גי' הב"ח) דהיינו דווקא אליבא דמ"ד דתפסי בה קידושין, אך למד דלא תפסי קידושין אלא היא רק 'מיוחדת', א"כ זה שייך רק בע"ע שמותר בה, אך בשאר ישראל שאסורים בה לא חשיבא כלל מיוחדת.

הגדר- הנה נת"ל מהרא"ש שגם למ"ד דתפס קידושין בח"ש וחב"ח, מ"מ אין בה חיוב מיתה ככל א"א, אלא רק חיוב אשם על האיש וחיוב מלקות על האשה כדין שפחה חרופה.

והאחרונים דנו בגדר קידושין אלו:

א. דעת החלקת מחוקק (אהע"ז מד, טו - טז) והגרש"א (בשור"ת רעק"א ח"א סי' קע) דאינם קידושין גמורים, אלא תורת קידושין ואישות מחודשים שנתחדשו בפרשת שפחה חרופה, ובאישות מחודשת זו אמרה תורה שחייבים אשם ומלקות.

ב. דעת הרעק"א (ח"א סי' קעא) דהוה

אות כא) נסתפק האם נאסרת על בעלה, והאם כל דיני סוטה [קינני וסתירה שתיית המים וכו'] שייכים בקידושין של שפח"ח. וברש"ש (יבמות נה.) ובמשך חכמה (קדושים יט, כב) נקטו שנאסרת, אך המנח"ח (מ' שסה) נקט שאינה שותה כיון שאינה נאסרת.

מ. יחס- האם בניה מתייחסים אחריה, ונפק"מ לענין שישלם חצי כופר ליורשיה דעי' בתוס' (גיטין מג.) שדין קידושין תלי בדין יחס, ואם אין קידושין אין יחס, ועפ"ז יל"ד אי סגי בהני קידושין שיהא תורת יחס. ובמנח"ח (א, יא) כ' שאין לעבד ושפחה תורת יחס, ובמקו"א (מט, יט ונא, כד) דן בזה, דאפשר שחב"ח יהא לה תורת יחס. ועי' בחת"ס (אהע"ז ח"ב סי' קנא) שנקט שאין יחס.

י. ב"נ שבא עליה- המנח"ח (לה, כג) כ' שבאופן שהח"ש וחב"ח היתה מקודשת לישראל ולא נבעלה לבעלה, אינו חייב עליה, שהרי לב"נ אין איסור באירוסין, אלא דמרבין (סנהדרין נז:) שחייב על עריות דידן כישראל, וכיון ששפח"ח אינה כעריות לגבי ישראל שהרי אינו חייב עליה מיתה, ה"ה דגוי פטור.

יא. בעלה כהן להטמאות בה- דן בזה המנח"ח (קכט, לו) האם מותר לעבד כנעני כהן שהוא בעלה להטמאות לה.

יב. דבר שבערוה- המנח"ח (קכט, מד) דן אם קידושי שפח"ח נחשב לדבר שבערוה, ונפק"מ שע"א אינו נאמן אפי' בדלא אתחזק איסורא, וצידד דל"ח דשב"ע ע"ש.

יג. עוד יל"ד האם יכול להפר נדריה.

שארין תפיסת קידושין, דהו קידושין גמורים אע"ג שאין חיוב מיתה (אבי עזרי פ"ד מאישות הט"ז).

ה. איסור קרובים- האבנ"מ (מד, ד) נקט לשיטתו דחייבים דהו קידושין גמורים, דחייבים על קרוביה [כגון שבא עליה בן המקדש] חיוב כרת, דע"ז לא גלי רחמנא שאין חיוב מיתה. אך המנח"ח (קצא, ב, רג, ב, ותקצא, א) נסתפק בזה, וצידד דאף איסור ליכא בזה, שהתורה לא אסרה עריות רק אם היה בה אישות גמורה (וכן עי' בחזו"א אהע"ז סי' קמז עבדים סק"א שהוכיח מהראשונים שהקרובים לא נאסרים).

ו. דין הולד בבא עליה אחר- המנח"ח (תקס, א) כ' שאין הולד ממזר, וכ"ה לפי סברת הפנ"י הנ"ל (וכן עי' בחזו"א אהע"ז סי' קמח לדף סז:), והרש"ש (יבמות נה.) כ' שהולד ממזר.

ז. יבום וחליצה- נחלקו האחרונים האם קידושין שפחה חרופה [ח"ש] מפילים ליבום:

א. דעת החלק"מ (מד, יג) והב"ש (שם, טז) דאע"פ דהו קידושין קלושים מ"מ נופלת ליבום, אלא שאין יבומה פוטרת צרותיה כיון דשאר נשים הו קידושין גמורים, (ע"פ המנח"ח קצא, ב, תקצז, ג, ותקצא, א).

ב. המנח"ח צידד שאינה זקוקה כלל ליבום, דאפשר דאינה בכלל "בית אחיו", וכן נקט החזו"א (אהע"ז סי' קמז עבדים סק"א).

ג. הב"ח (אהע"ז סי' מד) כ' דמתייבמת ופוטרת צרותיה, וכ"כ האבנ"מ (שם, ה) וביאר לפי שיטתו דהו קידושין גמורים.

ח. בוינתה- הפמ"ג (או"ח פתיחה כוללת ח"ב



חמשים ושנים - מי יודע?

לרגל גליון הנ"ב של הקובץ מנורה בדרום!

- גמירי דאברהם אבינו בההיא שעתא דכתיב "ואת הנפש אשר עשו בחרן" בר חמשינ ותרתי הוה, ועד אז היה שני אלפים תוהו (ע"ז ט).
- ישיבתה של סדום נ"ב שנה (שבת י:).
- מנין הפתוחות של ספר ויקרא שתיים וחמשים (כרשום בסוף החומש).
- חמשים ושתיים שנה זו היא מיתתו של שמואל הרמתי^כ (תענית ה: מו"ק כח. מס' שמחות פ"ג).
- א"ר לוי קרוב לחמשים ושתיים פעמים כתיב "והמלך דוד", כיון שנטה למות כתיב (מ"א ב') "ויקברו ימי דוד למות" משום ואין שלטון ביום המות (קהלת רבה ח,יא).
- שלמה חי חמשים ושתיים שנה^כ.
- חמשים ושתיים שנה מלך עוזיהו (מלכים-ב טו, ב).
- בני נבו חמשים ושנים (עזרא ב, כט ונחמיה ז, לג).
- נ"ב שנה לא עבר איש ביהודה אחר חורבן בית ראשון (שבת קמה:).
- "הגשם חלף הלך לו" אלו חמשים ושתיים שנה משחרב הבית עד שנעקרה מלכות כשדים^כ (שהש"ר ב, כח).
- ותשלם החומה בעשרים וחמשה לאלול לחמשים ושנים יום^כ (נחמיה ו, טו).

כד. המהרש"א (מו"ק כח. ח"א) ביאר שהוא למעלתו, וע"פ מ"ש ביומא (לח:): שאמרה חנה "רגלי חסידיו ישמור" כיון שעברו רוב שנותיו של אדם בלא חטא שוב אינו חוטא, שניבאה כן על בנה שמואל שמת לנ"ב שנים שאז לו רוב שנותיו שאחרי שני הנעורים [דהיינו שהכ' שנים הראשונות אינם בכלל המנין, שהרי אינו נידון עליהם בב"ד של מעלה, ומכאן ואילך נשאר נ' שנה ככתוב "ימי שנותינו בהם שבעים שנה", הרי מ"ט שנים המכוונות כנגד היובל, שבשנת הנ' "ושבתם איש אל אחוזתו" ומסתלק לבית עולמון ורוב מ"ט שנים שהם ב' שלישי הם ל"ב, ועוד כ' שני הנעורים הרי נ"ב, וכודאי גם אם היה חי שמואל יותר לא היה בא לידי חטא שהרי עברו לו רוב שנים של אדם שאחר ימי הנעורים.

כה. כדאי' בספרי (פ' וזאת הברכה שנו לד ז) שש זוגות ששנותיהם שוות רבקה וקתה, לוי ועמרם, יוסף ויהושע, שמואל ושלמה, משה והלל הזקן, ורבן יוחנן בן זכאי ורבי עקיבא. וכע"ז בב"ר (ק, י). ולכאורה הוא חשבון פשוט ע"פ דברי הסדער (פי"ד) המחשב שבן י"ב שנה שלמה במלכו, ושנות מלכותו היו ארבעים שנה כמפורש בפסוקים (מ"א י"א מ"ב דה"י-ב ט, ל), נמצא ששנות חייו היו חמשים ושתיים שנה.

כו. המשך המדרש: ולא שבעים שנה הן, אמר רבי לוי צא מהן שמונה עשרה שנה שהיתה בת קול מפוצצת ואומרת לנבוכדנצר עבדא בישא סוק חרוב ביתא דמרך דבנוי דמרך לא שמעון ליה.

כז. רבי משה דוד וואלי (מתלמידי הרמח"ל, ס' הליקוטים סדר הזמנים והכוונות, בענין כ"ה אלול) ביאר בזה: לפי שאלול הוא החדש האחרון של השנה, ונשלם בו התיקון של אותה שנה, בכ"ה דייקא של חדש אלול, ברזא דכה שהיא סוד השכינה כידוע, וזהו סוד "לחמשים ושנים יום" דאיהו רזא דשם ב"ן, שנגמר תיקונו על ידי בנין החומה וד"ל, עכ"ל.

- כל שני מלכי ופרס חמשים ושתים שנה (סדר עולם רבה פ"ל).
- כמה פולמסאות עשה אדריינוס בחורבן ביתר חד אמר חמשים ושתים (איכ"ר ב,ד).
- עיבור החתול לחמשים ושנים יום, וכנגדו באילן תות (בכורות ח.).
- עמוד השחר הוא עמוד האור הבוקע בבקר, והוא אור יראה בפאת מזרח קודם עלות השמש כשעה וחומש מן השעות השוות, וסבתו היא קרבת שטח קרני אור השמש לאדים הסמיכים העולים מן הארץ תמיד, שגבהם על פני האדמה חמשים ושנים מיל כמו שנתבאר בתורת המדעים (רמב"ם פיה"מ ריש ברכות - לפי הגירסה שהביא התויו"ט
- שם בשם רופא מומחה וחכם כולל מהר"ר יוסף שלמה דאלמדיגא מן קנדיאה בספרו בחלק שממנו שקראו בשם גבורות ה'כ"ח).
- י"א שאם הגיע האדם לגיל נ"ב [שהם רוב שנותיו, דהיינו ב' שלישי ממ"ט שנות חייו שלאחר כ' שנות הנערות שאין מענישים אותו בב"ד של מעלה] ועדיין לא חטא, מובטח לו שלא יחטא (מהרש"א ח"א מו"ק כח. כט ע"פ יומא לח:).
- היראה נכפלה בתורה נ"ב פעמים^ל, ולכן גם השמיעה נכפלה בתורה נ"ב פעמים, כי כי הם בחינה אחת - היראה והשמיעה (ס' מעלות התורה לר' אברהם אחי הגר"א אותיות ח וי).



כח. אך לפי הגי' ברמב"ם שלפנינו כתוב נ"א מיל.

כט. הו"ד בהערה לעיל.

ל. העירו מס' חסידים (ס' קנח) שמנה י"ח מקומות שנזכרה מצות היראה [וכנגד זה מצינו ברוקח (בס' סודי רויא ח"א אות נ ובס' השם עמ' קצה) שכ' דיש בתורה י"ח שמיעות ע"ש]. וביארו דבעל מעלות התורה מנה עוד מקומות שהוזכר ענין היראה אף שלא קאי על מצות היראה.
ובס' חשבון פרטי המצוה (לר' צבי אריה גולדמאן - תרס"ד, עמ' יא ובח"ב דרך חיים עמ' טו, ב) הביא את ד' מעלות התורה, וכ' ע"ז דע"פ הסוד הם כנגד שם ב"ן שבמלכות הנקראת 'יראת ה'', שעיקר היראה היא במלכות כמש"כ "את ה' אלקיך תירא", והמלכות נקראת 'את' (כמש"כ בשעה"כ דף כו), והמלכות דנה את העולם (כנזכר בשעה"כ דף קו), ולכן גם השמיעה נכפלה בתנ"ך נ"ב פעמים כי הם בחינה א' - היראה והשמיעה [שהשמיעה היא באוזן שהיא בחינת בינה שגם בה שם ב"ן, כי בחכמה היא שם מ"ה ובחינה היא שם ב"ן כנודע], כי היראה באה לאדם מכת השמיעה ע"ש.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' ושא"ס

"שירבו זכויותינו כרימון"

והנה הריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון, אבל כל פעם מאבדים מצוותיהם ע"י עבירות שלהם, דעבירה מכבה מצוה, אבל אנו מבקשים בליל ראש השנה שנשאר תמיד מלאים מצוות כרימון, ולא נאבדם ע"י העבירות, והבן.

ה) עוד נ"ל בס"ד, דריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון, אבל אנו מבקשים שירבו זכויותינו כרימון, וזכויות נראה לבאר שהכוונה שלפעמים אדם רואה את חברו עושה מצוה, וזה גורם לו ג"כ התעוררות לעשות מצוה, ומצוה זו שעושה זה האדם השני, נזקף גם לזכותו של הראשון שעשה המצוה, שיש לו ג"כ זכויות שעשה השני מצוה. ולפ"ז אתי שפיר היטב, דריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון, אבל אנו מבקשים שנרבה גם זכויות כרימון, ולא רק מצוות, ודו"ק.

ו) ועתה יצא לאור הקובץ הבהיר "בית אהרן וישראל" ושם (גליון קלד עמודים שכד-ה) ראיתי שהגאון הנפלא מו"ה רבי יעקב אשר פלדמן (שליט"א) [זצ"ל] תירץ עוד כמה תירוצים כדלהלן.

ראשית ציין לספר "מטה יהודה" (על שו"ע או"ח סימן תקפ"ג סעיף א') שתירץ וז"ל: "ובלא"ה לא קשיא וכו', אבל כל אדם לעצמו אינו מחזיק עצמו בכך" ע"כ.

ז) עוד תירץ הרב מטה יהודה שם, וז"ל: "ועוד וכו', כאן דנקטי לשון ריבוי, ר"ל שיהיו הזכויות מרובין מהעונות", וע"י כן נקרא צדיק גמור, ע"כ.

בשו"ע או"ח (סימן תקפ"ג סעיף א') כתב הרמ"א "ויש אוכלים רימונים ואומרים נרבה זכויות כרימון", ע"כ.

והקשה בפרי חדש (שם) מהא דאמרינן בברכות (דף נ"ז ע"א) "כפלח הרימון רקתך (שיר השירים ד, ג) מאי רקתך, אפילו ריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון", וא"כ מאי רבותיה הכא?

א) ותירץ הפרי חדש, דהתם בכל חייו קאמר, ואילו הכא מתפלל בכל שנה ושנה שירבו זכויותו כרימון, א"כ פשו להו טפי, עכ"ד.

ב) ובעין זה תירץ בספר "אדני פז" (לרבי אפרים העקשיר זצ"ל) על שו"ע שם (סעיף א') דאנו מבקשים שנרבה עוד זכויות כרימון נוסף על זכויות שיש לנו כבר, דאף דריקנים מלאים מצוות, מ"מ י"ל דגם הם מלאים עוונות יותר מזכויות שלהם, דאל"כ האין נקראים ריקנים, דאם רובן זכויות הם בכלל צדיקים גמורים, עכ"ד.

ג) ולענ"ד נראה לתרץ בס"ד, דהנה בגמרא שם איתא: "כפלח הרימון רקתך, מאי רקתך, אפילו ריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון" ע"כ. ומבואר דהריקנין שבישראל מלאים מצוות רק כפלח הרימון, כלשון הקרא "כפלח הרימון רקתך", אבל לא כרימון שלם, ובליל ראש השנה אנו מבקשים שירבו זכויותינו כרימון, היינו כרימון שלם, ולא רק כפלח הרימון, ואתי שפיר היטב בעז"ה.

ד) עוד נראה לתרץ בס"ד ע"פ הגמרא (סוטה דף כ"א ע"א) "עבירה מכבה מצוה".

זכויות של הלימוד, וזהו שאנו מבקשים שנרבה "זכויות" כרימון, ולא רק מצוות כרימון, ע"כ.

אולם הוסיף הרב פלמן שליט"א שם להעיר דבפיוט אלה אזכרה וכו' הנאמר ביום הקדוש יום הכיפורים, אומרים "פקידים נהרגו מאחרי שבת בתי כנסיות מלאי מצוות כרימון" והיינו דמה שהם מלאים מצוות כרימון זהו ג"כ למעליותא, וצ"ב, עכ"ד.

וקושיית הרב פלמן שליט"א יש לתרץ שבפיוט הנ"ל נתרץ כשאר התירוצים הנ"ל, וא"ש, ודו"ק היטב. [נע"ע בקובץ "נזר התורה" (אדר תשס"ז עמוד שנה) מה שתירץ הרה"ג רבי אפרים פולק שליט"א את הפיוט הנ"ל, ע"ש].

(ט) ועוד תירץ הגאון רבי יעקב אשר פלדמן זצ"ל בקובץ "בית אהרן וישראל" הנ"ל, ע"פ מש"כ ב"מרומי שדה" (על מס' חגיגה כז, א) שמלאים מצוות כרימון, היינו צדקה וגמ"ח, שהוא נקרא מצוה סתם, כדמוכח בבבא בתרא (ט, א) על הפסוק והעמדנו עלינו מצוות (נחמי' י, לג), וגם יש עוד מצוות שבאים לתענוג ומכונה בשיר הקדוש פרי מגדים, ופושעי ישראל עושין אותם ומקבלין שכר, דמצוה אין צריכין כוונה. ע"כ.

ולפי דבריו מיושב ג"כ קושיית הפר"ח, דאנו מתפללין שנרבה זכויות, שהוא כולל כל המצוות, ולא רק צדקה וגמ"ח, עכ"ד.

(י) עוד תירץ הגאון הרב פלדמן זצ"ל שם, דהנה בהגדה של פסח עם פירוש "צוף אמרים" בפירוש על שיר השירים (ד, ג) כתב, וקשה על דקדוק הלשון מלאים מצוות כרימון וכו', אך הנה ידוע מספר הזוהר (תיקוני זוהר תיקון כה) שכל מצוה שאינה בכוונה ובדחילא ורחימא אינה סלקא לעילא, וזהו כוונת מאמר ז"ל מלאים מצוות

(ח) בהגהות וחיידושים הנדפסים בסוף המסכתא, הביאו מהגאון מוהר"ש קצנלבוין זצ"ל, במס' שבת (דף ס"ד ע"א) שתירץ ע"פ מש"כ במדרש רבה שיר השירים (ד, ד) בשעה שאמרו למשה (במדבר לא, מט) עבדיך נשאו את ראש אנשי המלחמה אשר בידינו ולא נפקד ממנו איש וכו', באותה שעה התחיל משה משבחן, כפלח הרימון רקתך וכו', שכל מי שבא עבירה לידו, וניצל ממנה ולא עשה אותה, מצוה גדולה עשה וכו' [נע"ע בפרש"י שם (ד, ב) בארוכה], ואין צריך לומר מבעד לצמתך, על הצנועין ועל המצומתין שבכם, ע"כ.

נמצא שיש שתי מיני זכויות, א' בבחינת לא עבר עבירה, ב' זכויות ומצוות ממש וכו', ולפי הנ"ל לא קשה, דאנחנו מתפללים שנרבה זכויות כרימון היינו זכויות ומעשים טובים ממש, ולא בבחינת שלא נעשה עבירות, שגם זה נקרא מצוות כרימון כבמדרש הנ"ל, ע"כ.

ובעין זה מצאתי בס"ד בקובץ הבהיר "נזר התורה" (אלול תשס"ו, עמוד רעט) שכתב לתרץ הג"ר שליט"א, בשם זקנו הגאון רבי בן ציון זצ"ל, שהביא מהחפץ חיים זצ"ל, שאע"פ שאיתא בעירובין (יט, א) על הפסוק כפלח הרימון רקתך שאפילו הריקנין שבך מלאים מצוות כרימון, וא"כ מהו המעליותא שבראש השנה אוכלים רימונים ואומרים שנרבה זכויות כרימון, וביאר דמצוות וזכויות הם ב' דברים נפרדים, לדוגמא אם יש אחד שבא לשיעור תורה ואינו מבין מה שמדברים שם, לכל הפחות יש לו מצוה ושכר על מה שאינו מדבר באותו זמן לשון הרע ורכילות, וגם על מה שמתאמץ כדאיתא בברכות (י, ב), אבל אין זה זכות בעצם הלימוד, אבל יש גם מי שמבין וחי את הדברים, אצלו יש גם

מצוות כרימון, ואז ממילא כל ישראל יהיו מושלמים בצדיקים וכו', וכו"ל, ודו"ק. ע"כ.

(יב) בקובץ הבהיר "נזר התורה" (אדר תשס"ז עמוד שנה) תירץ הג"ר אפרים פולק שליט"א שכוונת הגמרא אפילו ריקנים שבישראל מלאים מצוות כרימון, היינו אם יעשו תשובה מיד יתמלאו מצוות כרימון, דע"י תשובה מאהבה הזדונו נהפכים לזכויות (יומא דף פ"ו ע"ב), וציין שבכלי יקר שמות (ל, לד) כתב כעין זה, ע"ש. ולפי זה אתי שפיר שבאמת זה רבנותא שנרבה זכויות כרימון, ודו"ק.

(יג) בקובץ "מקראי קודש אלה הם מועדי" (יו"ל ע"י מערכת "אוצרות התורה", בעריכת ידידי הגרי"מ גרובר שליט"א) גליון לט-מ עמוד לז) תירץ הג"ר פנחס זעליג בלוי שליט"א, וז"ל: "אפשר ליישב בפשוטו דאדרבה אין אנו מחזיקים עצמנו צדיקים ולא בעלי זכויות, אלא דלים ורשים, וכמו שאומרים בסליחות באנו לפניך כדלים וכרשים, וא"כ שפיר איתא בקשה זו דאע"פ שאנו ריקנים, מ"מ יהי רצון שנתמלא זכויות ומצוות כרימון, אכי"ר. עכ"ל.

כרימון וכו', לא כן הצדיקים אינם מתמלאים ממצוותיהם, וכו' כי נעשים בדחילו ורחימו וכו', ע"כ (מהר"א מסלאנים זצ"ל) ע"ש בארוכה.

ולפ"ז י"ל דמכיון שאנו מתפללים שנרבה זכויות כרימון, דהמשמעות הוא דהמצוות עצמן סלקי לעילא, ולנו נשאר הזכויות, והוי שפיר סימנא, דהיינו כמו הצדיקים שאינם מתמלאים ממצוותיהם, עכ"ד.

(יא) בחידושי "אהבת איתן" שעל העין יעקב (בהשמטות למס' מגילה סימן ה') תירץ, ע"פ דאיתא במדרש (במדבר רבה פרשה ג סימן א) צדיק כתמר יפרח וכו', מה תמרה זו יש בה לולבין להלל וחריות לסוכה וכו', ועצה להדליק, כך בישראל צדיקים ישרים חסידים בני תורה, אפילו סוריהן גומלי חסד אינן, ע"כ.

ומשמע דדוקא כשישראל מושלמים בצדיקים וכו' ובני תורה אז אף ע"ה שבהן מלאים מצוות כרימון, ולפ"ז א"ש דאנו מבקשים שירבו זכויותינו כרימון, היינו שאפילו הריקנין שבישראל יהיו מלאים



הרב זאב רוזנטל

בגדר מעלת אמירת פרשיות הקרבנות

אלו". וכתב המשנ"ב הטעם שאין אומרים בשבת ויו"ט כיון שאין תודה קרבה אז, והטעם שאין אומרים בפסח כיון שעם התודה היו צריכים להביא עשרה לחמי חמץ, גם בערב פסח לא היו יכולין להביא תודה שמא לא יוכלו לאכלו עד זמן איסור חמץ ויצטרכו לשרפו ואסור לגרום לקדשים שיכואו לידי שריפה, ומטעם זה ג"כ לא בערב יו"כ מפני שממעט זמן אכילתם ומביאם לידי פסול.

נראה מדבריהם שאמירת "מזמור לתודה" אינה רק נחת רוח לפני הבור"ע כהבאת קרבן תודה אלא נחשבת כהבאה בפועל ואסור להביא בימים הנ"ל מהטעמים הנ"ל אע"פ שבאמירה לא שייך חמץ ומיעוט זמן אכילת הקרבן.

אמנם בבאר היטב הביא דברי השיורי כנה"ג שכתב "ומנהגנו לאמרו בערב פסח ובחול המועד פסח" ונראה שסברו כנ"ל שאמירה נחשבת כהבאה רק לענין הזכויות היוצאות מזה ולא כהבאה ממש.

פיטום הקטורת

ב. כתב הרמ"א (סו"ס קל"ב) "ויש שכתבו ליהרר לומר פיטום הקטורת מתוך הכתב ולא בעל-פה משום שהאמירה במקום ההקטרה וחיישינן שמא ידלג אחד מסמניה, ואמרינן שהוא חייב מיתה אם חסר אחת מסממניה ולכן נהגו שלא לאמרו בחול שממהרין למלאכתן וחיישינן שמא ידלג" עכ"ל, וכתב המשנ"ב (ס"ק י"ז) "ובבית יוסף

בגמ' במנחות (ק.) איתא "אמר ר' יצחק מאי דכתיב 'זאת תורת החטאת' ו'זאת תורת האשם', כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם".

ובגמ' מגילה (לא:) איתא "אמר אברהם לפני הקב"ה רבש"ע שמא ח"ו ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה וכו' בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן ומוחל אני על כל עונותיהם".

הנה מצינו שהזהירו הפוסקים בכמה מקומות להזהר באמירת פרשיות הקרבנות וכדו' לאמרם בזמן ובאופן הראוי להקריב קרבנות, ויש פוסקים שנראה מדבריהם שאין צריך להקפיד בדבר. ונראה שנחלקו במהות אמירה זו אם נחשבת כקיום בפועל ובמעשה או שאין זה אלא אמירה בלבד ואמירה זו עושה נחת רוח לפני ה' יתברך ומכפרת כמו שמכפרת הבאת קרבנות, ויש לדון בדבר מכמה מקומות:

מזמור לתודה

א. לגבי אמירת "מזמור לתודה" כתב הרמ"א (סי' נ"א סע' ט') "אין אומרים מזמור לתודה בשבת ויו"ט או בימי פסח, שאין תודה קריבה בהם משום חמץ, ולא בערב פסח ולא בערב יום כפור, וכן נהגו במדינות

מנורה מעלת אמירת פרשיות הקרבנות בדרום רעט

משמע דהשו"ע ס"ל שצריך להקפיד באמירה על זמן ההקראה, והמשנ"ב ס"ל שאי"ז לעיכובא.

ה. בשו"ע (א' ז') כתב לומר אחרי פרשת העולה והמנחה והשלמים "יהי רצון מלפניך שיהיה זה חשוב ומקובל כאילו הקרבתי עולה" וכדו' מפני שהם באים נדבה, וביאר המשנ"ב שבא לאפוקי פרשיות חטאת ואשם ואשם-תלוי שאינם באים נדבה שלא יאמר אחריהם יה"ר כאילו הקרבתי.

ו. והנה בבאר היטב נראה מדבריו כמה פעמים שיש להקפיד בזה ולכא' נקט כן לעיכובא, שכתב (בס"ק י') "ואחר עולה ושלמים יאמר פרשת נסכים כי אין זבח בלא נסכים. אבל חטאת ואשם אין טעונים נסכים". ובס"ק י"ב הביא דברי הט"ז שכתב וז"ל "האומר ונשלמה פרים שפתינו קודם פרשת התמיד ואיזהו מקומן טעות הוא דגם חטאת נזכר שם ושם אינו חייב והוי כמביא חולין בעזרה, אלא יאמר ונשלמה פרים שפתינו במקום קרבן התמיד" עכ"ל. אמנם בסוף ס"ק י"ג כתב "ובספר סלת בלולה כתב ושאר קרבנות לא יאמר אפילו אם כוונתו כקורא בתורה ולא ידעתי למה", נראה שלא הקפיד שלא לאומרם אם כוונתו כקורא בתורה.

ז. בשערי תשובה (מ"ח ס"ק א') הביאו דברי המגן אברהם שכתב פרשת הקרבנות יאמר בעמידה דוגמת הקרבנות שהיה בעמידה, אמנם הביא את דברי הפוסקים שכתבו שאין צריך לחוש לזה.

ועיי"ש שהאריך לדון בנוסח "כאילו הקרבתי" אם נכון לומר כאילו הקרבנו או כאילו קרב ומסיק שאף בקרבנות ציבור שייך לומר כאילו הקרבתי היות ואין

מפקפק בזה דהלא אין מיטתה אלא בהקטרה ולא באמירה.

ועיין בחכמת שלמה שהעלה סברא לבאר מחלוקתם, שהאוסרים לחסר אפי' באמירה ס"ל שנחשב כאילו מקטיר בעצמו וכן ב"כל העוסק בפרשת עולה כאילו הקריב עולה" היינו כאילו הקריב בעצמו, ובאמת אינו נחשב אלא כמסירה לכהן להקריב, והכריח כדבריו שהרי אנו טמאי מתים ואנו זרים, וא"כ אין חיוב מיתה במסירת קטורת שחסרה סממנים לידי כהן, וכתב דאפשר שכן ס"ל לבית יוסף, עכת"ד.

ושמא יש לבאר שיטת הב"י כנ"ל שבאמירה ישנה מעלת הקטורת אבל אין בזה דיני הקטרת קטורת.

ג. בבאר היטב (קל"ב ס"ק ו') כתב "והמגן אברהם הקשה למה אנו אומרים אותה אחר מוסף והלא הקטורת קדמה למוספין לכו"ע, ומיישב דאפשר דכוונתנו ליפטר מתוך דברי תורה". וצ"ב דמעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, שבקושינו משמע שסבר שצריך לומר באופן שהיו עושין בביהמ"ק דהיינו קודם מוסף, ובתירוצו משמע דאם יש איזה טעם לאומרה לאחר מוסף אין צריך להקפיד על דיני ההקטרה.

פרשיות הקרבנות

ד. כתוב בשו"ע (סי' א' סעי' ו') "פרשיות הקרבנות לא יאמר אלא ביום", וכתב המשנ"ב "דאין הקרבנות קרבין אלא ביום אבל פרשת הכיור ופרשת תרומת הדשן יכול לומר קודם היום, ואם אין לו פנאי יכול לאמר גם פרשיות הקרבנות בלילה" עכ"ל.

אם יחסר אחת מסממניה באמירה "שהלא אין מיתה באמירה אלא בהקטרה".

קרבן פסח

ט. במשנ"ב (סי' תע"א ס"ק כ"ב) "ואחר תפלת המנחה נכון שיתעסק בדיני קרבן פסח ויחשוב לו הקדוש ברוך הוא כאלו קיים בפועל". וכתבו האחרונים הטעם שאומרים סדר קרבן פסח אחרי מנחה כיון שבביהמ"ק הקריבו קרבן התמיד ואח"כ שחטו קרבן פסח, א"כ מצינו גם בזאת שצריך להקפיד לומר כשם שקיימו במעשה.

מכל הנ"ל נראה ששיטת הב"י לכאן שאין צריך לחוש באמירה לדיני הקיום במעשה, כמו שכתב לגבי פיתום הקטורת שאין מיתה באמירה אלא בהקטרה, וכן כתב לגבי אמירת פרשת התמיד שני פעמים דבקריאה בעלמא ליכא משום כל תוסף.

אמנם בשו"ע נראה שנקט לדינא לחוש באמירה לדיני ההקרבה, שכתב פרשיות הקרבנות לא יאמר אלא ביום, וכן כתב לומר "יה"ר כאילו הקרבת" רק לאחר פרשיות עולה ומנחה ושלמים (כיון שבאים נדבה). ויש ליישב.

ברמ"א נראה שנקט לדינא לחוש באמירה לדיני ההקרבה, שכתב שאין אומרים מזמור לתודה בימים שאסור להקריב קרבן תודה, וכן כתב שאין אומרים פיתום הקטורת במקום שיש לחוש שמא ידלג אחד מהסממנים, וכן כתב שאם אומר שתי פעמים פרשת התמיד צריך לכוון בפעם השניה שהוא כקורא בתורה ולא כתב שזה לרווחא דמילתא.

ומדברי המשנ"ב נראה שבמקום שיכול

הכוונה כאילו מקריב בעצמו אלא כאילו מסר לכהן להקריב, משמע שאלמלא היה נחשב שמסר לכהן היה נחשב שהקריב בעצמו ממש.

ועיין בביאור הלכה (סי' א' ד"ה פרשת עולה) שכתב בסוף דבריו "ומה טוב למי שנוהג בזה שילמוד מתחילה את ענינים אלו מן הגמ' או מספרי הרמב"ם כדי שיבין אח"כ מה שהוא אומר ובזה תחשב לו כאילו הקריב ממש קרבן". ויש לדון בכוונת דבריו "כאילו הקריב ממש" אם כוונתו לקיום בפועל או לזכויות הנפעלות מהאמירה

פרשת התמיד

ה. כתב הרמ"א (סי' מ"ח) "ואומרים פרשת התמיד וכו' ואם אי אפשר לאומרו בצבור יכול לאומרו בביתו ולחזור פרשת התמיד לבד עם הצבור ויכוין בפעם השניה כקורא בתורה" עכ"ל. וכתב המשנ"ב "עיין בטור שהוא רק לרווחא דמילתא שלא יהיה נראה כמקריב שני תמידים".

וכן משמע מלשון הטור שכתב "ואין לחוש שמא יקרא פרשת תמיד שנית אם הציבור, ולרווחא דמילתא יכוין בקריאה שניה כקורא בתורה".

וכתב הבית יוסף לבאר דבריו "כלומר ולא תימא דהוי כמקריב שני תמידין בשחרית והוי כמוסיף על המצות דבקריאה בעלמא ליכא משום כל תוסף" נראה דס"ל לב"י והמשנ"ב בשיטת הטור דאף אם לא כיוון בפעם השניה שהוא כקורא בתורה בכ"ז אין לחוש משום כל תוסף.

ונראה דהב"י אזיל לשיטתו הנ"ל שכתב לגבי אמירת הקטורת שאין לחוש

מנורה מעלת אמירת פרשיות הקרבנות בדרום רפא

להזהר יש לחוש לשיטת הפוסקים שהחמירו ויה"ר שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ושם
בזה אמנם אי"ז לעיכובא במקום שאינו נעשה לפניו תמידים כסידרם
יכול לקיים שיטתם, מלבד אמירת מזמור ומוספים כהלכתם.
לתודה דס"ל שאין לומר בזמן שאין מקריבים.



הרב שרון שרפי

בגדר מצוות השופר (וביאור נקודת השורש של דין שומע כעונה)

- (א) במחלוקת הראשונים בגדר מצוות השופר
 (ב) בביאור ויישוב שיטת הראשונים - שהמצוה היא התקיעה (בהערת שוליים)
 (ג) בביאור ויישוב שיטת הראשונים שהמצוה היא השמיעה (רמב"ם ושו"ע) בב' הקדמות:
 הקדמה א - ביאור נקודת הקושי בדין השומע
 הקדמה ב - בהגדרת דין שומע כעונה
 (ד) ראייה לדברים - ע"פ ביאור דין הכוונה - לצאת ולהוציא י"ח
 (ה) סיכום והעולה לדינא

"שיש לברך על תקיעת שופר, ומשום שתקיעתה היא גמר מצוותה", ובפשוט הכוונה שבתקיעה מסתיימת המצוה. וכן כתב הסמ"ג (מצוה מב) "מצות עשה לתקוע בשופר בראש השנה".

וכן משמע לכאורה מפשוט הפסוקים, "תקעו בחודש שופר" (תהילים פא), "והעברת שופר תרועה" (ויקרא כג), ובסוגיא (ר"ה לג:) ילפינן מינה לתקיעות של לפני ואחרי התרועה, ופירש"י שם, תעבירו - לשון תקיעה, וכן בגמרא (טז). "אמר רבי יצחק, למה תוקעין בר"ה, ומקשה הגמרא, למה תוקעין, רחמנא אמר תקעו", ומשמע בפשטות שאין המצוה לשמוע אלא לתקוע.^א

אכן שיטת הרמב"ם היא, שהמצוה היא

(א) מחלוקת הראשונים בדין השופר - אם המצוה בתקיעה או בשמיעה

הנה ידוע ומפורסם מה שנחלקו רבותינו הראשונים והאחרונים בגדר מצוות השופר, אם המצוה היא התקיעה או שהמצוה היא שמיעת קול השופר.

יש שכתבו, שהמצוה היא התקיעה (יעויין ברי"ף יא. מהדפים שכתב "שאלו קמי ריש מתיבתא, המברך ביום ר"ה על תקיעת שופר בתר ס"ת והשיח - צריך לחזור ולברך על התקיעות של סדר ברכות (מוסף) או לא. ובשלטי גיבורים דקדק מהא דכתב הרי"ף, "המברך על תקיעת שופר" - שהמצוה היא לתקוע בשופר, וכן כתב ר"ת (בספר הישר) - הובאו דבריו ברא"ש (פ"ד סוף סימן י),

א. ביאור השיטה שהמצוה היא לתקוע:

הנה הרא"ש (סימן י בסופו) הקשה על שיטה זו, דאיך יתכן לומר שהמצוה היא לתקוע, שהרי מפורש בגמרא (כח. "זימנין דמפיק רישיה ואכתי שופר בבור"), שמי שתקע ולא שמע - לא יצא י"ח, ואם המצוה היתה רק לתקוע - הרי שתקע, ומדוע לא יצא (וכן הקשה הרמב"ם בתשובה). עוד הקשה הרמב"ם (שם), שאם המצוה היא לתקוע הרי שהיא "מצוה שבגופו", והיה כל אחד ואחד חייב לתקוע בעצמו, ולא לצאת מהבעל תוקע.

ובביאור שיטה זו, שמעתי ממורינו הגר"מ גולדברג שליט"א, שהנה הר"ת (שם) כתב, שמברכים על תקיעת שופר משום "שעשייתה היא גמר מצוותה". וצ"ב מה טעם הוא זה לומר - שלכן מברכין על התקיעה, ומה כוונת ר"ת בדבריו.

בשמיעה ולא בתקיעה, וכפי שכתב בתחילת הלכות שופר (בפרטי ההלכות), ובספר המצוות (מצוה קע).

והדברים מפורשים יותר בשו"ת פאר הדור (תשובה קמב השאלה הכ"ד)

וז"ל, "כי המצוה המיוחדת אינה התקיעה אלא בשמיעה סגי, דאם היתה המצוה התקיעה - היה צריך כל אחד ואחד לתקוע לעצמו, כמו שחייב כל אחד בלולב וסוכה, ואם כן ודאי שהשומע שלא תקע - לא יצא י"ח, והתוקע שלא שמע - יצא י"ח, אפילו שסתם אזניו בשביל שתקע. ואין הדין כך, כי המצוה היא השמיעה ולא התקיעה, וכמו

שבסוכה המצוה היא הישיבה ולא העשייה, ובלולב הנטילה ולא האגידה, כך זו שהמצוה היא השמיעה, ולכן צריך לברך "לשמוע" קול שופר, כמו שמבשרים "לישב בסוכה" ולא "לעשות סוכה".

ובן פסקו הטור והשו"ע (תקפ"ה, ב), שמבשרים "לשמוע קול שופר" ומשום שהמצוה היא השמיעה².

דיון האחרונים בשיטת הרמב"ם (שהמצוה היא השמיעה)

והנה רבותינו האחרונים הקשו בשיטת הרמב"ם, שתי קושיות עיקריות.

ובפשטות היה נראה, דר"ת בא לאפוקי מדעת הרמב"ם (שכתב שהמצוה היא בשמיעה, והתקיעה היא רק הכשר כבניית סוכה), ולזה כתב ר"ת, שכיון שבתקיעה נגמר הכל, הרי שאין התקיעה הכשר מצוה אלא שהיא המצוה בעצמה, ולכן מברכים "לתקוע".

אכן אין זה הכרח, שהרי המדידה אם מעשה הוא הכשר או גוף המצוה, אינו תלוי בזמן, דאפילו אם המעשה הוא בבת אחת עם קיום המצוה, יתכן שיהיה רק הכשר, שנראה שגדר "הכשר מצוה" - היא ההתעסקות בחפצא של המצוה ולא בקיום המצוה (וכגון המתקן סכין למילה, שעדיין אינו מתעסק בקיום המצוה, אלא רק מכשיר את החפצא של המצוה לקיום), וכן כאן בשופר, אף שבמעשה התקיעה הכל נגמר (וכדברי ר"ת), מ"מ יתכן עדיין שהתקיעה היא רק הכשר, שהרי אם ננקוט שהמצוה היא השמיעה, הרי שה"קול" - הוא החפצא של המצוה, שהרי בו מתקיימת המצוה, וכאשר אנו תוקעים ומייצרים את הקול, אנו מתעסקים רק בהכשר המצוה, ונמצא שהתקיעה היא רק הכשר, וא"כ אכתי צריך להבין מהי כוונת ר"ת במה שכתב "שעשייתה היא גמר מצוותה", להוכיח מזה שכיון שע"י התקיעה נגמרת המצוה, הרי שמוכח שאין התקיעה הכשר.

ואמר מוריניו הגר"מ גולדברג שליט"א לבאר, שצריך לומר שר"ת הסובר שהמצוה היא "לתקוע", אין המכוון בתורה לייצר קול באמצעות השופר, אלא "להשמיע" את קול שופר, כלומר לא מעשה תקיעה אלא "השמעה". והנפק"מ בזה, דאם בעינן רק מעשה תקיעה, הרי שאף אם לא שמע התוקע - יצא - שהרי תקע (וככל קושיית הרא"ש לעיל), אמנם אם בעינן מעשה "השמעה", הרי צריך שיהיה שומע, דבדליכא שומע אין כאן השמעה, ולכן אם תקע ולא שמע - לא יצא "ח".

ובזה יובנו דברי ר"ת - שהתקיעה היא "גמר המצוה", כלומר שאין התקיעה ההתעסקות בלייצר את החפצא של המצוה (= הכשר - הוצאת קול), אלא שהתקיעה היא קיום המצוה בפועל (=גמר), במה שמשמיע את קול השופר, ואשר מוכח מזה - שעצם התקיעה היא המצוה.

ובזה תתיישב גם קושיית הרמב"ם (שאם המצוה בתקיעה הוי מצוה שבגופו), דכיון שהתבאר שהמצוה היא "להשמיע", הרי שהמצוה היא "שישמע הקול", והתקיעה היא רק אמצעי לזה, וממילא שייך בזה שליחות, שאין המצוה מעשה התקיעה, אלא התוצאה הבאה מן התקיעה (וכפי שכתב הר"ן בפסחים ז. בסוגיא אם מברכים ב"ל" או "על", שבמקום שהמצוה היא עצם המעשה, לא שייך שליחות (כמצוה שבגופו), ובמצוות שהמצוה היא התכלית מהמעשה - יש שליחות, כיון שעיקר הענין הוא התוצאה, הרי שלא איכפת לן מי יעשה).

ב. וישנה עוד שיטה (שאגת אריה סימן ו ומנחת חינוך מצוה תה) שכתבו, שישנם שני חלקים במצוה, תקיעה ושמיעה, והמצוה מתקיימת בצירוף שני החלקים יחד.

הקושיא הראשונה

העירו האחרונים (אבני נזר או"ח סימן תלא ועוד), דאם כרמב"ם שהמצוה היא בשמיעה, והתקיעה היא רק הכשר מצוה כבניית הסוכה, מדוע תנן (ר"ה כט.) שחש"ו התוקעים בשופר - אין מוציאין את הרבים י"ח (כיון שאינם בני חיוב), והרי סוכת גנב"ך ורקב"ש (שכנוה מי שאינו מחוייב בדבר) - כשרה, ומאי שנא וצ"ע¹.

הקושיא השנייה

עוד העירו האחרונים (מנחת חינוך שם, יום תרועה למהר"ם בן חביב ר"ה כט.), שאם מצות השופר היא השמיעה, מדוע צריך התוקע להתכוון להוציא את השומע ידי חובתו, והרי כל אחד ואחד שומע בעצמו את קול השופר - ומקיים בעצמו את מצוות התורה לשמוע, ובמצוה שהאדם מקיים בעצמו - אין צריך להוציאו י"ח, וצ"ע.

והנה הרבה קולמוסין נשתברו בביאור שיטת הרמב"ם, והאריכו האחרונים הרבה בסוגיא זו, אלא מפני שנתעוררנו לנקודה מחודשת בזה, הרינו להציג את הדברים, ואין בית המדרש בלא חידוש.

(ב) יישוב וביאור שיטת הרמב"ם

והשו"ע - בב' הקדמות:

והנראה בזה, ביישוב שיטת הרמב"ם

מקושיות האחרונים וביאור שיטתו (וכן דעת השו"ע), בשני הקדמות.

הקדמה א - ביאור נקודת הקושי בדין השומע

הנה יעויין שם באבני נזר שתירץ על הקושיא הראשונה (מדוע חש"ו פסול לתקיעה) וז"ל, "הנה במצות כתיבת ס"ת אינו יוצא במה שהניחו לו אבותיו (שנאמר "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת), ואינו יוצא אלא בספר שכתבה הוא או שלוחו, או שקנה אותה - מאחר שעשה מעשה, ולא שהמצוה תבוא מאליה.

והכי נמי בשופר אינו יוצא בשמיעה - אלא א"כ עשה מעשה שישמע, והיינו שתקע הוא או שלוחו, ועל כן מי שאינו בר חיוב שאינו נעשה שליח, כמו שאין העבד נעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה - אינו יכול לתקוע לו".

וביאור הדברים, שייסד לן האבני נזר שבכל קיום מצוה - בעינין "מעשה", ואין יוצאים י"ח - במצוה המתקיימת מאליה, ולכן כיון שבשמיעה אינו עושה מעשה, הרי שאף אם שמע - לא עשה דבר, ולכן צריך שמישהו יתקע בעבורו (וייחס את התקיעה אליו) בתורת שליחות. ובזה - חש"ו שאינם בתורת שליחות - אינם יכולים לתקוע, ומה שא"כ בסוכה (שאין המצוה בשמיעה),

ובקריית ספר (שופר פ"ב) כתב שיטה מחודשת וז"ל, "דיבין בתקיעה ובין בשמיעה, נפיק איניש ידי חובתו, דקרא קאמר - "יום תרועה", ולא קפיד אתוקע או שומע, אלא בחד מתרי גוויי נפיק". ומשמע, שהמצוה היא באחת משתי האפשרויות, תקיעה או שמיעה, וצ"ב רב בשיטה זו, ועוד חזון למודע. ג. אכן ידוע ומפורסם בזה יישוב החזו"א (או"ח סימן כט, ד) שיישב קושיית האבני נזר בטוטו"ד, שאין המצוה לשמוע קול שופר בעלמא (ניגון), אלא קול של מצוה, וזהו דוקא אם הקול מיוצר ע"י תוקע בר חיובא, שבזה הקול היוצא מן השופר הוא קול של מצוה, ומה שא"כ בסוכה שאין צריך לבנות סוכה של מצוה, אלא מבנה בעלמא העומד לצל, וזה אף חש"ו יכולים, ופשוט. ד. ובשלמא כוונת השומע - "לצאת י"ח" - שפיר בעינין, ומשום הדין דמצוות צריכות כוונה (וכפי שפסק

שמיעה - אינה פעולה

והנראה בכוונת האבני נזר, שדבר פשוט הוא שאדם המקיים מצוה בדיבור או במחשבה - אף שאין בהם מעשה, מ"מ נחשבים הם "כמעשה אדם", ומשום שבהם האדם נחשב "פועל", שהרי הוא המפעיל את המחשבה והדיבור, ומשום כך יש כאן "מעשה מחשבה" ו"מעשה דיבור". אמנם שמיעה שאני, שבה אין האדם פועל כלל אלא שהוא קולט רשמים מן החוץ ממילא, שאדם המהלך ברחוב ויש שם מיני נגינה - הרי שומע הוא את השירה בעל כרחו.

ומשל למה הדבר דומה, למי שאין דלת לביתו והבית פתוח תמיד, שאם תכנס בהמה לבית - לא נאמר שבעל הבית הכניס אותה, אלא שנכנסה היא ממילא. והכא נמי, כיון שאין סוגר לאוזן והיא תמיד פתוחה לשמוע, הרי שאם כלי השמיעה בריאים לא האדם פועל לשמוע אלא שממילא הוא שומע, ואין כאן שום יוזמה ופעילות של האדם כלל¹.

ובזה כתב האבני נזר, שכיון שאין מצוה המתקיימת מאלוה, הרי שאי אפשר לקיים מצוה בשמיעה בעלמא, ולכן צריך שהתוקע (דעביד מעשה) יהא בר חיובא ויוציאו י"ח².

לאבני נזר - כיצד יוצא התוקע

אלא שלפי זה צ"ע כיצד יוצא התוקע בעצמו (וממילא כיצד מוציא את השומעים),

שהיושב בסוכה עושה מעשה ישיבה, ואינו צריך לאחר.

והנה לכאורה דברי האבני נזר צריכים עיון - מתחילתם ועד סופם.

[א] מהי השייכות בין מצות כתיבת ספר תורה לשמיעת שופר, והרי שאני כתיבת ס"ת שהתורה הצריכה בו מעשה (כדכתיב "ועתה כתבו לכם"), ולכן אם לא עשה מעשה (וירש ס"ת מאבותיו) - לא יצא י"ח, ומה שא"כ בשופר שהתורה ציותה רק לשמוע (בלא מעשה), וכיון שבהכי חייביה רחמנא - וכן עשה - הרי שיצא י"ח.

[ב] מה שכתב האבני נזר ששמיעה אין בה מעשה - ולכן אין התוצאה מתייחסת אליו (שאין מצוה הבאה מאלוה), לכאורה הדברים תמוהים, שהרי השומע לשה"ר נחשב לעובר עבירה, ומוכרח מזה, שתוצאת העבירה מתייחסת אליו אף שלא עשה מעשה. ומבואר, שאף שמיעה נחשבת כפעולה של האדם (אלא שאין בה מעשה לגבי לחייב עליה מלקות).

ועוד קשה, וכי מחשבות מצוה - לא יחשבו לפי זה ל"מעשה אדם" (כיון שאין בהם מעשה), ולא יטול עליהם שכר, והלא כתב הביה"ל (ריש סימן א) שישנם שש מצות תמידיות המתקיימות במחשבה בלבד, ושאין קץ למתן שכרן, ומאי שנא מצוות המתקיימות בשמיעה ממצוות המתקיימות במחשבה.

השו"ע בסימן ס סעיף ד, ובסימן תקפ"ט סעיף ט, שאין מספיק רק לשמוע בעלמא, אלא לשמוע לשם מצוה, ולכן צריך להתכוון לצאת י"ח המצוה.

ה. אלא שיכול האדם להכניס את יתדות אצבעותיו לאזנו כדי שלא ישמע (כתובות ה:), או להסיח את דעתו ע"י מחשבה אחרת (וכמו שיכול האדם לסגור את דלת ביתו), אבל אם לא מנע את כניסת הקולות - הריהו שומע ממילא.

ו. וא"ת, והרי שמיעת לשה"ר נחשב למעשה עבירה אף שנעשה בשמיעה בלבד, ולדברי האבני נזר שאין בשמיעה

דבשלמא השומע (אף שאינו עושה מעשה) יוצא מהתוקע, אמנם התוקע (שאף הוא מקיים את המצוה בשמיעה בלבד) אין לו ממי לצאת (ששמיעתו אינה מעשה), ואם אינו יוצא בעצמו - הכיצד זה מוציא את השומעים, ונמצא שמעיקרא דדינא פירכא, שליסוד האבני נזר אין כל אפשרות לצאת י"ח מצות השופר, וצ"ע.

התוקע בכדי לשמוע - נחשבת שמיעתו כמעשה

וצריך לומר, שאף שהשומע מהתוקע אינו עושה מעשה וכפי שנתבאר, מ"מ שאני התוקע בעצמו - ששמיעתו נחשבת למעשה, דכיון שתוקע על מנת להשמיע לאזנו, הרי הוא כמי שהכנים בידיים לאזנו הפתוחה את הקולות, ודומה הדבר למי שהיה פתח ביתו בלא דלת, שאף שכאמור לעיל - אם יכנס אדם מאליו אל הבית - לא נאמר שבעה"ב הכניסו, שהרי לא פעל בעה"ב

בכניסתו כלום, מ"מ אם יכניסהו בעה"ב פנימה בעל כרחו - הרי שודאי נחשב כאן שבעה"ב הכניסו.

ואם הדברים כנים, הרי שנמצאנו למדים עד כאן ג' יסודות:

(א) אין מצוה המתקיימת מאליה.

(ב) השומע קול - אינו נחשב כפועל או עושה מעשה, ולכן אין שמיעת הקול מתייחסת אליו כלל.

(ג) השומע את קולו שלו (או את תקיעתו), ומכוין להשמיע לאזנו - נחשב כמכניס את הקולות בידיים לאזנו, ואז נחשבת שמיעתו כמעשה שלו, ומתייחסת היא אליו.

הקדמה ב - בביאור דין שומע כעונה

ונמשיך את הקו הלאה (בביאור שיטת הרמב"ם), דהנה בסוגיא (סוכה לח:): למדנו לדין שומע כעונה, וביאורו,

מעשה מצד האדם כלל (ואין התוצאה מתייחסת אליו), מדוע נחשב כעבירה.

ואמר לי הגר"י וקראט ליישב, ע"פ מה שכתב הריטב"א (מכות כא:): לבאר דברי הגמרא, מדוע אדם הלבוש כלאים לוקה, והרי הוי לאו שאין בו מעשה. ותיירץ הריטב"א, " דכיון שהיה יכול לפשוט ואינו פושט ועומד במלבושו - זה חשוב מעשה". וכן בשומע לשה"ר, כיון שיכול לצאת או לסתום אזנו ולא לשמוע ולא עשה כן - חשבינן ליה כאילו שומע בידיים.

ונמיתי לו שלכאורה אינו דומה, דכוונת הריטב"א שמה שעומד במלבושו ואינו פושט דחשיב מעשה, הכוונה דכיון שתחילת לבישתו היתה ע"י מעשה, על כן גם מה שהוא עומד לבוש ואינו פושט חשוב מעשה, והראייה ממה שהביא הריטב"א שם ראייה לדבריו, מנזיר שנכנס לבית הקברות בשידה תיבה ומגדל ונפל גג התיבה - שאם לא יוצא מיד - הדין הוא שלוקה, ואף שלא עשה מעשה. ולכאורה מה הראייה, דשאני התם שתחילת כניסתו היה ע"י מעשה, וע"כ שגם בכלאים לא יחשב למעשה מה שהוא עומד ולא פושט, אלא בצירוף מעשה הלבישה הראשון.

ולפי זה, בשומע לשה"ר שלא היה מעשה בתחילה (אא"כ נכנס למקום המדברים - על מנת לשמוע, ויש לפלפל), לא יחשב כמעשה מה שאינו יוצא.

אלא הנראה בזה, ע"פ מה שכתב בחפץ חיים (כלל ו סעיף ב), שעצם השמיעה אינה עבירה, אלא מה שמאמין לדברים ומקבלם, וקבלת הגנות היא כבר "מעשה אדם", שהאדם פועל להכניס את הגנות אל תוכו, ובמה שמסכים לדברים בליבו ומחשבתו ("מעשה מחשבה").

ויעויין עוד שם, שהביא בשם רבינו יונה שאדם הנמצא בחברת מדברי לשה"ר ואינו מאמין לדברים, אף ששומע כל העת דברי גנות - אינו עובר כלום, אלא שמ"מ הצריכוהו לקום ולצאת, דחיישנן שמא יאמין לבסוף.

שהשומע מחבירו ברכה, דיבור של תפילה או מצוה המתקיימת בדיבור (כקריאת המגילה) - הרי שבשמיעתו זו יוצא הוא י"ח, כפי שהיה יוצא י"ח אילו הוא היה המדבר, ואף שבפועל לא דיבר מאומה.

ובסוגיא שם ילפינן לה מקראי, מ"אשר קרא המלך יאשיהו" (את מגילת איכה, שנכתבה ע"י ירמיהו הנביא), ומקשה הגמרא, וכי יאשיהו קרא והלא שפן קרא (את המגילה לפני המלך והשרים), אלא מכאן לשומע כעונה (דכיון שהמלך שמע את המגילה, נחשב כאילו קראה).

ובגדר דין 'שומע כעונה' - נאמרו ברבותינו אחרונים שני ביאורים עיקריים:

א השמיעה נחשבת כדיבור - וכאילו אמר בעצמו, ונתחדש שהשמיעה היא סוג של דיבור הלכתי, ואין השומע יוצא בדיבורו של חברו, אלא שע"י שמיעתו - הרי הוא "כמדבר", ומוציא את עצמו ע"י דיבורו, וכן מטין בשם הבית הלוי (עה"ת) בסוף הקונטרס על חנוכה.

ב השומע יוצא ע"י דיבורו של חברו - ואין השמיעה כדיבור, אלא שחבירו מוציא י"ח בדיבורו (ויש שביארו שהוא כעין שליחות, בכדי לייחס אל השומע גם את שאר הפרטים מלבד עצם הדיבור), וכן מטין בשם החזו"א, ויש לפלפל טובא בגדר זה, ואכמ"ל. וכבר האריכו האחרונים (בעיקר בני זמנינו) בנפק"מ שבין שתי השיטות, ואף הראו להם פנים ברבותינו הראשונים והדברים עתיקים, ואכמ"ל בנקודה זו.

בשו"ע ובמ"ב - משמע כצד א

והנה כשבאין אנו לחקור מהי דעת השו"ע והמ"ב להלכה בגדר דין זה, מוצאים אנו בזה לכאורה דברים מפורשים.

א דהנה בשו"ע (או"ח סימן קד סעיף ז) כתב לגבי העומד בתפילת שמונה עשרה וז"ל, "אינו פוסק - לא לקדיש ולא לקדושה, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר השליח ציבור - ויהא כעונה", ומדלא כתב המחבר "ויוצא י"ח" אלא שנחשב כעונה בעצמו, לכאורה מדוקדק דס"ל לשו"ע שהשומע הוא כמדבר ממש (ובמ"ב ס"ק כח הוסיף, דמ"מ לא חשיב הפסק, כיון שאינו מדבר ממש, והוא רק דיבור הלכתי).

ב בבית"ל (בהקדמה לסימן עד) כתב, שאף שמותר להרהר בדברים שבקדושה כנגד ערוה, מ"מ בשמיעה אסור, כי השומע נחשב כמדבר.

ג וכן במ"ב (סימן עה ס"ק כט) כתב, שמותר להרהר בד"ת כשהוא ערום, ומ"מ אינו יכול לצאת בשמיעה כנ"ל.

ד וכן במ"ב (בסימן עט ס"ק ז) כתב על דברי הרמ"א שם, שאם יש צוה או מי רגליים בסוף ביהכנ"ס, צריך הש"ץ להמתין עד שיוציאום, ואף שהמתפללים אינם מדברים ורק שומעים חזרת הש"ץ, כיון שמוציא את הרבים י"ח בתפילתו, הוי כאילו כל אחד מדבר ומתפלל בעצמו.

ה וכן במ"ב (סימן רי"ג ס"ק יז) כתב במפורש, "דקי"ל דשומע כעונה, והרי הוא כמדרך בעצמו", ועוד מצינו מקומות במ"ב שכתב כן, ואכמ"ל.

הערה לשיטה שהשומע נחשב כמדבר

והנה, אף שמדברי השו"ע והמ"ב מפורש לכאורה שהשומע נחשב כמדבר, הנה יש לעיין בהבנה זו מתרי אנפי.

השומע - כתוקע ?

הנה דין זה ד"שומע כעונה" נאמר גם

בשופר (ר"ה כט. ובשופ"ע תקפ"ט סעיפים ז,ח), שהמתכוין לשמוע קול שופר מהתוקע יוצא מדין שומע כעונה.

ויותר מכך מצאנו, דהנה יעויין בב"י (תקפ"ה סעיף ג), שהביא בשם הרשב"ט (הוא רבינו שמואל ברבי טוביה, הנקרא גם נטרונאי, והוא חתן הראב"ן), שכתב (ע"פ ירושלמי מגילה ריש פ"ד), שכשם שאמרו 'שומע כעונה' כך אמרו 'שומע כתוקע', וכן כתבו המרדכי והראב"ה.

ולכאורה צ"ע, דבשלמא להבנת החזו"א, שהשומע יוצא ע"י דיבורו של חברו (וכעין דין שליחות), הרי שאף כאן י"ל, שהתוקע מוציא את השומע בתקיעתו, דסו"ס שלוחו של אדם כמותו, ומה לי דיבור ומה לי תקיעה, ושייך לומר שאף "השומע כתוקע".

אמנם לשיטת השו"ע והמ"ב, שהשומע הרי הוא כמדבר בעצמו, הרי שעד כאן לא שמענו שיועיל דין 'שומע כעונה' אלא למקומות שצריך בהם "דיבור" - וכתפילה וברכות, שבזה נתחדש שאף השומע "כמדבר", אמנם בתקיעת שופר לא סגי בדיבור אלא צריך תקיעה, ומגלן לחדש שהשומע הוא אף "כעושה מעשה תקיעה", שאין לך בו אלא חידושו (שהשומע "כמדבר") ותפסת מרובה לא תפסת, וצ"ע, הכיצד יבארו השו"ע והמ"ב לדין שומע כעונה בתקיעת שופר.

ביאור חדש בדין 'שומע כעונה'

הנה יעויין בסוגיא ברכות (כ:): דשם נתבאר, שאף למ"ד "הרהור בדיבור", מותר לבעל קרי להרהר בדברי תורה, דאף שבעל קרי נאסר בדברי תורה (בזמן חיוב טבילת עזרא), מ"מ אין האיסור אלא בדיבור ממש

דומיא דהר סיני ולא בהרהור - שנאסר שם בעל קרי רק בדיבור ממש, אמנם בהרהור בעלמא - מותר.

ובתוס' שם (ד"ה כדאשכחן בסיני) כתבו, שאף שכאמור הרהור מותר, מ"מ בשמיעת דברי תורה מאחר - אסור, כיון ששומע כעונה, וראיית התוס', שהרי בהר סיני היו כל ישראל רק שומעים, ואעפ"כ נאסר שם בעל קרי יעויי"ש.

ולכאורה צ"ע, דכיון שנתבאר, שבעל קרי נאסר רק בדיבור ממש ולא בדיבור הלכתי, מה יש לחלק לדינא בין "הרהור בדיבור" שמותר - לבין - "שומע כעונה" שאסור, והלא בשניהם אינו מדבר ממש, וצ"ע.

ומבזה קושיות אלו, נראה לבאר גדר חדש בדין 'שומע כעונה', דהנה אף שמפורש בדברי השו"ע והמ"ב שהשומע נחשב כמדבר בעצמו ואין חברו מוציא י"ח, מ"מ צ"ל שאין כוונתם שהשמיעה עצמה נחשבת כדיבור שלו (וכפי שרצו האחרונים להעמיס בכוונת הבית הלוי), שהנה מלבד הקושיות דלעיל, הרי שהדבר קשה גם בסברא, מדוע ששמיעה תחשב כדיבור ומה הענין בזה, ובפרט ליסוד האבני נזר שסברא היא ששמיעה אינה "פעולת אדם" ואינה מתייחסת אליו, וא"כ איך יתכן שיחדשו חז"ל - היפך סברת השכל - שהשמיעה כן תחשב "פעולת אדם" וכמדבר, וצ"ע.

השומע נחשב כ'מדבר' - ע"י דיבור חברו

אלא שהמכוון בדבריהם הוא, שנחשב השומע כמדבר - באמצעות דיבור חברו, כלומר, שאף שודאי "השומע כמדבר" אבל לא מפני שהוא בעצמו כמדבר, אלא

שע"י השמיעה מתחבר הוא לדיבורו של חברו, ומשתמש הוא בדיבור חברו.

'שומע כעונה' - כפתרון לבעיית השמיעה

וביאור עומק הדברים, שהנה נקודת המוצא לכל דברינו היתה, ששמיעה אינה פעולת אדם, שאף שאנו פתוחה לשמוע - נכנס הקול ממילא ואין השמיעה מעשה שלו). וא"כ מעתה היאך יוכל כל אדם לקיים מצוות בשמיעה, והלא כיון שאינו "פועל" - אינו יוצא י"ח, שהרי אין מצוה המתקיימת ממילא.

השמיעה - חיבור לדיבור חברו

ובזה חידש הפסוק, כששומע את חברו - "הריהו כעונה", כלומר, שחידש הפסוק שהשמיעה היא חיבור לדיבור חברו, ומעתה נחשב "כמדבר" ע"י דיבור חברו, ושמיעתו היא "מעשה דיבור". (והדבר מורגש גם במציאות, שאדם השומע דברי חברו - הריהו מטה דעתו אליו),

החילוק בין הרהור כדיבור - לשומע כעונה

ומעתה יתישב היטב, מדוע חמור דין שומע כעונה (שאסור בבעל קרי), מהרהור כדיבור (שמותר בבעל קרי), דלהאמור דין הרהור אף שדינו כדיבור, מ"מ כיון שאין כאן דיבור ממשי, ילפינן מסיני - שמתר. מה שאין כן בשומע כעונה, שחידש הפסוק שנחשב משתמש בדיבור ממשי של חברו, הרי שאף שלא מדבר ממש, מ"מ חמיר טפי כיון שסו"ס יש כאן דיבור ממש המחובר אליו.

החידוש שבשומע כתוקע

ומעתה נבין היטב את השוואת הראשונים,

שאם אמרו "שומע כעונה" הרי שהוא הדין ל"שומע כתוקע". דלהאמור, נתחדש בפסוק ששמיעה היא חיבור למדבר והשומע נחשב כמדבר באמצעות דיבור חברו, וא"כ כשם שאם חברו מדבר יחשב השומע כמדבר (מחמת חיבור השמיעה), כמו כן אם חברו תוקע - יחשב השומע כתוקע, וק"ל.

(ד) ראייה לביאור זה

והנראה להביא ראייה לדברינו, שהנה כתב השו"ע (או"ח ריג סעיף ג), "אין יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפילו יענה אמן, אלא אם כן שמעה מתחילתה ועד סופה, ונתכוין לצאת בה ידי חובתו, והמברך נתכוין גם כן להוציאו ידי חובתו", ומקור הדברים מהרמב"ם (פ"א מהלכות ברכות).

ב"י - כוונה 'לצאת ולהוציא' - שניהם מדין 'מצוות צריכות כוונה'

יעויין בבית יוסף (סימן רי"ג) שכתב וז"ל, "מה שכתב הרמב"ם (שם), שכל השומע ברכה ונתכוין לצאת בה י"ח - יצא, אתי כמאן דאמר 'מצוות צריכות כוונה', ולדעתו הכי נמי צריך המברך להתכוין להוציאו, דאילו למאן דאמר 'מצוות אינן צריכות כוונה', אע"פ שלא נתכוין לצאת וגם חברו לא נתכוין להוציאו - כיון ששמע יצא".

ולכאורה צ"ע, מדוע לא מספיק שיתכוין השומע לצאת, שכיון שכל דין הכוונה כאן הוא מדין "מצוות צריכות כוונה", ואם נתכוין השומע לקיים מצוה מה חסר עוד, ולשם מה צריך כוונת "המוציא" להשלים לדין מצוות כוונה, וצ"ע.

ולביאורינו אתי שפיר עד מאד, דכיון שהשומע משתמש בדיבורו של חברו על מנת לקיים את המצוה - הרי

י"ח, וכיון שהמצוה היא תוצאת השמיעה, אין כאן מצוה שבגופו ומועילה שליחות.

ב] לרמב"ם (והשו"ע) המצוה מתקיימת בשמיעה בלבד, ו"הקול" הוא החפצא של המצוה.

ג] אין מצוה המתקיימת מאליה, והשומע קול - אינו נחשב כפועל או עושה מעשה, ולכן אין שמיעת הקול מתייחסת אליו כלל (ומעתה ישנה "בעיה" כיצד אפשר לקיים מצוות שבשמיעה).

ד] ה"פתרון לבעיה" זו הוא דין "שומע כעונה", שבו נתחדש שהשומע נחשב כמחויב למדבר, ומשתמש כדיבורו, ומעתה הרי הוא נחשב כמדבר בעצמו - ע"י דיבור חברו.

ה] השומע את קולו שלו (או את תקיעתו), ומכוין להשמיע לאזנו - נחשב כמכניס את הקולות בידיים לאזניו, ואז נחשבת שמיעתו כמעשה שלו, ומתייחסת היא אליו.

ו] אף שכאמור לרמב"ם המצוה מתקיימת בשמיעה, כיון שמשמש בתקיעת חברו לצאת י"ח, צריך הוא את גם כוונת חברו להוציא (מדין מצוות צריכות כוונה), וכן שחברו יהא בר חיובא, ונסתלקו הערות האחרונים על הרמב"ם.

שאיננו עצמאי בקיום המצוה, ומתלי תלי וקאי במעשה חברו, ולכן מלבד הכוונה של השומע לצאת, צריך גם את כוונת המדבר להוציא, וק"ל.

יישוב ההערות על שיטת הרמב"ם

ומעתה יתיישבו כל הערות האחרונים על הרמב"ם.

דמה שהקשו מדוע צריך התוקע להיות בר חיובא (והלא התקיעה היא רק הכשר), ומדוע צריך התוקע לכיון להוציא י"ח, והלא השומע מקיים את המצוה בעצמו, הרי שמעתה לא קשיא מידי, דכיון שמשמש השומע בתקיעת חברו בכדי לצאת י"ח, הרי שמוכרח הוא שתהא תקיעת חברו בת חיובא, ועל כן צריך שיהא חברו בר חיובא, ומכיון שאיננו עצמאי במעשהו אלא נשען על תקיעת חברו, צריך הוא גם כן את כוונת חברו להוציא (מדין מצוות צריכות כוונה), ונסתלקו הערות האחרונים על הרמב"ם

ה) סיכום והעולה לדינא

א] נחלקו הראשונים אם מצות השופר מתקיימת בתקיעה או בשמיעה.

לר"ת וסיעתו, המצוה היא "להשמיע" קול שופר (והחפצא של המצוה הוא השופר), ולכן התוקע שלא שמע לא יצא





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב גבריאל ארצי

בענין החובה לבקש על רחמים על חבריו

לרפואת כל חולי ישראל

משמיה דרב, או שזו אסמכתא ולא פשט, או שזהו דקדוק מלשון הפסוק "חלילה לי מחטא וכו' מחדל להתפלל וכו' ", ולא דווקא בהקשר של הפסוק.

ג. האם יש חילוק בין גמרא זו לגמרא בתענית דף ח. ילך אצל מי שידוע לחוש או אצל חסיד שבדור להתפלל, ואם שתי הסוגיות מלמדות שהצדיקים צריכים לבקש רחמים על ישראל מדוע מפורש בגמ' באופן שונה, ומשמע שבא ללמד דין שונה.

ד. מה שאמר רבא: אם ת"ח הוא צריך שיחלה עצמו עליו, בפשטות מודה לדבריו, ומשמע מסתימת הגמ' שלכו"ע כך ההלכה, ואם הדין לבקש רחמים אמור רק על צדיק כמו שמואל הנביא, גם יחלה עצמו עליו אמור על צדיק כיו"ב.

ה. בפשטות, כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבריו, אינו מדובר על תפילה שבהכרח תתקבל כמו תפילתו של ר' חנינא בן דוסא כי "בקשת רחמים" אינה דווקא באופן שהתפילה מתקבלת,

ו. מפורש בשבת דף ס"ז. להודיע צערו לרבים במצורע וכו', ובגדרים דף מ. [מופיע גם בברכות] רבא הודיע לרבים מחלתו כדי שאוהביו יתפללו עליו, ומשמע שהרבים מתפללים עליו ולא דווקא צדיק כמו שמואל הנביא

ישר כח לרבנים עורכי מנורה בדרום, ולג"ר משה חליוה שליט"א, והג"ר אהרן הכהן פרידמן שליט"א על הערותיהם החשובות, בס"ד עוד חזון למועד לדקדק היטב בכל דבריהם.

א. בענין אמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב ברכות דף י"ב עמ' א ועמ' ב' בקצרה:

א. אמת ויציב שחרית אמת ואמונה ערבית. ב. כורע בברוך זוקף בשם. ג. המלך הקדוש המלך המשפט בעשי"ת ד. אפשר לבקש רחמים על חבריו. ה. העושה דבר עבירה ומתבייש בו.

והנה, שלושת המימרות הראשונות נפסקו להלכה בשו"ע, ומשמע בפשטות שגם שתי המימרות האחרונות נתקבלו למעשה.

ב. הנידון בפסוק שממנו הראיה לדין:

שמואל הנביא הוכיח את עם ישראל על כל חטאיהם ועל שבקשו להם מלך וענו לו עם ישראל שהם יעשו תשובה ובקשו ממנו שיתפלל עליהם, וענה להם שמואל הנביא ע"ה כמו שפירש"י דמכיון שעשו תשובה לא ימנע מלהתפלל עליהם ובפשטות כדי שלא יענשו על שבקשו להם מלך וכמו שעשה להם סימן שהם חטאו שהרי הקב"ה עשה קולות של מטר בזמן קציר חיטים,

אם כן, מהו ההסבר של רבה בר חנינא סבא

ז. בפשטות האיסור להתפלל הוא על שינוי טבע וזה החילוק בין החיוב להתפלל אצלנו לתענית במעשה דתאנה הוציאי פירותיך, אבל על ישועה או רפואה בדרך הטבע הגם שהיא רחוקה מלהיות, רשאי להתפלל.

ח. במסכת ברכות דף מ"ו. מבואר שר' אבהו קיבל על עצמו לעשות יו"ט לחכמים אם תהיה רפואה לר' זירא, ומשמע שגם זה נחשב כמו "יחלה עצמו עליו" בסוגיין ויש להתבונן בזה.

ט. מכובדינו הגר"מ חליוה שליט"א בספר גם אני אודך חלק א סימן לו מסיק שיש בתפילה על חבריו "משום חסד" באופן שלא ברור לו שתתקבל תפילתו עיי"ש היטב בכל דבריו הנפלאים, ובפשטות גם "משום חסד" זהו חיוב גמור,

וברור כשמש שכל תפילה מועילה לכל הפחות קצת, ולא זכיתי להבין על מה סמכו להמנע אפילו מבקשת רחמים קטנה, ועל מה סמכו בני אדם לפטור עצמם מעשיית חסד כשיש באפשרותם לעשות.



מכתב ב'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

תגובה בענין הוצאת הציציות

ללובשו תחת הבגדים. והרי דברי האר"י ז"ל עוד לא באו לעולם בימיהם, ולכאורה לא היתה להם שום סיבה לנהוג כך, ומהיכן צמח לו המנהג הזה, ללובשו בדווקא תחת הבגדים?

ועוד שאלה פשוטה יש כאן, הלא ידוע שבימי הקדמונים, נהגו ללכת רק עם טלית קטן, ולא לבשו טלית גדול כלל. והמנהג ללבוש את שניהם הוא השתלשלות מאוחרת. ומעתה אלה שלבשו טלית קטן תחת הבגדים, איך לא חששו למקרא מפורש בתורה, וראיתם אותו. ולא היה שייך אצלם התשובה האמורה בדברי מוהר"ח, שמקיימים זאת בטלית גדול.

ולפי קוצר דעתנו, אין דרך לנטות ימין ושמאל, אלא לומר שנהגו כן משום איבה. אלא דאי משום הא, הרי הדבר משתנה ממקום למקום ומזמן לזמן, כי לא במשך כל היום, ולא בכל מקום, היו בין הגויים. אלא שהעם נהגו לא לחלק בכך, וללכת תמיד כשהט"ק תחת הבגדים. וע"ז הורו חלק מהראשונים, שאין לנהוג כן, אלא עד כמה שאפשר, צריך לילך עם הט"ק מעל הבגדים.

ב. דברי האר"י ז"ל

מצד שני צודק מאוד הרב מולקנדוב, שבדברי האר"י ז"ל בשער הכוונות מתבאר להדיא שהט"ק תחת הבגדים, וגוער באלה המתייירים ללבושו מעל כל הבגדים,

אריזות שואגים זה מול זה ראינו בגליון חודש אב, ונלחמים זה בזה מלחמת תנופה בענין הוצאת הציציות, וכל אחד מהם טוען טענות עצומות ומכריעות, אשר הן מראות שהאמת הברורה כדבריו. אכן מאחר שהאמת אחת היא, בהכרח שיש כאן דרך אמצעית, אשר בה יתיישבו ההוכחות הסותרות לכאן ולכאן. ולאחר העיון, כמדומה שזכינו למצוא את הדרך האמצעית, אשר בזה נעשה שלום במעונות אריות, ודברי כולם צדקו יחדיו. ונפרט אי"ה את הדברים.

א. המנהג הקדום

מצד אחד, ודאי צודק הרב סקלי, שהמנהג הקדום בכל עדות ישראל היה שהטלית הקטן תחת הבגדים, וגם הציציות. ואי אפשר לטעון שיש כאן מנהג מיוחד אצל הספרדים.

אכן, עלינו להבין מה טעמו של המנהג הזה. והוסכם על כל הכותבים שלא מצינו בזה דברים בראשונים, אלא שכמה אחרונים כתבו, שהטעם מפני לעג הגויים ואיבתם. ולדעת הרב סקלי, יש לשער שזה הוא טעם מנהגם של הראשונים. והרב מולקנדוב טוען לעומתו, דא"כ איך הורו כמה מן הראשונים ללכת עם הט"ק מעל הבגדים, ונהגו כן מקצת הזקנים והחכמים, ואיך לא חששו לאיבה.

טענה יפה טען הרב מולקנדוב, אך העיקר חסר בדבריו, כי היה לו לבאר, אם כנים הדברים, מה הוא באמת טעם המנהג

מלבושיו ע"ג חלוקו, שלא כאותם המתיהרים ללבשו על כל בגדיו, וטעות גדול בידם היפך האמת. עכ"ל.

לענ"ד ברור מתוך לשונו, שהטענה היא שזו דרך יוהרא, שנוהג בפומבי ובגלוי הנהגת חסידות נגד מנהג העולם. וזה דבר שאינו ראוי וכמובן, אלא שאם צורתה הנכונה של המצוה בדווקא כך, אזי אין עצה ואין תבונה. וע"ז אמר האר"י ז"ל, שטעות היא בידם, ואין צורתה של המצוה שיהיה הט"ק בדווקא מעל הבגדים, ועל כן אין להכניס עצמו למנהג הנראה כיוהרא. וזה מדוקדק ומתיישב היטב בדברי האר"י ז"ל.

ומתוך דברים אלו יובן, שיש חילוק ברור בין דברי האר"י ז"ל בשער הכוונות, לדברי מוהרח"ו בספר עץ הדעת טוב, כי הנה בשער הכוונות מדבר להדיא על הלובשים את הט"ק מעל כל הבגדים. ויש מקום לטעון שאין קפידא אם מוציא את הציציות. אלא שטען הרב מולקנדוב מלשון מוהרח"ו בספר עץ הדעת טוב, "וכנגד הגדול הנגלה אמר והיה לכם לניכח בגלוי, וגם בו שייך וראיתם אותו משא"כ בקטן", והרי דבריו שם להדיא לענין הציציות.

אכן ע"פ דרכנו, הדבר ברור, ששני עניינים יש כאן. בשער הכוונות דבריו מפני טענת יוהרא, ובוודאי אם באנו לדון מפני יוהרא, עיקר היהרהא היא אם לובש את כל הט"ק מעל בגדיו, וזה ניכר ובולט מאוד, [ודברי שער הכוונות, נראה שדבריו הם ע"פ הנודע, שע"פ הקבלה צריך ללבוש את הט"ג בדווקא מעל כל הבגדים, וכמנהגנו, והיה עולה על הדעת שכך הוא גם לענין ט"ק]. ודברי ספר עץ הדעת טוב, שמדבר שם לענין הציציות, בזה אמר מוהרח"ו, שבשעה שהוא לובש ט"ג וט"ק כאחד וכהוראת האר"י ז"ל,

ואומר שטעות גדול בידם. ובדברי מוהרח"ו בספר עץ הדעת טוב, מבואר שמצות וראיתם אותו מתקיימת בטלית גדול, ולא בטלית קטן.

אך יש כאן שאלה, והרי מנהגנו ללבוש טלית גדול רק בעת התפילה, ובשלמא בעת התפילה מקיימים וראיתם אותו בטלית הגדול. אך מה נעשה עם שאר היום? וכי אז אין צריכין לזכור את המצוות? וזו טענתו של מרן בב"י ושו"ע סי' ח' סי"א. וזו טענה חזקה עד מאוד, ולא זכינו עד היום לשמוע תשובה עליה.

והנה, ידוע דרכו של רבינו האר"י ז"ל בדוכתי טובא, לתת טעם ע"פ הסוד למנהגים שהונהגו בישראל בדורות מאוחרים, הגם שידוע וברור שכשהנהיגו את המנהג היה זה ע"פ הנגלה. (ודוגמא מובהקת לזה היא, מנהג שלש מצות בליל הסדר). וכך עשה האר"י ז"ל גם כאן. כי טעם המנהג הישן פשוט מאוד, וכמו שנתבאר. אלא שהאר"י ז"ל דרש בו טעם ע"פ הסוד.

ג. ישוב הדברים

והנראה לנו בישוב הדברים הוא, לקבל את דברי הרב סקלי, שאין דברי האר"י ז"ל להזהיר בדווקא לכסות את הט"ק, אלא שאין צורך שתהיה מגולה, ובאמת לא מצינו אזהרה כזו בשום מקום.

והרב מולקנדוב טען כנגדו, שממה שגער האר"י ז"ל בחומרה בנוהגים כן, וכתב שהוא טעות גמור, משמע שזו הנהגה שאינה ראויה, וצריך לבטל אותה. ולכאורה טענה יפה טען.

אכן לאחר העיון יש להשיב עליה. ונעתיק את לשון האר"י ז"ל בשלימות.

גם הט"ק היה (האר"י) לובשו למטה משאר

תחת הבגדים, ולהוציא את הציציות, נתחדש בתקופה מאוחרת מאוד, מפני טענת מרן הב"י, שצריך לקיים מצות וראיתם אותו, ולזכור את המצוות.

ד. רבינו האר"י ז"ל אמר, שע"פ הסוד אי"צ ללבוש את הט"ק מעל הבגדים, ומצות וראיתם אותו מתקיימת בט"ג ולא בט"ק, והנוהגים ללבוש מעל הבגדים הוא מנהג יוהרא ואין לעשות כן.

ה. ונתבאר שאין קפידא ע"פ הסוד ללבוש בדווקא תחת הבגדים, אלא שאין צורך בכך, ולכן אין ללבוש מעל הבגדים, מפני שהוא מנהג יוהרא.

ו. ועל כן למעשה, כל זמן שאדם לבוש בט"ג, אין שום ענין וצורך להוציא את ציציות הט"ק, אבל כשאנו לבוש ט"ג, יש להוציאם, כדי לקיים וראיתם אותו לפחות בט"ק, ואין שייך בזה יוהרא, כי אינו כ"כ בולט וניכר. (ובלא"ה, בימינו שנהגו רבים לילך עם הציציות בחוץ, לא שייך בזה שום יוהרא).

ז. ומכאן יש להעיר על אלה הלוכדים חליפה ארוכה, ויש מהם שנוהגים לרכוס את הכפתורים, או לסגור ע"י גארטל, וטענתם בפיהם, כי מה שנהגו לילך מלבוש ארוך, הוא מפני הצניעות, ואם הולכים כשהוא פתוח מה הועילו בתקנתם? והגם שזו טענה יפה, אבל מפסידים מצות וראיתם אותו שהיא דאורייתא. ואם רוצה לקיים שניהם, לכאורה אין עצה אלא לעשות ט"ק גדולה, שיהיו הציציות יוצאות מתחת החליפה הארוכה, וכמדומני שכך היתה הנהגת מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל.

ח. עוד הערה חשובה רצינו להעיר בזה, לענין מה שנהגו ברוב קהילות האשכנזים, שבחורים אין מתעטפין בט"ג.

אז מצות וראיתם אותו היא רק לראות את הציציות של הט"ג ולא של הט"ק.

ומעתה הדרך פתוחה לפנינו ליישב את כל הענין ברווחא, והיא שכל זמן שאדם לבוש בטלית גדול, אין שום צורך וענין להוציא את הציציות של הטלית קטן, ולכן הנוהגים ללבוש ט"ג כל היום (וכפי שנהג האר"י ז"ל והמקובלים) אין להם שום צורך וענין להוציא את ציציות הט"ק. וזו היתה הנהגת רבינו האר"י ז"ל, והרבה חכמים אחריו.

אבל מי שאינו הולך עם ט"ג כל היום, בזה קמה וגם נצבה שאלת מרן הב"י. וכי כל היום אין צריכים לזכור את המצוות? ואין שום תשובה נכונה ע"ז, אלא להוציא את הציציות של הט"ק, לקיים וראיתם אותו לכה"פ בזה, שהרי ע"פ הנגלה ודאי שייך וראיתם אותו גם בט"ק. וגם ע"פ הקבלה לא מצינו קפידא בדווקא שלא להוציא את הציציות, וגם אין זה דרך יוהרא. ובזה ב"ה כל הענין מובן ומאיר באור יקרות.

ד. העולה לדניא

א. המנהג הקדום בכל עדות ישראל היה, ללבוש את הט"ק תחת הבגדים, ולא הוציאו את הציציות, ולא מצינו בראשונים טעם לזה. והאחרונים ביארו שחששו ללעג ואיבת הגויים, וברור שזה הוא הטעם היחיד והאמיתי.

ב. והורו מקצת מן הראשונים שלא לנהוג כן, אלא ללבוש מעל כל הבגדים. ונהגו כן מקצת הזקנים והחסידים. ונתבאר, שכוונת הראשונים הנ"ל להורות שבמקום ובזמן שאין חשש ללעג הגויים, יש ללבוש מעל הבגדים.

ג. והמנהג הנהוג בימינו, ללבוש את הט"ק

וראינו בספרי מחברי הדור שפקפקו בזה, וכתבו שאין לזה טעם ברור. ואיני רואה שום מקום להערה זו, ואדרבה, ע"פ הנגלה אין טעם ברור להצריך ללבוש שתי טליתות, אחת גדולה ואחת קטנה. ואם מפני שחששו לדעת הסוברים דבעינן דווקא דרך עיטוף, המעיין בב"י ושאר פוסקים סי' ח' יראה שזו

דיעה דחוייה, ולית דחש לה. ואמנם כשהנהיגו כן בימי הראשונים, טעמם היה לחוש לשיטה זו, אך אין שום פליאה על מי שאינו נוהג לחוש לזה. ואם הטענה מפני דברי האר"י ז"ל, שע"פ סוד צריך לשניהם, בידוע שהאשכנזים לא קיבלו עליהם לנהוג בכל ע"פ האר"י ז"ל.

בענין חלב נכרים

הרב חליווה שליט"א שאל מפני מה לא הבאנו את דעת גדולי חכמי הדור. והתשובה פשוטה, אילו היו דברינו להורות הלכה למעשה, אז היתה החובה להביא את דעת גדולי פוסקי הדור, אך מאחר שגלוי וידוע שאין מי שיסמוך על דברינו למעשה, ודברינו רק לקיים מצות

ת"ת, ולברר את הסוגיא עד הכרעת ההלכה, אין נכלל בזה להביא את דעת חכמי הדור. ודי לנו בידיעה שיש מחכמי הדור שהורו בדברינו. וכך דרכם של הרבה מהכותבים. והנני מצפה למי שיסביר לי איך אפשר לדחות את ההוכחה שכתבתי.



מכתב ג'

הרב שמואל ללזר

ירושלים

לכבוד הרה"ג און הכהן סקלי שליט"א, ברכת יישר כח על הקובץ מנורה בדרום, כרך נא.

דקדוק הלשון בתפילה

תיבה ותיבה שתזכיר (בתפילה) שלא תטעה אפילו בנקודה אחת, כי בנקודה אחת ישתנה העניין, ואין חילוק בין השתנות אות או תיבה להשתנות עניין שלם כל דבר רע, כל דיבור רע פיגול הוא לא ירצה. עכ"ל.

והגרי"צ פרחי ז"ל בספרו צוף דבש (פ"ו, מהדורת אהבת שלום עמוד קכב) כתב על מי שאינו מדייק בתפילה שגורם במקום בניה סתירה וכו', וכל תפילתו הינה שקרים וכזבים, ואינה עולה אל הקודש פנימה. עיי"ש בכ"ד. וכן כתבו עוד רבים מרבתינו.

ומה שיש שסמכו את עצמם על הא דאיתא במדרש הביאו התוספות ע"ז (כב.). ובספר חסידים (סימן יח, ומעין זה איתא במדרש רבה שיר השירים פרשה ב סימן יג, ובהגהות אשרי שבת פ"ו סימן יג, ראבי"ה ברכות סימן נב, שו"ת הרשב"א ח"א סימן תכג) וכן אותם הקוראים פסוקי דזמרא, ואומרים טעות בתפלתם, זמרתם מתקבלת כריח ניחוחים ועליהם נאמר "ודגלו עלי אהבה, מעילתו עלי אהבה. עכ"ל.

וזה אינו, דאדרבה מתוך דברי המדרש מפורש דדווקא אם הם לא יודעים לקרוא טוב אז אם מתפלל גם בטעות, הקב"ה מקבל תפילתו, ומוכח שאם הם

והנה ראיתי בעמוד מח שכתב הרה"כ על הגר"א לופיאן ז"ל, וז"ל, על הקפדתו בדקדוק הלשון בתפילה, מובא בתולדותיו שבתחילת לב אליהו ז"ל, היה מקפיד מאוד להתפלל בדקדוק הלשון והיה מוכיח לאחרים. ופעמים רבות קרא את הש"ץ לאחר התפילה והראה לו כמה מקומות שטעה בהן בדקדוק הלשון, והראה לו בעוד מקומות כיצד ראוי להתפלל ולומר אותם. עכ"ל. 'אמנם יש להעיר ע"ז, ממה שמובא במאיר עיני ישראל (ח"ב עמ' תג) על הנהגת הח"ח, וז"ל, הגה"צ ר' שלום שכנאזאהן שליט"א כותב בספרו: זכורני כשהייתי אצל הח"ח זצוק"ל שנה אחת לפני פטירתו בראדן, ושמעתי מתפלל שמו"ע של תפלת לחש כי היה מתפלל בקול רם קצת, כדי שישמע אזנו מה שמוציא מפיו, ולא היה מדקדק כלל לפי כללי הדקדוק. עכ"ד.

ולא ידעתי מה מקום מצא להעיר על הגר"א לופיאן ז"ל, אחר שכל רבותינו ז"ל הן מפוסקי אשכנז, והן מחכמי ספרד, כתבו כדבריו שיש לדקדק בתפילה, ואם מצאנו להגאון הח"ח ז"ל שלא נהג כן, אין זו תימה כלל וכלל על הגרא"ל ז"ל.

ולתועלת העניין אביא מעט מדברי רבותינו בזה, כתב השל"ה הקדוש מסכת תמיד (נר מצווה אות ו) וז"ל, ותראה שכל

יודעים לא מתרצה, והשל"ה מיירי ביודעים.

ובן ראה עוד לחד מן קמאי הוא רבינו אברהם ב"ר עזריאל ז"ל בהקדמה לספרו ערוגת הבשם שכתב שחיבר את סיפרו, היות ויש אנשים הפוטרים את עצמם מללמוד את ביאורי התפילה, משום שסומכים על המדרש של "ודיגלו עלי אהבה". אך כתב דליתא כיון שלא נאמר

מדרש זה אלא אם אינו יכול ללמוד כלל לא מעצמו ולא מאחרים, אולם אם יכול לא נאמר. וראה עוד מה שכתב הגרי"ח סופר שליט"א באמרי יעקב על הס"ח (שם). ומה שכתבתי בס"ד בשו"ת אורייתא דשמואל (ח"ב, סימן ד).

בכבוד רב

שמואל ללזר ס"ט

מכתב ד'

הרב אברהם לסר

מנין התיבות בברכת מחיה המתים

סדר רם עמרם גאון¹ וז"ל ואף כי טל אינו חיוב, מנהג ארץ ישראל הקדום להזכירו בימות החמה (ואולי אף נוסחו משיב הרוח ומוריד הטל.. וראה לעיל בהערה² מכמה סדורי כת"י צרפתיים) עכ"ל.

תוספות יום טוב תענית פרק א' משנה ב' ד"ה הראשון אינו מזכיר, וז"ל: פירש הר"ב אינו מזכיר גשם אלא טל. וכ"כ הרמב"ם. אבל אומר ומוריד הטל. וזה כמנהג בני ספרד שהזכיר הטור בסימן קיד' שנוהגים להזכיר בימות החמה משיב הרוח ומוריד הטל עכ"ל.

הלכות הגר"א ומנהגיו (מצות תפלה עמוד קיז') צט' זל"ש "ובספר יצירה בביאור רבינו למשנה ה' כ' רבינו הנוסח "משיב הרוח ומוריד הטל". עי' בב"ח ומג"א שם סק"ג שכ' שכן מנהג ספרד. עכ"ל.

והאחרון (אחרון חביב) מהזור ויטרי וז"ל

בעינין מה שכתב הרב קשש שליט"א בגליון הקודם (נ"א) עמוד רמ"ג, במדור חמישים ואחד מי יודע: "מנין תיבותיה של ברכה שניה נ"א (קי"ד)".

צריך קצת ביאור למה הביא מר עניין זה למנין נ"א, הרי למנהגינו היום בארץ להזכיר בימות החמה מוריד הטל ותו לא, הרי שיש רק מ"ט תיבות, ובחו"ל לנוהגים לא להזכיר כלל יש רק מ"ז תיבות, ואולי התכוון מר למנהג בני ספרד הקדום להזכיר בימות החמה "משיב הרוח ומוריד הטל", כמובא בכמה אחרונים והם: הב"ח, באר היטב, מ"א³, וכן כתב בחיי אדם (כלל כד' אות ד'), ועוד כמה אחרונים (ש"ה, ש"ת [סימן יא' אות יא' הערה כ'], ה"ח, הגדת מהר"ז). או שמר התכוון רק לימות הגשמים ופשוט לא ציין זאת.

עוד כמה דעות בשיטת נוסח משיב הרוח ומוריד הטל

ומצאתי עוד כמה מקורות לנוסח זה, וכדלהלן:

א. אך מחצית השקל אומר שזה טעות סופר במ"א, אך כאשר מזכיר את דעת הב"ח אינו אומר שזו טעות סופר, וז"ל: "מה שכתב מ"א שמנהג ספרד לומר בימות החמה משיב הרוח כו.. צריך ביאור, דא"כ תיקשי מה זה שאמר המחבר תחלת דבריו אם אמר משיב הרוח בימות החמה אין מחזירים, הא למנהג ספרד המנהג כן לכתלה. והיה נלע"ד שב' תיבות משיב הרוח היא טעות סופר, וצ"ל שמנהג ספרד לומר מוריד הטל בימות החמה, וכמ"ש בהרב"י ע"ש, וכן בלבוש. אך הב"ח כתב ג"כ שמנהג ספרד לומר משיב הרוח ומוריד הטל בימות החמה" עכ"ל.

ב. מהדורת סץ עמוד 343.

ג. מביא שם בהערה 3 וז"ל בשני כת"י (שנת ס' בערך) מצא "משיב הרוח ומוריד הטל", ובכתי"י אחד משיב

שב

מנורה

הרב אברהם לסר

בדרום

”אשרי. קדיש. וכו.. ומבקשין הטל בתחיית
המתים משיב הרוח ומוריד הטל..אומר אתה
בחרתנו עד זכר ליציאת מצרים. עד כאן לשון
קודשו.



מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח-תקוה

נטילת ידים בכלי לפני התפלה לדעת הרמב"ם ודעימיה

קאי נמי אכל נט"י שהזכיר בתחלת הפרק. וכן משמע לפענ"ד מלשון הסמ"ג במצוה מ"א וכו' ע"ש.

ז"ל החתן סופר: ואפשר דמדמהו [הרמב"ם] ממש לכהן שעבר שלא רחץ ידים ורגלים דפסול העבודה, וסבר כן בין בשחרית בין במנחה, דתפלה במקום קרבן, וכיון שתקנו חז"ל נטילה - בודיא מעין רחיצה כהנים לעבודה תקנוה. ובודיא לדעתו צריך כל דיני נטילה לאכילה ממש ולא יחסר אחת מהנה. ותמיה בעיני שלא הזכירו הפוסקים שמדברי הרמב"ם ז"ל נראה להחמיר וצ"ע ע"כ.

ז"ל הערוך השולחן: ובסעי' ו' כתבו [השו"ע] א"צ רביעית לנט"י לתפלה ובסעי' ז' כתבו טוב להקפיד בנט"י שחרית בכל הדברים המעכבים בנט"י לסעודה מיהו אינו מעכב לא כלי ולא כח גברא ושאר הדברים הפוסלים בנטילת הסעודה עכ"ל וגם דברים אלו תמוהים בעיני. והרי הרמב"ם השווה לגמרי נטילה זו לנט"י דסעודה ולא ראינו מי שחולק עליו ע"ש.

ובדברי הראשונים.

ז"ל ר' מנוח בפ"ז מהלכות תפלה ה"ד על דברי הרמב"ם שכתב שכשיטול ידיו מברך ענט"י: והוא מלשון ויטלם וינשאם 'או על שם הכלי' שנקרא בלשון רבותינו נטילה.

בגליונות הקודמים כתבתי בפשיטות בדעת הרמב"ם בפ"ז מתפלה ופ"ו מברכות, שנט"י לתפלה צריכה כלי וכל דיני נט"י לאכילה ע"ש. והרב ויינשטיין סירב לקבל דין פשוט זה, ודחה דבריו בכל מיני טענות ע"ש. וגם ידידי הרב אסף טימור כתב לי כן מסברתו, ולכן אמרתי לחפש בזה יותר, וב"ה שמצאתי שמפורש בראשונים ובאחרונים כדבריו בדעת הרמב"ם, וכפי שאפרש בס"ד;

בדברי האחרונים - בספר המפתח ברמב"ם פרנקל פ"ו מברכות ה"ב ציינו לספר ושב הכהן [אלטונא, תקנ"ב] סוף סי' א', חתן סופר [על שו"ע או"ח, ירושלים תשכ"ג עמ' ל"ב], וערוך השולחן סי' ד' ס"י, שכתבו כן בדעת הרמב"ם, ואעתיק את דבריהם;

ז"ל ושב הכהן: לכתחלה יש לדקדק כמו בנטילה לסעודה בכל הדינים, וכן משמע לפענ"ד מלשון הרמב"ם שכתב בפ"ו מהלכות ברכות כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לק"ש ותפלה מברך וכו' ומזה משמע דשוין הן נט"י לק"ש ותפלה. ולענ"ד נראה דמ"ש בדין ד' עד היכן נט"י עד הפרק קאי אנט"י שהזכיר בתחלת הפרק והוא נט"י לסעודה ולק"ש ותפלה. ולפ"ז נראה להדיא דדעת הרמב"ם דכולן צריך ליטול ידיו עד מקום חבור היד עם הזרוע. וכן מש"כ בדין ו' כל הנוטל ידיו צריך לזוהר בד' דברים וכו'.

ואותן שמקדשים ידיהם מן השוקת לא יצאו ידי חובתן, 'שהרי אין באין מבח כלי' ואיך יברכו על נטילת ידיים. ובפ"ב דזבחים אמרינן איבעיא להו מהו לקדש ידיו ורגליו לתוך הכיור וכו' ולא איפשט וכו'. ונראה דכל נט"י ילפינן מכיור, 'דהא תפלה וברכות במקום עבודה' ולעבודה דמו. וממנו דכיור שהיה נוטל הפקק מן הדדין ודמי מכחו, והיה נוטל הפקק בידו אחת והקלוח מקלח על ידו השנית וסותם הפקק ואח"כ נוטלו בידו השנית ומקלח על ידו הראשונה. או נוטל פקק מדד אחר בידו השנית כי י"ב דדין היו בכיור. והא דילפינן מכיור דרך נטילתן הוא ולא חובת נטילה. וכתב מר רב יהודאי דמי שמשקיע ידיו בכלי כעין השוקת שעושין בבתי כנסיות מברך על רחיצת ידיים. 'וענינים אלו יתבאר בהלכות ברכות' ע"כ. ודבריו ברור מללו שנט"י לתפלה יש לה דין נט"י לאכילה לכלי ולכל דיניה המבוארים בהלכות ברכות.

וז"ל ר"א בן הרמב"ם בפירושו לתורה פרשת כי תשא בענין הכיור: ואני תמה עליהם ז"ל איך הצריכו ברחיצת ידיים לאכילה? או לק"ש ותפלה שתהיה מבח נותן, ורחיצה זו לעבודה מבוארת שהיא מבלי כח נותן אלא מן הצנורות שנקראו דדים כמו שפירשו במשנת יומא ע"כ. הרי שפשוט לו ש'הצריכו' נט"י לתפלה מכח נותן, ומי הצריך כן אם לא אביו בפ"ו מברכות הנ"ל? א"כ חזינן שצריך כל דיני נט"י לתפלה.

וז"ל ר"א בספר המספיק פרק כ"ה על השלמת הדיבור על חובות התפלה: אנו אומרים, שהחובה הראשונה שהזכרנוה

לעיל בפרק הקודם, והיא טהרת הידיים וכו'. מה שיש להשלימו תחילה בעניין זה - תנאי המים שרוחצים בהם משום שלגביהם יש תנאים: מהם שיהיו המים שרוחצים בהם מתוקים וכו' וכן שיהיה למים מראה הצבע הטבעי וכו'. וכן שבאותם המים לא נעשה שימוש, כגון מים שאובים שרחצו בהם כלי בית או שהשרו בהם לחם וכו'. ומהם שיהא שיעור המים שרוחצים בהם את הידיים רביעית מים או יותר, ומהם שיהא שיעור זה ניצוק על הידיים מכלי המכיל רביעית, פעמים אחדות, כדי ששיעור רביעית יהיה מושלם. ומתנים לגבי אותו כלי שלא יהא תחתית כלי שבויראו בלתי שבור או שבר של צד כלי שבור, אלא אם כן הוכשר אותו שבר ותופן, עד שקיבל צורת כלי המיועד לכך; ומהם שתהא אותה יציקה מכוח אדם: לא שיניח ידיו תחת דלי גלגל מים שבעל חיים מסובב אותו ומכל - שכן אם אינם ניצוקים, אלא אם כן טבל ידיו במקוה הכשר לטבילה שאז הותר לו הדבר, ואין מתנים בו לא כוח אדם ולא כלי משום קם ליה בדרכה מניה ע"כ.

א"כ מפורש בדברי ר' מנוח ור"א בן הרמב"ם בדעת הרמב"ם שצריך כלי, וכך דעתם. וכן נקטו האחרונים שהבאנו לעיל.

וא"כ אצטמיד חצבא דידן בדעת הרמב"ם שמצריך כל דיני נט"י לנטילה של תפלה וק"ש, וכן יש להחמיר לכתחלה מלבד הברכה שאין מברכים מחמת סב"ל ומחמת המנהג וכפי שהארכנו בזה.

א. לשון זו 'רחיצת' הידים היא גם במקור הערבי שם. וחזינן מיניה שגם לנטילה 'מכלי' קורא 'רחיצת' ידיים. ומכאן שאין לדקדק מדברי הרמב"ם בהלכות ק"ש פ"ג ה"א: הקורא את שמע 'רוחץ' את ידיו וכו', דהיינו ללא כלי, שהרי בנו ר"א השתמש בלשון הזו בדברים שצריכים כלי. ובפרט שברמב"ם בהלכות ברכות פ"ו ה"א מפורש שגם לק"ש ותפלה צריך כלי וכו"ל.

מכתב ו'

הרב יצחק פרץ

מכסיקו

כתיבה וחתימה טובה בספרן של צדיקים גמורים, להרה"ג כש"ת רבי און אברהם הכהן סקלי שליט"א,

אחדשה"ט וש"ת כראוי וכיאה להדר"ג, הנני להודות לו עד למאד על הקובץ הנפלא ששלח לי היום, קובץ מנורה בדרום חנ"א אלול תשפ"ג, ובו חדו"ת מרבנים גאוניים בענינים שונים בחלקי התורה"ק, והנני להודות לו בפרט על שבשפלנו זכר לנו והכניס לקובץ

מכתבי בענין הל' סיום מסכת ויישר כחו וחילו לאורייתא.

ועתה באתי על מה שראיתי במאמרו של הרה"ג ר' נריה מרציאנו נר"ו שדן בהל' ברכת הגומל והסיק שצריך לברך הגומל על נסיעה במטוס, ואמנם דעתי העניה לא נוטה כן, ואביא לכם כאן שכתבתי לבאר שיחתי בזה, ואשמח מאד אם יוכל הרב נריה נר"ו להסביר לי את דבריו בענין ושכמ"ה. ע"ה יצחק פרץ, מכסיקו.

א* ברכת הגומל אחרי נסיעה במטוס

שאלה:

האם הנוסע באירון חייב או צריך לברך ברכת הגומל.

מקור הדין

איתא בגמרא (ברכות נד:): אמר רב יהודה אמר רב ארבעה צריכין להודות. יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה אסור בבית אסורים ויצא. יורדי הים, מנלן, דכתיב יורדי הים באניות וגו', המה ראו מעשי ד', ואומר ויעמד רוח סערה יעלו שמים ירדו תהומות, ואומר יחוגו וינועו כשכור, ואומר ויצעקו אל ד' בצר להם וממצוקותיהם יוציאים, ואומר יקם סערה לדממה, ואומר וישמחו כי ישתקו, ואומר

יודו לד' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. הולכי מדברות, מנלן, דכתיב תעו במדבר בשימון דרך עיר מושב לא מצאו, ויצעקו אל ד' וידריכם בדרך ישרה יודו לד' חסדו. מי שחלה ונתרפא, דכתיב אוילים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו כל אוכל תתעב נפשם וגו', ואומר ויצעקו אל ד' בצר להם וגו', כי המרו אמרי אל וגו', ואומר ויכנע בעמל לבם וגו', ואומר ויצעקו אל ד' בצר להם, ואומר יוצאים מחשך וצלמות וגו', ואומר יודו לד' חסדו. מי שהיה חבוש בבית האסורין, מנלן, דכתיב יושבי חשך וצלמות וגו', כי המרו אמרי אל וגו', ואומר ויכנע בעמל לבם וגו', ואומר ויצעקו אל ד' בצר להם, ואומר יוצאים מחשך וצלמות וגו', ואומר יודו לד' חסדו.

שיטות הראשונים

והמאירי כתב: יש מי שאומר שאין הדבר הללו אמור' אלא בהולכי מדברות שתעו... אבל אם לא אירע להם כן אין צריך לברך... וע"ע שם בהמשך דבריו, אמנם גם הוא הביא שיטה זו.

והרא"ש (שם) כתב: ונהגו באשכנז ובצרפת שאין מברכין ברכת הגומל כשהולכים מעיר לעיר דסבירא להו שלא הצריכו להודות אלא הולכי מדבריות דשכיחי ביה חיות ולסטים והא דאמרין בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה לא אמרו אלא לענין תפלת הדרך בלבד שבכל הדרכים צריך אדם לבקש על נפשו אבל ברכת הגומל במקום תודה נתקנה וכן כתב ה"ר יוסף ז"ל דוקא חולה שנפל למטה אבל אם חש בראשו או במעיו א"צ לברך אבל בערוך משמע אפי' חש בראשו ובמעיו. והביאו תלמידי רבינו יונה על הרי"ף (ד"ה ארבעה צריכים להודות), והשלטי גבורים על הרי"ף (ה"ד), וכן הביא שיטה זו רבינו ירוחם (ני"ג ח"ב), וכן האבודרהם (הל' ברכות שער שמיני) הביא שיטה זו, וכ"כ האגור (סי' שיג) והביא שאביו לא היה נוהג לברך על סתם דרך.

ונרא' דהרא"ש הבין בדברי התוס' שכתבו שאם חש בראשו או במעיו אין צריך לברך, שהם סוברים כמותו דגם בדרכים דאין בהם חזקת סכנה אין לברך.

וראיתי בערוך (ערך ארבע) שכתב בשם רב האי גאון: ובתירהון הולכי מדברות טועים ולא משכחי מאכל ולא משקה וקרובין למיתה יותר מן החיים. ונרא' מאד מדבריו דדוקא אם טעו בדרך ולא היה להם אוכל, אבל אם הלך כסדר בעזרתו יתברך אין לברך, וא"כ אולי י"ל דכל

הראשונים שהביאו את רב האי גאון סוברים כן. ויל"ע בכ"ז.

וכתב הטור (או"ח רי"ט ז ח): ונהגין באשכנז וצרפת שאין מברכין כשהולכים מעיר לעיר שלא חייבור אלא בהולכי מדברות דשכיחי בהו חיות רעות ולסטים. והא דאיתא בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה לא אמרו אלא לענין תפלת הדרך שבכל הדרכים צריך אדם לבקש על עצמו אבל ברכת הגומל במקום תודה איתקן. וכן לענין חולה כתב ה"ר יוסף דוקא חולה שנפל למטה אבל חש בראשו או במעיו אין צריך לברך. וכן כתב הראב"ד דוקא במכה של חלל שיש בה סכנה. אבל (רמב"ם) [הרמב"ן] ז"ל כתב דבכל דרך ובכל חולי צריכין להודות דגרסינן בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה הם וכ"כ בערוך דאפי' חש בעיניו או בראשו צריך לברך וכן נוהגין בספרד.

ועי' בדברי הב"י (ד"ה כתב ה"ר דוד אבודרהם) שכתב דיש לפסוק שגם על דרכים יש לברך, אמנם כל מה שהבאנו מדברי הראשונים מידי ספק לא נפק. ומרן בשו"ע כתב כעין דברי הטור. וע"ע בזה בקובץ מנורה בדרום (מס' 51, אלול תשפ"ג עמ' רד) במאמר הרב נריה מרציאנו נר"ו.

בנידו"ד אם לברך על נסיעה במטוס

ונחזור לעניננו בענין ברכת הגומל אחרי נסיעה במטוס, וב"ה נביא את השיטות בענין.

הסוברים לברך גם כשנוסע מעל

היבשה

ובשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ב סי' נט) כתב דפשוט לו דיש לברך ברכה

תעופות על השמירה, וב"ה שבשנים האחרונות לא קרה כלום אין חשש ואין לברך. ועדיין צ"ע. וכדברינו מצאתי שכ"כ בשו"ת ברכת יהודה (ח"ו נה).

בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"א עמ' מו), פסק הגאון רבי שריה דביליצקי זצוק"ל, וז"ל: הנוסע במטוס אף שאינו נוסע מעל הים ורק נוסע נסיעה קצרה כגון מעיר לעיר וכדו' יש לו לברך ברכת הגומל. אך למעשה בנסיעה קטנה לא נהגו. וצ"ע. עכ"ל. וישל לעי' מה זה נסיעה קטנה, ואולי כל נסיעה שהיא בתוך המדינה. ועוד יל"ע מה פירוש "הצ"ע" אם למעשה כדאי להגיד וצ"ע למה לא אומרים או שלמעשה צ"ע אם להגיד.

כתב בס' אורחות מרן (ח"ב עמ' 740): גם כשהיה נוסע במטוס או בהליקופטר, כל ששהה בנסיעתו שבעים ושתים דקות היה מברך "הגומל", ואפילו כשטס בתוך המדינה מעל מקומות ישוב. וע"ע בהלכה ברורה (חי"א עמ' רי). וכ"כ הילקוט יוסף (ברכות סי' ריט אות כ עמ' תקפב). וע"ע בהליכות עולם (ח"ב פר' עקב אות ב), ובמה שהעיר עליו מו"ר זקני עט"ר בס' עושה שלום (שם). שו"ת יביע אומר (ח"א סי' יג), (ח"ב חאו"ח סי' יד), (ח"ט חאו"ח סי' קח אות קי), חזון עובדיה (הל' ברכות עמ' שסז והלאה), שו"ת יחוה דעת (ח"ב סי' כו). וכ"כ בשו"ת דברי בניהו (חכ"ט סי' יז). ונ"ל דכ"פ הג"ר חיים בנימין אביטבול בשיעורו השבועי של פר' עקב תשפ"א.

ובשו"ת אבני ישפה (ח"א סי' מו ענף ג) כתב דאם נסע מרחק של פרסה אפי' שלא עבר מעל הים צריך לברך.

והרב מאיר סנדר בעמח"ס דברי מאיר ושא"ס כתב לי וז"ל: לבני עדות

זו. ועוד כתב שם דאין הבדל אם עובר מעל הים או מעל היבשה ובשניהם יש לברך.

ועי' לגרש"ז אורבאך זצ"ל בס' הליכות שלמה - תפלה (פכ"ג ה"ה) שכתב דאף אם לא עובר מעל הים יש לברך משום דהוי סכנה.

אמנם עי' בגליון אליבא דהלכתא (לז עמ' יח) שכתב הג"ר יוסף שוב: והנני מפקפק בשמועה זו בשם מרן זצוק"ל, דשמעתי ממרן זצוק"ל דאף דבזמננו אין סכנה בנסיעה באוירון, ואלפי אנשים נוסעים בהם מידי יום, אולם היות שנפסק בשו"ע שיורדי הים צריכים להודות, והנוסע באוירון מעל הים חשיב כיורדי הים, ולכן מברכין על נסיעה באוירון ברכת הגומל. ולעתיד לבוא יבטלו את ברכת הגומל על נסיעה באוירון, כיון שאין בזה סכנה. עכ"ד.

ובן העיר על השו"ת בצל החכמה אחיו הגאון רבי משה שטערן זצוק"ל בשו"ת באר משה (ח"ז קונטרס עלעקטריק עמ' קמא) וכתב דאפי' שלא נוסע מעל הים צריך לברך ושכן שמע מהגה"ק ר' יואל מסאטמר זצוק"ל. אמנם עי' בשו"ת משנת יוסף (ח"ט סי' סז) שכתב שכשהגה"ק מהר"י מסאטמר זצ"ל נסע מביתו לפלורידא לא בירך הגומל, ושכן אמר לו הרה"ג ר' יהושע ראזאנבארגער דמנהג סאטמאר לברך בשם ומלכות רק כשהיה נסיעה מעל הים.

ובן בשו"ת אור לציון (ח"ב עמ' קמ) שאל שאלה זו וענה: הנוסע במטוס נוסעים, מברך ברכת הגומל, אבל הנוסע יחידי במטוס... אין מברכים ברכת הגומל.

אמנם ע"ש בביאורים שכתב שהחשש הוא חשש ליסטים אבל חשש תאונה למה חוששים. ונ"ל עפ"ד דא"כ בזמננו דב"ה אין ליסטים בנסיעות וכ"כ מקפידים בשדה

הים אם צריך לברך הגומל, שיטת החזו"א שאף זה נחשב יורדי הים שמברכים הגומל, (כ' צדיק כתמר יפרח). עכ"ל. ונרא' דגם לדעת החזו"א צריך דוקא דיעבור מעל הים.

ועי' בס' אורחות רבנו (ח"א עמ' צא) שכתב:
אמר לי מו"ר שמי שטס במטוס בארץ טיסה פנימית לא יברך ברכת הגומל דמסתבר רק כשעובר מעל ים או מדבר יבך, אבל תפלת הדרך יש לו לומר.

אמר לי הגר"ש ברזם בעם חזרו במטוס
מארה"ב שבירר אצל כמה אנשים ששמעו ממרן החזו"א זצוק"ל ובניהם הגאון מפונוביז' זצ"ל שמרן אמר לברך הגומל על טיסה באוירון ע"כ. הכונה דכאן היה נידון אם בכלל יש לברך הגומל על טיסה באוירון הטס לחו"ל ועובר על הים, וע"ז הורה מרן זצוק"ל לברך, ואין זו סתירה מש"כ מקודם בשם מו"ר זצוק"ל דסובר לומר אף שמברכים הגומל מ"מ בטיסה פנים ארצית לא.

וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' יד)
שכתב דיש לברך, אמנם הנוסע במטוס מעיר לעיר באותה מדינא, א"צ לברך.

אמנם ע"ש בסו"ס שו"ת בצל החכמה (הנ"ל) בהע' הגר"פ עפשטיין זצ"ל
שכתב: לענין ברכת הגומל באוירון, לדעתו כבר אמרתי לכת"ר בע"פ שבלי ספק צריך לברך, ואין לך יורדי הימים מסוכנים יותר מן נוסעי אוירון ע"ג הימים והנהרות. עכ"ד. ויש להאיר דגם הוא סובר דרק בעובר מעל לימים ונהרות אבל אם לא, לא.

ובירחון המאור בהליכות והנהגות מכ"ק
הבאר יעקב מנדבורנא (שנה עא חוברת א מס' תעט עמ' קכג) כתב: דעתו היה מי שנסע במטוס מעבר לים יעשה ברכת

המזרח, אפילו על נסיעה ברכב במשך ע"ב דקות מברכים "הגומל", כמבואר בשו"ע ובילקוט יוסף, אמנם האשכנזים לא נהגו כן, וכמבואר ברמ"א ובפסקי תשובות באריכות, ואכה"מ - אבל על טיסה לכו"ע מברכים, כמו שהארין בפס"ת שם, והסיבה לזה, כמו ששמעתי גם ממרן הגרע"א (הגאון רבי עזריאל אויירבאך) שליט"א, כיון שזה דומה מאד להפלגה בספינה ["יורדי הים"], שלכו"ע מברכים ע"כ "הגומל", כיון שאם ח"ו יארע איזה דבר רע בלב ים קשה להינצל. וה"ה לטיסה במטוס, מברכים על עצם הנס שאילו ח"ו היה קורה איזה אסון ובמציאות נדיר להינצל מזה [כלומר, אין הברכה על עצם הסכנה שבטיסה, כי הרי בנסיעה ברכב יותר מצוי הסכנה, אלא מצד זה שקשה להינצל מאסון בלב ים או בגובה השמים ודו"ק]. עכ"ל. והו"ד בגליון פניני מאיר (221). ע"ש.

ע"ע בשו"ת בית מרדכי פוגלמן (סי' כב),
ובשו"ת מענה לאגרות (סי' סז),
ובשו"ת שאילת יצחק (ח"ג סי' י), ועי'
בשו"ת קנין תורה (ח"א סי' טז אות א), וע"ע בשו"ת אבני דרך (ח"ח סי' קעז), ובשו"ת פדווי ה' ישובון (ח"א סי' כב), ובשו"ת שערי זבולון (או"ח א סי' פג אות ד), ובאור תורה (תמוז תשמ"ח סי' קעא אות ד), ובשו"ת מציון אורה (ח"א סי' ו), ובשו"ת שמע שלמה (ח"ג סי' ו), ובקובץ שואל ומשיב (ח"ט סי' ב).

הסוברים לברך רק כשנוסע מעל הים

כתב בס' כאיל תערוג (עובדות והנהגות של גדולי הדורות - עמ' שמ) בשם מרן
הגראי"ל שטינמן זצוק"ל: הנה נחלקו החזון איש והגרי"ז אודות מי שנסע במטוס מעל

הגומל בשם ומלכות. כששב רבינו מחו"ל אמר ברכת הגומל.

וב"ב הג"ר יוסף שוב שליט"א בגליון אליבא דהלכתא (לז עמ' יז): וכן שמעתי מהגאון רבי נסים קרליץ, בעל המשנה הלכות, גאב"ד ירושלים הגרי"ט וייס, דאם נוסעים ממדינה למדינה דרך הים, יש לברך. וע"ש בסיפור שסיפר הגה"ק בעל המשנה הלכות שהגה"ק מקלויזנבורג אמר לו לברך אפי' שהוא בעצמו היה נוהג לא לברך משום שחשש לשיטת מהר"א מבעלזא. ושכן שמע מהגה"צ ר' שריה דבליצקי, והרב אברהם קופשיץ. וע"ע שם (עמ' יח) שכ"כ הגר"א נבנצל שליט"א בהגהות ביצחק יקרא (סי' ריט ס"א), ושכן שמע מהגרי"ש אלישיב. עכ"ד. וכן זכיתי אני הקטן לשמוע מהגאון רבי אביגדר נבנצל שליט"א.

ובשו"ת וישמע משה (ח"ב עמ' פד) כתב בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל: שאלו: בענין אחד שנסע מנתב"ג לאילת עם מטוס, אם צריך לברך ברכת הגומל, ובירר הרב אם עבר המטוס מעל איזה ים, והשיבו שעבר על גבי ים המלח. והשיב הרב שאם עבר מעל ים המלח יש לברך ברכת הגומל.

ועי' בשו"ת ישא יוסף (או"ח ג סי' מט) שהביא בשם הגרי"ש אלישיב שאמר שהגומל אומרים אחרי "דרך" וצריך שהטיסה יהיה לה שם דרך, ושם הסיק דיש לברך כל עוד שעוברים מעל ים או מדבר.

ומרן הגר"ח קניבסקי, ענה כעין דברי אביו הגאון הסטייפלר זצוק"ל דרק בנוסע מעל ים או מדבר מברך. (שערי ציון ח"ב עמ' צב). וכן משמע מתשובתו בס' שמענו כן ראינו (פי"ד סי').

וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי'

קמח) שכתב דכל מה שהוא הורה בשם החזו"א לברך זה דוקא כשעובר מעל הים, אבל אם עובר ביבשה חידוש גדול הוא דברי האגרות משה וכתב דלכאורה זה היה כשהיה פחד גדול לעולם מהמטוסים אבל בזמננו אין לברך ויש לחוש לברכה לבטלה, ועוד כתב שם דעצם הענין דמטוס הוי כאוניה זה כבר חידוש. ע"ש. וכן פסק בשו"ת משנת יוסף (ח"ט סי' סז), וכמ"ש בבירור בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ח עמ' קעד) שאפי' נסע מעל המדבר שיברך בל שו"מ. וכן פסק לי הג"ר עמרם פריד שליט"א דרק בנוסע מעל הים צריך לברך.

ובן כתב לי הגאון רבי יודה טשנר שליט"א וז"ל: הטס באוירון. מיש שטס באוירון, נחלקו פוסקי זמנינו, האם חייב לברך הגומל. י"א שחייב לברך אף כאשר טס רק על היבשה (אג"מ או"ח ח"ב סי' נט, מנחת יצחק ח"ב סי' מז וכתב שם דכן הורה הגה"ק מסאטמר, וכן מוסרים בשם החזו"א וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ב פי"ד סי' מג ע"ש ועוד פוסקים), וי"א שרק אם טס מעל הים (כן הובא בשם מרן הסטייפלר זצ"ל ארחות רבינו ח"א עמ' צ"א, תשובות והנהגות ח"א סי' קצג וח"ב סי' קמח, ספר חוט שני ברכות עמ' קעח), ויש מסתפקים בדבר, על כן סוברים שלא יברך מספק (כן נהג הגאון מבריסק, ועי' שו"ת חלקי ח"ב סי' ט' ושו"ת בצל החכמה ח"ב סי' כ'). והנה, פעם נהגו לברך אחר כל טיסה באוירון, אמנם כיום שהטיסות הם נפוצות מאוד [ובחו"ל מצוי מאוד שנוסעים גם מעיר לעיר באותה מדינה באוירון] נוהגים לברך רק לאחר טיסה מעבר לים, משום שאין הבדל בין הנוסע בים לנוסע מעליו. אבל אם אירע איזה מקרה סכנה בטיסה וניצל, יברך בשם ומלכות לכו"ע (ספר אהלך באמיתך).

אלה שסתמו דיש לברך ולא חילקו בין אם עבר על הים או לא

ובשו"ת איש מצליח (ח"ב סי' יא אות ה דף מו) כתב דיש לברך בשם ומלכות. וע"ש בהוספת בן המחבר, הגאון הנאמ"ן רבי מאיר מאזוז שליט"א (ובדעת הרב הנאמ"ן שליט"א עי' בגליון בית נאמן מס' 360 עמ' ג אות יב שכתב שגם בנסיעה במטוס מברכים הגומל), שצי' למשניות טהרת יום טוב (ח"ח עמ' צו עד עמ' קיא) שהביא מכתבים מגדולי ישראל בענין זה: דעת הגאון רבי יונתן שטייף זצ"ל שיש לברך ברכה זו, וכן דעת הגאון רבי יצחק צבי סופר זצ"ל, וכן דעת הגאון נפתלי הירצקא העניג זצ"ל, וכן דעת הגאון רבי יצחק מאיר הכהן רפפורט זצ"ל, וכן דעת הגאון רבי ישראל וועלץ זצ"ל.

ועי' ירחון המאור (שנה ח חוברת א מס' סז עמ' 11) שכתב דלהלכה ולא למעשה יש לברך בשם ומלכות, אמנם הוא לא רוצה לפסוק אלא לעורר את לב המורים.

ועי' בשו"ת אז נדברו (ח"ח סי' כט אות ב) שכתב דיש לברך בשם ומלכות. וכ"כ הגר"נ קרליץ (חוט שני יו"ד ח"ג עמ' קעח). וכן אמר לי הגאון רבי אביגדר נבנצל שליט"א דיש לברך.

וכן בס' זכור לאברהם מנהגי הגה"צ מתולדות אהרן זצ"ל (סי' טז ס"א) כתב שכשחזר מנסיעה בירך הגומל.

ועי' בס' פסקי תשובות (ח"ב סי' ריט אות ד) שהביא בזה שיטות הפוס' ולא פסק. וע"ש (בהע' 16) שהביא בשם ס' שערי הלכה ומנהג בשם האדמו"ר מליובאוויטש דיש לברך.

ועי' בס' שלהי דקייטא (סי' נז) שכתב ששלח מכתב לחברת "אל - על" בענין כמות הסיכון שנסיעה במטוס, וענה לו רב החברה שאין בידו להעביר את המידע של כמות הסיכון, אמנם כבר דנו בזה פוסקי הדור והרבה פסקו לברך וצי' לאגרות משה לבאר משה למנחת יצחק, וכתב שכן פסק הגרי"ש אלישיב, ושכן פסק הגר"ש וואזנר. ע"כ. ויש להעיר על דבריו דהגרי"ש אלישיב פסק רק כשעובר מעל הים אבל לא בסתם טיסה. וע"ע בס' מאיר עוז - ערבה (ח"י עמ' 334).

וע"ע בס' ברכת ד' (ח"ד עמ' תכח) שכתב: וכן הטס במטוס שבעים ושתיים דקות או יותר, והגיע למקום חפצו בנחת ביבשה בשלום, צריך לברך ברכת הגומל מפני שפורש מהיבשה לשמים שיש בהם סכנת נפשות לבני אדם, והרי הוא בכלל מה שתיקנו חכמים לברך הגומל להמפליג בספינה.

וע"ש בהע' שכתב שאפי' שב"ה רוב הנוסעים במטוס מגיעים בשלום, אמנם כיון שאם ח"ו קורה תקלה במטוס כשהוא בשמים קשה מאד להנצל א"כ מברכים הגומל. אמנם דוחק הוא מפני די"ל דסו"ס הרוב לא קורה בעיום ואין להם למה לחשוש שיקרה בעיה. וצ"ע.

ועוד כתב (בהע' הבאה) שהוי בכלל מפליג בספינה דאם הוי סכנה חדשה לא מברכים עליה. וקצת צ"ע דלא פירט שצריך שהמטוס יעבור מעל הים, ואם לא עובר מעל הים איך זה יקרא מפליג בספינה.

כתב הגאון רבי שמאי קהת הכהן גרוס בשו"ת שבט הקהתי (ח"ד סי' ע) שנרא' מדבריו שנוקט יותר לצד שיש לברך, אמנם משום כבודו של מהגר"א מבעלזא לא

פסק כן במפורש. וכ"כ לי הגאון בתשובה וז"ל: ודאי מברך, בשו"מ יש מחלוקת, וכיום יש ג"כ סכנה חוץ ממחבלים, ובזמן אחרון שומעין ג"כ שמטוסים נופלין, וראוי לברך הגומל. עכ"ל.

וב"כ הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א (שערי יצחק טבת אדר תש"ע עמ' סד) דיש לברך ברכה זו בשו"מ. וכן אמר לי הגה"צ המקובל רבי דב הכהן קוק שליט"א דיש לברך.

ובעת כתב לי הג"ר יקותיאל אוהב ציון שהגה"צ המופלג רבי דב קוק שליט"א מסתפק מאד בענין זה. אמנם למעשה שאלתי בזה את הגה"צ שליט"א וענה לי לברך.

הסוברים לברך בלא שו"מ אפי' כשנוסע מעל הים

בס' נתייב הלכה (ריט עמ' קכד) הביא שיטת הגאון רבי יוסף ראזין מרוגוטש'ב זצ"ל שלא לברך על נסיעה באוירון כיון דאין דרך אויר נקראת דרך, וה"ה דאין לברך תפלת הדרך. וראיה לדבר הביא מהגמ' בחולין דהמוצא קן ציפור בשמים אינו מחויב בשילוח הקן כיון דלא מקרי דרך. ואע"כ דכתיב דרך נשר בשמים, יישבה הגמ' דרך נשר איקרי דרך סתמא לא איקרי, ובברכת הגומל כתיב "דרך".

כתב בס' כאיל תערוג (עובדות והנהגות של גדולי הדורות - עמ' שמ) בשם מרן הגראי"ל שטינמן זצוק"ל: הנה נחלקו החזון איש והגרי"ז אודות מי שנסע במטוס מעל הים אם צריך לברך הגומל, שיטת הגרי"ז שיורדי הים פירשו שעובר דרך הים, ולא באויר מעל הים. (כ' צדיק כתמר יפרח). עכ"ל.

והגאון רבי חיים קריוירט זצוק"ל נהג לברך בלא שם ומלכות, וכמובא משמו בס' שערי ציון (ח"ב צא).

וב"ק מהר"א מבעלזא זצוק"ל סבא דאין לברך ברכה זו בשם ומלכות וכן הורה לחסידיו. (שו"ת מנחת יצחק ח"ח"ב סי' מז אות ב). וכן נרא' דעתו של המחבר בעל המנחת יצחק זצ"ל.

וע"ע בס' ברכות והודאות (סי' ח) שכתב: והנה למעשה לא הכריע במנחת יצחק להלכה כמאן מינייהו אם לברך בשם ומלכות או לא. אולי שמעתי מפי הג"ר אהרן דינר שליט"א מנהגל רוחני דת"ת "לקח טוב" בני ברק, כי בשעת מלחמת יום הכיפורים שהתרחש כאן בארה"ק בשנת תשל"ד, בעל המנחת יצחק זצ"ל טס מארץ ישראל לעיר מנצ'סטר שבאנגליה לשמחה משפחתית, ומפני סכנת האויב טסו בלילה בלי אורות דלוקים, וכשהגיע למחוז חפצו לחיים ולשלום ועלה לתורה, בירך הגומל עם שם ומלכות. והסביר שהפעם עקב הסכנה המיוחדת שהיתה בעקבות המלחמה לכן בירך בשם ומלכות. ומינה שמענין שמנהגו תמיד היה לברך בלי שם ומלכות.

וע"ע בס' אורח הדרך - הלכות המצויות להולכי דברים (אשר י"ל ע"י מכון דברי יציב עמ' עט) שכתב וסיפר שכשהגיע בעל הדברי יציב לארץ והלך עם כ"ק האדמו"ר מבעלזא זצ"ל אמר לו דלא יברך, והדברי יציב קיבל את דבריו ואמר דמסתמא יש לו כונות עמוקות ולא בירך, וע"ע שם הנרא' דהיה סובר דעדיף לא לברך.

וע"ע באריכות בשו"ת בית אביי (ח"א סי' לז) שכתב דלמעשה יש לברך בלא שם ומלכות. ע"ש.

ונרא' מדבריו דאין לברך בשו"מ, וכך שמעתי מפיו כמה וכמה פעמים שעדיף לא לברך, אמנם שמעתי מפיו דכשהוא עצמו נוסע וחוזר לקהלתו, הוא עצמו נוהג בשווא"ת אמנם אם האנשים אומרים לו לברך מברך. וע"ע (שם) במאמר מדודי הג"ר יוסף פרץ בעל הפריו יתן בענין ברכת הגומל, והו"ד בס פריו יתן (ח"א חאו"ח סי' לד). וכעת מצאתי לדודי הגאון רבי משה פרץ שליט"א בס' שלמא בעלמא (או"ח סי' קי עמ' לו) שכתב בענין זה. ע"ש.

ובן הורה הגאון רבי שמואל קמנצקי שליט"א (קובץ הלכות, בין המצרים, עמ' צז, הע' ג') דאין לברך הגומל אחרי נסיעה במטוס. וכעת סיפר לי מו"ר רה"י הגאון רבי שמואל בדוש שליט"א דגם הוא נוהג לא לברך, ושכן נהג אביו הג"ר אברהם בדוש זצ"ל, ע"פ הגאון רבי יעקב קמנצקי זצ"ל, שאמר שכיון שבזמננו אין כמעט סכנה באוירון, אין לברך. וכן מטו משמיה דהגאון רבי יהודה עדס שליט"א ראש ישיבת קול יעקב.

וע"ע בס' ברכות והודאות - האס (סי' ח) שכתב במסקנא: ולמסקנא דמילתא אמר כ"ק מרן אדמו"ר (מסערט וויזניץ) שליט"א: "מנהגי כשאני טס באוירון לברך הגומל ללא שם ומלכות".

וב"כ הגאון רבי יהודה ברכה בשו"ת ברכת יהודה (ח"ו סי' סי' ח אות יח) דאין לברך ברכת הגומל על נסיעה במטוס, וע"ש בארוך דבריו הנעימים. וע"ע בשו"ת פרח שושנה (סי' מ) שכתב לברך בלא שם ומלכות. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ב חאו"ח סי' יד), בשאלת הגאון הגדול רבי ציון לוי זצ"ל, ולא זכינו לדעת מה דעתו למעשה אחרי תשובתו של בעל היביע אומר. ובדעת הגאון חכם ציון לוי זצ"ל רבה של

ועי' בשו"ת מחשבת הקודש (ח"ב סי' יז) שכתב דיש לברך בלא שם ומלכות. וכ"כ בשו"ת דברי שלום - קרויז (ח"ה סי' ל).

וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"א סי' כ) שאין לברך ברכה זו בשם ומלכות דאין סכנה בדבר ושכן הורה כ"ק האדמו"ר מבעלזא וכן הסכים איתו הגאון גאב"ד טשאבין זצוק"ל. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' פח).

ובס' ברכות והודאות (סי' ח) כתב: ודכירנא שפעם אחת כאשר חזר אדמו"ר הגה"ק זצלה"ה משיראגא, אמר לפנינו בשלחנו הטהור כליל שבת קודש בהתרגשות גדולה, שזה עתה לו פעם ראשונה שאחרי טיסה בירך הגומל, מפאת שנשבו רוחות עזות שהאווירון התטלטל כל כך לצדדיו עד כדי הפיכה ממש, בבחינת עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה, וגם החפצים נעקרו ממקומם ועפו, והרגיש הוא וכל האנשים שהיו שם שהם בסכנה, אשר על כן בירך ברכת הגומל.

ועי' בשו"ת חלקת יעקב (דפו"ח סי' נה ודפו"י ח"ב סי' ט) שנרא' מסוף דבריו שפסק דאין לברך בשם ומלכות.

ועי' לאמו"ז הגאון רבי יוסף פרץ זצוק"ל בס' תהלתו בפי (שו"ת סי' ה) שנשאל אם לברך כשהולכים באוטובוס מעיר לעיר. וע"ש שהשיב דכיון דאין בזה כמעט סיכון, ולא אמרינן בזה רוב דרכים בחזקת סכנה וא"כ אין לברך, ונרא' דאותו הדין יהיה לדעתו לגבי הנוסע במטוס. אמנם הוא עצמו לא דן בזה.

אבל מו"ר ועט"ר זקני הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א (תהלתו בפי מהדו"ח עמ' קסו, על סי' ה'), כתב מאמר בענין זה,

חזו"א, סטייפלר, ציץ אליעזר, הגר"פ עפשטיין, הבאר יעקב מנדבורנא, הגרי"ש אלישיב, הגר"ח קניבסקי, תשובות והנהגות, משנת יוסף, הגהות ביצחק יקרא, רבי נסים קרליץ, בעל המשנה הלכות, הגרי"ט וייס, ר' שריה דביליצקי, הרב אברהם קופשיץ, הרב עמרם פריד. דעת הסותמים לברך, בלי שפירשו אם עובר מעל הים או לא: איש מצליח, רבי יונתן שטייף, רבי יצחק צבי סופר, רבי נפתלי הירצקא העניג, רבי יצחק מאיר הכהן רפפורט, רבי ישראל וועלץ, אז נדברו, האדמו"ר מליובאוויטש, הגר"ש וואזנר, ברכת ד', שבט הקהתי, הגה"צ מתולדות אהרן זצ"ל, ר' יצחק רצאבי. דעת הסוברים דלא לברך ברכה זו בשם ומלכות: הרוגטשוב, הגרי"ז סלוביצ'יק, ר' חיים קרייסווירט, מהר"א מבבלזא, מנחת יצחק, בית אב"י, מחשבת הקודש, הגה"ק מקלויזנבורג, בצל החכמה, חלקת יעקב, גאב"ד טשאבין, הגר"מ פרץ, הגר"ש קמנצקי, הגר"ר יהודה עדס, אדמו"ר מסערט וויז'ניץ שליט"א, ברכת יהודה, ר' ציון לוי, אדמו"ר מסערט וויז'ניץ זצ"ל.

מסקנת הדברים לענ"ד

נראה מכל הנ"ל דמכלל ספק לא נפק, ונרא' דעדיף לברך ברכה זו בלא שם ומלכות, ושב ואל תעשה עדיף. אמנם המברך אין מזניחין אותו, והנח להם לישראל.

פנמה, כתב לי דודי הגאון רבי יוסף פרץ בעל הפריו יתן וז"ל: ובענין הגומל במטוסים. הרה"ג ציון רחמים לוי זלה"ה הרב דפנמה, אמר לי שהוא התווכח עם הגרע"י בענין זה, שהגרע"י סבר לברך ואיהו סבר לא לברך, ועיין יביע אומר חלק ב מכתבו של הרב ציון הנז'. אמנם הרה"ג עזרא עטיה זלה"ה ראש ישיבת פורת יוסף הורה לו שיפסוק לברך (וכ"ה בס' תורה מציון עמ' פז). והר' ציון שאלו האם זה הוראת רב או שזה רק שיטתך, אמר לו אני מורה לך בהוראת רב שתפסוק כן. ולכן הנהיג בפנמה לברך על נסיעה במטוס בכל אופן. ע"כ שמעתי ממנו. וצ"ע.

סיכום השיטות למעשה

הסוברים לברך אפי' כשלא עובר מעל הים או המדבר: אגרות משה, הליכות שלמה (ויש שפקפקו בדעתו), באר משה, ר' יואל מסאטמר, אור לציון, יביע אומר, דברי בניהו, אבני ישפה, ר' מאיר סנדר בשם הגר"ע אויבראך, שו"ת בית מרדכי פוגלמן (סי' כב), שו"ת מענה לאגרות (סי' סז), שו"ת שאילת יצחק (ח"ג סי' י), שו"ת קנין תורה (ח"א סי' טז אות א), שו"ת אבני דרך (ח"ח סי' קעז), שו"ת פדויי ה' ישובון (ח"א סי' כב), שו"ת שערי זבולון (או"ח א סי' פג אות ד), הגאון הנאמ"ן באור תורה (תמוז תשמ"ח סי' קעא אות ד), שו"ת מציון אורה (ח"א סי' ו), שו"ת שמע שלמה (ח"ג סי' ו). הסוברים דמברכים רק כשעוברים מעל הים:

