

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון ס"ה
תשרי - תשפ"ה

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

אשת חיל מי ימצא

אבלים ודווים אנו

בתוך שאר בני קהילתנו הקדושה
על הסתלקותה אחר יסורים קשים ומרים

של הרבנית הצדקנית הדגולה

מרת **תרצה טשזנר** ע"ה

אשת חבר ליבלחט"א מורינו ורבינו

הגאון הגדול רבי

יהודה טשזנר שליט"א

אב"ד קהילתנו הקדושה

אשר מלבד מעשי צדקותיה וחסדיה המפורסמים, עמדה
לימין בעלה הגדול במשך עשרות בשנים בהסירה ממנו
עול דרך ארץ, וסייעה לו להקדיש כל ימיו לעסקו ולהרבצת
תורה, ולהוראה לאלפים ולרבבות.

תנחומינו נשגר קמיה יבלחט"א מורינו ורבינו שליט"א,
יחד עם כל בניה וחתניה החשובים וכל המשפחה הרוממה
– בעל הנחמות ינחמכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים

ונשמע ונתבשר רק בשורות טובות, ישועות ונחמות

מערכת קובץ **מנורה בדרום**

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די ככל אתר ואתר, את גליון **תשרי** של קובץ **מנורה בדרום** - גליון ס"ה, הפותח בסיעתא דשמיא את שנת **תשפ"ה** 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.

הנה השנה האחרונה שעברה על עם ישראל, היתה אחת השנים הקשות שהיו לנו בתקופה האחרונה כידוע, אשר בעוונותינו שתינו את כוס התרעלה, וצרה ויגון מצאנו, וכאשר עד עתה רבים מבני עמנו נמצאים במצור ובמצוק רח"ל.

ובזאת נחלה פני בוראנו יתברך שמו - אנא כלה שנה זו וקללותיה, והחל עלינו שנה חדשה וברכותיה, וסר ממנו יגון ואנחה, ונזכה במהרה לביאת גואל צדק, ולכנין בית קדשנו ותפארתנו - אמן כן יהי רצון!

וכן נודה לקב"ה, על שנה נוספת שזכינו להוציא בה מדי חודש בחדשו את קובץ **מנורה בדרום**, וזכינו להרבות תורה בעם ישראל, בסיעתא דשמיא עצומה. 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 כעז"ה תורה וכבוד שמים בעם ישראל - אכ"ר!

ננצל כמו"כ הזדמנות זאת, להודות לידידנו וידיד יי - הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר"ו, מייסד וראש מכון **גם אני אודך** ומחבר ספרים רבים וחשובים, על עוד שנה נפלאה שסייע בידינו מדי חודש בחדשו בסיוע ממוני מוכבד להוציא לאור הקובץ ברוב פאר והדר, ושממשיך לסייע לנו בעז"ה גם כשנת **תשפ"ה** הבאה עלינו לטובה. ובזכות זה יזכה שיסייעו לו מן שמיא בכפל כפלים, ובכל אשר יפנה ישכיל ויצליח, אכ"ר!

כדאי לדעת - כי נצטברו במערכת הקובץ כמה וכמה עותקים מודפסים מגליונות ישנים של **מנורה בדרום**, ועל כן המעוניין לקבל איזה גליון ישן יכול לפנות למערכת, ואם ישנו במלאי 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"ג, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

ואלו כללי הקובץ:

♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ו**תפרה**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י** בכל מקומות מושבותיהם.

- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה - בהלכה ובמנהג, בפלפול ובביאורים מחודשים וכיו"ב. והכל כמובן לפי שיקול דעת חברי המערכת.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ואת שם הכותב, וכן כדאי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר, וכן 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 בתוכנת אוצר החכמה, וכן במאגר היברו-ביקס.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף בלא 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 מרחשון, תתאפשר עד מוצ"ש - כד תשרי. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה אין התחייבות שיתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה משובח [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.
- ♦ זמן 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 וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקוה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת תחל שנה וברכותיה,

וכתיבה וחתימה טובה לכל עם ישראל,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

גנוזות

הרב און אברהם הכהן סקלי

פירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר [ח"ג] - ביאור קדושה דיוצר,
אמירת 'אל מלך נאמן', אמירת ק"ש בלחש ע"י החזן, סדר התפלה מ'ענק' עד
סוף שחרית.....טו

הרב עמנואל מולקנדוב

קיצור שולחן ערוך 'שולחן הפנים' - ראש השנה כיפור סוכה ולולב כד

הרב מרדכי פרוש

מכתב מהגה"צ רבי דוד אברהמי זי"ע מחבר ספר 'בנין עולם' לד

מאמרי הלכה

הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופהלז

הרב שמעון בן דוד

בדין חינוך קטן ובחור רווק בטלית גדול מ

הרב אברהם דוד ברנד

ישיבה בסוכה בשמיני עצרת לבני חו"ל.....מה

מטפחת ספרים - ספר 'יוסיפון'נב

הרב גרשון גולד

בענין אמירת התמיד במנחה..... נט

הרב ישראל צבי גרינברג

בענין האיסור להונות במידות ומשקלות סה

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

בענין ממון שנותנים להתן עם האשה - סימן ב' סעיף א' ברמ"א סט

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

האם סוכה הבנויה באמצע צורת הפתח פוסלת את הצוה"פ..... עג

הרב חיים חדד

היוצא לטייל בימי סוכות האם חייב בסוכה..... עח

הרב משה חליוה

תשובות בעניני ימים נוראים..... פה

הרב יוסף חנון

באיסור לפני עור וסיוע בדבר עבירה..... צא

הרב אבינעם טאובנר

מלוך על כל העולם כולו בכבודך (הגר"א גניחובסקי זצ"ל, ירח
האתנים)..... צד

הדס שענביו מרובין מעליו (פניני הגר"א גניחובסקי זצ"ל)..... צה

הרב ערן כברה

בענין איזוהי צדקה המקרעת גזר דינו של האדם קב

הרב אוריאל כהן

גדר חיוב השבת אבידה לפנים משורת הדין וכן שאר הנהגות היושר
והטוב..... קיג

הרב אביחיל לוי

בביאור האיסור להניח כלי עם מים חמין על בטנו בשבת.....קכט
בביאור האיסור לבטל כלי מהיכנו בשבת.....קלב
בביאור הסימנים של שלוש משמרות שבלילה.....קלה

הרב יצחק צבי ליבוביץ

'ואותי יום יום ידרושון' - בטעם התקיעה במוספין ולא בשחרית.....קלח
הושענות-אחר הלל או אחר מוסף, ומ"ט.....קמ

הרב יאיר מינקוס

בבירור אי עדיף שופר בספק או תפילה בודאי.....קמזה

הרב נחמיה סגל

סדר מזהרת הזב [ח"ד].....קנ

הרב שמעון פרידמן

מנהג ישראל לילך בערב ראש השנה להשתטח על קברי צדיקים.....קסז

הרב אברהם ישעיהו קשש

יסודות מסכת סוכה [חלק ב'].....רד
שישים וחמש - מי יודע?.....רלה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

אכילת הסימנים בליל ראש השנה.....רמ

הרב יעקב רוזנבלט

בענין שינויי מקום בסעודה (סימן קע"ח סעיפים א'-ב').....רמד

הרב חן ריחניאן

ביאור בדעת השו"ע שאין סתירה בדעתו בדין שכר החזנים לשבת ויו"ט . רנט

הרב חיים שטרנפלד

מנין הסוכות **רסא**

הרב יעקב שמחוני

בדין טבילת כלים ע"ג רשת ברזל וטבילה בנעלי בית [יו"ד סימן קצ"ח סעיף לא] **רסז**

הרב שרון שרפי

בגדרי גרמא בשבת ויו"ט **רעט**

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יהושע אייזנשטיין **רצה**

בענין תפלה בעת צרה

מכתב ב'

הרב גבריאל ארצי **רצז**

תפלה על הצבור ותפלה עם הצבור

מכתב ג'

הרב אברהם דוד ברנד **רחצ**

תיקונים והשלמות למאמר "כתבי מיץ" ♦ בענין טליתות עם פסים שחורים וכחולים

מכתב ד'

הרב גרשון גולד **שג**

בענין טומאת מת בצדיקים ♦ ברכה בהליכה?

מכתב ה'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין.....דש

טלית שיש בה פסים שחורים ♦ היתר עיסקא לספרדים

מכתב ו'

הרב איתמר טעפ - הרב אברהם דוד ברנד.....שה

בענין החמדת ימים ♦ בענין הרוגי מצדה ♦ הערה נוספת בעניין הספר חמדת ימים

מכתב ז'

הרב שמואל ללזר.....שח

קישוט בית הכנסת בשבועות ♦ האם יש חיוב אפרושי מאיסורא במי שחוטא באונס
♦ הפרשת כסף לצדקה קודם התפילה ♦ בעניין טלית עם פסים שחורים

מכתב ח'

הרב עמנואל מולקנדוב.....שיב

שמחה בראש השנה





גנוזות



הרב און אברהם הכהן סקלי

פירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר [ח"ג] - ביאור קדושה דיוצר, אמירת 'אל מלך נאמן', אמירת ק"ש בלחש ע"י החזן, סדר התפלה מ'ענך' עד סוף שחרית*

וכן בסדר קדושה - אף לעתיד כשיבא לציין גואל - לא ימוש מפיד ומפי זרעך (ישעיהו נט, כא), רמז הוא שלא תבטל התורה לעתיד. ואחר כך אומר וְקָרָא זֶה אֵל זֶה - רמזו שלעולם יהיו המלאכים קיימים ויאמרו קדושה כמו מתחלה.^ה וכיון שאין זה אלא סיפור דברים, אנו אומרים אותם שני קדושות ביחיד ומיושב. וגם יש מן הגאונים שאומרים - יחיד אומר אותם שתי קדושות.^ז

[ביאור קדושה דיוצר, בהשוואה לשאר הקדושות] =

ואחר כך פותח ביוצר אור, ומסביר הקדושה שאומרים המלאכים באימה וביראה ובקדושה בכל יום, והוא - קדוש קדוש קדוש יי צבאות מלא כל הארץ כבודו, קדוש קדוש יי מקומו, כאשר כתוב בישעיה (ו, ג) וביחזקאל (ג, יב). ואין המלאכים אומרים ימלוד^ז, ולכך אין אנו אומרים אותו ביוצר - שאין אנו אלא כמספרים.

א. כל הזכיות שמורות לכותב שורות אלה, ואין להעתיק הדברים כלל בלא לציין מקורם, וק"ו שלא להשתמש בהם כל שימוש מסחרי.

אציין, כי לעת עתה בחלקים שאני מפרסם כאן מעל גבי בימת 'מנורה בדרום', הנני מביא את כל שינויי הגירסאות המובאות בכתה"י, גם הפעוטות ביותר, אך כנראה במהד' הסופית של הספר יושמטו שינויים שאין בהם ממש.

ב. חלק זה נמצא בכ"ק בלבד.

ג. ומסביר: כך נראה בכ"ק. ואולי צ"ל: ומספר, וכדמשמע מסוף הפסקא.

ד. בכ"ק בטעות: ימלוד יי לעולם ועד, ואין זה לשה"כ. ונראה דצ"ל ימלוד יי לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה, או לחילופין יי ימלוד לעולם ועד [והראשון עיקר, דמסתבר שהיה כתוב לפני המעתיק ימלוד וכו', והמשיך הפסוק מדעתו בטעות].

ה. רבינו מפרש, דקדושה דיוצר היא סיפור דברים של פעילותם התמידית של המלאכים המקדישים את יוצרם מדי יום ביומו, ואילו קדושה דסידרא היא סיפור דברים על העתיד - שאף כשיבוא לציין גואל, לא יפסיקו המלאכים את פעילותם זו, וימשיכו להקדיש את יוצרם. והצד השווה שבהן - שבשתיהן אין אנו מקדישים כעת בעצמנו, אלא רק מספרים את מעשה המלאכים.

ו. אותם שני: כ"ה בכ"ק. ונכון יותר לומר: אותן שתי.

ז. בדיון זה נחלקו רבותינו הגאונים והראשונים וכדלהלן [ועי' בב"י ס' נט]:

דיש אומרים שהיחיד אומר קדושות אלו: הרמב"ם [בתש" ס' שיג, ור"א בנו בס' המספיק (פכ"ו) בשמו - וחזר בו מפסקו במשנה תורה (תפלה פ"ז הי"ז)], הראב"ד [מובא בארחות חיים קדושה מיושב א, ובס' השלחן ה], הרא"ש [מגילה פ"ג ס' ז], הגה"מ (שם) בשם רש"י וראב"ה (ס' ב) ומהר"ם, ריטב"א (מגילה כג): בשם הרא"ה, ועוד.

ויש אומרים שאין היחיד אומר קדושות אלה: רס"ג בסידורו, רב עמרם רב נחשון ורב נטרוניא גאונים [באוצר

התפלות אנו מזכירין את ציון או ירושלים.

[מנין התיבות בק"ש ואמירת 'אל מלך נאמן']

ואחר יוצר וקדושה, אנו אומרים 'אהבה רבה', שתקנו חכמים שתי ברכות לפני קריית שמע.

'אומה שאנו אומרים אל מלך נאמן בתחלת קריית שמע, יש מפרשים שהוא להשלים רמ"ח תיבות בקריית שמע, [לפי שלמדנו בדברים רבא בפרשת ואתחנן^ב: שְׁמוֹר מִצּוֹתַי וְחַיָּה (משלי ד, ד) - שמור

אבל קדושה של עומד אנו אומרים אותו נקדישך או כתר יתנו לך או נקדש את שמך בעולם - כיון שאף אנו מקדישין אותו - צריך לומר מעומד ובעשרה, וכן הוא במסכת^ה סופרים (פט"ז הי"ב)^ט, וגם יחיד אומר אותם שתי קדושות מיושב. וצריך לומר יִמְלֹךְ יי' לְעוֹלָם אֱלֹהֵיךָ צִיּוֹן וגו' (תהלים קמו, י), שכן אמר דוד. ומן הדין היה לנו לומר 'יי' יִמְלֹךְ לְעוֹלָם וָעֶד' (שמות טו, יח) שהוא של תורה, אלא בשביל הזכרת ציון אנו אומרים אותו ימלוך שאמר דוד, על שם (תהלים קלז, ו): אֶעֱלֶה אֶת יְרוּשָׁלַיִם עַל רֹאשׁ שְׂמֹנְתִי - ובכל

הגאונים ברכות (כא:): ובשבה"ל (סי' יג) - לענין יוצר, רשב"א [שו"ת סי' ז לענין יוצר], המנהיג (תפלה), אהל מועד (תפלה ד, ג), ס' השלחן (תפלה ה) בשם המפרשים, ועוד.

ויש מחלקים ביו יוצר שאין אומרה ביחיד, לקדושה דסדרא שאומרה: הר"ן (מגילה יג: מדפי הרי"ף), רי"ז (נ"ג, ח"ג דכ"ד) ועוד. ובסידור רע"ג (סי' סח) ובטור (סי' קלב) מובאת תש' רב צמח גאון שהביא מחלוקת בקדושה דסדרא.

[ויש שחילקו בכל הנ"ל באופן שאומר הפסוקים בטעמי המקרא כקורא בתורה, ע"ש בב"י בזה, ובשו"ע שם (סע"ג) פסק לנהוג כן].

והנה, כאמור לא מצינו למי מרבוחינו הגאונים שפסק שיחיד אומר קדושות אלה, וע"כ, מ"ש רבינו: "יש מן הגאונים שאומרים יחיד אומר אותם שתי קדושות", יתכן שאין כוונתו ל'גאונים' ממש, אלא לראשונים שקדמוהו. אמנם יש לציין לדברי תר"י בברכות (יג.) שהביא דעת האוסרים, וסיים, וז"ל: "אבל רבני צרפת ז"ל ומקצת הגאונים ז"ל אומרים שמותר היחיד לאמרו וכו'". הרי שהזכיר שכן דעת 'מקצת מן הגאונים'. ומ"ש 'רבני צרפת' יתכן שכוונתו לדעת רש"י שהובאה בהגה"מ כנ"ל, אך מאידך, שמה כוונתו דוקא לרבינו [כי טרם מצאתי עוד מקור לזה בשם רש"י, או ראשון אחר מצרפת], ולפ"ז גם בענין 'מקצת הגאונים' שהזכיר - יתכן שמקורו מדברי רבינו!

ח. בכתה"י איתא: מסכת', שהוא כנראה קיצור של 'מסכתא', אך נקטתי בפנים את הצורה 'מסכת' שהיא הצורה שהתמש בה רבינו בשאר המקומות.

ט. ז"ל מסכת סופרים שם: "קטן שאינו פורס שמע אין יכול לומר קדוש ביוצר ביחיד, אבל בציבור עונה עמהן. וגדול פורס את שמע יכול לומר קדוש, לפי שהוא כסודר. אבל קדוש של עמידה, כיון שצריך לומר נעריץך ונקדישך, אינו הדין לאמרו פחות מעשרה".

י. רוב חלק זה נמצא בשני כתה"י, מלבד מעט בתחילתו ובסופו שאין בכי"מ, כאשר נסמך במקומו. יא. מכאן נמצא גם בכי"מ [עד המקום שנסמך בהמשך], אך מעט מחלק זה מחוק ומטושטש, והבאתי את אשר הצלחתי לפענח.

יב. לפנינו שם ליתא [גם בדפו"ר], אמנם גם בארחות חיים (קדושה מיושב ד) ציין המקור כרבינו, וגם באבודרהם [בכל כתה"י] ציין כאן לדברים רבה, ומאחר שרוב דבריו מועתקים מרבינו, זה מורה לכאורה כי הגירסא שלפנינו נכונה.

אמנם לפנינו איתא מדרש זה בתנחומא פ' קדושים (ו) בזה"ל: "אמר ר' מני: לא תהא ק"ש קלה בעיניך, מפני שיש בה רמ"ח תיבות, כנגד אברים שבאדם, ומהם ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אמר הקב"ה: אם שמרתם שלי לקרותה כתיקנה, אף אני אשמור את שלכם", וכן בחי' הרמב"ן (ברכות יא:) והמאירי ב'מגן אבות' [ענין א] ג"כ העתיקו זה ממדרש 'למדנו' [שהוא מדרש תנחומא כידוע] פ' קדושים, וכן הרוקח (סי'

תיבות. ולכך צריך למנות^{כא} ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, עם אל מלך נאמן, ויהיו רמ"ח.^{כב}

ולכך הוסיפו לומר אלו שלש תיבות של אל מלך נאמן יותר מתיבות אחרות, לפי ש'אמן' הוא אל מלך נאמן, כדאמרינן בשבת (ק"ט:)^{כג}, וקאי אסיום שאמ' הבוחר בעמו ישראל באהבה.^{כד}

רמ"ח תיבות שבקריית שמע^{יג} והקב"ה ישמור לך רמ"ח אברים שלך^{יד}. ותימה הוא - שהריטו בין פרשת שמע, ופרשת והיה אם שמוע, ופרשת ציצית - אינם כל כך. שהרי פרשת שמע - מ"ח תיבות, ופרשת והיה אם שמוע - קכ"ב^{טו} תיבות, ופרשת ציצית - ס"ט תיבות^{טז}, עדין חסר ט' תיבות מרמ"ח. ואם^{יז} תאמר - אל מלך נאמן מן החשבון^{יח} - עדין חסרי ו'

שכ) ציין לתנחומא.

יג. משפט זה נוסף רק בכ"מ, וכנראה נשמט מכ"ק בטעות הדומות 'בק"ש'.
יד. איברים שלך: כ"ק. בכ"מ: איבריך. וגירסת כ"ק נראית יותר נכונה, דכ"ה בארחות חיים (קדושה מיושב ד), וכ"ה גם באבודרהם ברוב המקורות (דפו"ר ו-3 כת"י), ובמקצתם (2 כת"י) הנוסח 'שבך', והוא ג"כ קרוב לנ"ל.

טו. שהרי: כ"ק. בכ"מ בטעות: שהיא.

טז. קכ"ב: כ"ה בכ"מ, ונכון. וכ"א באבודרהם ובאגור (סי' קז). בכ"ק בטעות: קכ"ד.

יז. תיבות: כ"ק. בכ"מ ליתא.

יח. ואם: כ"ק. בכ"מ: ובאשר.

יט. החשבון: כ"ק. בכ"מ: המניין.

כ. חסר: כ"ק. כ"מ: יחסר.

כא. בכ"מ נוסף כאן: כמו בן.

כב. בענין אמירת 'אל מלך נאמן' קודם ק"ש כדי להשלים מנין רמ"ח, מצינו מחלוקת גדולה בין רבותינו הראשונים - דבחי' הרמב"ן ברכות (יא:) הביא מנהג זה, וש'תלמידי הצרפתים' חזקו אותו מהמדרש [שרבינו מביא בסמוך], אך איהו גופיה ס"ל דאין לנהוג כן משום הפסק, והביא שם שגם הרמ"ה הסכים עימו, וכתב שמנהג ספרד שלא לאמרו [וגם בס' הפרדס לראב"ח (תקון הברכות) הביא כן בשם ובשם רבינו יונה].

ומנגד, מצינו למאירי בס' 'מגן אבות' (ענין א), שכתב שמנהג קדום בארצות פרובנס וצרפת ואשכנז, לומר אמ"נ, שלא כמנהג ספרד, ושמנהג קטלוניה הקדום היה כמנהג ספרד [ושראה בעצמו מחזורים עתיקים מקטלוניה, שכל נוסחתם היתה ספרדית וללא אמ"נ], אלא שהרז"ה בבחרותו הגיע מקטלוניה ללמוד בפרובנס, ואחר זמן רב חזר לקטלוניה, והנהיג שם את נוסח ומנהגי פרובנס, ובכלל זה את אמירת אמ"נ, וכך נתפשט המנהג, ואילו לאחר זמן קם הרמב"ן וערער על המנהג, וביטל אותו. וכתב המאירי, שהגיעו תלמידי תלמידיו של הרמב"ן למקומו, ורצו לבטל את מנהג מקומו הלז, והאריך המאירי לדחות את טענותיהם, ולקיים את מנהגם הקדום. ובכלל דבריו שם כתב, וז"ל: "ואף הר"ר יהודה ב"ר יקר שהיה רבו של הרב הנזכר, כתב בפי' התפלות שסוף ברכות הן, ושאפשר לענות אמן, ושבמקומו אמרים אמ"נ". [וראה עוד בענין זה בטור סי' סא, ובב"י שם שהאריך בנידון זה מדברי הראשונים והזהר ק].

ובאמת, שמנהג זה היה פשוט בארצות הנזכרות, כמו שהזכירו ראשוני אשכנז: ראב"ן ברכות (סי' קפד), סידורי הרוקח (סי' מב) הראב"ן (סי' לז) הר"ש מגרמייזא וחסידיו אשכנז (סי' לב). ראשוני פרובנס: המנהגות (ד:), המנהיג (תפלה), ארחות חיים (קדושה מיושב אות ד), ומגן אבות הנ"ל.

ראשוני צרפת ואנגליה: מחז"ו (עמ' קט), עץ חיים (עמ' פה). וגם בשבלי הלקט (סי' טו) האריך בדין זה, וכתב שיש לומר אמ"נ עפ"י רב דניאל גאון, רש"י בס' הפרדס, ובטעמי ר"י החסיד, ע"ש.

כג. ז"ל הגמרא שם: "מאי אמן? אמר רבי חנינא: אל מלך נאמן".

כד. כלומר, אמירת 'אל מלך נאמן' שהיא ר"ת אמ"ן, באה במקום עניית אמן על ברכת 'הבוחר בעמו ישראל באהבה'.

וקרבתנו מלכנו^{לד} להודות לך וליחדך - מתוך שאנו מיחדים^{לה} אותך שאין לנו אלוה אלא אתה, יש לנו לירש את הארץ. ואם בלב האומות לומר לנו: לא תרשו את הארץ - והלא דברים קל וחומר - ומה אברהם שלא עבד אלא אלוה אחד ירש את הארץ, אנו שעובדין לאלוהות הרבה אינו דין שנירש את הארץ? טועים הם - האדרבה^{לו}, היא הנותנת^{לי} שלא ירשו את הארץ, אלא מי שאין לו אלא אל אחד, כמו: אֶחָד הָיָה אֲבֹרָהֶם וַיִּרֶשׁ אֶת הָאָרֶץ (יחזקאל לג, כד) - מתוך שלא עבד לאלוהות הרבה. אלא^{לי} ודאי קל וחומר אחר עשו: ומה אברהם שלא נצטווה אלא מצות יחידות - ירש את הארץ, אנו שנצטוונו מצות הרבה, אינו דין שנירש את הארץ? שמע ישראל יי' אלהינו יי' אחד, ואע"פ שהוא אחד, צוה לנו מצות הרבה יותר משנצטוו האומות מכל אלהיהם, ואם כן דין הוא שנירש את

ה' ועוד יש לפרש - לפי שבקש יעקב לגלות את הקץ ונסתם ממנו - ולכך אין ק' וצ' בשנים עשר שבטים^{כי} - ובעבור שלא יהיה^{כח} יעקב סבור עתה לא יאמינו בני שיהא קץ לגלותם, ויהיו סבורים שיהיו^{כט} לעולם בגלות, מיד אמרו בניו: אל תטעה בנו, כי אל מלך נאמן שאמר לגאלינו, ואפילו לא יגלה לנו הקץ, בוטחים אנו בו, ואמר מיד: שמע ישראל וגו'. לשמור מצותי וְחַיָּה (משלי ד, ד) - שמור רמ"ח^ל ותוכל לעמוד^{לב}, מכלל שאף מן התורה ידוע שיש כאן רמ"ח תיבות, וכמו שמאז נאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כך^{לג} נאמר אל מלך נאמן, וזהו תקנת חכמים.

וייש עוד לפרש, לפי שאמרנו למעלה ותולכנו קוממיות לארצנו כי אל פועל ישועות אתה ובנו בחרת מכל עם ולשון

כה. בכי"מ בלבד נוסף כאן קטע בזה"ל, אשר חלק ממנו קשה לפענוח [ובתוספת ביאור ממני בסוגריים]: ...שאמ' הבוחר בעמו ישראל באהבה נקראו לפני השם אחד, ואחד כמו אהבה [דהיינו אח"ד עולה בגימטריא אהב"ה]. ועוד יש לפרש לפי שבקש(?) דא(?) באהבה חצי השם יה בגימטריא [דהיינו באהב"ה עולה י"ה] , וחכמת מה להם בגימטריא אדם [דהיינו מ"ה עולה אד"ם] , ועל כל פנים צריך לומר אל מלך נאמן שמע ישראל, והיינו דבת' ליהי שמניך טובים, כלומר, שמניך - כשאדם זוכר שמך, דהיינו אייחוד(?) השם שבק"ש(?) צריך לומר מניין לרי"ח, דהיינו רמ"ח, שביקש יעקב...

כו. ועוד יש לפרש לפי: כי"ק. בכי"מ השמיטו, מאחר שהוסיף ההוספה הנז' בהערה הקודמת, ע"ש. כז. ענין זה הביאו כמה מרבותינו הראשונים מפרשי התורה בפ' ויחי [חלקם בשם 'המדרש' או 'האגדה']: הרא"ש, ר' בחיי, רי"ד (מובא בס' 'פני דוד' לחיד"א), בעל הטורים, ר"ח פלטיאל, הדר זקנים, פענח רזא ועוד. וכן הובא בסידור הרוקח (סי' מב) ובאבודרהם (דיני ק"ש).

כח. יהיה: כי"ק. כי"מ: יחא.

כט. בכי"מ נוסף: ישראל.

ל. בכי"מ נוסף: וכן נראה שכיון שאמ'.

לא. בכי"מ נוסף: תיבות.

לב. ותוכל לעמוד: כי"ק. בכי"מ ליתא.

לג. כך: כי"ק. כי"מ: שם.

לד. מלכנו: כי"ק. בכי"מ ליתא. וראה לקמן בדברי רבינו בביאור ברכה זו.

לה. מיחדים: כי"מ. בכי"ק בטעות: מתיחדים.

לו. האדרבה: כי"ק. ושם הוא טעות, וצ"ל דאדרבה. וכי"מ לא קריא כאן.

לז. הנותנת: כי"ק. כי"מ: הנוהגת.

לח. אלא: כי"ק. כי"מ: אבל.

פירשי - בודאי לא עשו^{יא} קל וחומר זה, דכל שכן אם יש להם אלוהות הרבה שלא יירשו את הארץ^{יב} אלא מי שאין לו אלא אל^{יג} אחד. אלא כך עשו הקל^{יד} וחומר: ומה אברהם שלא נצטוה אלא מצוות יחידות, פירוש, כגון שבע מצוות ומילה - ירש את הארץ, אנו שנצטוינו מצוות הרבה, פירוש^{יח}, במתן תורה - דין הוא שנירש את הארץ מכל שכן. והם טועים, כיון שהם רשעים ואין הם שומרים המצוות^{יט} שנצטוו. ולכך השיבם הנביא: [איש]^{יז} את אשת רעהו טמאתם^{יח} והארץ תירשו? ורואה אני דכרינט מדברי ר' עקיבא^ס.

מבל מקום, בין לר' עקיבא בין לר' שמעון
בן יוחאי - אנו רואים שאין לגוים

הארץ. ואפילו לדעתם^{לט}, הרימ' השיב הנביא לרשעים (שם כו): עמדתם על חרבכם עשיתם^{מא} תועבה ואיש את אשת רעהו טמאתם^{מב} והארץ תירשו - בתמיה.

ובן הוא בתוספתא^{מג} מדרסוטה (פ"ו הל' ה-ו), ובספרי בפרשת ואתחנן (פיס' לא): פן אדם ילבי הערבות האלה^{מד} על אדמת ישראל (יחזקאל לג, כד) - [והלא דברים קל וחומר - ומה אברהם שלא עבד אלא אלוה אחד ירש את הארץ, אנו שעובדין אלוהות הרבה אינו דין שנירש את הארץ? והנביא השיב: עמדתם על חרבכם עשיתם^{מי} תועבה ואיש את אשת רעהו טמאתם והארץ תירשו - בתמיהא, דברי ר' עקיבא^{מז}, ור' שמעון בן יוחאי^{מח} מט

לט. לדעתם: כ"ק. כ"מ: לפי טענתם.

מ. הרי: כ"ק. כ"מ: הא.

מא. עשיתם: כ"ה בכ"ק וכ"מ. אך לשון הכתוב: עשיתן.

מב. טמאתם: כ"מ, וכלשון הכתוב. כ"ק: טמא.

מג. בתוספתא: כ"מ. כ"ק בטעות: בתוספות.

מד. בכ"ק נוסף: פרק ב'. בכ"מ ליתא. והשמטתיו מאחר ואינו כן לפנינו.

מה. האלה: כ"מ, וכלשון הכתוב. כ"ק: האלו.

מו. עשיתם: כ"ה בכ"מ וכדלעיל. אך לשון הכתוב: עשיתן.

מז. ר' עקיבא: כ"ה צורת הכתיבה בכ"ק לקמן [אף שמשפט זה ליתא שם]. כ"מ: ר' עקיבה.

מח. יוחאי: כ"ה צורת הכתיבה בכ"ק לקמן [אף שמשפט זה ליתא שם]. כ"מ: יוחי.

מט. קטע זה נוסף רק בכ"מ. בכ"ק נכתב במקומו: "...על אדמת ישראל וגו' דברי רבי עקיבא, ר' שמעון אומר וכו'". ויתכן שקיצר מחמת שכבר נכפל כל זה בפסקא הקודמת.

נ. בכ"מ נכתב: " ור' שמעון בן יוחי פי' בודאי...", ולכאורה הכוונה: פירש. ובכ"ק כתב: " ור' שמעון אומר וכו' פירשו בודאי...", וכנראה הוא טעות, כי שם בתוספתא ובספרי באמת הוא פירשו של רשב"י, וכגו' כ"מ.

נא. לא עשו: כ"מ. כ"ק בטעות: לאו עליו.

נב. הארץ: כ"מ. בכ"ק נשמט בטעות.

נג. אל: כ"ק. כ"מ: ארון.

נד. הקל: כ"ק. כ"מ: קל.

נה. פירוש: כ"ק. בכ"מ ליתא.

נו. ואין הם שומרים המצוות: כ"ק. כ"מ: ואין שומרים את המצוות.

נז. איש: כ"מ. בכ"ק ליתא.

נח. טמאתם: כ"מ, וכלשון הכתוב. כ"ק: טמא.

נט. דברי: כ"מ. כ"ק: את דברי ר' שמעון. ונראה שגירסת כ"מ היא הנכונה, דכ"ה לשון התוספתא והספרי שם.

ס. עד כאן לשון התוספתא [משולבת בביאור רבינו].

הַכְרִית וְהִסָּד 'לְאוֹהֲבָיו וְלְשׁוֹמְרֵי מִצְוֹתָיו',
וכבר אמרנו נשמח ונעלוז 'במצותיך' ובתורתך
לעולם ועד, וסיים אוהב עמו ישראל.

וביוצר רמז שני הפסוקים של נאמנות -
האחד גבי 'ויבחרך', והאחד גבי
'לאוהביו', ולכך אמ' 'הבוחר' בעמו ישראל
'באהבה'. ופסוק של אהבה הוא העיקר יותר,
[ד]שלע"א תורה הוא, ולכך אומר 'באהבה' בין
ביוצר בין במעריב.

[הטעם שמבשר החזן ברכת 'אהבה' רבה' בקול רם, ואילו ק"ש קורא בלחש]

ויש לתמוה - כיון שאמרנו אהבה"ב לברך
על התורה, איך יכול להיות שהברכה
אומר בקול רם, וקרית שמע אומר בנחת"ג,
שאין האחרים שומעים את החזן, ע"י אם כן

לירש"א את הארץ, לא מטעם שיש להם
אלוהות הרבה, ולא מטעם שנצטוו אלו"ס
מצוות הרבה, דאדרבה - יש להם מעט
מצוות. וטעם"ג דאלוהות הרבה גריעות הוא
להם"ס לר' שמעון"ס, ואפילו לר' עקיבא - כבר
השיב הנביא לרשעי ישראל שלא יירשנה,
וכל שכן הגוים העומדים"ס על חרבם ועושים
תועבה ואשת רעיהם מטמאים.

י"י אלהינו י"י אחד - י"י אלהינו"ס למה נאמר?
הלא"ס כבר נאמר י"י אחד, מה ת"ל י"י
אלהינו? עלינו הוא חל שמו ביותר, ס"ט ולכך
יתן לנו את הארץ ונירשנה יותר מהאומות. ע

ועוד שייך אל מלך נאמן על הבוחר בעמו
ישראל באהבה - דכת' (ישעיה מט, ז):
לְמַעַן יִי אֲשֶׁר הָאֱמֶן קִדְשׁ יִשְׂרָאֵל וַיִּבְחַרְךָ.
ובמעריב נמי, דמסיים אוהב עמו ישראל, על
שם דכת' (דברים ז, ט): הָאֵל הַנֶּאֱמָן שׁוֹמֵר

סא. לירש: כ"מ. כ"ק בטעות: לירש.

סב. אלו: כ"ק. בכ"מ ליתא.

סג. וטעם: כ"ק. כ"מ: וטענה.

סד. להם: כ"ק. בכ"מ ליתא.

סה. בכ"מ נוסף: וכו'.

סו. העומדים: כ"ק. כ"מ: שעומדין.

סז. י"י אלהינו: כ"ק. בכ"מ ליתא.

סח. הלא: כ"ק. כ"מ: והרי.

סט. בכ"מ נוסף: פ"י.

ע. עד כאן יש גם בכ"מ, מכאן ואילך בכ"ק בלבד.

עא. בכ"ק: בשל. ונראה דצ"ל דשל, וכך תיקנתי בפנים.

עב. כלומר, ברכת אהבה רבה.

עג. כלומר, בלחש, כמו שמבאר והולך.

עד. אם קורים הק"ש בקול רם - כתב מרן בב"י סו"ס סא, וז"ל: "כתב ה"ר יונה וכו' שיאמר בשכמל"ו בלחש
ואח"כ יאמר כל השאר בקול רם אם ירצה, וכן נוהגים היום בהרבה מקומות, ומנהג יפה הוא, אלא שיש
לחוש מפני עמי הארץ שירגילו עצמם לדבר בנתיים. והרשב"א כתב בתשובה (סי' תנב): מקומות יש שקורין
בקול רם ויש שקורין בלחש וכו'". וסיים שם הרשב"א דראוי יותר לאמרו בלחש, ע"ש.
ובסו"ס סב, כתב הבי"ו וז"ל: "כתב הכלבו: במדרש שצריך ש"ץ להשמיע קולו בשמע ישראל כדי שישמעו
הקהל וימליכו שם שמים יחד". ובשו"ע סי' סא (סע' כו) כתב, וז"ל: "יש נוהגים לקרות ק"ש בקול רם,
ויש נוהגים לקרותו בלחש. הגה: ומ"מ יאמרו פס' ראשון בקול רם, וכן נוהגין". ועוד כתב בסי' סב (סע'ה),
וז"ל: "צריך ש"ץ להשמיע קולו בשמע ישראל, כדי שישמעו הקהל וימליכו ש"ש יחד". אכן, בדברי רבינו
מבואר כי אף פסוק ראשון אומר הש"ץ בלחש.

פירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר [ח"ג] ♦ מנורה בדרום | כא

שלפניה, אם אינו יודע אותה - ישמענה מפי אחרים, והוא יקרא קרית שמע אם יודע, או יקרא פסוק אחד בתורה כפי מה שלמד. ולכך קורין את שמע כלו בנחת, שאין מועיל קריאתו אלא לקורא.^ע

ואם תאמר - יאמר החזן קרית שמע בקול רם, והבור יאמר אחריו כל תיבה ותיבה. אדרבה - אם יאמר קרית שמע בקול רם, יהיה הבור סבור להיות פטור בקריאת החזן בקרית שמע בשמיעה, כמו שהוא פטור מהברכות בשמיעה לבד, ^ע אבל עכשו שאומרו בנחת - אין שוטה בעולם שיהיה סבור להיות פטור במה שאינו קורא ואינו שומע, ומתוך כך ילמד כל בור לומר קרית שמע מפיו, או שום דבר תורה, ויפטור מברכת קריאתו על ידי 'אהבה רבה' ששומע מן החזן.^פ

למה השמיעם את הברכה כלל? ושאלה גדולה היא.

וכך הוא העיקר - שהחזן אינו מתפלל להוציא סופר, כי אם להוציא בור שאין יודע להתפלל, ואומר ברכות של 'יוצר' ושל 'אהבה' כי ארוכות הם. אם הבור יודע לומר שמע ישראל - יאמר^ע אותו, ואם אינו יודע אותו - אין חזן בעולם שיוכל לפטור הבור מתלמוד תורה, דודאי קריאת התורה בספר תורה שהיא תקנת עזרא^י, וקריאת מגלה ותקיעת שופר ותפלה - תלוי הדבר בשמיעה כמו בקריאה, ואחד יכול לפטור מאה אלף, אבל מתלמוד תורה אין שום אדם יכול לפטור חברו, דכת' (דברים ה, א): וּלְמַדְתֶּם^ע, וכת' (שם ו, ז): וְדִבַּרְתֶּם בָּם - ואין דבר זה תלוי על ידי שליח. אבל הברכה

עח. בכי"ק: ואמ'. ונראה דצ"ל יאמר, וכך תיקנתי בפנים.

עו. מ"ש רבינו שקה"ת היא מתקנת עזרא, הוא לכאורה שלא בדקדוק, דהלא מפורש בגמ' בב"ק (פב.) דעיקר קה"ת נתקנה כבר כשהיו בני במדבר, וכדכתב הרמב"ם (תפלה רפי"ב), וז"ל: "משה רבינו תיקן שיהיו קוראין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית וכו' ועזרא הסופר תיקן שיהיו קוראים כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות, וגם הוא תיקן שיהיו הקוראים בשני ובחמישי ג' בני אדם, ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים". וי"ל, שרבינו קרא לתקנה על שם גומרה, היינו עזרא שתיקן הפרטים האחרונים בתקנת קה"ת [וע"ע במג"א רס"י קלה].

עז. לשון הפסוק: וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אֶת הַקְּוִים וְאֶת הַמְּשָׁפְטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹבֵר בְּאָזְנוֹכֶם הַיּוֹם וּלְמַדְתֶּם אֹתָם וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשֵׂתָם.

עח. כתב במשנ"ב סי' סא (סק"מ), וז"ל: "לענין אם יוצא בק"ש ע"י אחר שיכוין להוציאו, ע"י במג"א ופמ"ג ורוב האחרונים, סוברים דיוצא בזה". ואמנם המעיין במקורם של דברים שם [תש' מהר"ם אלשקר סי' י, וא"ר סי' סב סק"ב], יראה שכל מה שנחלקו הוא דוקא לגבי בקי, אך בור לכו"ע יוצא יד"ח בשמיעת ק"ש, וכז' דלא כדברי רבינו. וכבר העיר בזה הא"ר שם ע"ד האחרונים, מדברי האבודרהם (דיני ק"ש) שהעתיק את דברי רבינו.

עט. כע"ז, מצינו לרשב"א בתש' (סי' תנב), וז"ל: "וראו ברוב ישראל לאמרו [=לק"ש] כולו בלחש כדי שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו, שאילו אומרין אותו בקול רם, אולי יבטח האחד על השמיעה בקרוא אותו הצבור". [וכע"ז גם בתשה"ג שערי תשובה סי' שמג, ע"ש].

פ. הנה עיקר קושיית רבינו - מדוע החזן אומר ברכת 'אהבה רבה' בקול, ואילו ק"ש בלחש - דהלא ברכת אהבה רבה נתקנה כברכת המצוות על תלמוד תורה, וא"כ מאחר שאין החזן יכול להוציא את הקהל יד"ח בק"ש וכן בשאר ת"ת, ממילא אין שום ענין להוציאם יד"ח ברכת אהבה רבה, והוה ליה לאמרה ג"כ בלחש. וע"ז כתב רבינו, כי יאמר הבור עכ"פ פסוק 'שמע ישראל' או איזה פסוק שיודע, ובזה יצא עכ"פ יד"ח ברכת אהבה רבה, כי יהיה לבברכה על מה לחול. אך ברור שאין כוונת רבינו כי בקריאת איזה פסוק שיודע יצא יד"ח ק"ש.

ואחר כך אומר אמת ויציב החזן בקול רם, לפטור מברכה של אחריה, ויחתום בגאולה, ויסמן גאולה לתפלה.

[טעם אמירת מזמור 'ענך יי' ביום צרה', וסמיכות סדר הקדושה אחריו]

ובסוף שמנה עשרה ראוי היה לומר למנצח^{פא} (תהלים כ) מיד, שאותו מזמור הוא אחר י"ח מזמורים^{פב}. והכי אמרין בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ג)^{פג}, שאדם צריך לומר לחבירו אחר תפלתו - 'תשמע תפלתך', כדכת' (תהלים כ, ב): 'ענך יי' ביום צרה^{פד}, ולכך תקנו לומר 'למנצח'. ומה שאומרים 'אשרי' קודם 'למנצח', שמפסיק בינו ובין שמנה עשרה - [סומכים]^{פה} אנו על תחנונות ובקשות שאומרים אחר שמנה עשרה קודם אשרי, ואותם תחנונות טובות לאמרם כמו למנצח, ואעפ"כ לא רצו לעקור למנצח אע"פ שכבר אמר תחנונות הרבה.

ואחר שאמ' בקשות וקדיש ואשרי ולמנצח,

שמסיים^{פו} ואנחנו קמנו ונתעורר (שם), ואימתי יהיה זה^{פי} - כשיבא לציון גואל, שמדבר על העתיד - לא ימושו מפיד - כלומר אע"פ שהנביאים יתבטלו^{פז}, תורה ופירושה ודקדוקיה כמו שנאמרו בסיני לא יתבטלו. ואתה קדוש יושב תהלות ישראל (תהלים כב, ד) - שאז יקדישון שמך כמו כן. וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש - כלומר, גם המלאכים יהיו קיימים ויאמרו 'קדוש' כמו עכשיו. וכל זה סיפור דברים הוא, ולכך אין אומרים ימלוד יי' (תהלים קמו, י) בסדר קדושה, שאין 'ימלוד' מקדושת המלאכים - וכל זה כתבנו למעלה.

ויש הרבה גאונים שאינן היחיד אומר קדושה אפילו ליוצר ושל סדר קדושה^{פט}. ובמסכת סופרים (פט"ז הי"ב) אומ' יחיד אומר אותה, חוץ מקדושה של עומד, לפי שאותה קדושה אנו מקדישין אותו כמו המלאכים כיון שאומר 'נקדישך ונעריצך'.^{פז}

פא. פירוש, מזמור 'ענך יי' ביום צרה', כמו שמפרש והולך.

פב. אמנם לפנינו הוא במזמור כ' בתהלים, אך כבר עמדו ע"ז בירושלמי שציין אליו רבינו בסמוך, וע"ש בהערה לשון הירושלמי.

פג. ז"ל הירושלמי שם: "ולמה י"ח? אמר ריב"ל: כנגד י"ח מזמורים שכתוב מראשו של תילים עד 'ענך יי' ביום צרה'. אם יאמר לך אדם י"ט הן - אמור לו: למה רגשו גוים לית הוא מינהון וכו'. א"ר מנא: רמז לת"ח, שאדם צריך לומר לרבו תשמע תפלתך".

פד. לפנינו הגירסא בירושלמי: 'שאדם צריך לומר לרבו', ולא כמ"ש רבינו: 'לחבירו'. אמנם, מצינו גם לראבי"ה (סי' צ) שהעתיק כרבינו, וז"ל: "א"ר מנא: רמז לת"ח הוא, שאדם צריך לומר לחבירו אחר תפלתו 'תעתר ותשמע תפלתך'", וכבר העיר בזה בפי' 'עלי תמר' לירושלמי שם, ע"ש.

פה. בכי"ק: ומביאים, ואין לו משמעות. ונדצ"ל סומכים, וכך תיקנתי בפנים.

פו. אולי צ"ל: מסיים.

פז. כלומר, אימתי יתקיים ואנחנו קמנו ונתעורר? כאשר יבוא לציון גואל.

פח. כדאיאת בירושלמי מגילה (פ"א ה"ה): "ר' יוחנן אמר: הנביאים והכתובים עתידין ליבטל, וחמשת ספרי תורה אינן עתידין ליבטל וכו'. רשב"ל אמר: אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל וכו'". וכ"כ הרמב"ם (מגילה פ"ב הי"ח), וז"ל: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח, חוץ ממגילת אסתר. הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה, וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם".

אולם ע"ש בהשגת הראב"ד דפליג ע"ז, וע"ע בלח"מ שם.

פט. ראה לעיל, שהבאנו בהערה בפירוט את דעת הגאונים והראשונים בדיון זה.

צ. ראה לעיל, שהבאנו בהערה את לשון מס"ס במלואה.

[אמירת 'שיר מזמור לאסף' אחר קדושה דסדרא]

ותקנו מזמור לאסף (תהלים פג)^{צא} אחר צב ובא לציון^{צב}, לפי ששני דברים אלו הם מדברים שנסתר מלב כל אדם - אימתי בן דוד בא, ואימתי מלכות הרשעה עתידה שתעקר^{צב}, כדאמרינן במכילתא (בשלח, ויסע פ"ה)^{צה}. ומי שאומר אותו בשחרית בין בערבית לפי שיש שם עשרה עממים

מתפללין אנו לעקום בזכות שהתפללנו בעשרה, בפרקי דר' אליעזר (פמ"ד)^{צי}.

ולבסוף אומרים עלינו לשבח מעומד, דאמרינן במסכת סופרים^{צי} וכן דרך כל נוטלי רשות מרבים.

ועוד יש לי לומר, כי האומר מזמור לאסף בלילה אינו אלא ליתן בערב מנהג הבקר, וברוב הארצות אין אומרים אותו בלילה כלל.^{צח}

- צא.** דהיינו: שיר מזמור לאסף, אלהים אל דמי לך אל תַּחַרְשׁ וְאֵל תִּשְׁקֹט אֶל וגו'.
- צב.** היינו אחר קדיש תתקבל, כמבואר בדברי כל הראשונים והסידורים המובאים בהערה הבאה.
- צג.** אמירת 'שיר מזמור לאסף' אחר קדיש תתקבל, היתה נהוגה בקהילות צרפת אנגליה פרובנס וקטלוניה, כמו שיתבאר. שהוזכרה בספרי ראשוני צרפת: מחז"ו (עמ' קכט) [שם בשני כת"י כתוב: "ואח"כ אומרים כולם מזמור זה שיר מזמור לאסף אלהים אל דמי לך וגו'". ובכת"י אחד איתא: "יש מקומות שאומרים שיר מזמור לאסף, אבל בכל ערי אשכנז אין אומרים אותו"], המחכים, וסדר טרוייש (סי' ז). ראשוני אנגליה: עץ חיים (עמ' קכד). ראשוני פרובנס: המנהגות [ונהגו כל ישראל לומר שיר מזמור"], ארחות חיים (דין התחנות שאחר י"ח, סוף אות ד), הבתים (תפלה פ"ט אות לא), ר' מנוח (תפלה פ"ט ה"ו) [ונהגו פשוט בכל ארצותינו לומר שיר מזמור, לפי שהוא מדבר במלחמת גוג ומגוג"], מנהג מרשיליה (עמ' 100). וראשוני קטלוניה: ס' השלחן (תפלה שער ה) [ונהגו עכשיו לומר אחר מכן שיר מזמור לאסף"]. ואכן, מזמור זה מובא בכל סידורי כתה"י שבדקתי מצרפת ואנגליה (12), ומפרובנס (9), ומקטלוניה (7).
- ומאידך** בקהילות ספרד ואשכנז לא היתה נהוגה אמירתו, שלא הזכירוהו ראשוני ספרד: אבודרהם (שיר של יום), אור זרוע לר"ד, וצידה לדרך (מ"א כ"א פל"ז). וראשוני אשכנז: סידורי הרוקח (סי' עז) ר"ש מגרמיזא וחסידים אשכנז (סי' מג) וראב"ן (סי' נ), טור (סי' קלג), מנהגים טירנא (מנהג של יום חול). וכן בכל סידורי כתה"י הספרדים (15) והאשכנזים (10) ליתא.
- צד.** כלומר, 'ובא לציון גואל' מדבר בביאת המשיח, וב'שיר מזמור לאסף' מוזכרת התקוממות אומות העולם על עם ישראל, ובסופו תפלת דוד על פורענותם.
- צה.** ז"ל המכילתא: "ז' דברים מכוסין מבנ"א, ואלו הן: יום המיתה, ויום הנחמה, ועומק הדין, ואין אדם יודע במה משתכר, ואין אדם יודע מה בלבו של חברו, ומלכות בית דוד אימתי תחזור למקומה, ומלכות זו חייבת אימתי תעקור".
- צו.** ז"ל פדר"א שם: ר' יוסי אומר כשבא סנחריב לא"י ראו כל העמים שבסביבות א"י את מחנה סנחריב, ונתייראו מאוד וברחו איש ממקומו וכו' ועמלק נכנס למדבר ונתערבו עם בני ישמעאל, וכולם עשרה עמים, שנאמר: אהלי אדום, וישמעאלים, מואב, והגרים, גבל, ועמון, ועמלק, פלשת, עם יושבי צור, גם אשור נלוה עמם. וכולם הם עתידים ליפול ביד בן דוד, שנאמר 'אלהי שיתמו כגלגל' וגו'.
- צז.** לא מצאתי.
- צח.** כפי הנראה, באמירת 'שיר מזמור לאסף' בתפלת ערבית [אחר קדיש תתקבל], נחלקו מנהגי הקהילות הנ"ל - שנהגו לאמרו בפרובנס [כמובא בדברי ראשוני פרובנס - ארחות חיים (ערבית אות ח), הבתים (שם), מנהג מרשיליה (סוף תפלת החול), וכן נמצא ברוב סידורי פרובנס הנ"ל], ובקטלוניה [כמובא בס' השלחן (שם), וכן נמצא ברוב ככל סידורי קטלוניה הנ"ל]. ומנגד, במקומו של רבינו צרפת - לא נהגו לאמרו [שלא הוזכר בדברי ראשוני צרפת - מחז"ו (עמ' קנד), והמחכים, וכן בכל סידורי צרפת הנ"ל ליתא].

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח - תקנה

קיצור שולחן ערוך 'שולחן הפנים' - ראש השנה כיפור סוכה ולולב

וכו' עי"ש. ועל כן אמרתי שכדאי לצרף גם את הוספותיו של החכם הנ"ל, והעתקתים בתוך סוגריים מרובעים.

מדות הספר הוא 'תרגום השולחן ערוך מלה במלה בקצרה ובלאדינו', וכפי שכתב בהקדמתו, ולמעשה ספר זה הוא ספר 'קיצור שולחן ערוך' הראשון שחובר, בדורו של השו"ע, וזמן קצר מאוד לאחר הדפסת השו"ע בשנת שכ"ה.

ספר זה נכתב לאנשים הפשוטים שלא יודעים אפילו לשון הקודש, ולכן המחבר כתב רק את עיקרי הדינים הנצרכים לכל אחד בביתו. מנהגי התפלה הנהוגים בבית הכנסת לא כתבם, וכפי שכתב בהקדמתו, משום שכל אחד עושה כפי שעושים כל הציבור ולא צריך לכתוב את הדינים, ופעמים שכתב במפורש בספרו: יעשה כמו שעושה החכם או החזן, וכמו שכתב בסי' תנ"א לענין צורת וסדר ההקפות עי"ש. וכן בדברים מורכבים כמו מחיצות הסוכה או כשרות ארבעת המינים לא העתיק את כל הדינים אלא כתב שצריך לשאול חכם בקי בדינים אלו עי"ש. גם דברים שלא נהוגים כ"כ לא כתבם, אלא רק את הדברים הנצרכים לכל אדם, ואת דברים אלו כתבם בד"כ בלשון השו"ע ממש, וכפי שיראה המעיין בחיבור זה.

הספר נכתב לפי סימני השו"ע, אולם במהדורה הראשונה אין חלוקה לסעיפים, וגם אין כותרות לסימנים,

ר' מאיר בנבנישתי, בעל הספר הידוע 'אות אמת' [שאלוניקי שכ"ה], כתב עוד חיבור שכמעט ולא נודע לרוב העולם בדורות האחרונים, והוא תרגום השולחן ערוך לשפת הלאדינו שנקרא 'מיזה די איל אלמה' [שולחן הנפש], ובלשון הקודש קרא לו 'שולחן הפנים', וכפי שכתב בהקדמתו שם.

שמו של הרב הנזכר לא מוזכר בגוף החיבור, אולם בסוף ההקדמה רמז ששמו 'מאיר', ובגוף הספר ציין להגותו 'סדר קדושה' שבסוף ספר 'אות אמת', ומשם נודע שהוא הוא המחבר, וכפי שגילה הרב ד"ר דב הכהן במאמרו בכתב העת 'היספניה יודאיקה' כרך 11 תשע"ה [וראשית תגליתו בענין זה פרסם בעבודת מחקר בשנת תשע"א].

הספר נדפס בשנת שכ"ח [בשאלוניקי], ולאחר מכן בשנת שס"ב ובשנת תע"ג. העותקים המצויים בספריה הלאומית הם של המהדורה הראשונה ושל שנת תע"ג.

בצילום המהדורה הראשונה יש עמודים שצדדי הדף לא צולמו טוב, וחצאי מילים שבצדי הדף לא נראים, אולם ניתן להשלימם על פי מהדורת תע"ג ששם הצילום ברור יותר וללא חוסרים.

מהדורת תע"ג נעשתה ע"י חכם בעילום שם, ויש בה הוספות על המהדורה הראשונה, וכפי שכתב בסוף ההקדמה שם: וג"כ חדשתי איזה חדושים מאיזה דינים שלא נעתקו או דינים חדשים

השנה. מסתפרים ערב ראש השנה. [לא יאמרו נפילת אפים בערב ראש השנה, אבל לפני הבוקר בסליחות מותר].

תקפב. בעשרת ימי תשובה אומר המלך הקדוש והמלך המשפט. ואם טעה או שהוא מסופק בהמלך הקדוש חוזר לראש העמידה. אם אמר האל הקדוש ונזכר מיד בשיעור שלא יוכל לומר יותר משלום עליך רבי ומורי ואמר המלך הקדוש אין צריך לחזור^א. הנהגים לומר עמידה בראש השנה וכיפור בכריעה צריכים לזקוף בסוף הברכות. אם לא אמר זכרנו ומי כמוך, יצא ידי חובה. אם חל בחול אומר יום תרועה מקרא קודש, ואם חל בשבת אומר זכרון תרועה.

תקפג. השופר של ראש השנה צריך להיות של איל, ואין לעשות שופר מקרן של פרה. אם נסדק או נשבר השופר, יש להראותו לחכם שיראה באיזה אופן הוא. אין להדביק חתיכות שופר זו לזו ולעשות מהן שופר אחד, ואפילו להדביק בתוך שופר אחד חתיכה אפילו קטנה. אין להפוך את השופר מבפנים החוצה ולא לעשות החלק הרחב צר ולא מהצר רחב. אם לא הוציא את הזכרות שנמצא בתוך השופר אלא רק ניקב אותו, כשר. אבל אם הוציא את הזכרות ועשה ממנו שופר, אינו כשר.

תקפד. כל אחד חייב לשמוע את תקיעת השופר, כל התקיעות שתוקעים בבית הכנסת [ביום].

תקפז. כל מי שאינו מחויב בדבר, אינו מוציא אחרים ידי חובה. חרש, שוטה וקטן אינם חייבים. [ונשים אינן

משא"כ במהדורה השניה יש כותרות לסמינים ויש חלוקה לסעיפים. אני העתקתי כמהדורה הראשונה.

כיון שחיבור זה הוא העתקת דברי השו"ע - אין בו 'הרבה' חידושים, אולם יש בו חידושים במקומות מספר, או מהשמטת דעות המובאות בשו"ע, שמהם רואים איך נקט המחבר הנ"ל, או משינוי מילים והוספות באיזה מקומן, ובמקומות אלו הערתי בתחתית העמוד את החידוש שבדבריו.

המחבר השתמש גם במילים עבריות כמו שבת, יום טוב, ראש השנה, אפילו, ועוד. מילים אלו הדגשתי כך, ואף במקום שהתרגום נכתב בצורה דקדוקית פחות טובה, כמו 'ברכה של הסוכה' במקום 'ברכת הסוכה', 'לעשות תענית' במקום 'להתענות' וכדומה.

תודתי נתונה לרב יוסף פרץ ולאחינו הבחור החשוב יצחק פרץ שעברו על חלק מהתרגום והגיהו אותו. ישלם ה' פעלם ותהי משכורתם שלימה מעם ה'.

אבקש מהקוראים הנכבדים: מי שיודע את שפת הלאדינו או שמכיר משהו שיודע שפה זו, ומוכן לעזור 'בהגהת' המאמרים הבאים, עד שיצא הספר בשלימותו בעזה"י - ייצור עמי קשר, וזכות המחבר תעמוד לו ולזרעו אמן סלה.

דיני ראש השנה

תקפא. נוהגים להשכים לפנות בוקר לומר סליחות מראש חודש אלול עד כיפור. נוהגים לעשות תענית ערב ראש

א. השמיט את ענין מי שלא אמר 'המלך המשפט' המובא בשו"ע שחזור. וכנראה סבירא ליה שאינו חוזר, וכדעת תר"י והרמ"א, וכפי שכתב בהקדמתו שדין שאינו סובר מחמת המנהג שלא נהגו כשו"ע וכדומה אינו כותבו. וגם בסידורו 'סדר נשים' כתב רק את דין המלך הקדוש שחוזר ולא הזכיר דין המלך המשפט, וכנ"ל.

רבה אדם ובהמה תושיע י"י עד צדקתך צדק לעולם ותורתך אמת].

תקצט. ליל ראש השנה שחל להיות באחד בשבת, אומרים "ותודיענו" [עד וקדשת את עמך ישראל בקדושתך ואח"כ יאמר ותתן לנו י"י א-להינו].

תר. ביצה שנולדה ביום טוב הראשון וכן מה שנצוד בו וכן מה שנתלש בו אסור לאוכלו בשני. [בליל שני יאמר ברכה של שהחינו וקיימנו בקידוש עם פרי חדש].

תרא. במוצאי ראש השנה אומרים "אתה אמרת להבדיל" ב"אתה חונן", ועושים הבדלה על היין כמו במוצאי שבת, אלא שלא אומרים "בורא מיני בשמים" ולא "בורא מאורי האש".

תרב. אפילו מי שלא נזהר מפת של גוים בעשרת ימים אלו צריך להיזהר מאד.

דיני כיפור

תרד. מצוה לאכול בערב כיפור ולהרבות בסעודה. [לא יאמר נפילת אפים בערב כפור].

תרה. מה שנוהגים לעשות כפרה בערב כיפור, לשחוט תרנגול על כל בן זכר, טוב להימנע ממנהג זה.

תרו. עבירות שבין אדם לחברו אין כיפור מכפר עד שירצה את חברו. ואפילו לא הקניט אותו אלא בדברים, צריך לפייסו. ואם

חייבות]. כדי לצאת ידי חובת תקיעת שופר, צריך שתהיה כונה הן לתקוע להוציא ידי חובה את השומע, והן לשומע להתכוון לצאת ידי חובה בשמיעה זו.

תקצא. במוסף יאמר "את מוספי" ביום הראשון והשני כי הוא גם ראש חודש. לא יאמרו ביחיד מוסף בראש השנה עד אחרי שלוש שעות של היום.

תקצב. מי שאומר מוסף לבדו לא יפסיק עם תקיעה במוסף ואפילו אם יש מי שיתקע עבורו. לא ידברו לא התקוע ולא הקהל בין התקיעות של מיושב לאלו של מוסף ואין צורך לומר שלא ידברו בין הברכה של השופר לתקיעות אם לא מפאת צורך התקיעות.

תקצו. אוכלים ושותים ושמחים ולא עושים תענית בראש השנה ולא בשבת בנתיים אמנם לא יאכלו יותר מדאי כדי שלא יקלו ראשם ותהיה יראת ה' ברוך הוא על פניהם. יש מקומות שיש להם קבלה שכל מי שרגיל לעשות תענית בראש השנה ומבטל מנהגו ואינו עושה, שלא ישלים את השנה. מי שעושה פעם אחת בראש השנה תענית חלום, אם היה ביום הראשון צריך לעשות תענית שני הימים כל חייו, ואם היה ביום השני יעשה תענית כל חייו ביום השני בלבד.

תקצח. [אם חל ראש השנה בשבת יאמרו צדקתך כהררי אל משפטיך תהום

ב. המעתיק השני כתב: אתה חוננתנו י"י א-להינו מדע והשכל אתה אמרת להבדיל בין קדש לחול ע"כ. והדבר תלוי בשינוי מנהג הספרדים במשך הדורות באמירת ההבדלה, שבתחלה [כולל בזמנו של הרב בנבנשתי אמרו אתה חונן וכו'] אתה אמרת להבדיל, ולא 'אתה חוננתנו', וכפי שכתב הרב הנ"ל ב'סדר קדושה' שבסוף 'אות אמת', אולם המנהג המאוחר הוא לומר את שניהם, כנוסח הנפוץ שבימינו. והארכתי בזה בקובץ 'דברי חפץ' תשרי תשפ"ה [בדפוס], והעליתי שהעיקר כמנהג הקדום לומר 'אתה אמרת להבדיל' ולא 'אתה חוננתנו' ע"ש"ב. ג. כ"ה הנוסח בסידורי ספרד הקדומים בהרבה כת"י וכן בדפוסים הקדומים נאפולי ר"ג וונציה רפ"ד וגם לאחרים בברכת ההבדלה: בורא 'מיני' בשמים. וגם האשכנזים נהגו לברך כן בהבדלה, וכפי שכתב המ"ב בריש סי' רצ"ז בשם האחרונים ע"ש"ו. וגם בספרו 'סדר נשים' כתב בסתמא שמברכים בורא 'מיני' בשמים במוצ"ש [ע'י

דבר. הדברים אסורים בו: עשיית מלאכה, אכילה, שתייה, רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המיטה.

כל מלאכה שאסורה בשבת אסורה בכיפור, וכל דבר שאסור לגעת בו בשבת אסור לגעת בו בכיפור.

תריג. אסור לרחוץ בכיפור בין בחמין בין בצונן, ואפילו להושיט אצבעו במים אסור. אם היו ידיו או רגליו מלוכלכות בטיט או צואה, או שיצא דם מחוטמו, מותר לרחצם.

בבוקר נוטל אדם ידיו לבד ומברך "על נטילת ידיים", ויזהר ליטול עד סוף קשרי אצבעותיו.

אם עשה צרכיו ונתלכלך, יכול לרחוץ את המקום המלוכלך. ואם רוצה לומר תפלה מנחה או ערבית, אפילו אם לא התלכלך יכול לרחוץ עד סוף קשרי אצבעותיו.

אסור להתקרר בטיט לח ובכלים שיש בהם מים, אפילו שאינם מלאים, בין אם הם מחרס בין אם הם ממתכת. אבל אם הם ריקים מותר. [כלה בתוך שלשים יום לחתונתה יכולה לרחוץ את פניה].

תריד. אסור לסוך אפילו חלק מגופו.

אסור לנעול כל סוג של נעל העשויה מעור, אפילו תבנית של קטוע רגל וכדומה,

לא נתפייס בפעם הראשונה, יחזור וילך פעם שנייה ושלישית. ובכל פעם יקח עמו שלושה אנשים. ואם לא נתפייס בשלוש פעמים, שוב אינו חייב. אם מת זה שחטא כנגדו, מביא עשרה בני אדם ומעמידם על קברו ואומר: "חטאתי לאלוהי ישראל ולפלוני זה".

גזירה מזמן קדמונינו עם חרם, שלא להוציא דיבה על המתים.

לא יאמר ברכה על הטבילה שנוהגים לעשות בערב כיפור מחצות יום.

תריז. יש לומר וידוי במנחה של ערב כיפור לפני הסעודה. צריך לומר את הוידוי בעמידה, ואפילו אם כבר אמר ושמע מהחזן צריך לעמוד. טוב שכל הקהל יקבל מלקות אחרי מנחה, כי על ידי זה כל אחד מהרהר בליבו לחזור בתשובה מהעבירות שבידו. [העבירות שהתודה עליהם בכפור זה, והוא יודע שלא עבר עוד על עבירה זו, אפילו הכי צריך לומר וידוי עליהם כל שנה].

תרח. יאכלו ויסיימו מוקדם כדי להוסיף מחול על הקודש. בערב כיפור אין לאכול אלא מאכלים קלים להתעכל, כדי שלא יהיה בטנו מלא כשמתפלל ערבית.

תרט – תרי. במקום שנהגו להדליק נרות בבית בכיפור ידליקו, [ולא יאמר ברכה¹], ובמקום שנהגו שלא להדליק לא ידליקו. ואם חל בשבת, כולם חייבים להדליק.

תריא. ליל כיפור הוא כמו היום עצמו לכל

במאמרי בירחון האוצר אלול תשפ"ד. אולם בדורות האחרונים שינו את המנהג בספרד והחלו לברך את ברכת הריח הראויה, וכפי שמופיע בסידור תפלת החדש [תקצ"ח] ושלאחריו, וכפי שכתב בפשיטות הכה"ח בסי' רצ"ז אות ל"א ע"ש.

ד. הרב בנבנישתי סתם בזה ולא העתיק את היש מי שאומר שכתב השו"ע שמברך על הדלקת הנר, וסתמו נראה ברור שלא מברכים אלא רק מדליקים, ולכן לא הזכיר דעה זו. וכן הבין ונקט יותר במפורש המעתיק השני שלא יאמר ברכה. וזה מסייע למה שהעליתי בח"א בסי' מ"ט שדעת כל חכמי ספרד עד הבא"ח שאין מברכים על הדלקת הנר ביוה"כ ע"ש"ב. וכעת ראינו שגם בדורו של מרן השו"ע בחייו נהגו ונקטו כן, ומסתבר מאוד שהבינו כן גם בשו"ע, וכפי שהארכתי שם.

ואפילו מעץ המכוסה בעור אסורה. אולם מגומא או מקש או מבד או מחומרים אחרים מותרת.

היולדת כל שלושים הימים מותרת לנעול, וכן החולה. אם זה מקום שנמצאים בו עקרים או דברים אחרים שנושכים מותר לנעול.

תרטו. בכיפור אסור להתחבר עם אשתו או לגעת בה כאילו היא נדה. וכן אסור לישון עמה במיטה אחת.

תריו. ילד בן תשע שנים שלמות ובן עשר שנים שלמות, מחנכים אותם לשעות. כגון אם היה רגיל לאכול בשתי שעות של היום, יתנו לו לאכול בשלוש. היה רגיל בשלוש, יתנו לו ברביעית. לפי הכוח של הילד יוסיפו לו בשעות. בגיל אחת עשרה שנים, בין זכר בין נקבה, יעשה תענית שלימה. ילד שהוא פחות מתשע שנים, לא יענו אותו ביום כיפור כדי שלא יבוא לסכנה **תריז.** נשים הרות ומיניקות יתענו תענית שלימה בכיפור.

היולדת בתוך שלושה ימים לא תעשה תענית, ומשלושה ימים עד שבעה אם אומרת שרוצה נותנים לה, ומשם והלאה היא כמו כל אדם. וימים אלו לא יחשבו אותם משעה לשעה, כמו אם ילדה בשבעה בתשרי בערב לא יתנו לה לאכול בכיפור אם לא אמרה שרוצה, אף על פי שלא מלאו לה שלושה ימים עד כיפור בערב, כי כיוון שנכנס היום הרביעי ללידתה נקרא אחרי שלושה.

תריח. כדי לדעת אם חולה צריך לאכול

ובאיזה אופן יאכל, וכן לגבי אישה הרה, יקראו לחכם מומחה והוא יראה את המצב וכך יורה. החולה שאכל בכיפור והוא בדעתו הצלולה באופן שיכול לומר ברכת מזון, יאמר "עלה ויבוא" בברכה.

תרכג. אם חל בשבת, יוסיף בעמידות "שבת" אפילו בנעילה, ויסיים "מקדש השבת וישראל ויום הכיפורים". ובמוסף יאמר "את מוספי".

תרכד. בלילה של מוצאי כיפור יאמר "אתה אמרת להבדילה" בחונן הדעת. וצריך להוסיף מהחול על הקודש גם במוצאי כיפור, שימתינו מעט אחרי צאת הכוכבים.

אומרים הבדלה על היין ולא אומרים בורא מיני בשמים אפילו אם חל בשבת. אומרים ברכה על הנר ולא אומרים על אש שהוציאו מאבנים. לא אומרים ברכה לילה זה על נר שהדליק יהודי מגוי אף על פי שבמוצאי שבת מותר.

דיני סוכה

יתרכו. מי שאין לו מקום אחר לעשות את הסוכה אלא תחת אילן, יקרא לחכם בקי שיראה כיצד לסדר אותה באופן שלא תהיה פסולה.

תרכז. הישן תחת המיטה בסוכה, אם אינה גבוהה עשרה טפחים מהקרקע עד הגג שלה, יצא ידי חובה.

העמודים היוצאים מארבע פינות המיטה, אסור לפרוס עליהם סדין ולישון תחתיו אפילו אם אינם גבוהים עשרה טפחים.

ה. ר' משה אשכנזי כתב: אתה חננתנו י"י א-להינו מדע והשכל אתה אמרת להבדיל בין קדש לחול ע"כ. ועי' מה שכתבנו לעיל בהערה לס' תר"א.
ו. לא העתיק את ס' תרכ"ה שהסוכה היא זכר לענני כבוד. וכנראה לא ס"ל כדעת הב"ח שהטעם שכתבו כן

בצד, בין בסוכה גדולה בין בקטנה. ואם פחות משלושה טפחים, כשרה, אבל לא יישנו תחת אותו מקום

תרלז. מי שלא עשה סוכה, יעשנה בחול המועד, אפילו בסוף יום שביעי.

תרלח. העצים והקנים של הסוכה, בין של הדפנות בין של הסכך, אין להשתמש בהם לדבר אחר כל שמונת ימי החג. וכן דברי מאכל ומשתה שתולים בסוכה לנאותה, אסור לקחת מהם כל שמונת הימים, אפילו אם נפלו. ואם עשה תנאי עליהם בשעה שתלה אותם ואמר 'לא אסלק דעתי מהם כל בין השמשות', יכול לקחת מהם כל שעה שירצה. זה כאשר עשה תנאי במילים אלו, אבל אם אמר 'אני עושה תנאי עליהם לאוכלם כשיפלו' אין זה כלום, ואם אמר 'אני עושה תנאי עליהם לאוכלם כשארצה' מועיל.

תרלט. המצוה של הישיבה בסוכה היא שיאכל וישתה וידור בסוכה כל שבעת הימים, בין ביום ובין בלילה, כדרך שהוא גר בביתו בשאר ימות השנה. וכל שבעת הימים עושה אדם את הבית דבר של עראי ואת הסוכה דבר של קבע. כלים נאים ומצעות נאות מניחים בסוכה, וכלי שתייה כגון אשיות וכוסות בסוכה, אבל כלי אכילה כגון קדרות וקערות - מחוץ לסוכה. אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעת הימים, בין ביום ובין בלילה, ולא יישנו מחוץ לסוכה אפילו שינת עראי. ומי שלא יאכל ולא ישתה מחוץ לסוכה אפילו מים הרי זה משובת. וכן תבשיל מחמשת מיני דגן ויין אם קובע עצמו לאכול, הרי זה נחשב כקביעות סעודה וצריך סוכה.

אכילה בסוכה כליל יום טוב ראשון היא חובה, ואפילו אכל כזית פת יצא ידי חובה. ומכאן ואילך רשות, שאם רוצה לאכול

אבל אם יש עמוד באמצע המיטה בראשה ועמוד אחר ברגליה, ומניחים מוט מאחד לשני, מותר לפרוס סדין עליו ולישון תחתיו, כי אין הגג מעליו עשרה טפחים. וזה בתנאי שלא יהיו גבוהים עשרה טפחים. ויש אומרים שאפילו אם הם גבוהים עשרה טפחים, מותר לישון שם.

תרכט. יש להסתפק אם מותר להניח סולם על גג הסוכה כדי לסכך עליו. אין לסכך בדבר מאכל. מותר לסכך בפינוגין הנקרא בערבי שומר. מותר לסכך בענפים שריחם רע או שנושרים עליהם. אסור לסכך בחבילה קשורה אלא אם כן היא פחות מעשרים וחמישה קנים. חבילה שהונחה על הסוכה לייבוש ואחר כך רצה לסכך בה - לא מספיק, אלא צריך לזענע את הקנים. קרש שרוחבו ארבעה טפחים אין להניח על הגג אפילו מהצד.

אם פרס סדין על גג הסוכה מפני החמה או מלמטה כדי שלא יפלו עלים או קש על השולחן, אינו כשר.

תרל. אם יש איזה ספק בדפנות הסוכה שאינם כנגד הסכך שלה או כיוצא בזה, יראם לחכם בקי. אם לא היו דפנות הסוכה גבוהות מהקרקע שלושה טפחים - פסולה. וצריך שלא יהיה בין קנה לקנה שלושה טפחים.

תרלא. סכך הסוכה צריך להיות לכל הפחות כך שהצל שעושה הסכך יהיה מרובה מהחמה, ואם החמה מרובה מהצל - לא כשרה. סוכה שאין לה גג, כגון שהיו ראשי הדפנות העליונים דבוקים זה לזה, או שהשעין את ראש הדופן העליון אל הקיר לא כשרה.

תרלב. לא יהיה מקום פנוי בסכך שיש בו שלושה טפחים, לא באמצע ולא

דיני לולב

תרמ"ה. הלולב, ההדס, האתרוג והערבה אין צורך לומר שלפני שיקנה אותם יראה אותם לחכם מומחה שיבדוק אם הם כשרים. וכן גם הלולב שיתייבש אחר כך, וכן ההדס והערבה שנשרו עליהם או שהתייבשו, וכן כל דבר שיקרה אחר כך באתרוג, יראה אותו לחכם כדי שיראה באיזה אופן הוא, וכן יפסוק.

תרנ"ו. כשקושר את ההדס והערבה בלולב, צריך להיזהר שיבלוט השדרה של הלולב מעליהם טפח. [אורך הלולב צריך להיות ארבעה טפחים שהם שנים עשר גודלים^ז. אם ההדס והערבה ארוכים, יש להקפיד שהלולב יבלוט מעליהם טפח אחד לפחות^ח].

תרנ"א. מצוה לקשור אותם בקשר כפול, ואם לא קשרם אתמול או שהתרופפו, אין לקשרם ביום טוב בקשר כפול אלא יקשרם בלולאה. יקח את הלולב ביד ימין ואת האתרוג ביד שמאל. השמאלי יקח את הלולב ביד שהיא ימין לכל אדם ואת האתרוג ביד שהיא שמאל לכל אדם. מי שאין לו יד יקח את הלולב בזרועו וכן את האתרוג. יברך את הברכה [בא"י אמ"ה אקב"ו על נטילת לולב] ושהחיינו [וקיימנו והגיענו לזמן הזה] לפני שיקח את האתרוג. אם עטף מטפחת על הלולב או על היד ולקח אותו כך, יש אומרים שיצא ידי חובה. אופן הנענוע יהיה כמו שעושה החכם או החזן שיודע וכך יעשה. (כדי שמי שאינו בקיא לא ימתין לראות מהחזן, ברצוני להבהיר, וכך הוא: יענע שלוש פעמים בתנועת יד לפנים ולאחור בכל

סעודה צריך לאכול בסוכה, ואם אינו רוצה לאכול כל שבעת הימים אלא פירות חוץ לסוכה אוכל כמו מצה בפסח. כל שבעת הימים לומד בסוכה. אם יורד גשם, יכנס לבית. ומאיזה זמן מותר להיכנס? מהרגע שיפלו לתוך הסוכה טיפות שאם יפלו לתוך התבשיל, הוא ייפגם, אפילו תבשיל של פולים. אכל בסוכה וירד גשם ונכנס לבית ופסק הגשם אינו חייב לחזור לסוכה עד שיסיים סעודתו. ישן בלילה וירד גשם ונכנס לבית ופסק הגשם אין מטריחים אותו לחזור לסוכה כל אותו הלילה, אלא יישן בביתו עד הבוקר. נהגו שלא לומר ברכה של הסוכה אלא בשעת האכילה.

תרמ"ו. קטן בן חמש שש שנים חייב בסוכה כדי לחנכו במצות. החולים פטורים מן הסוכה. מי שמצטער פטור מן הסוכה, כגון מי שאינו יכול לישון בסוכה מפני הרוח או מפני היתושים וכדומה, או מפני הריח. וזה כאשר בא לו הצער במקרה אחרי שעשה את הסוכה, אבל לא יעשה סוכתו לכתחילה במקום של ריח רע או של רוח ויאמר "אני מצטער". האבל חייב בסוכה.

תרמ"ג. סדר הקידוש הוא: בורא פרי הגפן וקידוש וברכה של הסוכה, ואחר כך שהחיינו, כי שהחיינו חל על המועד ועל המצוה של הסוכה. בשאר הימים יאמר הברכה של הסוכה לפני המוציא^ט.

תרמ"ד. כל תשעת ימי חג זה אומרים הלל שלם, ויאמרו "לגמור את החלל" אפילו כשאומר ביחיד, ולא יפסיקו בו.

הטוש"ע זה כדי לומר שצריך לכוין בטעם המצוה עי"ש.

ז. לא הביא את המנהג שכתב השו"ע שמברכים לאחר המוציא קודם שיטעום.

ח. כדעת הי"א האחרון המובא בשו"ע עי"ש.

ט. דין זה כבר כתבו הרב בנבנישתי לעיל, ונכפל ללא צורך.

לתחום, יכול ליטול אפילו שהביאו עבורו.
תרנז. קטן שידוע לנענע בלולב כהלכתו, אביו חייב לקנות לו לולב לחנכו במצות.

תרנח. בשבת אין נוטלים לולב [אפילו אם חל היום הראשון בשבת]. לא יוצא אדם ידי חובה ביום הראשון בלולב של חברו שהשאל לו, ואפילו אם אמר לו "יהיה שלך עד שתצא בו ידי חובה ואחר כך יהיה שלי כמו בתחילה" לא יצא ידי חובה. אם נתן לו במתנה, אם נתן לו בתנאי שיחזיר, יצא ידי חובה ויחזיר לו. ואם לא החזיר לו, לא יצא ידי חובה אפילו אם נתן לו את דמיו. ואפילו אם לקחוהו מידו בכח. וכן אם החזירו לו אחרי זמן מצותו, לא יצא ידי חובה. לא יתן ביום הראשון את לולבו לקטן אלא אם כן לקחו עם הקטן באופן שלא יצא מידו. שניים שקנו לולב או אתרוג בשותפות, לא יצא אף אחד מהם ידי חובה ביום הראשון עד שייתן כל אחד את חלקו לחברו במתנה.

תרס. ההקפות צריכות להיות לצד ימין. [בכל הקפה יקיפו את התיבה מי שיש לו לולב פעם אחת, ובהושענא רבא שבע פעמים אפילו מי שאין לו לולב^א. ונוהגים להעלות ספר תורה בכל יום על התיבה כדי שיעשו את ההקפות].

תרסא. בליל שני של יום טוב יאמר קידוש ושהחיינו, ואחר כך מיד יאמר את הברכה של הסוכה.

תרסב. לא יאמר שהחיינו ביום השני על הלולב, אלא אם כן חל היום הראשון בשבת.

ארבעת הצדדים, ואחר כך ינענע שלוש פעמים כלפי מעלה ויהפוך את הלולב כשקצוהו כלפי מטה וינענע שלוש פעמים. ינענע את הלולב בעת אמירת הברכה פעם אחת בצדדים שאמרנו, ואחר כך פעם אחת ב'הודו לה' כי טוב', ופעמיים ב'אנא ה' הושיעה נא' מפני שהפסוק כפול, ופעמיים ב'הודו לה' כי טוב' שבסוף ההלל) ויתחיל תחילה ממזרח ואחר כך דרום ואחר כך מערב ואחר כך צפון. צריך לחבר את האתרוג עם הלולב בזמן שמנענע. המדקדקים במצות לא שמים בלולב יותר משני בדי ערבה ושלשה של הדס.

תרנב. המצוה של לולב היא ביום ולא בלילה, וכל היום יכול לקחתו. שאם לא לקחו בבוקר יקחנו אחר כך. ובכל יום יטלוהו בבוקר, וזמנו הוא מהנץ החמה, ועיקר המצוה שלו בשעת ההלל. ואם צריך להשכים לצאת לדרך, יקחנו משעלה עמוד השחר. אסור לאכול לפני שיטול לולב, ואם שכח ואכל ונזכר והיה יושב על השולחן אם היה ביום הראשון, יפסיק מלאכול אפילו שיש זמן ביום ליטול אותו אחרי שיאכל. ומהיום הראשון ואילך אם יש זמן לא יפסיק, ואם אין זמן יפסיק.

תרנג. ההדס של הלולב אסור להריח בו כל ימי החג, וכן האתרוג אין להריח בו.

תרנד. ביום טוב מותר להחזיר את הלולב למים ולהוסיף מים אם צריך, אבל לא להחליף מים. ובחול המועד מצוה להחליפם כדי שיהיה רענן.

תרנה. גוי שהביא לולב ליהודי מחוץ

י. בהדס כתב אסור [פיקאדון], כיון שהוא אסור מעיקר הדין. ובאתרוג כתב אין [נו] כיון שהוא רק מחמת ספק על הברכה, והשו"ע כתב שיש להמנע.

יא. השו"ע סתם שאף מי שאין לו לולב מקיף. אולם הרמ"א והאחרונים כתבו שבהושענא רבא יקיף ובשאר

[במהדו"ב במקום 'הוא' - הגוי] ויקנה אותה אחר כך ממנו].

תרס"ה. את האתרוג אי אפשר לאכול עד היום האחרון של סוכות, שהוא היום התשיעי. ואם היום האחרון חל בראשון, יש מי שאומר שאי אפשר לאכול אותו.

תרס"ו. אין לאכול בסוכה יותר מהימים שחייבים בה [שהם שבעה ימים והיום השמיני בלי ברכה].

תרס"ז. הסוכה ומה שמניחים בה לנוי אין להשתמש בהם כל שמונת הימים, ובחוצה לארץ כל תשעת הימים. ואם חל שבת במוצאי יום טוב האחרון של החג, נוהגים שלא להשתמש בדברים עד שתצא השבת.

תרס"ח. בלילה השמיני יאמר בעמידה "ותתן לנו את יום שמיני חג עצרת הזה". בחוצה לארץ יאכלו בסוכה בלילה זה וביום, ולא יברכו ברכה של סוכה. ויאמרו קידוש ושהיינו, וכן בליל תשיעי גם יאמרו שהיינו.

תרס"ט. בשבת של חול המועד, בערבית, תפילה^{יב} ומנחה יאמר עמידה של שבת ויאמר "יעלה ויבוא" ו"ותחפוץ בנו", ובמוסף יאמר "את יום המנוח הזה". ויסיים "מקדש השבת וישראל והזמנים".

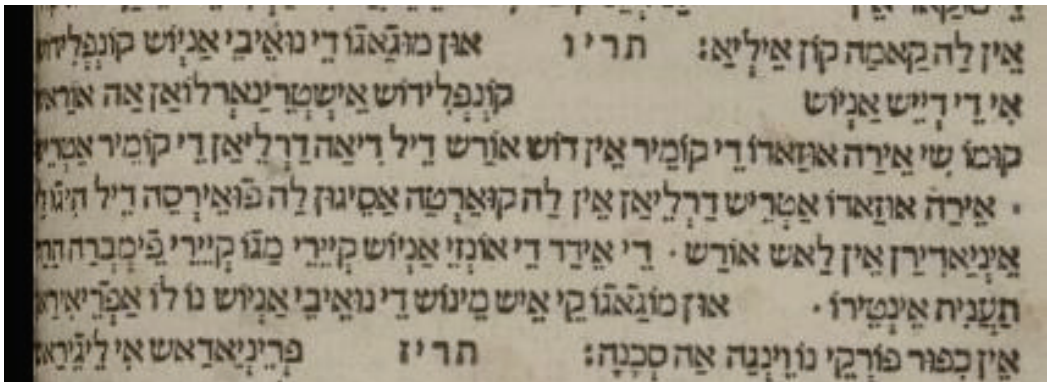
תרס"ד. ביום הושענא רבה נוהגים להתיר את הלולב. לוקחים ערבה ביום זה מלבד הערבה שבלולב. אורך הערבה הזו הוא כאורך הערבה שבלולב. וחובטים בה על הקרקע או על הספסל שתיים או שלוש פעמים. אין לקשור אותה עם דבר אחר. יש אומרים שאין לקחתה עם הלולב בזמן שיוצאים ידי חובה, אלא רק לאחר שאמר ברכה ולקח את הלולב ונענע אותו. ואחרי הנענוע הראשון אפשר לקחתה עם הלולב. אין צורך לומר דבר בזמן ההקפות. בזמן החביטה יש לקחתה בנפרד ולחבוט. יש אומרים שאסור להשתמש בערבה לאחר שלקחה. ויש אומרים שראוי להיזהר שלא יקטוף יהודי את הערבה משדה של גוי אפילו ברשותו, אלא שיקצוץ אותה הוא



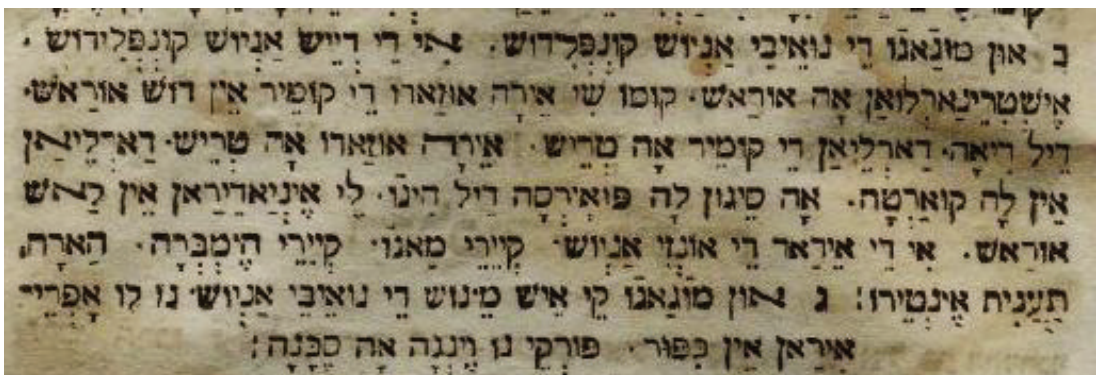
הימים לא יקיף, וכך נקט הרב משה אשכנזי הנ"ל.
^{יב} הרב בנבנישתי מונה את תפלת 'שחרית' בכל מקום בשם 'תפלה' בסתמא.

המהדורות השונות של ספר 'שולחן הפנים'

קטע מהדפוס הראשון [בצד שמאל של העמוד הצילום לא מושלם וקשה לקריאה]:



הקטע המקביל מהדפוס השני:



הרב מרדכי פרוש

מכתב מהגה"צ רבי דוד אברהמי זי"ע מחבר ספר 'בנין עולם'

הנני מפרסם כאן מכתב שקיבלתי מהגאון הצדיק רבי דוד אברהמי זצ"ל, מחבר הספר הנודע 'בנין עולם'. אמנם השאלות ששלחתי אליו אינן רשומות אצלי, אך מתוך התשובות ניתן להבין את מהות השאלות.

המכתב

בעזה"י

כ' במנ"א תשס"ח, ירושלים ת"ו.

לכבוד מע"כ הגה"צ רבי מרדכי פ.

גליקמן שליט"א

שלו' רב וכטו"ם.

אלא עיקר שיהא הלימוד, ושילמדו לשם מה שרוצים העיקר שילמדו, ויחידים ימצאו דרכם בלשמה.

ובאופן [תיבה לא ברורה] כולם אמורים להגיע לשמה אך לא לקשר עם לשמה קודם שילמדו.

(ב) האדמו"ר בית ישראל מגור, יסד סדר לימוד לפני התפלה, ונקרא הסדר של הרבי, והחשיבו מאד מאד, הן משום הכנה רבתא לתפלה, והן לעצם הלימוד בצלילות הדעת, והן לעצם הלימוד שסוף סוף למדו כבר היום שעור תורה.

(ג) בישיבות מעולם נתנו עדיפות לקיום הלימוד על פני הידורים בזמן התפלה.

(ד) בודאי שכל המסייעים בגו"ר לשיעור שלכם, שכרם נפלא כפול ומכופל, ואשרי מי שיש לו חלק בסיוע לשיעורכם.

בברכת התורה,

מכבדך ומוקירך,

דוד אברהמי.

הנני מתנצל על עיכוב תשובתי למכתבו החשוב מסיון ש.ז. בגלל טרדות שהיו לי.

אני אנסה להשיב על מכתבו בעובדות מגדולי הדורות בענינים דומים לשאלות של כת"ר.

(א) רבינו ישראל סלנטר זצ"ל, הצטער בזמנו לפני כ-150 שנה, על ירידה בלימוד לשמה גם בין ת"ח גדולים, וע"כ יסד כולל של רבנים חשובים, במילגה הוגנת שיוכלו לעסוק בתורה במנוחה, ובלימוד לשמה, לבסוף התפרק הכולל, ואמר רבינו ישראל זיע"א לשמה היה בכולל אבל תורה פחות, מאז עמד על מצב העולם, שיש ללמוד תורה גם שלא לשמה, כלומר לא לחפש הלשמה





מאמרי הלכה



הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

מרבני בית המדרש קוית' ה'

כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה

להגדיל זכויותיו ולהבדיל למעט מזכויותיו,
הכל תלוי בהתנהגותו ביום ר"ה.

וא"כ יום ר"ה הוא יום עבודה, וצריך לדעת
במה להשקיע כדי שנוכה בדין ונכתב
בספרן של צדיקים גמורים לאלתר.

ב) אמרו חז"ל בגמ' (ר"ה דף טז:): כל שנה
שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה, שנאמר
מרשית השנה - מרשית כתיב, ועד אחרית -
סופה שיש לה אחרית.

ופרש"י שרשה בתחלתה - שישראל עושין
עצמן רשין בראש השנה לדבר
תחנונים ותפילה, כענין שנאמר, תחנונים
ידבר רש (משלי יח). הרי היא מתעשרת
בסופה. שנאמר (דברים יא): "מראשית השנה
ועד אחרית שנה". לא נאמר "מראשית", אלא
"מרשית" כתיב, מלשון רש. ואחר כך נאמר
"ועד אחרית" - סופה שיש לה אחרית.

מבואר ברש"י שאין ישראל צריכים להיות
רשים ממש, אלא שעושין עצמן
רשין על ידי שיודעין ונתברר להם שהכל
תלוי ביום זה, וכאילו אין להם שום דבר
כמו רש, אלא הכל תלוי בתחנונים ובתפילות
ביום זה. וכמו שכתוב בגמ' (ר"ה כו:):
בראש השנה - כמה דכייף איניש דעתיה טפי
מעלי, ע"כ.

ונמצא שכדי לזכות לשנה טובה מבלי גזרות
רעות וקשות ח"ו, הכל תלוי באדם
איך שמתנהג בר"ה, והעיצה שנותנים חז"ל
היא שיעשו עצמם רשין, היינו עם לב נשבר,
כמו שאומר דוד המלך בתהלים (נא, יט):

א) איתא במשנה (ר"ה פ"א מ"ב): בארבעה
פרקים העולם נידון, בפסח על התבואה,
בעצרת על פירות האילן, בראש השנה כל
באי העולם עוברין לפניו כבני מרון, שנאמר
היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם, ובחג
נידון על המים, ע"כ.

ומבואר במשנה שהעולם נידון בד' פרקים
במשך השנה, בפסח דנים מה יהא
עם התבואה במשך השנה הבעל"ט, האם
תהא רבה או מועטת, בעצרת דנים מה יהא
עם פירות האילן ובחג דנים כמה גשמים יהיו
השנה, האם שנה ברוכה בגשמים או להבדיל
שנת בצורת, וכמובן הכל תלוי בזכויות
הבריות שקיימים בעולם, אולם לגבי ר"ה לא
כתוב שדנים את הבני אדם, כמה יחיו וכמה
ח"ו ימותו, אלא כתוב שהם עוברים לפני
הקב"ה כבני מרון.

והשאלה למה גבי הבני אדם כתוב רק
שעוברים לפניו כבני מרון, היינו
אחד אחד, אבל לא נזכר שדנים אותם.

ונראה לומר שהתנא במשנה רוצה לומר לנו,
שכביכול בר"ה לא דנים את האדם
ע"פ מה שעשה במשך כל השנה, אלא ע"פ
איך שנראה האדם ביום ר"ה - נקבע דינו.

כלומר האדם במעשיו ביום ר"ה קובע
לעצמו את דינו, ומסתבר
שהחשבונות שמים הם מורכבים מאד, אבל
עכ"פ המרכיב החשוב שעל פיו ידונו את
האדם, הטא האדם קובע לעצמו לפי
התנהגותו ביום הדין, האדם ביום הדין יכול

צדיק. אמר להם: "באשר הוא שם". כלומר, איני דן את העולם אלא בשעתו.

ועל פי האמור לעיל נבין את סמיכות המאמרים, כי בהיות שדנים את האדם "באשר הוא שם", כמו שהיה עם ישמעאל, ע"כ כדי שהשנה תתעשר בסופה, צריך שתהיה רשה בתחלתה, כמו שפירש"י שישראל עושין עצמן רשין בראש השנה לדבר תחנונים ותפילה, ואז מתעשרת בסופה.

בראש השנה צריך האדם להיות בעיניו שפל ורש, כיון שאין דנים את האדם אלא לפי מעשיו באותה שעה, ולכן הגם שבמשך כל השנה לא היה שפל בעיניו אעפ"כ כשישפיל עצמו בראש השנה לדעת שהכל בא אך ורק מאת השי"ת מאוצר מתנת חינוס, אזי יזכה שתהא מתעשרת בסופה.

ולפי דברינו הראיה מישמעאל שדנו אותו באותה שעה, ולא רק שלא הסתכלו על העתיד כמבואר במדרש, אלא גם לא הסתכלו על העבר, שהרי הסיבה שרשה גרשה את ישמעאל כיון שהיה "מצחק", ופרש"י שמצחק לשון עבודה זרה, לשון גילוי עריות, לשון רציחה. (וחששה שרה שיקלקל את יצחק.) ונמצינו למדים חידוש גדול, ישמעאל שהיה בעל עבירה גדול ביותר, שעשה את כל העבירות החמורות. מ"מ באותה שעה שהיה בסכנת חיים היה בבחינה של צדיק וע"כ ניצל מהסכנה.

ולפ"ז אדם שעושה עצמו רש בראש השנה, לב נשבר לדבר תחנונים ותפילה, זוכה לחיים אף שהיה בעל עברה קודם ראש השנה.

אלא השאלה מה מועיל הלב נשבר כדי שנזכה בדין. וכתוב בתוס' ד"ה שרשה

זכאי אלוקים רוח נשברה, לב נשבר ונדכה אלוקים לא תבזה.

ובענין זה כתב בספר שפתי חיים בביאור מאמר זה כל שנה שרשה בתחלתה, כלומר שהאדם מגיע לראש השנה בהרגשה שאין לו מוחזקות על כלום, לא על חיים לא על בריאות לא על נחת ולא על פרנסה, כל מה שנדמה לו שיש לו - אין לו, הוא צריך כעת לקבל את הכל מחדש, אם כך מגיעים לראש השנה אזי מתעשרת בסופה.

ולפ"ז נבין מה שכתוב בספרים שהאדם צריך להקפיד שלא לכעוס ביום ר"ה, שהרי אם האדם כועס על משהו, זה מראה שיש לו מוחזקות באיזה ענין, היפך הנהגת הרש ובעל לב נשבר.

ג) והנה לאחר שהביאה הגמ' מימרא זו של רבי יצחק: כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה, הביאה עוד מימרא של רבי יצחק: ואמר רבי יצחק אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה שנאמר כי שמע אלקים אל קול הנער באשר הוא שם.

כמבואר בפרשת וירא שלאחר שאברהם שילח את הגר ובנה ישמעאל מביתו, בדרך כלו להם המים, והגר חששה שבנה ימות מצמא, שלכה אותו תחת אחת השיחים, כדי שלא תראה במות הילד. ואז מלאך ה' קרא להגר ואמר לה: "כי שמע אלהים אל קול הנער - באשר הוא שם" והמציא לה באר מים שתשקה את בנה.

וכתוב במדרש בראשית רבה: אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: ישמעאל, שעתידין בניו להמית את בניך בצמא בעתיד - אתה מעלה לו באר להצילו מן הצמא?! אמר להם הקדוש ברוך הוא: בשעה זו צדיק הוא, או רשע? אמרו לו:

שאין לבו נשבר ביום ר"ה אלא יאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך - יכתב בספרן של רשעים ויחתם למיתה. ואילו אדם שיעשה עצמו כרש בעל לב נשבר, שכביכול אין לו שום מוחזקות בעולם, זה מעורר עליו רחמים וממילא זוכה להכתב לחיים בספרן של צדיקים.

אבל השאלה מי הם הבינונים. וצ"ל לומר שהבינונים הם לא בגדר הרשע שאומר "כי בשרירות לבי אלך" אבל גם לא מרגישים לב נשבר ממש, שזה עבודה לא קלה. וא"כ הם תלויים ועומדים עד יום הכיפורים. והם צריכים לעבור את עשרה ימי תשובה כולל יוה"כ כדי זכות בדין, והיינו אצלם אין "קיצורי דרך" הם צריכים מירוק ותיקון העברות לחזור בתשובה שלמה ע"פ מה שכתוב בספרים.

ונמצינו למדים שהקב"ה הקדים את ר"ה ליוה"כ זה כדי שזוכה בדין ונכתב בספרן צדיקים בדרך הקצרה ע"י שנעשה עצמינו רשין בראש השנה לדבר תחנונים ותפילה, אבל אם לא זכינו לזה יש את הדרך הארוכה.

בתחלתה, שמתוך שישראל רשים לבם נשבר ומרחמים עליהם מן השמים.

הקב"ה מצד אחד עושה דין ומצד שני מרחם, ולכן המשפט והדין מחויב לתיקון הבריאה אבל ברגע שישראל עושים עצמם כרשים בעלי לב נשבר, שכביכול אין להם שום מוחזקות בעולם זה מעורר רחמים וממילא זוכים להכתב לחיים באותה שנה.

(ד) איתא בגמ' (ר"ה טז:): אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין - נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין - נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים - תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים. זכו - נכתבין לחיים, לא זכו - נכתבין למיתה.

ולפי דברינו אפשר לפרש מאמר זה, שהאדם יחשב לצדיק או לרשע או לבינוני זה תלוי בהתנהגות שלו ביום ר"ה עד כמה ליבו נשבר, מבלי להתחשב בעבירות והמצות שעשה בעבר, כלומר אדם



הרב שמעון בן דוד

בדין חינוך קטן ובהורו רווק בטלית גדול

יש לדון באיזה גיל ראוי ונכון לחנך את הקטנים להקפיד להתעטף בטלית גדול?

הוא שיהא רגיל מקטנותו לקיים המצוות כאשר רואה באביו. ע"כ. ובספרי זוטא (סוף פרשת שלח לך) כתב, "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו להם ציצית", להזהיר גדולים על הקטנים, מכאן אמרו תינוק היודע להתעטף בציצית, אביו לוקח לו טלית, וכן הוא בילקוט שמעוני. וכן הסכימו אחרונים רבים שהאב חייב לקנות טלית לבנו הקטן, וכמ"ש המג"א (סק"ג), ואליה רבה (סק"ג) החמד משה (סק"א), הפמ"ג (אשל אברהם סק"ג), ובשו"ע הגאון רבי זלמן (סעיף ד), חסד לאלפים (סק"א), והמשנ"ב (סק"ט).

מהו גדר קטן היודע להתעטף

נחלקו בזה הפוסקים, בדברי התוספות בערכין (ב:) מבואר ששיעור זה של יודע להתעטף הוא כמו עטיפת הישמעאלים, אולם מרן הב"י (סוף סימן יז) הביא בשם הגהות מימוני (פ"ג מהל' ציצית אות כ) בשם הירושלמי, דקטן היודע להתעטף לא סוף דבר שיוודע להתעטף, אלא שיוודע להשליך שתי כנפות לאחוריו ושתים לפניו בשעת קריאת שמע, והוסיפו המרדכי (סוכה פ"ג רמז תשסג), והאור זרוע (ח"ב סימן שיד) שהוא גם יודע לאחוז בציציות בשעת קריאת שמע, וכ"פ הרמ"א בהגה (סוף סימן יז).

באיזה גיל קטן נקרא שיוודע להתעטף

נחלקו הפוסקים בזה, הטור (או"ח סימן טז) כתב, ששיעור זה הינו קטן שהוא בן

הנה מבואר בגמרא בסוכה (מב.), ובערכין (ב:), קטן היודע להתעטף בציצית - חייב בציצית.

אם אביו חייב לקנות לו ציצית

נחלקו הראשונים בזה - השיטה מקובצת ערכין (ב:) כתבו, מדוע הגמ' לגבי תפילין כתבה, קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, ואילו גבי ציצית לא מבואר שאביו חייב לקנות לו ציצית, אלא משום שאם אין לו בגד של טלית, הרי אינו מחוייב במצוה זו כלל, לכן אינו חייב לקנות לו ציצית, וכ"כ המאירי בסוכה (שם) לחלק בין תפילין לטלית. אולם ברוב ככל הראשונים מבואר שקטן היודע להתעטף בציצית, אביו חייב לקנות לו טלית, וכ"כ הראב"ה ח"ב (סימן תרפג עמוד שפט) בשם הירושלמי (סוכה סוף פ"ג) שאביו לוקח לו טלית, וכ"כ המרדכי (סוכה סימן תרסג), וכן משמע מהתוספות ערכין (ב:), והרמב"ם (פ"ג מהלכות ציצית הלכה ט) כתב, ומדברי סופרים שכל קטן היודע להתעטף חייב בציצית כדי לחנכו במצוות, וכן פסקו הטור והשו"ע (סוף סימן יז), שקטן היודע להתעטף, אביו צריך ליקח לו ציצית לחנכו, והסביר הב"ח את דברי הטור בזה"ל: ורבינו שכתב כאן דצריך לקנות לקטן ציצית לחנכו, הוא לפי שעכשיו הוזהרו הכל לקנות לעצמן (כמבואר בסימן כד), לפיכך צריך לקנות גם לקטן לחנכו כמו לעצמו, דכל חינוך לקטן

דבזה שייך עיטוף, וכן משמע מהתוס' ערכין (ב: ד"ה היודע להתעטף) דפירשו משום דאמר במו"ק (כב.) כל עטיפה שאינה כעטיפת הישמעאלים אינה עטיפה, שמעטפים טליתם עד שפתם. ע"כ. וכן פירש ריבב"ן. ויש עוד להוכיח ממ"ש הב"י בשם הירושלמי (כמבואר לעיל) שיודע להתעטף פירושו - שיודע להשליך שתי כנפות לפניו ולאחוריו, כ"כ הגהות אשרי, והמרדכי, והרמ"א בהגה. וזה רק בטלית גדול איירי ולא בטלית קטן. וכן מבואר בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח בהשמטות לאו"ח סימן כד), דכל זה מדובר בטלית גדול שיש צורך של עיטוף, אבל בטלית קטן אין אנו צריכים שידע להתעטף, מכיון שאין בו ענין של עיטוף, ולזה לא הוצרך בשו"ע לבאר חיוב של טלית קטן לקטן, דהדבר מובן מאיליו דחייב אביו להלבישו טלית קטן, ועל פי סודן של דברים הציצית הוא בחינת אור המקיף, אלא דטלית קטן הוא אור המקיף קטן, וטלית גדול הוא אור המקיף גדול, וכל אדם מוכרח שיהא לו שני מקיפים לשמור אותו מן המזיקים המשוטטים בעולם, וטבעם להזיק לכל אדם, אלא שע"י שני המקיפים אלו לא יכולים לנגוע בהם וכו', על כן מי שחס על בנו מן המזיקים, עליו ליזהר ולהשתדל להלביש בנו לכל הפחות טלית קטן אף שעדיין לא יודע להתעטף בטלית גדול, וזאת בכדי שיהא שמור ומוגן מן המזיקים. עכ"ד.

הנה מ"ש הרב ישכיל עבדי שע"פ סודן של דברים וכו', הנה ידוע שע"פ הסוד צריך וחובה ללבוש גם טלית קטן וגם להתעטף בטלית גדול בשעת התפילה,

תשע שנים וכל שהוא בשיעור זה יודע להתעטף. הב"ח (שם) ביאר בדברי הסמ"ק, שיעור זה כשהוא קטן בן שש וכן שבע, ובגיל זה חייב בציצית, אולם במגן אברהם (סק"א) כתב, שאף לדעת הסמ"ק שיעור זה הוא כל שהוא בן תשע שנים, אולם פחות מזה אינו בכלל יודע להתעטף, ודלא כדברי הב"ח. והגאון מהר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים ח"א (סימן קא) כתב, שקטן בן שש או שבע שנים הוא נקרא הגיע לחינוך לענין שאביו צריך לחנכו במצות ציצית, והבא"ח (פרשת לך לך הלכה יד) כתב, קטן היודע להתעטף צריך אביו ליקח לו ציצית לחנכו, והאי קטן י"א בן תשעה שנים, וי"א הפקח בן שש, ואינו פיקח בן שבע.

ובספר אור לציון ח"ב (פ"ב תשובה ז) כתב, קטן כבן חמש שנים נקרא שיודע כבר התעטף. ובשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן ב) כתב, ששיעור זה הוא כבן שש, שבע. ע"ש. ופלא מאד על שו"ת יצחק ירנן לר' יצחק ברדא (ח"א סימן יד) שבכל תשובתו שם הוא הראה פנים לפסוק שמגיל חינוך, קטן חייב להתעטף בטלית גדול, ובמסקנתו כתב, שרק מגיל בר מצוה צריך להתעטף בטלית גדול. וצ"ע. ומורינו הרה"ג רבי יוסף אביטל שליט"א הורה לת"ת "בני הישיבות" שבנשיאותו, שגם הילדים הקטנים יתעטפו בטלית גדול.

האם כל הנ"ל איירי בטלית קטן או בטלית גדול

הנה מלשון "להתעטף" שנקטה הגמ' וכל הפוסקים, משמע דמיירי בטלית גדול

א. המהר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים (סימן קא) כתב בשם קיצור של"ה (עניני ציצית), שנכון להלביש טלית קטן לתינוק אחר גיל שלוש שנים, וכ"כ האליה רבה (סוף סק"ג) בשם ספרי מוסר, שע"י כך יזכה הקטן לנשמה גבוהה, וכ"כ בספר הלכה ברורה ח"א (שו"ת אוצרות יוסף סימן לד), וכן נהגים כיום.

בציצית, ובספר שיירי כנסת הגדולה (סימן יז סק"ב) הביא מנהג זה, וכתב שהוא מנהג תמוה שעד שלא ישא אשה יהיה בטל ממצות ציצית, והובא גם בבאר היטב (סק"ד), וכן המשנ"ב (סימן יז סק"ט) תמה בזה על המנהג של אותם בחורים שעד הנישואין אינם מתעטפים בטלית גדול. ובשו"ת לבושי מרדכי תנינא (או"ח סימן ב) גם תמה על מנהג זה, והוסיף שרק בדורות הראשונים שהיו מתחתנים בגיל שלוש עשרה או ארבע עשרה היו נוהגים מנהג זה, משא"כ בזמן הזה שאין מתחתנים עד גיל עשרים ומעלה.

ובספר שער המפקד (הלכות ציצית אות ד) כתב על דברי שיירי כנסת הגדולה, שאותם בחורים אינם מבטלים מצות ציצית מכיון שיש להם טלית קטן, אולם סיים שלפי"ז נפל הטעם של המהרי"ל שסמכו שלא ללבוש טלית עד הנישואין מסמיכות קראי "גדילים תעשה לך - כי יקח איש אשה", דהא טלית קטן גדילים נמי הם. ע"כ.

והנה מה שסמכו שאין מבטלים מצות ציצית, מכיון שיש להם טלית קטן, י"ל כמ"ש החיי אדם (הובא במשנ"ב סימן כד אות ג) שעל פי רוב הטלית קטן אינו עשוי כדין בכל פרטיו שיהיה ראוי לברך עליו, ועוד שע"פ הקבלה צריך וחובה ללבוש ט"ק ולהתעטף בט"ג בשעת התפילה כמבואר לעיל.

ויש עוד להוסיף שישנה מחלוקת הפוסקים אם יברך בבוקר על הטלית קטן או לא, ומנהגינו שאין מברכים על הטלית קטן אלא מכוונים בברכת הטלית גדול לפטור את הטלית קטן, וכמ"ש בספר הליכו"ע ח"א (עמוד יא), וכמ"ש באורך בספר אוצר שמעון (עמוד לז), ואם לא יתעטף בטלית גדול היאך יכוון בברכה על הטלית קטן. ובאמת המתבונן יראה שבדורות הקודמים רוב בני

כמבואר בשער הכוונות (ראש דרושי הציצית), ובזוה"ק (פרשת שלח לך דקע"ד ע"ב), וכ"כ מרן החיד"א בספרו ניצוצי אורות ועוד, ומ"ש שהגמ' והפוסקים שכתבו שקטן היודע להתעטף בציצית וכו', איירי בטלית גדול, כ"כ גם בשו"ת ברכת אפרים (בן פורת יוסף, סימן ב), וכ"כ בשו"ת יצחק ירנן ח"א (סימן יד), וכ"כ הגאון רבי משה כלפון הכהן בספר ברית כהונה (מערכת ט אות ג), וכ"כ בספר אדרת תפארת ח"א (סימן ב), ומרן פאר הדור הראש"ל בספרו יחו"ד ח"ד (סימן ב) כתב, דחובה על מורי בתי הספר לזרז את תלמידיהם שהגיעו לחינוך לחנכם במצוה יקרה זו של טלית גדול, ובפרט שפעמים רבות הטלית קטן הוא פחות מן השיעור. ע"ש. וכ"פ מרן הראש"ל בספרו ילקו"י (הל' ציצית סימן יז סעיף ה).

ולגבי שיעור הטלית - יש להקפיד שהטלית תהיה שתי אמות אורך (96 ס"מ), על אמה רוחב (48 ס"מ), וכמ"ש בספר אוצר שמעון (עמוד לד).

בחור מבני ספרד שלומד בישיבה של בני אשכנז, האם יכול לנהוג כמוותם שלא להתעטף בטלית גדול עד נישואיו

כתב בספר מנהגי מהרי"ל (הלכות נישואין שטז), שבני מקום ריינוס נוהגים שגם נערים גדולים אין מתעטפים בציצית עד שנושאים אשה, וסמכות יש להם דכתיב "גדילים תעשה לך" וסמך ליה "כי יקח איש אשה", ע"ש. והובא גם בספר תשב"ץ לתלמיד המהר"ם (סימן תסב), וכן כתב בספר המנהיג (הלכות נישואין אות כח). וכן נוהגים כיום רוב בני אשכנז, אולם מפשטות כל הראשונים ובראשם מרן השו"ע הנ"ל מבואר שאף לפני הנישואין צריך להתעטף

ההלכה, ואילו הלכה פשוטה שנפסקה בגמ' ובשו"ע, עוברים עליה כך בקלות, ומה גם שלא ברור כלל מנהג בני אשכנז, שיש כמה פוסקים ובראשם המשנ"ב שתמחו על מנהג זה, כמבואר לעיל, ובאמת שהוא פלא עצום, שהיאך יבטלו מצות ציצית מן התורה בשאט נפש, בעת שיכולים לקיימה בקל, והרי בכל רגע אדם לבוש בציצית, הוא מקיים חמש מצוות עשה מן התורה, כמבואר בגמ' מנחות (מד.), ובגמ' שבת (לב:) ריש לקיש אומר, כל הזהיר במצות ציצית זוכה שמשמשין לו שני אלפים ות"ת עבדים, ועוד בגמ' שם, בעוון ציצית - בנינים מתים. ובגמ' במס' מכות (כג:) גדולה מצות ציצית שהיא שקולה כנגד כל המצוות שבתורה, ובגמ' מנחות (מג:) רבי שמעון בן יוחאי אומר הזריז במצות ציצית זוכה ומקבל פני שכינה.

והטור (סימן לו) הביא בשם השימושא רבה, אמר רבא כל המניח תפילין ומתעטף בציצית, וקורא ק"ש ומתפלל, מובטח לו שהוא בן העולם הבא, ואמר אב"י ערב אני לו שאין אש של גיהנם שולטת בו, רב פפא אמר ערב אני לו שכל עוונותיו נמחלים ע"כ. ולכן על הבחורים מבני ספרד שיראת שמים נוגעת אל ליבם, להקפיד ללבוש טלית גדול בתפילה אף שהם לומדים בשיבה של בני אשכנז, ואין להם להתבייש כלל. וכ"פ מרן הראש"ל בספרו ילקו"י (הל' ציצית סימן יז סעיף ד).

העולה מכל האמור להלכה ולמעשה (לבני ספרד)

קטן היודע להתעטף בטלית גדול, דהיינו גיל שש או שבע (לפי חריפותו), אביו צריך לקנות לו טלית גדול לחנכו כדי שיתעטף בה ויהיה עמה בשעת התפילה.

מנחלי התלמוד תורה בכל מקום ומקום,

אשכנזי הבחורים היו מתעטפים בטלית גדול, ורק בני ריינוס בלבד היו נוהגים שלא ללבוש טלית גדול, ואח"כ במשך השנים נתפשט מנהג זה למדינות פולין וליטא ובמקצת שאר מדינות אירופה, כמבואר באורך בשו"ת יצחק ירנן (ח"א סימן יד), והביא שם כן גם בשם הרה"ג הר"ש דבילצקי זצ"ל, והוסיף שם בשם כמה פוסקים שכל דרשת הסימוכין של גדילים וכו' לכו יקח וכו', זהו רק לענין פרישת הטלית על ראש החתן והכלה בשעת החופה. ע"ש.

ויש גם מבני אשכנז שנהגו שהבחורים מתעטפים בטלית גדול, וכמ"ש בשו"ת לבושי מרדכי הנ"ל שנהגו מגיל בר מצוה להתעטף בטלית גדול, ובספר פסקי תשובות (ח"א סימן ח הערה 95) הביא בשם החתם סופר שהקפיד שגם הבחורים יתעטפו בטלית גדול בעת התפילה. וכן נוהגים יוצאי גרמניה.

אולם כל הנ"ל הוא למנהג בני אשכנז, אבל מנהג בני ספרד שהבחורים מתעטפים בטלית גדול בשעת התפילה [וצריכים לנהוג כן מגיל חינוך שש / שבע כמבואר לעיל], ולכן אף בחורים מבני ספרד שלומדים בשיבה של בני אשכנז, אין להם לשנות ממנהגם, וימשיכו ללבוש טלית גדול אף בשיבתם, ואין בזה איסור של "לא תתגודדו" כמבואר בפוסקים. ואכמ"ל.

ומכאן מוצאת תוכחה לאותם בחורים בני ספרד שאינם מתעטפים בטלית גדול, וזאת בגלל שראו היאך חבריהם מבני אשכנז נוהגים, ומחקים אותם, [וכל זה נובע מרגשי נחיתות שבהם, שאינם מעריכים את עצמם ואת גדולי רבני ספרד ועל צבאם מרן השו"ע, ולכן מחפשים להידמות לאחרים], ולמה יגרע מצות טלית ממצות לולב, סוכה, ושאר המצוות והרי אותם בחורים אוהבים להחמיר בכל מיני חומרות אף שלא נפסקה כך

צריכים לחנך את תלמידיהם בתלמוד תורה
במצוה יקרה זו של עטיפת טלית גדול.
אמות אורך (96 ס"מ), על אמה רוחב (48
ס"מ).

אף קטן שיש לו טלית קטן [שהמנהג
להלבישו כבר מגיל 3], יש לחנכו
שיתעטף גם בטלית גדול.
יש להקפיד ששיעור הטלית יהיה שתי
בחור מבני ספרד הלומד בשיבה של בני
אשכנז, אינו רשאי לנהוג כמותם
שלא להתעטף בטלית גדול עד נישואיו,
אלא יש לו להתעטף בטלית גדול, ואין בזה
לא תתגודדו.



הרב אברהם דוד ברנד

ישיבה בסוכה בשמיני עצרת לבני חו"ל

אנו בני ארץ הקודש, נוהגים בפשיטות להיפרד מן הסוכה בשביעי של חג, ובשמיני עצרת אין יושבים בה כלל. ואף יש בכך חשש של בל תוסיף, כדיתבאר להלן. עם זאת, עבור בני חו"ל ישנה שאלה. שהלא עבורם, יום שמיני עצרת הוא גם ספק יום השביעי של סוכות. ואם כן יש לדון כיצד עליהם לנהוג.

הקדמה כללית

בטרם ניגש לגוף הסוגיא, שומא עלינו להקדים הקדמה כללית: איתא במשנה (סוכה מח, א): סוכה שבעה כיצד גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג.

ובגמרא שם: אין לו כלים להוריד מהו, אין לו כלים, אלא כי אשתמש במאי אשתמש אלא אין לו מקום להוריד כליו מהו. ר' חייא בר רב אמר פוחת בה ארבעה ור' יהושע בן לוי אמר מדליק בה את הנר, ולא פליגי הא לן והא להו.

וביאר רש"י (ד"ה הא לן): "לבני בבל שהשמיני שלהם ספק שביעי דלא קים להו בקביעא דירחא מדליק בה את הנר ולא יפחתנה ויפסלנה לפי שצריך לישב בה מחר. והא להו - לבני א"י דקים להו בקביעא דירחא ולא יתבי בסוכה בשמיני פוחת".

דהיינו, שחילוק יש בשמ"ע בין מנהג א"י למנהג חו"ל. שבא"י צריך לעשות היכר שאינו משתמש עוד בסוכה, וזאת ע"כ שמוריד את כליו, ואם אינו יכול להוריד את כליו, צריך לפחות את הסוכה ולפוסלה^א. והטעם, משום בל תוסיף כמוש"כ ברש"י שם (ד"ה מאי): "מה יעשה להוכיח שאינו מוסיף על המצוה לעשות סוכה שמנה ימים"^ב.

א. דנו הפוסקים אי בעינן דווקא היכר הניכר לעין (כגון שפוחת מהסכך דע"ד) או דילמא סגי בפסילה כלשהי. עיין בגדי ישע סי' תרסו ובכורי יעקב שם.

ב. והנה, כ' הרמב"ם (פ"ו מהל' סוכה הי"א): "גמר מלאכול ביום השביעי בשחרית לא יתיר סוכתו. אבל מוריד הוא את כליו ומפנה אותן מן המנחה ולמעלה אין לו מקום לפנות פוחת בה ארבעה על ארבעה. ואם הוצרך לסעוד בשאר היום צריך לאכול בסוכה שמצותה כל שבעה". ולא ביאר הרמב"ם טעם הדבר. ובהשגות הראב"ד שם: "א"א איני יודע מהו זה ואולי יאמר שאם יצטרך לסעוד בסוכה בשאר הימים אינו צריך לפרוץ בה אלא יום שמיני שיטעה אדם בה שהוא עושה לשם מצוה אע"פ שאין לשונו מראה אבל השכל מורה על זה".

וקמ"ל שגם הראב"ד למד בפשיטות בדעת הרמב"ם שהחיוב לעשות היכר שאינו אוכל בסוכה בשמ"ע הוא משום בל תוסיף.

ומטו בשם הגר"ח מבריסק (בשו"ת תשובות ונהגות ח"ב סי' דש) שטעמו של הרמב"ם הוא לא משום בל תוסיף אלא כדי לעשות הכירא שכל עשיית המצוה אינה להנאה אלא מפני גזירת הבורא. וכן נהג הגר"ח הלכה למעשה, שגם כאשר לא הוצרך לאכול בסוכה בשמיני, היה מפנה הכלים או שאר היכר בסוכה.

דאמר שמיני לזה ולזה, ברוכי לא מברכין. אמר רב יוסף, נקוט דרבי יוחנן בידך, דרב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור איקלעו בסוכה בשמיני ספק שביעי, מיתב הוו יתבי ברוכי לא בריכי. ודלמא סבירא להו כמ"ד כיון שבירך יו"ט ראשון שוב אינו מברך, גמירי דמאפא אתו. איכא דאמרי, ברוכי כולי עלמא לא פליגי דלא מברכין, כי פליגי למיתב. למ"ד שבעה לסוכה מיתב יתבינן. ולמ"ד שמיני לזה ולזה, מיתב נמי לא יתבינן. אמר רב יוסף, נקוט דרבי יוחנן בידך, דמרא דשמעתא מני רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת, ובשמיני ספק שביעי לבר מסוכה יתיב. והלכתא, מיתב יתבינן, ברוכי לא מברכין.

הרי מסקנת הסוגיא ברורה היא, יש לשבת בסוכה בשמ"ע בחו"ל.

פסק ההלכה בראשונים

[ב] מרבית הראשונים פסקו בפשטות שחייבים לשבת בסוכה בשמיני, וכפשטות הסוגיא. וז"ל רבי סעדיה גאון בסידורו: "ומה שאנו צריכים לפרש בחג השמיני הוא שחייבים אנחנו לשבת בסוכה בלילה וביום אבל אין מברכים לישב בסוכה".¹

וברי"ף (סוכה כב, ב מדפה"ר): "ולענין מיתב בסוכה בח', הלכתא מיתב יתבינן ברוכי לא מברכין".

ובסידור רבינו שלמה ב"ר שמשון מגרמיזא (אות רא) מצינו: "ספק שמיני ספק שביעי. בליל שמיני יתובי יתבינן בסוכה ברוכי לא מברכין". הרי משמע שפסק כפשטות דברי הגמ'.²

ופסק השו"ע (תרסו, א): "אע"פ שגמר מלאכול ביום השביעי שחרית לא יסתור סוכתו, אבל מוציא הוא את הכלים ממנה מן המנחה ולמעלה ומתקן את הבית לכבוד יו"ט האחרון. ואם אין לו לפנות כליו ורוצה לאכול בה בשמיני, צריך לפחות בה מקום ארבעה על ארבעה לעשות הכר שהוא יושב בה שלא לשם מצות סוכה, שלא יהא נראה כמוסיף".

וביארנו הנו"כ, שאין הכוונה שעובר בבל תוסיף ממש, שהלא אינו מתכוון לשם מצווה, אך נראה כמי שמוסיף ולפיכך אסור.

פשטות הסוגיא בגמרא

[א] ועד כאן לעניין מנהג ארץ ישראל, שעבורנו שמ"ע הוא יו"ט לעצמו ואין בו חשש חיוב בסוכה. אך בני חו"ל, הרי מסופקים הם, ועבורם שמ"ע הוא גם ספק שביעי של סוכות. ואם כן כיצד ינהגו בשמיני.

ומדברי הסוגיא הנ"ל משמע בפשטות שעליהם לשבת בסוכה בשמיני. שכך נאמר "הא לן והא להו". ועיין לשון רש"י שהובאה לעיל.

וסוגיא ערוכה היא לעיל מיניה (מו, ב- מז, א): אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, שמיני ספק שביעי, שביעי לסוכה ושמיני לברכה [שאומר בתפילה וברהמ"ז וקידוש את יום השמיני חג עצרת הזה - רש"י]³. ורבי יוחנן אמר, שמיני לזה ולזה. מיתב כולי עלמא לא פליגי דיתבינן. כי פליגי לברוכי, למאן דאמר שביעי לסוכה, ברוכי נמי מברכין. למאן

ג. והא דלא נסתפקה הגמ' נמי לעניין ד' מינים, עיין בראשונים שם שביארנו באופנים שונים.
ד. סידור רב סעדיה גאון, ירושלים, תש"א, עמ' רנד.

בר אחא בשם שמואל קידש בבית זה ונמצא לוכל בבית אחר מקדש. רבי אחא רבי חנינא בשם רב מי שסוכתו ערבה עליו מקדש בלילי יו"ט האחרון בתוך ביתו ועולה ואוכל בתוך סוכתו.

הרי מפו' בדברי הירושלמי שיש לאדם לקדש בתוך ביתו. ואף מי שסוכתו ערבה עליו ורוצה לאכול בה, צריך לקדש בביתו ורק אז לאכול בסוכה.

ובאמת מצינו בהדיא בדברי הראשונים, שנהגו שלא לישב בסוכה בשמ"ע מכוח דברי הירושלמי. וראשון להם, בספר הפרדס (עמ' רמ) וז"ל: "רבינו שלמה בליל שמיני ספק שביעי קידש בסוכה וישב בה וגם למחר עשה כן. וכן עשה רבינו יעקב בן רבינו יצחק הלוי נוחו עדן [שכל] אחיו רבינו אליעזר ורבינו שמואל הלוי קדשו בבית [ו]אכלו חוץ לסוכה ולמחר ביום אכלו בסוכה. וטעם שלהם מתלמוד ירושלמי מספר מלילין] יום האחרון דהיינו יום ט'. וכן פסיקתא משמע. ושאלתי את ר' יעקב לוי ואמר(ת) מתחילה היה אבי נהג בספק בליל שמיני לקדש בבית ואכל שם ולמחר בסוכה כדרך שעושין אחיי אבל בזקנותו פעמים היה יושב בליל ספק שביעי בבית ופעמים בסוכה, והין ולאו ורפייא בידיה, ולמחר בסוכה אבל חברו ר' שלמה ושאר רבותין[נן] אמרו לו וחזר בו. וכן [רבינו] שניאור הלוי ישב בסוכה בליל ספק שביעי וחולק על שאין יושבין. ומביא ראיה מפסיקתא".

מכל הדברים הנ"ל אנו למדים כי באותה תקופה רווחו מנהגים שונים כאשר

ובסידור רבינו שלמה ברבי נתן (הפרק הששי): "אבל עלינו לשהות בסוכה בליל שמיני וביומו בלבד ולא נברך לישב בסוכה".

וברוקה (סו"ס רכג): "ומקדש על הכוס ואוכל בסוכה". ובסמ"ק (סי' צג): "בשמיני ספק שביעי יתובין בין בלילה בין ביום ברוכי לא מברכינן". ועיין ברא"ש (סוכה פ"ד סוף ה"ה) שהביא דברי הרי"ף הנ"ל.

ובספר מצות זמניות^ה (השער השמיני): "חובת הסוכה היא ביום שמיני עצרת מפני שהוא ספק שביעי כמו שבעת ימי החג לכל משפטיו לאכילה ולשתייה ולישן בה, זולתי שלא יברך עליה. והוא מה שאמרו והילכתא יתובין ברוכי לא מברכינן".

אמנם, מנהג הרבה קהילות קדושות בחו"ל אינו כן. ונהגים שלא לשבת בסוכה בשמ"ע^ו. ולכאורה מנהג זה הוא נגד גמרא ערוכה ודברי הפוסקים הראשונים והאחרונים.

המקור למנהג מדברי הירושלמי

[ג] ובאמת נראה כי המקור למנהג הקהילות בחו"ל הוא מדברי הירושלמי (סוכה פ"ד ה"ה^א), המובאים גם בפסיקתא דרב כהנא (פרשה כח אות ז). וז"ל: סוכה שבעה כיצד, גמר מלוכל לא יתיר את סוכתו אבל מוריד הוא את הכלים מן המנחה ולמעלן בשביל כבוד יו"ט האחרון. ר' אבא בר כהנא רבי חייה בר אשי בשם רב צריך אדם לפסול סוכתו מבעוד יום. רבי יהושע בן לוי אמר צריך לקדש בתוך ביתו. רבי יעקב

ה. חיברו רבינו ישראל ב"ר יוסף הישראלי מטולטילה, שהיה תלמידו של הרא"ש בספרד.
ו. ויש בזה חילוקי מנהגים בין הקהילות. יש הנוהגים שאין יושבים כלל, ויש הנוהגים לשבת קצת.
ז. ועיין גם ירושלמי ברכות פ"ו ה"ו.

היה זה מנהג הציבור, אלא רק היו שנהגו כן. עוד יש לדקדק, שכמעט כל העדויות למנהג זה (פרט לעדות אודות המהר"ם מרוטנבורג) הן מצרפת.

וראשונים רבים סברו שאין ללמוד דין זה מהירושלמי. מהירושלמי. מהירושלמי. וס"ל דהירושלמי לא דיבר על חו"ל אלא על א"י. וא"כ אין ראיה כלל מדברי הירושלמי למנהג זה.

בספר עץ חיים הנ"ל, לאחר שהביא מנהג חכמי לותיר שלא לשבת בלילה בסוכה, כ': "ולא היא, דהחיא דירושלמי היינו בארץ ישראל, שמקדשין על פי הראייה".

ובראבי"ה (סי' תרצה) כ' בשם אביו: "ראיתי כתוב בתשובות רבינו יצחק הלוי כי בבחרותו של אביו ודאי היה אוכל אביו רבינו יצחק חוץ לסוכה בליל שמיני ולעת זקנתו חזר בו. וכתבו בתשובות שאותן שאוכלין יש להם ראיה בירושלמי, ולא כתבו הראיה. ונתתי אני יואל הלוי את לבי בדבריהם, ואינה ראיה מן הירושלמי [כאן מאריך רבינו לבאר את סוגיית הבבלי]... ופלוגתייהו בארץ ישראל מיירי... והנה שווה הירושלמי והבבלי שאין לפסול ולהוריד כלים בשביעי אלא לבני ארץ ישראל ולא לבני בבל... והגאון שאכל בביתו בליל שמיני אין לו שום סמך מן הירושלמי לפי מאי שפירשתי... והם אוכלים ומקדשים בבית ואין להם על מה שיסמכו".

ובספר מנהגים ישנים מדורא כ': "ואותן בני אדם שנוהגין דבילל שמיני ספק שביעי אוכלים בביתם וביום חוזרים לאכול

לישיבה בסוכה בשמ"ע. והיו שנהגו כדברי הירושלמי ולא ישבו, והיו שנהגו כדברי הבבלי. ועיין לקמן מה שנביא עוד מעניין מנהג צאצאי רש"י.

ובמחזור ויטרי הובא (סי' שפד): "והרב ר' יוסי מקינון לא היה אוכל בסוכה ליל שמיני עצרת".

ובספר עץ חיים לרבינו יעקב חזן מלונדריש (הל' סוכה פ"ד): "ומצאתי בתשו' ר"י שנהגו רבני לותיר לישב בסוכה ביום שמיני ולא בלילה על פי הירושלמי".

ובספר תשב"ץ קטן (נוסחת מהר"ם מינץ ובית יוסף, סי' קמ) העיד על מנהג רבו המהר"ם מרוטנבורג: "והיה אוכל בשמיני עצרת בלילה בסוכה, וביום בבית, ואם אירע שמיני עצרת בשבת, היה אוכל סעודת שלישית בסוכה"ח.

הרי מצינו ג' מנהגים בזה: הא', מנהג שאין יושבים בסוכה כלל (ספר הפרדס), לא לשבת בליל שמ"ע (ר' יוסי מקינון ורבני לותיר), הג', לשבת בלילה ולא ביום (מהר"ם מרוטנבורג).

עוד מצינו בתוס' רבינו פרץ (סוכה מז, א): "ושמא היינה טעמא דהנהו לא אכלו בליל שמיני עצרת בסוכה וחוזרים ביום ואוכלין בסוכה". אמנם, הוא כתב כן מטעם אחר, ויבואר אי"ה להלן אות ה.

ומכל הנך חבל ראשונים, משמע שהיה מנהג עכ"פ לא לשבת כל היום השמיני בסוכה. אמנם נחלקו כמה זמן אין לשבת. ומקורו של מנהג זה הוא מהירושלמי.

אמנם, המדייק בכל הלשונות יראה שלא

ח. כך הוא בנוסחת מהר"ם מינץ ובית יוסף. אמנם בשאר הנוסחאות איתא להיפך וז"ל (סי' קמז): "ואוכל בשמיני עצרת לילה ויום בתוך הסוכה ואם אירע יום שמיני בשבת אוכל סעודה ג' בסוכה". וצ"ע.

דקבלה היא דרוב איכא דאמרי שבתלמוד הוא עיקר, והנוהגין אומרים כי מה שכתוב בספרים היל' יתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן אינו מסדר הגמרא אלא מלשון הלכות גדולות ומר רב יהודה כתב לדילן דאית לן לספיקא דשמיני איכא לספוקי בשביעי דבעי למיכל סעודתיה בסוכה דקי"ל הילכתא יתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן והוה ליה יומא טבא כן כתב".

הרי לנו טעם מחודש במנהג שלא לישב בסוכה. והוא, קבלה שהייתה ביד הנוהגים כן, שאותו קטע בגמרא המכריע בבירור שיש לשבת בסוכה בשמיני, אינו גמרא, אלא פסק הלכה של הבה"ג שנשתרבב לשם. והדברים מרפסן איגרא, ולא מצינו מי מן הראשונים או האחרונים שכתב כן.

הכרעת האחרונים והמנהג כיום

ד[ניתן לראות כי מנהג זה המשיך להתקיים עד סוף תקופת הראשונים, ואף התפשט לאשכנז. אך עדיין לא היה נפוץ מאוד. וכך מצינו בספר מהרי"ל (הלכות לולב אות ו): "אמר לנו מהר"י סג"ל דאיקלע הוא פעם אחת לסוכת מה"ר מאיר מאיגר"א, ובליל שמיני ספק שביעי הלך מה"ר מאיר הנז' וסעד בבית החורף, כאשר עוד היום נוהגין משפחת לומברדיא"ה שפונין מן הסוכה ליל ח' ספק ז' ובשחרית דיום ח' חוזרין וסועדין בסוכה".

וז"ל הטור (סי' תרסח): "ליל שמיני... ואוכלין בסוכה מפני שהוא ספק שביעי... וכן למחר יושבין בה עד לאחר הסעודה. ויש נוהגין שלא לישב בה בליל שמיני וביום שמיני יושבין בה ואינו מנהג".

ועיין בבית יוסף שהביא טעם מחודש בביאור מנהג זה: "טעמם, מפני שבלילה צריך לברך זמן ואם אוכל אז בסוכה נמצאת אז אכילתו בסוכה סותרת את ברכת

בסוכה. הם רוצים לקיים הירושלמי... ועתה הם רוצים לעשות כחומרי דמר וכחומרי דמר. ובלילה אוכלים בביתם כדי לקיים כתלמוד דידן. דמשמע שיש לישב בסוכה... ועליהם נאמר הכסיל בחושך הולך. דהא הירושלמי ותלמוד דידן לא פליגי אהדדי. דהא הירושלמי לא נסתפק בשמיני ספק שביעי. דלהם היה פשיטא דהוה שמיני. דלא היו עושין בירושלמי אלא יום אחד. אבל אנו מסופקין ולכך יתובי יתבינן בלא ברכה".

אגב אורחא, שמענו מדבריו חידוש המבאר את מנהגם של רבי יוסי מקינון וחכמי לותיר, לא לשבת בלילה אך לחזור ולשבת ביום. שחוששים מחד לדברי הבבלי שיש לישב בסוכה, ומאידך חוששים לדברי הירושלמי שיש בכך בל תוסיף (ולפלא בעיני שלא ראיתי מי שעמד בזה).

ובסמ"ק מצורף (אות שיט) מצינו: "והא דאמרין בירושלמי... מיירי בארץ ישראל שהיו מקדשין על פי הראייה והיה השמיני ודאי אבל לנו שהוא ספק צריך לאכול בה גם הלילה ואותם שמניחים הלילה טועים הם".

לסיכום: מפשטות סוגיית הבבלי משמע שיש לשבת בשמיני בסוכה. וכן מרבית הראשונים בספרד ובאשכנז. אמנם, בצרפת התקיים מנהג שלא לשבת בסוכה, על כל פנים לא כל יום שמיני, מכוח דברי הירושלמי. מנהג זה לא היה נפוץ, ורבים מהראשונים דחו הראיה מהירושלמי.

ולסיכום קטע זה, אעתיק כאן דבר פלא שנמצא בספר "יחסי תנאים ואמוראים" שחיבר רבי יהודה בן קלונימוס משפירא, רבו של הרוקח, וז"ל לאחר שביאר סוגיית הגמ' בסוכה (עמ' שכח-של): "והנה יש שנוהגין כלישנא בתרא משום

מתפללין לגשמים, ולכך נפטרים מן הסוכה כדי שיתפללו על הגשמים בלב שלם."

והיינו טעם חדש למנהג זה על פי דברי מדרש תנחומא, כדי שהיוצאים יוכלו להתפלל על הגשם בלב שלם. ועיין במג"א (תרסח, ב) שדחה סברא זו. ובמחצית השקל יישב את דבריו. וגם במשיב צדק (אות א) טרח ליישבם. וע"ע בט"ז (שם סק"א) שהביא בפשטות את דברי הגהה זו, וצ"ע אם כוונתו שכך הדין.

ובספר יוסף אומץ (סי' תתרנח) הביא: "מכאן מוכח דלאו שפיר עבדו האוכלים קצת מן סעודת שחרית בשמיני עצרת חוץ לסוכה, רק משפחת טריו"ש האוכלין כל הסעודה ליל שמיני עצרת חוץ לסוכה יש להם על מה שיסמוכו". וכע"ז מעיד במנהגים דק"ק וורמיישא (סי' קפב): "משפחת טריו"ס אינם אוכלין בסוכה בלילה ולמחר ביום אוכלין בסוכה". ועיין בהערה ט.

ולמעשה, הכריעו מרבית הפוסקים האחרונים שיש לשבת בסוכה בשמ"ע, וכהכרעת הטור והשו"ע. עיין בב"ח, ובמג"א, ובא"ר ובבאר היטב, ובמשנ"ב, ובכזה"ח (כולם בסי' תרסח).

זמן ומפני כך סוברים שמה שאמרו בגמרא מיתב יתבינן ביום דוקא אמרו כן שאין אומרים בו זמן וכתב רבינו שאינו מנהג משום דכיון דסתמא אמרו מיתב יתבינן אין לחלק בין יום ללילה."

הרי זה צ"ע. דמכל דברי הראשונים הנ"ל מוכח שהטעם שנהגו לא לשבת בלילה הוא משום שחששו לדברי הירושלמי (ואף שהטעם שנהגו כן לשבת ביום נתבאר רק במנהגי דורא, מ"מ טעמו של הב"י לא נזכר כלל).

ובשולחנו הטהור פסק בפשיטות (תרסח, א): "ובחוצה לארץ אוכלים בסוכה בלילה וביום מפני שהוא ספק שביעי". והרמ"א ג"כ לא הוסיף דבר.

ובהגהות ספר המנהגים לרי"א טירנא (הלכות שמ"ע הגהה ה): "הא דנהיגי מקצת בני אדם לאכול חצי סעודה בסוכה וחצי השאר בבית מנהג כזה לא נכתב בשום מקום. אבל לי נראה ראייה ברורה במדרש תנחומא פר' פנחס (סי' טו) ילמדנו רבינו וכו' עד ולמה התירו חכמים להפטר מן הסוכה ביו"ט האחרון של חג לפי שכל ימי החג מתפללין לטללין וביום האחרון

ט. משפחת טריו"ש הייתה משפחה ידועה מאוד בגרמניה, אשר בניה נחשבו לצאצאים של רש"י. ונקראו "טריו"ש" על שם העיר טרויש שבצרפת, שם התגורר רש"י. ענף נוסף של המשפחה היא משפחת דרייפוס הקיימת עד ימינו (טריוש ודרייפוס הן למעשה אותה מילה, טריוש בצרפתית, דרייפוס בגרמנית).

עיין בספר אלף מרגליות פ"ה מס' 92 אודות אבות המשפחה. וראו המאמר "מגזע רש"י" שהתפרסם בקובץ סיני, גליון י', תש"ב, עמ' רע-רעו. **מנהגה** של משפחת טריו"ש-דרייפוס שלא לאכול בסוכה בליל שמ"ע היה אחד מסימני ההיכר של המשפחה, והוא מיוחס לרש"י עצמו.

וכך מעיד רב דוב בער טריויש בספרו רביד הזהב (פר' אמור): "מצאתי כתוב בחיבור אא"ז הגאון מוה' שניאור מטרויש מפפד"מ שהיה נוהג שלא לאכול בסוכה ליל שמיני עצרת עפ"י מעשה דרש"י ראש משפחתנו עכ"ד וגוף המעשה לא ידעתי ואעפ"כ נהגתי אחריו כך".

ובאמת שהדברים תמוהים, דמפשטות הלשון המובאת בספר הפרדס (עיין לעיל) משמע שרש"י עצמו נהג לשבת בסוכה בליל שמ"ע. ושמא רבינו שלמה הנזכר בפרדס אינו רש"י.

חשש בל תוסיף בישיבה בסוכה יום נוסף, הוא משום שלפעמים יושב בה גם שלא מחמת מצווה אלא מכיוון שהיא ערבה עליו.

ולפי זה כ' להסביר המנהג לשבת ביום אך לא בלילה, שביום הרי ערב לאדם לשבת בסוכה. אך בלילה שעת צינה הוא, אינו ערב. ואם יושב בלילה בסוכה הרי מוכח שעושה זאת מחמת מצווה ויש בכך חשש בל תוסיף.

וכתבו רבים מהפוסקים^י שכל טעם זה אינו שייך אלא בארצות החמות (כגון בבל). ששם מצוי שסוכתו של אדם ערבה עליו ביום. אך בארצות הקרות (כגון אירופה), אף ביום קר מאוד (שהרי סוכות חל בחורף), וא"כ כאשר יושב אדם בסוכה ברור היטב שאין הוא עושה זאת מחמת שסוכתו ערבה עליו, אלא משום מצווה. והדר דינא לדוכתא דיש כאן חשש בל תוסיף. ועל פי זה נתבאר אף המנהג שלא לשבת בסוכה כלל בשמ"ע.

[ועיין בשפת אמת שם, שכ' לפרש בדברי הגמ', ש"שביעי לסוכה", היינו שמותר לישב בשמיני בסוכה, ואין בכך משום בל תוסיף, אך לא שישנו חיוב לשבת בסוכה. ועי"ש שביאר לפי"ז את מהלך הגמ'. והוסיף בסוף דבריו: "כתבתי פי' זה לישב לשון הגמ' למנהג המקילין מלישב בסוכה בשמיני"^י.

ובאמת דצע"ג, דמכל השו"ט בדברי הגמ'

אך הא מיהת, מכל חבל הפוסקים הנ"ל משמע שבימיהם עדיין היו שהחזיקו במנהג זה.

מנהג זה הפך ממנהג יחידים למנהג נפוץ ומוכר רק לאחר שדרך כוכבה של תנועת החסידות.

על פי מסורת שבעל פה, הבעל שם טוב הקדוש נהג שלא לשבת בסוכה בשמ"ע. מנגד, על פי אותה מסורת, תלמידו הגדול המגיד ממזריטש, כן ישב בסוכה בשמ"ע^י.

מרבית גדולי החסידות נהגו שלא לשבת בסוכה בשמ"ע^א. אמנם, המנהגים בזה חלוקים בין קהילה לקהילה. יש שאינם יושבים כלל, ויש שיושבים זמן קצר וכו'. הצד השווה שבכולם שאוכלים מחוץ לסוכה.

כאן המקום לציין כי רבי צדוק הכהן מלובלין חיבר קונטרס מיוחד בשם "משיב צדק" אשר בו לימד זכות על מנהג זה.

ישוב דברי הגמרא

[ה] רבים מהפוסקים כתבו ליישב המנהג על פי דברי תוספות רבינו פרץ בסוכה (מז, א), דו"ל: "מיתב יתבינן... לפי שפעמים שערבה עליו סוכתו ואוכל אפי' ביום טוב, ושמא היינו טעמא דהנהו לא אכלו בליל שמ"ע בסוכה וחוזרים ביום ואוכלין בסוכה, [דביום ערבה] ובלילה אינן ערב דצער הוא להם".

הרי מוכח מדברי ר"פ, שהטעם לכך שאין

^י. עשר אורות, מערכת ט, אות יב.

^{יא}. למעט חסידות חב"ד שבה הקפידו לאורך כל השנים שלא לאכול דבר מחוץ לסוכה.

^{יב}. עיין משיב צדק אות י, וערוך השולחן תרסח, ד-ה, ומנחת אלעזר ח"ד סי' לא, ושו"ת מהרש"ג ח"א סי' לה. וע"ע בקרבן נתנאל על הרא"ש (פ"ד סוף ה"ה) שכ' כע"ז.

^{יג}. מלשון זה נראה שלא כ' כן אלא ליישב המנהג בלשון הגמ', אך אין ס"ל כן באמת בפירוש הגמ'. והכי נראה.

נחשב למנהג יחידים. עם זאת, בעקבות הופעת תנועת החסידות, זכה המנהג לפרסום רב, ונהגו בו גדולי ומאורי החסידות.

מרבית הפוסקים שללו מנהג זה מכל וכל, אולם יש מן הפוסקים שקמו לסנגר עליו. ומצינו ארבע דרכים בזה:

(א) מסורת על פיה הגמרא מעולם לא הכריעה שיש לשבת בסוכה בשמ"ע, אלא קטע זה הוא מבעל הלכות גדולות (סדר תנאים ואמוראים). **(ב)** אמנם דברי הגמרא מנוגדים למנהג זה, אך הוא מבוסס על דברי הירושלמי שהכריע להיפך (ספר הפרדס, חכמי לותר). **(ג)** דברי הגמרא לא נאמרו אלא בארצות החמות אך לא בארצות הקרות (רבינו פרץ). **(ד)** מנהג זה מיוסד על דברי התנחומא, שיש לצאת מהסוכה כדי שיוכלו להתפלל על הגשמים בלב שלם (הגהות ספר המנהגים של ר"א טירנא).

והרחמן הוא יקים לנו את סוכת דוד הנופלת, ויקבץ נידחינו מארבע כנפות הארץ, ויזכו כל בית ישראל עוד השנה לעלות לרגל בחג הסוכות, אכי"ר.

משמע שעניין הישיבה בשמיני ועניין הברכה בשמיני עניינם א'. והיינו שנסתפקה הגמ' בגדרו של היום השמיני לבני חו"ל אם מחמת הספק הרי הוא כשמיני לכל ענייניו או שמא רק לעניינים מסוימים. וא"כ, כשם שלעניין ברכה אין שייך לומר שכוונת הגמ' שיכול לברך כן אם רוצה, כן ל"ש למימר שכוונת הגמ' שיכול לישב אם רוצה.].

סיכום

פשטות סוגיית הגמרא היא שבני חו"ל חייבים לשבת בסוכה בשמ"ע. אמנם, כבר בימי הראשונים היה מנהג, בעיקר בצרפת, שלא לשבת בסוכה בשמ"ע. **ומצינו** בזה ד מנהגים חלוקים, הא' שלא לשבת כלל. ב', שלא לשבת בלילה. ג', שלא לשבת ביום. ד', להתחיל לאכול ולצאת באמצע. והצד השווה שבכולם הוא שאוכלים מחוץ לסוכה.

מרבית הראשונים הכריעו בפשטות נגד מנהג זה, אולם הוא המשיך להתקיים ואף התפשט לאשכנז. גם שם הוא



מטפחת ספרים - ספר 'יוסיפון'

הספרים המזויפים עשויה להיחשב כעוול של ממש. למרות זאת בחרתי לכלול את ספר יוסיפון ברשימה זו, וזאת במטרה לתקן טעות נפוצה, ליישר ההדורים ולהעמיד האמת על תילה".

קשה להגדיר כ"מזויף" את הספר בו אני מתעתד לעסוק במאמר זה. בהתחשב בעובדה שמחברו של הספר עשה עבודת קודש, וכלל לא התכוון ליצור ספר מזויף, הרי שהכללתו ברשימת

חז"ל^{טז}. מוקדם מאוד הוא הפך לדמות ציבורית ומשפיעה, ובגיל 26 בלבד נשלח לרומא כדי לבקש חנינה עבור יהודים שנידונו למוות.

עם פרוץ המרד הגדול כנגד הרומאים (מלחמת החורבן), מונה יוסף למפקד כוחות המרד בגליל. הוא הוביל את המערכה נגד הרומאים עד לנפילתה של העיר יודפת. לאחר כיבוש העיר, בחר יוסף להסגיר את עצמו לרומאים, ולא לשלוח יד בנפשו כפי שעשו מרבית חבריו. המצביא הרומאי אספסיאנוס בחר לחוס על חייו של יוסף, וצרף אותו לפמליה שלו^{יז}.

יוסף התלווה אל אספסיאנוס, ולאחר מכן אל יורשו טיטוס, במהלך הקרבות האחרונים של דיכוי המרד. הוא השתתף במצור על ירושלים, וראה במו עיניו את שריפת בית המקדש השני. לאחר המלחמה הוא חזר לרומא. אספסיאנוס, ולאחר מכן יורשיו טיטוס ודומיטיאנוס, נטו לו חסד. הם שחררו אותו מעבדות, נתנו לו בית נאה ברומא, והעניקו לו שם רומאי שבו נודע מני אז "טיטוס יוספוס פלאביוס".

ספריו של יוסף

ב] יוסף חי את שארית חייו ברומא, ואותם הקדיש לכתיבה. יצירתו הגדולה

וכבר כאן אביא את סיכום הדברים: ספר יוסיפון לא נכתב בידי יוסף בן מתתיהו, ובוודאי שלא בידי יוסף בן גוריון. ספר זה אינו אלא תקציר מספרו של יוסף בן מתתיהו, אשר ספח לתוכו גם עניינים מספרים אחרים. ברבות השנים נשתקע שם המחבר האמיתי, וספר יוסיפון נחשב לספר אותנטי שיצא כמות שהוא מידיו של יוסף. ובפנים המאמר יבואר הכל בעז"ה.

יוסף בן מתתיהו

א] יוסף בן מתתיהו נולד בירושלים בשלהי ימי הבית השני. הוא היה בן למשפחת כהנים מיוחסת, ולטענתו היה נצר ליונתן בן מתתיהו החשמונאי^{יח}.

האובלוסייה בארץ ישראל התחלקה באותם הימים לשלושה חלקים מרכזיים: הפרושים, הנאמנים לדברי חז"ל, היו את רוב העם. הצדוקים, הכופרים בדברי חז"ל, היו אמנם מיעוט, אך הם היו עשירים ובעלי השפעה רבה. בזכות ממונם הרב וקשריהם הטובים עם הרומאים, הם הצליחו לשלוט ברוב מוקדי הכוח בארץ, ובכלל זה בבית המקדש. לעומת שתי קהילות אלו, התקיימו מספר גדול מאוד של כתות קטנות שהתבדלו משאר העם.

למרות שהיה בן למשפחה עשירה ומיוחסת, יוסף היה פרושי הנאמן לדעת

מחודשת ובתוספת דברים.

^{טז}. כך הוא מעיד על עצמו בקורות חייו, חיי יוסף, פרק 1. אמנם, תמוה שבחר להתעלם מעדות חז"ל (בבא בתרא ג, ב): "כל מאן דאמר מבית חשמונאי קאתינא, עבדא הוא".

^{יז}. חיי יוסף, פרק 2.

^{יח}. בחוצפתו הרבה, יוסף טוען (מלחמת היהודים, ספר ג, פרק ח, פסקא ח) שאספסיאנוס חס על חייו לאחר שיוסף השמיע בפניו נבואה כי הוא עתיד להפוך לקיסר רומא. מדברי חז"ל אנו יודעים, שרבי יוחנן בן זכאי הוא זה שאמר זאת לאספסיאנוס.

אפשר אמנם לומר, כי אכן הא והא איתא. שהלא יוסף למד תורה בירושלים, ואפשר ששמע דברים אלו מרבי יוחנן בן זכאי.

רומאים, והספרות היוונית-רומית נותרה מלאת שטנה כלפי היהודים והיהדות.

גם בקרב העם היהודי, לא זכה יוסף להערכה רבה. הוא קיבל תדמית שלילית כאוכל לחמם של הרומאים בזמן שאחיו נאנקים בעול השעבוד והגלות. כניעתו לרומאים ביודפת, נתפסה בידי רבים מלוחמי המרד לשעבר, כבגידה לכל דבר ועניין¹. חשוב להדגיש כי על פי דעת תורה שבאותה תקופה עשה יוסף כדיון.

באשר לרמת הדיוק ההיסטורי של ספריו, יש לחלק בין שני נושאים. כתיבתו של יוסף על מלחמת החורבן (בעיקר במלחמת היהודים, אך גם בחיי יוסף), מועמדת בסימן שאלה גדול. יוסף היה דמות חשובה במהלך המאורעות, וללא הרף מאדיר את חלקו בהם ומאשים את יריביו הפוליטיים בכישלון המרד. יתירה מכך, כבן חסותם של הקיסרים אספסיאנוס וטיטוס, הוא נאלץ לתאר את כובשי הארץ כאצילים והגונים, בעוד שללא ספק הם היו רוצחים אלימים. כך למשל, הוא טוען כי החרבת בית המקדש (מעשה מרושע אפילו בסטנדרטים הרומאיים) נעשתה ללא ידיעתו של טיטוס². כבר בחייו, קמו ליוסף מתנגדים שטענו שעיזת את ההיסטוריה בספריו³.

והמפורסמת ביותר היא "מלחמת היהודים" המסקרת את קורות מלחמת החורבן. שאר ספריו הם "קדמוניות היהודים" - ספר הסוקר את ההיסטוריה היהודית מבריאת העולם ועד ימי הרומאים. "חיי יוסף" - סיפור קורות חייו שלו עצמו, ו"נגד אפיון" - חיבור המוקדש למלחמה בסופרים אנטישמים שפעלו באותה תקופה.

יוסף ראה את עצמו כשליח של העם היהודי כולו. כניצול ממלחמת החורבן, הוא זכר את תפארת ירושלים ובית המקדש בטרם החורבן, וכבקיאת תורה ידע להעריך את העושר העצום של היהדות, שהרומאים והיוונים ידעו עליה רק מעט עובדות מסולפות. הוא חפץ שהרומאים והיוונים, שהתגאו ללא הרף בהיסטוריה המפוארת שלהם, ידעו ולו מעט על ההיסטוריה המפוארת של העם היהודי. אי לכך, הוא הועיד את ספריו בעיקר לקהל לא-יהודי. הספרים נכתבו ביוונית⁴, אולם המקור אבד במהלך השנים, וכיום קיימים בידינו רק התרגומים הלטיניים של ספריו.

ניתן לקבוע בוודאות, שיוסף נכשל כליל במשימתו. ספריו לא זכו לתהודה בעולם התרבותי של רומא. הוא מוזכר רק פעמים מעטות בכתביהם של היסטוריונים

יח. למרות שבהקדמה למלחמת היהודים הוא מציין שכתב את הספר גם ב"שפת אבותיו", ככל הנראה עברית או ארמית.

יט. כיום, ישנם חוקרים הסבורים כי בגידתו של יוסף באחיו החלה עוד קודם נפילת יודפת. לטענתם, יוסף שיתף פעולה עם הרומאים בחשאי וגרם לנפילת העיר, ולפיכך חסו הרומאים על חייו.

כ. רבי צדוק הכהן מלובלין סנגר על יוסף בנושא זה, וביאר שיוסף כתב הדברים לפי הבנתו. ולפי מה שנראה לעיניו אכן טיטוס לא התכוון לשרוף את בית המקדש. אמנם, חז"ל שידעו האמת ברוח קודשם, ביארו לנו שהוא אכן התכוון לכך. עיין אור זרוע לצדיק, מאמר על מהות לשון הקודש.

בחקשר זה, מאלפים דבריו של המהר"ל בבאר הגולה (הבאר השישי) וכן בעוד כמה מקומות בכתביו. עיי"ש שהביא דברי יוסף שטיטוס לא רצה לשרוף את בית המקדש, וכ' שאיה"נ וטיטוס לא רצה לעשות זאת, אולם הקב"ה נתן בליבו להבעיר בו אש, עיי"ש.

כא. ספרו "חיי יוסף", מוקדש ברובו לסתירת דבריו של ההיסטוריון היהודי יוסטוס מטבריה, שככל הנראה הביא

על פי עדותו של יוסף עצמו, רבן שמעון בן גמליאל לא שבע נחת מפעולותיו במהלך המרד.

ובך כותב יוסף (חיי יוסף פרק לח): "[רבן] שמעון בן גמליאל... הוא היה איש חכם ונבון, וידע בחכמתו לישר הדורים ולמצא מוצא גם בענינים מסובכים... ועמי לא היה לבו שלם"^{כה}.

היו שרצו לומר כי בכוונה תחילה העלימו חז"ל את שמו של יוסף, מכיוון שהתנגדו הן לפעולותיו במהלך המרד והן לכתיבתו לאחריו. ולענ"ד אין מכאן ראיה. פוק חזי, שגם יהודה המקבי ואחיו בני חשמונאי לא נזכרים כלל בדברי חז"ל. ואטו תנא כי רוכלא ליחשיב שימנו כל מי שחי בתקופתם?

עם זאת היו שרצו לומר כי יוסף וכתביו כן נרמזו בחז"ל בכמה מקומות. דהנה מצינו בסנהדרין (צז, ב): "שלח ליה רב חנן בר תחליפא לרב יוסף, מצאתי אדם אחד ובידו מגילה אחת כתובה אשורית ולשון הקודש אמרתי לו מניין לך אמר לי לחיילות של רומי נשכרתי ובין גינזי רומי מצאתיה וכתוב בה לאחר ד' אלפים ומאתים ותשעים ואחד שנה לבריאתו של עולם וכו'".

וכתב האברבנאל בספרו מעיני הישועה (מעין יב, שער ראשון, תמר ראשון): "והמגילה ההיא דעתי שיוסף בן גוריון

עם זאת, כתיבתו של יוסף על ההיסטוריה היהודית בכללותה, נחשבת לאמינה יחסית. למרות שניתן להתווכח על חלק מפרשנויותיו (למשל, אהדתו להורדוס).

אולם גם כאן יש להתייחס לדבריו בזהירות רבה. שבמקומות רבים הוא סותר לדברי חז"ל, ואף לפסוקים מפורשים במקרא.

העובדה שספריו של יוסף נכתבו ביוונית, גרמה לכך שהם כמעט ולא היו מוכרים בעולם היהודי. וגם כיום נעדר מקומם בארון הספרים התורני^{כז}. הסיבה לכך שהם זכו להשתמר במלואם (בעוד שיצירות רבות אחרות מאותה תקופה, אבדו לחלוטין) היא החיבה המפתיעה שהרעיון עליהם הנוצרים. חיבה זו ככל הנראה נובעת מכך שיוסף מזכיר, באקראי ממש, את משיח שקרם^{כח}.

ראוי לציין כי רבי נחמן מאמטשיסלוב העיד בשם הגר"ח מוולוז'ין, שהגר"א השתוקק שיתרגמו עבורו את ספריו של יוסף בן מתתיהו, במטרה שיוכל להשוותם עם דברי חז"ל^{כט}. כמו כן, התרגום לעברית של "מלחמת היהודים" שיצא לאור בדפוס וילנא בשנת תרמ"ד, זכה להסכמות גדולי התקופה.

יוסף בדברי חז"ל

ג] בדברי חז"ל, לא מצינו אזכור מפורש ליוסף או לכתביו. כאן המקום לציין כי

גירסה אחרת למאורעות חורבן הבית, אשר בה הוצג יוסף באור מחמיא פחות.
כב. למרות שבדורות האחרונים מצינו רבים מגדולי ישראל שהשתמשו בספריו. ראו למשל שיעורין של תורה (לבעל הקהלות יעקב) סי' ט אות ו.

כג. אותו קטע בו מזכיר יוסף את אותו האיש, זכה ברבות השנים לעיוותים ושינויים בידי המעתיקים הנוצרים, וכיום לא ניתן לדעת בוודאות מה נכתב בו במקור.

כד. ראו הסכמתו לתרגום "מלחמת היהודים" משנת תרכב.

כה. גם בפרק ס ישנה התייחסות לא מכבדת לרשב"ג.

ספר יוסיפון

ד] לאחר שביארנו מי היה יוסף בן מתתיהו, ניגש לעניין ספר יוסיפון.

לפני למעלה מאלף שנים^כ, באיטליה^{כז}, יהודי ששמו לא נודע, תרגם לעברית תקציר של ספריו של יוסף, מלחמת היהודים וקדמוניות היהודים^{כח}. הוא צירף אליהם קטעים מתוך ספרים אחרים, ושילב אותם בדברי חז"ל. את הספר שנוצר הוא כינה בשם "יוסיפון", מכיוון שספריו של יוסף היוו את עיקר הספר.

בהקדמה לכתבי היד המוקדמים של הספר, המחבר ציין במפורש כי ספר זה אינו פרי עטו, אלא הוא רק תקציר מתוך ספריו של יוסף בן מתתיהו. עם זאת, בהדרגה הושמטה ההקדמה מכתבי היד הבאים, והספר יוחס בפשטות ליוסף בן מתתיהו. מכיוון שהמחבר האנונימי העתיק את דברי יוסף כלשונם, המחבר מדבר על עצמו בגוף ראשון. עובדה זו חיזקה את ההנחה שמדובר בספר מקורי של יוסף בן מתתיהו, ולא בתקציר שנבלל בתוך ספרים אחרים.

על הבלבול בזהות מחבר הספר, נוסף בלבול נוסף. מסיבה לא ברורה, בכתבי היד ובדפוסים המאוחרים יותר, נטען ששם המחבר היה "יוסף בן גוריון" ולא "יוסף בן מתתיהו". וזה הוא שורש הבלבול: פרט ליוסף בן מתתיהו, פעל בשורות מנהיגי המרד נגד הרומאים מצביא נוסף ששמו היה יוסף בן גוריון^{כט}.

כתבה, והניחה שמה כשאר ספריו. וע"ע בספרו ישועות משיחו סוף פ"א.

ויתירה מזאת, מצינו במס' אבות (פ"ב מ"י): "חמישה תלמידים היו לו לרבנן יוחנן בן זכאי וכו' הוא היה מונה שבחן וכו' יוסי הכהן חסיד". וכ' האברבנאל בפירושו לאבות: "ואחשוב אני שרבי יוסף הכהן הזה הוא יוסף בן גוריון, שהיה כהן, ומתלמידי רבן יוחנן בן זכאי בסוף בית שני".

ומצינו בדברי האברבנאל חידוש גדול, שיוסף בן מתתיהו (שהוא יוסף בן גוריון כפי שיבואר להלן) היה תנא!

ובמקו"א (מעניי הישועה, שער יא, תמר ח), כ' האברבנאל לפרש את האמור בספר דניאל (יא, לב): "ועם ידעי אלקיו יחזיקו ועשו": "ויותר נכון אצלי לפרשו על רבי יוחנן בן זכאי וליוסף בן גוריון ולשאר הצדיקים שיצאו אל הרומיים לא במרד ולא במעל רק להכנע תחת ידו".

במסכת מקוואות (פ"י מ"א) נזכר: "וקלמרין של יוסף הכהן". וכ' עלה החיד"א (פתח עינים שם): "מצאתי כתוב לרב אחד שקבל מרביתו דזהו יוסף הכהן בן גוריון הידוע שהיה כהן משוח מלחמה וחיבר ספר יוסיפון ועליו אמרו במשנתנו קלמרין של יוסף הכהן".

הרי גם לשיטת החיד"א היה יוסף תנא. ואם כן יש לנו לנהוג זהירות ואיפוק בדברינו אודותיו.

כו. ראו דיון מורחב בשאלת התאריך המדויק בו נערך הספר, במאמר בקובץ ציון, כרך י"ח, ירושלים, תשי"ג, עמ' 109-126.

כז. ראו שם, שהוכיח כן.

כח. ככל הנראה המחבר השתמש בתקציר קיים בשפה הלטינית שנודע בכינוי "גוספוס מנור" (יוספוס הקטן). כט. כעבור שנים רבות, פעיל ציוני בשם דוד גרין, שינה את שמו ל"דוד בן גוריון" על שמו של גיבור המרד.

ספח לתוכו סיפורים ועניינים נוספים שאינם מופיעים כלל בספרי יוסף, ומקורם בספרים מאוחרים יותר ואמינים הרבה פחות.

כך למשל כבר בתחילת הספר, מובא סיפור תמוה על אודות לידת אלכסנדר מוקדון. סיפור זה מקורו בספר יווני מפורקק מאוד, ואכמ"ל.

לאידך גיסא, על הטוב ייזכר מחבר הספר, ששילב בדברי יוסף גם מדרשי חז"ל, ובמספר מקומות אף ניסה להתאים את דברי יוסף עם דבריהם.

לסיכום: ספר יוסיפון לא יצא מתחת ידיו של יוסף בן מתתיהו. ואין הוא אלא העתקה מאוחרת ומקוצרת של דבריו, אשר ספחה לתוכה עניינים רבים שאינם כתובים בספרי יוסף.

אין כוונתי ח"ו לפסול את הספר שרבותינו גדולי הדורות השתמשו בו, רק כוונתי להסיר הספק והבלבול שבעניין זה, למען ידעו המעיינים בספר כיצד להתייחס לדבריו^ל.

דעת רבותינו על הספר

[ח] הנה, אף שרבותינו הראשונים והאחרונים מביאים מספר יוסיפון פעמים אין ספור, מכל מקום התחבטו חכמים הדורות כיצד עלינו להתייחס לדבריו.

מעט מאוד אנו יודעים על יוסף בן גוריון האמתי. יש הטוענים כי הוא היה קרוב משפחתו (ואולי אפילו אחיו) של נקדימון בן גוריון הנזכר בחז"ל^ל. ידוע לנו כי הוא שימש כמפקד כוחות המורדים בירושלים בתחילת המרד^{לא}. ככל הנראה הוא אותו "גוריון בן יוסף" הנזכר כמי שנהרג בידי הבריונים בהמשך המרד^{לב}.

ספר יוסיפון התקבל ברוב תפוצות ישראל במהירות רבה. עשרות שנים בודדות לאחר עריכתו, כבר העתיק אותו רבינו גרשום מאור הגולה בכתב ידו. רש"י מצטט מתוך הספר פעמים רבות בפירושו לתנ"ך ולש"ס, וכן שאר רבותינו הראשונים^{לג}. חס וחלילה אל יבין הקורא מתוך דברי, שכביכול הסתמכו רבותינו "בטעות" על ספר משובש. אין ספק שרבותינו ידעו היטב, שהספר שבידיהם אינו אלא תקציר מהספר המקורי, אולם סמכו ידיהם עליו מכיוון שלא היה תחת ידיהם המקור (וראו דבריו של הגר"א לעיל)^{לד}.

חשוב לציין כי בכמה מקומות דבריו של יוסיפון סותרים ממש לדבריו של יוסף בן מתתיהו. הדוגמה המפורסמת ביותר היא בסוף הספר, שם מתואר מותם של אנשי מצדה בקרב מול הרומאים, בעוד על פי דברי יוסף הם טרפו נפשם בכפם על מנת לא ליפול בשבי.

כמו כן, כפי שצינתי לעיל, מחבר הספר

ל. שלשלת הקבלה כז, א. צמח דוד, שנת ג"א תשנ"ז. וכהנה רבות.

לא. מלחמת היהודים, ספר ד, פרק ג, אות ט.

לב. שם, שם, פרק ו, אות א.

לג. ראו הקדמה לספר יוסיפון, ירושלים, תשט"ז, עמ' 24 ואילך, שהביא כל הציטוטים מרבותינו.

לד. ובאמת, רבים מרבותינו כתבו במפורש שיוסיפון אינו אלא תקציר, ונספחו בתוכו גם שיבושים רבים, ראו: מור וקציעה, א"ח ס' שז. שו"ת זכר יהוסף, מאמר תהלוכות האגדות, פרק לג. ביאור חדש מהר"ש על מגילת אסתר, בהקדמה.

לה. בשנים האחרונות, חידש אי מי סברה על פיה גם יוסיפון יצא מתחת ידו של יוסף בן מתתיהו, אולם להבדיל

דבר אין להקשות על דברי חז"ל מדברי יוסיפון כי הם בבית שני היו גדולים כמוהו, ויותר חכמים ויראי שמים, ולא החניפו פנים לרומים כמוהו. לכן דבריהם אמת".

באופן דומה כותב בן דורו של האברבנאל, רבי אברהם זכות (ספר יוחסין תחילת המאמר השישי): "ועוד שסומכים כולם על יוסף בן גוריון הכהן אף על פי שגם אני איני סומך עליו וכי גם הוא מדבר גוזמות ולשון מדברת גדולות ועושה חשבונות שאינם באים בפשוטי התורה".

סיכום

ניתן להשתמש בספריו של יוסף בן מתתיהו, ומצינו מגדולי ישראל שהביאו מהם. אך יש להיזהר מאוד ולא להסתמך על דבריו אלא במקום שהוא כמשיח לפי תומו. ובוודאי שאם נוגדים דבריו תג אחד מדברי חז"ל, הרי הם בטלים ומבוטלים.

ספר יוסיפון אינו אלא תקציר מספרו של יוסף בן מתתיהו. בספר זה השתמשו כל גדולי הדורות, אך יש להיזהר מאוד בשימוש בו, מכיוון שנפלו בו שיבושים רבים, ונספחו לתוכו סיפורים רבים אשר מקורם זר.

ויהי"ר שיהיו הדברים לתועלת.

מחד, יוסף קדמון היה. עד ראייה למאורעות גדולים וחשובים בדברי ימי עמנו. יתירה מכך, כבן התקופה הוא מספק עדויות חשובות על בית המקדש, על מידות ומשקלים, ועניינים נוספים אשר נוגעים בהלכה למעשה.

מאידך, אין ספק כי דבריו של יוסף לא נאמרו ברוח הקודש. ואין הם תורה מסיני כדברי חז"ל. ואף הסוברים שהיה תנא, מודים כי אין לסמוך על כל דבריו.

והא לך לשון האברבנאל (שכאמור לעיל סבר שיוסף היה תנא) בספרו מעיני הישועה (מעין עשירי, תמר ז): "ואף שנודה להם שיוסף כתב זה, לא נקבלנו ממנו כי הרבה דברים כתב בחילוף האמת ובחילוף מה שהעידו עליהם כתבי הקדש, כדי להסביר פנים לרומיים כעבד העומד ביד אדונים קשים שידבר כרצונם... ואין תלונתי על הגוים ועל חכמיהם רק עליו. כי הוא היה יועץ וחכם חרשים וכהן לא-ל עליון, שמאשר ראה עצמו ברומי עם מלכים ויועצי ארץ להיות בעיניהם כמוצא שלום וכמחליק לשון, כתב הדברים כפי מה שראה שהיו מוטבעים בהם בסברותיהם הכוזבות"¹⁷.

במקום שבו סותרים דברי יוסף את חז"ל, מכריע האברבנאל בפשטות: "סוף



ממלחמות היהודים שנועד לאומות העולם, יוסיפון נועד מלכתחילה ליהודים. וסברה זו אינה אפשרית לכל המעיין בהקדמת המחבר, שכאמור מושמטת באופן עקבי בכל הדפוסים החדשים. לו. מעניין לציין שהאברבנאל כן השתמש בספריו האמיתיים של יוסף, אך במקביל גם בספר יוסיפון. לז. בחריפות גדולה יותר, כותב האברבנאל בפירושו למלכים א (פרק טו): "ואני ראיתי בספר יוסף בן גוריון... והיה כוונתו לדבר לרומיים דברים מתישבים על ליבם. וכאשר מצא דבר גדול וזר יקשה בעיניהם האמת, התאמץ לכתוב לשכך את אזנם כפי מה שעלה על לבו, ולא חשש לנטות מדברי הכתובים. והוא בעיני עוון פלילי ושיגוען ותמהון לבב".

הרב גרשון גולד

בענין אמירת התמיד במנחה

ע"כ. הרי שאע"פ שבשחרית כתב בצורה מוחלטת שאומרים פ' התמיד, במנחה כתב רק ש"יש שכתבו שנוהגין לומר" וש"מנהג יפה הוא".

ואף הב"י (הנ"ל, הביאו גם הד"מ הנ"ל) שכתב שכן נוהגין לומר פ' התמיד גם במנחה, כבר כתב מורינו הגר"ט שליט"א ב"שיח תפילה" (שער ט"ו סי' ב' אות ה' עמ' רפ"ה) שמנהג אשכנז הישן הוא שאין אומרים פ' התמיד במנחה.

וע"ע באורחות יושר (ערך תפילה) שכתב שאמירת התמיד בבוקר היא חיוב מדינא [וכ"כ בתש"ב בשיח תפילה המורחב עמ' תרפ"ט, וז"ל, שאלה: איזה פרשיות קרבנות חייבים לומר בבוקר בכל יום. תשובה: פרשת התמיד. ע"כ. וע"ע באישי ישראל פ"ה הערה ע"ו שכתב וז"ל, והנה בסי' א' משמע שגם פ' התמיד אינו חיוב אלא מנהג, ועי' בסי' מ"ח משמע שהוא דהוא חיוב, וכתב לי הגר"ח ק"ק שליט"א דהוא קרוב לחיוב. ע"כ. והביא תשובת הגר"ח ק"ק שליט"א זו גם בעמ' תשמ"א]. ועי' גם בביאור הל' סי' מ"ז שכתב שנשים חייבות לומר פ' הקרבנות (וע"ע במש"כ הרב רפאל ברוך טולאדנו שליט"א ב"מנורה בדרום" גליון ל"ב עמ' רכ"ז). ואילו בסי' רל"ד כתב על אמירת התמיד קודם מנחה שהוא רק "מנהג יפה" כלשון הרמ"א וכמו שהובא לעיל.

וע"ע בדברי ידידי הגרא"א סקלי שליט"א ב"מנורה בדרום" גליון ל"א עמ' קע"ז,

א. הצ"ב בהא דאין ענין אמירת התמיד במנחה כבשחרית

כתב הטור (סי' מ"ח), וז"ל, "וקבעו לקרות פ' התמיד כדאיתא במדרש בזמן שאין בהמ"ק קיים מה תהא עליהם אמר לו כבר הקדמתי להם סדר הקרבנות כ"ז שעוסקין בהן מעלה אני עליהן כאילו הקריבום לפני. ע"כ.

ולכאורה כשם שבשחרית קבעו לקרות פ' התמיד כנגד תמיד של שחר, כך היה ראוי לקבוע במנחה כנגד תמיד של בין הערביים. ותימה שבטור לא נזכר כלום בנוגע לאמירת פ' התמיד במנחה.

וגם בעוד מקומות משמע שאין ענין אמירת התמיד בשחרית כבמנחה, וכדלהלן:

יעויין בטושו"ע סי' א' ס"ה שכתבו דטוב לומר פ' התמיד בכל יום, ובס"ט כתב השו"ע "יש נוהגין לומר וכו' פרשת התמיד". ובסי' מ"ח כתב הרמ"א וז"ל, "ואומרים פרשת התמיד". ע"כ. ואילו במנחה לא כתב השו"ע כלום. ורק בב"י סי' רל"ד הביא מהאבודרהם בשם רבינו יונה שמצוה לומר פ' התמיד גם במנחה (הביאו גם בד"מ הארוך שם).

ואף הרמ"א שהביא בסי' רל"ד ס"א את ענין אמירת התמיד במנחה, מ"מ כתב רק בתור "מנהג יפה" ולא כמו בשחרית שעשאו חובה. וז"ל, "יש שכתבו שנוהגין לומר פ' התמיד קודם אשרי של תפלת המנחה נגד תמיד של בין הערביים ומנהג יפה הוא".

שבמקדש היתה התפילה קודמת ולכן לא רצו מהם דלא נהגו באמירת התמיד במנחה.

שהביא מעוד מרבתינו הראשונים דמוכח

אכ"ב אין דבריו מספיקים ליישב התמיהה, דהא לפי"מ דקיי"ל לומר התמיד קודם מנחה - וכמש"כ הפוסקים שהובאו לעיל - היו צריכים הפוסקים לכתוב את ענין אמירת התמיד במנחה כמו בשחרית, ובפוסקים מוכח שאין חיובם שוה וכנ"ל.

א"כ, מדברי הפוסקים רואים בבירור, שאין ענין אמירת התמיד של שחר כענין אמירת התמיד של בין הערביים. והדבר צריך תלמוד מאי שנא.

מרבתינו יונה משמע שענין אמירת

התמיד דשחרית ומנחה שוים

ואמנם בעיון בדברי ר' יונה בפנים (איגרת התשובה אות מ"ח), נראה לכאורה, שבאמת אין חילוק בין אמירת התמיד דשחרית לאמירת התמיד דמנחה. דכתב וז"ל, מצוה לומר בערב פ' "צו את בני" כמו שמצוה לומר לאומרה בבוקר, לפי שהתמיד היה קרב בין הערבים כמו שהיה קרב בשחר. ע"כ. ומשמע מפשטות לשונו, שענין אמירת התמיד דשחרית ומנחה שוים.

ג. דברי המקור חיים בזה

ובמקור חיים לבעל החוות יאיר (בקיזור הלכות לסי' רל"ד) כתב וז"ל, פ' התמיד קודם אשרי. - ולא נתפשט מנהג זה מפני דביחזקאל מוכח דלעת"ל יתבטל תמיד של בין הערבים כמ"ש הרד"ק (פרק מ"ו פסוק י"ג), כ"כ בספר זכרון משה סי' י"ד. ע"כ.

אבל בטור ובפוסקים הנ"ל משמע דלא כרבינו יונה, אלא אין ענינם שוה וכנ"ל. וגם באבודרהם שהביא את דברי רבינו יונה (מובא בב"י ובד"מ הארוך בסי' רל"ד), כתב רק ש"כן נוהגים במקצת מקומות". משמע דלא היה מנהג פשוט לומר במנחה כמו בשחרית. ודלא כרבינו יונה. וצ"ב כנ"ל.

אכן מלבד שזה תלוי במפרשים ביחזקאל שם, וכמו שהעיר מורינו הגרי"ט שליט"א בשיח תפילה (שם) שלפי' המלבי"ם והמצודות אין מקור לומר שלעת"ל לא יהיה תמיד של בין הערבים.

ב. דברי הערוה"ש בזה

ועי' בערוה"ש (רל"ד, ד), שכתב וז"ל, וכבר כתבנו ש"ל אשרי ומי שאומר פרשה של תמיד וקטורת, יאמר אשרי אח"כ. ויש רוצים לומר דפ' התמיד היא אחר אשרי (ט"ז סק"ב ומג"א), ולא נהגו כן. ולענד"נ עיקר, דטעמם הוא דאשרי הוי כתפילה ובמקדש היו מתפללין במנחה קודם הקרבת התמיד, ובאמת אשרי אינה תפילה אלא שבחו ית'. אלא שאני אומר שמטעם זה רבים אינם אומרים במנחה פ' התמיד מטעם זה

אך גם עצם דבריו אינם מובנים, דמה לי שלעת"ל לא יהיה תמיד של בין הערבים, הרי מ"מ עכשיו ודאי חיובא רמיא בכל יום ויום ב' תמידים של שחר ושל בין הערבים אם מתאפשר, ולמה לא נעשה "כאילו הקריב" על תמיד של בין הערבים ששייך לע"ע. ודבריו מרפסין איגרי לכאורה.

ד. דברי החקרי לב בזה

והנה יעויין בשיח תפילה (שם בהערה 70) למורינו הגרי"ט שליט"א, שכתב לבאר מה שלא נוהגים לומר פ' התמיד במנחה, וז"ל, ושמעתי מח"א טעם לזה, היות שאומרים בבוקר בפ' התמיד "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים וגו'" יוצאים בזה

וכשיטת התבואות שור ודעמיה, דלשיטתם חזינן שהזמן לא מעכב באמירה. אבל לשיטת הב"ח בסי' א' שבלילה ל"ה כאילו הקריב, דהזמן מעכב באמירה, א"כ ה"ה שלא יכול לומר תמיד של בין הערבים בבוקר.

אבל באמת שמעתי לומר כסברא הנ"ל באו"א קצת, דלפי"ז יהיה א"ש גם לשיטת הב"ח ודעמיה, דאף אם היה אומר את התמיד של בין הערבים בבוקר לא היה מועיל אם היה אומר בפנ"ע, אבל היות ותמיד של בין הערבים הוא חלק בפרשת תמיד של שחר ג"כ, ופרשת תמיד של שחר הרי החשיבתו התורה להקריבה, א"כ עולה לו הכל כאילו הקריב וגם התמיד של בין הערבים. ודו"ק.

ה. ביאור באופן נוסף

עוד שמעתי לבאר בזה, דהנה איתא בילקוט שמעוני ירמיהו רמז שכ"א, "ולכהנים הלויים לא יכרת איש מלפני מעלה עולה ומקטיר מנחה ועושה זבח כל הימים וכו' והרי חרב ביהמ"ק ובטלו הקרבנות אמר להם וכו' א"ל הקב"ה לכהנים וללויים אם אתם עוסקים בקרבנות מעלה אני עליכם כאילו אתם מקריבים בכל יום עולה וכליל וכו'". ע"כ.

וכתב שם בפ"י זית רענן (לבעל המג"א), וז"ל, אע"ג דקיי"ל אפילו זר העוסק בהלכות עבודה כאלו נדר קרבן י"ל דישאל הוי כאלו נדר קרבן והקריבו כהן אבל כהן העוסק בהלכות העבודה הוי כאלו הקריב הוא בעצמו. עכ"ל.

ומבואר שיש הבדל בגדר אמירת הקרבנות בין כהן לישראל, דבכהן הוא כמקריב בעצמו משא"כ בישראל לא הוי כהקריבה ממש אלא כנודר קרבן ומוסרו לכהן להקריב. וא"כ י"ל, שהיות ואין זה הקריבה

גם אמירת פסוקי הקרבת תמיד שבין הערבים, וא"צ לחזור ולאומרו שוב במנחה, ע"כ ודפח"ח. ולפי"ז אם מאיזה סיבה לא אמר פ' התמיד באותו יום בבוקר, יש חשיבות לאומרו לפני מנחה. ע"כ.

ובאמת שכיוון בזה לשו"ת חקרי לב (או"ח סי' נ'), שכתב וז"ל, קשה לי גם בדברי ר' עמרם, דכיון שחייב לומר פיטום הקטורת גם בערב כיון שמצותו אף בערב, א"כ מכ"ש שחייב לומר גם פ' התמיד גם במנחה. וזה תימה דהו"ל להזכיר שיאמר בערב גם פ' התמיד, וגם בסדר תפילת מנחה וערבית לא הזכיר כלל קריאת פ' התמיד, וזה תימה דמה נשתנה תמיד הערב לקטורת הערב.

וסבור הייתי ליישב לזה דשאני תמיד שכבר נפטר בקריאת פ' התמיד שקורא בו ואת הכבש השני תעשה בין הערבים דאע"פ דקודם חצות אינו יכול להקריב מיד הערב, אינו מעכב לענין קריא' שלנו, שהרי בלילה פסול הקרבת קרבן ואילו הטור בסי' א' כתב דעל צד יותר טוב יקראם ביום ש"מ שאם קראם בלילה יצא ה"נ בתמיד הערב שקרא בשחר. ע"כ. ודפח"ח.

ובאמת שידידי הגרא"א סקלי שליט"א כתב עד"ז ב"מנורה בדרום" גליון ל"ב עמ' רכ"ח, אלא שכתב כן דוקא בדעת כמה וכמה ראשונים ולא בדעת הטור (עיי"ש ובגליון ל"א עמ' קע"ו), וא"כ לפי דבריו עדיין לא מיושב מה שהטור לא הביא את אמירת התמיד במנחה. אכן האמת שי"ל כן אף בדעת הטור וכנ"ל.

י"ל כסברא הנ"ל באו"א קצת

ואפשר להוסיף בזה עוד, דהנה לכאורה דברי החק"ל יתכנו דווקא לשיטות דפ' הקרבנות שאמרה בלילה יצא בדיעבד,

ישראל, י"ל, דכ"ז דווקא גבי הנידון אם חייב לקרוא בזמן ההקרה, אבל כשקורא בזמן ההקרה, חשיבא קריאתו כהקרה ממש וצריך לעמוד. וגם א"נ שלא מחויב בכך מ"מ תהיה מעליותא בעמידתו דהוי כמקריב ממש, משא"כ בישראל).

ובאמת כן נמצא בערוך השולחן שכתב כן מדנפשיה, וז"ל, (סי' א' סכ"ו), ולענ"ד נראה דכהן צריך לעמוד דיש לו לחשוב אלו היה בזמן המקדש היה בעמו המקריב והמקטיר אבל לוי וישראל א"צ לעמוד. ע"כ ועיי"ש עוד.

שו"ר שכבר דן בזה בטעמא דקרא בירמיה, שהביא את דברי הזית רענן הנ"ל, וכתב ע"ז וז"ל, ועי' באו"ח סי' מ"ח שכתב המג"א דפ' קרבנות יאמר בעמידה דומיא דקרבנות שהיה בעמידה ועי' בשע"ת ובמ"ב שבבכור שור השיג ע"ז דמה שאמר כאילו הקריב קאי אבעלים שנותן לכהן וא"כ אי"צ לעמוד ולפי המג"א הנ"ל בזי"ר כהן יש לו לעמוד כשקורא. ע"כ. ובהוצאות החדשות נוסף עוד בזה"ל, שו"ר שע"כ גם כהן אינו כמקריב ממש שא"כ צריך בגדי כהונה ושלא יהיה טמא וא"כ אפשר שא"צ לעמוד. עכ"ל.

ויעויין בדעת נוטה (דיני השכמת הבוקר עמ' ל"ב), שהגר"ק זצ"ל הורה למעשה שיש לכהנים לעמוד בפ' הקרבנות. וז"ל, שאלה: כ' הערוה"ש בסי' א' סכ"ו דכהן צריך לעמוד בעת אמירת הקרבנות אבל לא לוי וישראל האם אכן כן יש לנהוג שכהן צריך לעמוד. תשובה: כן. ע"כ.

עוד איתא שם (עמ' ל"ג), שאלה: בהנ"ל לא הבנתי מש"כ שם הערוה"ש לבאר דהכהנים היו עומדים בעבודה בזמן הבית דהא גם לויים וישראלים מאנשי מעמד באו לביהמ"ק כדאיתא בתענית כו.. תשובה:

בפועל אלא רק מסירה לכהן, סגי מה שבבוקר מוסר לו את קרבנות היום ואפילו את הקרבן של בין הערבים שלא הגיע זמנו.

אלא שלפי"ז יצא חידוש גדול, שכהן שאמירתו כהקרה ממש יצטרך לומר גם במנחה כמו בשחרית, שהרי הקרה ממש שייכת רק בזמן הכשר להקרה דהיינו אחר חצות היום. אכן י"ל, שהרי ודאי גם בכהן יש גדר מסירה להקרה כמו בישראל, דלא גרע, וא"כ י"ל שלא חייבו את הכהנים לעשות גדר הקרה ממש, אלא ככל ישראל שסגי במסירה להקרה, ולזה מועיל אמירתו בבוקר וכו"ל. אלא שעדיין יוצא חידוש, שיהיה לכהן מעליותא לומר במנחה יותר מישראל, שהרי עי"ז ירויה שהוא כמקריב ממש.

ויסוד זה שאמירה אינה כהקרה ממש אלא כמסירה לכהן, מובא גם בתבואות שור. דהנה המג"א (מ"ח, א') כתב בשם ספר עמק הברכה שצריך לעמוד באמירת הקרבנות דוגמת הקרבת הקרבנות שבעמידה. וכתב ע"ז רבינו הגדול התבואות שור (לשון הפמ"ג בא"א מ"ח, א') בהביאו את דברי הת"ש (אלו), וז"ל, נ"ל לחלק ולומר דהא דקאמר כאלו הקרבתי אין פירושו כאלו הוא העובד דהיכן מצינו שזר קרב וכו' אלא כאלו נתן לכהן כשר והקריב אז בשעת אמירתו וכו' וא"כ מה לנו לעמידת הבעלים וכו' עיי"ש עוד. [אלא שלפי"ז המג"א שכתב שצריך לעמוד סותר א"ע למ"ש בבית רענן דבישראל ל"ה כאילו מקריב בעצמו אלא כמסירה לכהן. וצ"ע].

ולפי"ד הזית רענן שיש חילוק בין ישראל לכהן בגדר האמירה, שבכהן האמירה היא כהקרה ממש, א"כ יראה לכאורה דכהן עכ"פ יצטרך לעמוד (ואף לפמשנ"כ לעיל לצדד, שלא חייבו כהן לומר באופן של הקרה ממש אלא כגדר של

1. עוד בענין אמירת התמיד במנחה

ובענין מש"כ הרמ"א ש"מנהג יפה" לומר פ' התמיד גם במנחה, הסתפקתי בכוונתו, האם טעמו הוא מצד שיש מקום לחוש לשי' רבינו יונה שענין אמירת התמיד במנחה הוא כבשחרית [וכמו שהתבאר לעיל מדברי רבינו יונה], או שכוונתו שגם לפי"מ דקיי"ל של"צ לומר פ' התמיד גם במנחה מעיקר הדין, מ"מ יש מעליותא לומר.

והמשמעות הפשוטה היא, דאין כוונת הרמ"א לחוש לשי' רבינו יונה, אלא גם אם מעיקר הדין ל"צ לומר פ' התמיד במנחה, יש מעליותא בזה. אכן לפי המבואר לעיל שיוצא יד"ח ה"כאילו הקריב של תמיד של בין הערבים ע"י אמירת הפרשה בבוקר, אינו מבואר כ"כ איזה מעליותא יש לקרוא שוב במנחה, אחר שכבר התקיים ה"כאילו הקריב" בשחרית. והתינוח אם נאמר כמ"ש החק"ל שהובא לעיל, שיוצא בבוקר רק בדיעבד וכדמוכח מש"כ הטור שטוב שיקרא ביום ולא בלילה, ניחא. דיש מעליותא לקרוא בזמן (ואין להקשות דכמו שהטוש"ע כתבו דטו לומר ביום ולא בלילה כדי שתהיה האמירה בזמן ההקרבה, כמו"כ היה להם לכתוב שטוב לומר גם במנחה כדי שתהיה האמירה בזמן ההקרבה. דפשוט די"ל, דדוקא בשחרית שבלא"ה צריך לומר פעם אחת, כתבו שטוב שתהיה האמירה ביום כדי שתהיה בזמן ההקרבה, אבל במנחה שכבר יצא יד"ח בבוקר לא הצריכוהו לחזור ולומר בשביל זה).

אכן אי נימא שיוצא לכתחילה בבוקר, וכמשנ"כ לעיל לפרש כן בב' אופנים, צ"ב מה הענין לחזור ולומר במנחה כיון שקיים כבר את ה"כאילו הקריב". ואולי י"ל, דהמעליותא היא רק מצד תפילת המנחה, כדי שתהיה בהדי התמיד כמו שהיה בביהמ"ק,

אפשר דכהן הוי כמקריב כמ"ש המג"א. עכ"ל. וכתבו שם בהערה, דהא דנקט הגר"ח"ק בלשון 'אפשר', היינו משום שי"ל שגם למג"א בזי"ר אין הכהן כמקריב ממש ולכן אי"צ לעמוד וכמ"ש בכת"י עה"ג של הטעמא דקרא שלו (וכמו שהובא לעיל כבר נדפסו דברים אלו בהוצאות החדשות).

אמנם חשוב להדגיש, דנ"פ, דודאי עד כמה דנקטינן כדברי הזי"ר, וכמו שנראה מדברי הגר"ח"ק שנקט כן למעשה, א"כ יש לנו לנקוט להלכה למעשה שיש לכהן לעמוד בפ' הקרבנות. דאף שהגר"ח"ק שיתכן שגם לזי"ר כהן אי"צ לעמוד, היינו שמדברי הזי"ר עצמו אין מוכרח שצריך לעמוד, די"ל דהגם שכהן הוא כמקריב בעצמו, מ"מ אי"צ עמידה דל"ה כמקריב ממש וכמו של"צ בגדי כהונה, וכמו שבאמת טען המו"ק בסי' מ"ח דאמירת הקרבנות אינה כי אם זכר בעלמא וכו' עיי"ש. אבל באמת להלכה יש לנקוט דהיות וכהן חשיב כמקריב בעצמו צריך עמידה, דהא המג"א בסי' מ"ח כתב דצריך עמידה בקרבנות, והמ"ב בשם הת"ש פליג עליה רק משום שע"י האמירה ל"ח כמקריב בעצמו אלא רק כמוסר לכהן, ומכלל דאם קיי"ל בכהן דהוא כמקריב בעצמו צריך לעמוד לדעת המ"ב. ופשוט.

[לפי היישוב הנ"ל יוצא, שאפשר למסור את קרבנות היום לכהן אע"פ שעדיין לא הגיע זמן הקרבן, דלכן יכול לומר כבר בבוקר את קרבן התמיד של בין הערבים. ויל"ע אם כמו"כ י"ל שאפשר למסור כבר בלילה את קרבנות היום, ונצטרך לדון לפי"ז בהתחבטות האחרונים האם גם אמירת הקרבנות בלילה חשיבא כהקרבה, ע"י כתבאות שור ושאר אחרונים וספרים שדנו בזה].

מעצמו ע"פ הסוד, אולי יש מקום לנסות לבאר את מנהג ה"חכם צבי" ע"ד הפשט, דס"ל, דקריאת התמיד דמנחה אינה כדי שתהיה לו "כאילו הקריב" על תמיד של בין הערבים, דכבר קיים את ה"כאילו הקריב" כבר בבוקר, אלא שבכ"ז יש ענין לחזור ולקרוא פ' התמיד במנחה. ולכן דוקא בשחרית שאמירתו היא כדי שיהיה עי"ז כאילו הקריב צריך עמידה דווקא דומיא דהקריבה, ולא באמירה דמנחה. ויל"ע.

[ואיין לטעון שלא מצינו ענין בפ' הקרבנות זולת שיהיה "כאילו הקריב", דשפיר י"ל, שיש מעליותא מצד מה שלומד את ענין הקרבנות גם אם אין את המעלה של כאילו הקריב. וכך ראיתי בדעת נוטה (דיני השכמת הבוקר הערה 80), שכתב לגבי אמירת הקרבנות בלילה, "דאף אי נימא שזה לא כאילו הקריב ומשום שלילה זה לא זמן הקרבה מ"מ יש בזה ענין שהוא למד את הענין". ע"כ. וה"נ לדידן י"ל, דאף שאומר בישיבה אין חסרון, דאינו בא לקיים מעליותא של "כאילו הקריב", שאת זה קיים כבר בבוקר, אלא רק את המעליותא שלומד את ענין הקרבנות, שיש בזה ענין שילמד. שוב במנחה וכנ"ל].

ע"י סוכה נג. ובגליון הש"ס שם, ובשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' י"ד שהביא הגלה"ש שמבואר שיש לנו לעשות בזה דומיא דמקדש אכן לפי"ז יהיה ענין לומר פ' התמיד במנחה רק בהדי התפילה ולא בפנ"ע. וצ"ע.

במנהג החכם צבי לעמוד רק בתמיד דשחרית

והנה במור וקציעה (סי' מ"ח), הביא שמנהג אביו (ה"חכם צבי") היה לעמוד רק בפ' התמיד דשחרית ולא בפ' התמיד דמנחה. וכ' ע"ז "ולא נודע לי טעמו". ובסידורו (בסדר הקרבנות) כתב וז"ל, והוי יודע שמעשה הקרבנות ועבודה דשחר נאמר בעמידה, ולא משום דבעינן דווקא דומיא דקרבן ממש, שאינה אלא זכר בעלמא וכו', ולזה במנחה אין אנו מקפידין ע"ז, אדרבא מנהגינו לאומרם בישיבה וכו'. עיי"ש שנתן טעם ע"פ הסוד לחלק בין שחרית למנחה (וציין לדבריו בדע"ת סי' מ"ח).

אולי יש לבאר את מנהג ה"חכם צבי" לפי הנתבאר לעיל

והיות והיעב"ץ כתב שלא נודע לו טעמו של אביו במנהג זה, רק שכתב טעם



הרב ישראל צבי גרינברג

בענין האיסור להונות במידות ומשקלות

גזל וריבית הם בפרוטה וא"כ אפשר לומר דאיצטריך קרא במשקלות לפחות משו"פ. (וכן כתבו תוס' כיו"ב לגבי ריבית, דמקשינן שם נמי לאו בריבית למה לי, והוכיחו התוס' מזה דריבית אינו בפחות משו"פ דאל"כ נימא דאיצטריך קרא לפחות משו"פ).

ג. א"כ ילקה בפחות משו"פ, דהא כל הטעם שאין לוקין בשו"פ הוא משום דניתן להשיבון (שכן מצינו בחובל בחבירו שבשו"פ משלם ואינו לוקה ובפחות משו"פ לוקה ואינו משלם). ומה שהוכיח החינוך במבשורה שהיא מידה קטנה יש לומר דמ"מ שוה פרוטה.

ויעו"ש בבשולי המנחה שכתבו שכן דעת הרבה ראשונים (דבעינן שוה פרוטה), וציינו שם להתוס' בסוגיין על מש"כ במשורה שלא ירתיח, והקשו התוס' דפשיטא דהא גזל גמור הוא, ותירצו דאיצטריך לחייבו משעת הרתחה אע"פ שעדיין לא מדד. וממה שלא תירצו דאיצטריך לפחות משו"פ ש"מ דסבירא להו דזה רק איסור חצי שיעור ולא האיסור המפורש בתורה ודלא כהחינוך.

עב"פ לגופו של ענין, בבשולי המנחה הביאו מהקונטרסי שיעורים עמ"ס ב"מ שביאר שאם הלאו הוא מטעם שמפסיד לחבירו יש להבין יותר דהלאו הוא בשו"פ, אבל לפי מה שהביא החינוך מהתו"כ שהמודד הוא כמו דיין ואם שיקר במידה הרי הוא כמקלקל את הדין, א"כ זה אין תלוי

ב"ב פט: א"ר יהודה אמר רב אסור לאדם שיששה מדה חסירה או יתירה בתוך ביתו ואפילו היא עביט של מימי רגלים. עכ"ד הגמ'. הרשב"ם והריטב"א התקשו הרי האיסור הזה מפורש בתורה ומה חידש רב? ותירצו, דהפסוק קאי בעושה כדי למוד בהן, אך במשהה שלא ע"מ למוד ולרמות בו יש לומר דשרי להכי קאמר רב דגם זה אסור דלמא אתי למוד בהן. ויעוין במנח"ח (מצוה תר"ב) שדקדק כן מהרמב"ם שסובר ג"כ דמשהה שלא ע"מ לרמות בו איסורו מדרבנן. נראה מזה שחז"ל נתנו למידות ומשקלות איסור עצמי שאינו תלוי בהפסד לחבירו.

החינוך (מצוה רנ"ח) כתב על האיסור להונות במדה במשקל ובמשורה, דמשורה היא מידה קטנה ביותר שהיא אחד מל"ג בלוג, ולמדנו מכאן שהאיסור הוא אף בפחות משה פרוטה, ואע"פ שבשאר הגזילות לא הקפידה תורה אלא בפרוטה אך על מידות ומשקלות הקפידה תורה בכל שהוא.

ויעוין במנח"ח שהעיר בזה כמה הערות:

א. בש"ס ורמב"ם לא כתוב חידוש זה, ואדרבה מסתימת הרמב"ם נראה שהשוה מידות ומשקלות לאיסורים שכתב בהלכות שלפני כן שבהם בעינן שוה פרוטה*.

ב. הגמ' בב"מ שואלת לאו דמשקלות למה לי דהוה לן למילף ליה מגזל וריבית, והא

א. ובפחות מזה הוי איסור חצי שיעור.

להפריש מזמנו הנכבד להספק הזה אשר רבים מצפים להוראתו בזה עכ"ל.

תשובת המנחת יצחק - בנוגע להנקודה האחרונה במודד מטרים, על אף שאינו מדידת קרקע ודאי יש איסור. ואף שהש"ס והשו"ע איירי במידות קרקע אבל בחינוך מפורש שגם שאר דברים הנמדדים כגון בגדים וכיו"ב יש איסור, עיי"ש.

ובנוגע לעיקר השאלה - נראה דיש לחבר מודעה קבועה בדבר המתקיים להודיע שאין משקלה נכונה ואין להשתמש בה בין אדם לחבירו. דנראה דזה לא גרע מהא דאיתא בב"ב (בהמשך סוגיין) לגבי איסור מידה חסירה ויתירה, א"ר פפא לא אמרן אלא באתרא דלא חתימי אבל באתרא דחתימי אי לא חזי חתימה לא שקיל^ב ומודעה לא גרע מחתימה.

אלא דשמא יש לחלק, דאולי היה אז דבר מפורסם שצריך חתימה וכשאינ חתימה יודעים שאינו טוב ואין לשקול בו, אבל במודעה שזה דבר יוצא מן הכלל יש לחוש דלמא מחמת מהירות לפעמים לא יראה המודעה, ויש לומר דמה"ט אין בידינו להקל באיסור המפורש בתורה.

וכתב המנח"י דשוב מצא בכסף הקדשים דיש לומר שבבלי שבביתו שאינו עומד למשא ומתן אלא משער בו את חבשיליו לבני ביתו דאין בזה איסור שהיה. ובהמשך דבריו כתוב, שבתורה כתוב "כל עושה עול" משמע שאם מודיע אין כאן עשיית עולה, אך מ"מ מדרבנן יש חשש כמו בעביט של מ"ר דחיישנן מדרבנן דלמא מתרמי שישתמש בו למידה. וכ"מ ממה

בשיעור פרוטה כשאר איסורי ממון וכשיטת החינוך. מענין זה חזינן דיש נקודה של איסור עצמי במידות ומשקלות גם מדאורייתא (לשיטת החינוך) שעל אף שאין זה נקרא שגורם הפסד לחבירו מ"מ אסור ושאיני משאר איסורים.

משקולות לתינוקות

בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' קמ"ט) מופיעה שאלה מעניינת מהרב שמעון פלמן מנהל גמ"ח בבני ברק, וזה לשון השאלה - זה זמן רב שהנני מנהל גמ"ח לכלי רפואה, ובתוך הכלים העומדים להשאלה ישנם משקולות לתינוקות (وهוא כלי מבוקש בגמחי"ם), ובמשך זמן רב של שימוש במשקולת ישנם משקולות אשר אינם שוקלים נכון ומזייפים מידות המשקל, אי מפני קלקול באבן המשקולת או מפני איזה קלקול בחד מהצירים או הברזלים הפנימיים של הכלי, ע"ז נסתפקתי אם ישנו ע"ז האיסור לאו של לא יהיה בכיסך אבן וגו' איפה ואיפה. בשו"ע (חור"מ סי' רל"א ס"ג) איתא בזה"ל אם יש מנהג בעיר שאין מודדין אלא במדה הרשומה ברושם הידועה וזו אינה רשומה מותר להשהותה עכ"ל, אך במשקולת דידן מנהג העיר כן למדוד אך לא למשא ומתן (אף שאפשר למדוד למו"מ).

מוד מטר

וכן יש להסתפק בחגורת מודד מטרים אשר כמעט אין בו אותו מודד, אם גם ע"ז ישנו הלאו הנ"ל, וביחוד שהמודד מטרים עומד גם למו"מ, אף שבביתו לא משתמש למו"מ אבל סוחרים משתמשים וכו' אבקש בכל לשון של בקשה מכת"ר (שליט"א)

ב. ברשב"ם מבואר שהיה מקומות שהיה ממונה מהמלך שעושה חותם במידות, וכשאינ חותם לא קונים

בחשבון) והרי הוא בכלל כי תועבת ד"א כל עושה אלה כל עושה עול לרבות העושה עול לנכרי.

אלא שבנוגע למעשה דידן יש לומר "עם עיקש תתפל". ומצינו בריא"ז שאם היה חבירו אלים ואנס ממנו רשאי להתנהג עמו בערמה, כדי להציל ממנו, וציין להא דאיתא גבי יעקב אבינו - אחי אני ברמאות. וכן מצינו ברמ"א וסמ"ע (חור"מ סי' של"ט) שאם המוכס גובה יותר מותר להבריה ממנו את החלק שהוא גובה שלא כדין. ובפני יהושע (כתובות כח.) כתב שאם חבירו הוציא נגדו שטר מזויף - רשאי לזייף שובר.

אלא שיש לעורר שהרי יש איסור שהי' אפילו בלי מדידה ועובר על ההשייה כל הזמן (ואפילו בזמן תפילת נעילה ביוהכ"פ - בן איש חי) אלא שנראה שמכיון שהמשקל הוא תקין ורק הוא מוסיף במשקל המקח להציל עצמו מיד עושו ה"ז מותר.

וכתב הופריו מתוך אולם כשהצענו הדברים לפני הגר"ר יצחק זילברשטיין שליט"א **לא הסכים עם זה**. ותחילה הביא לשונות חמורים שנאמרו על זיוף משקולות (נקרא עול שנאוי וכו' וגורם לסילוק השכינה וכו'). וסיפר הרב זילברשטיין שבזמן שהרוסים אילצו את היהודים לתת להם טונות של קמח רצו היהודים לזייף ולעשות משקולת חסירה כדי להפחית בכמות שהם נותנים לרוסים. ושאלו זאת להגרי"ש כהנמן זצ"ל ר"י פוניבז'. הגרי"ש כהנמן הורה **לא לעשות זאת**, משום דאיסור משקולות אין איסורו משום גזל אלא איסור מיוחד של עיוות הדין וכדאיתא בתו"כ שהמודד הוא כדיין, וביאר החינוך דמה"ט כתוב לא תעשו עול במשפט.

ולעניינינו, מכיון שמשקלות זה איסור חמור ולא מצינו שגם בזה מותר

שמצינו בחז"ל מדה בחבל הן חסר הן יתר כו' שמבואר ג"כ שכשמפרש אין בעיה (אלא דשם לא שייך החשש דלמא משתלי ואין שייך גם איסור דרבנן). והביא הכסף הקדשים בשם מחותנו בשם הגאבד"ק טרניפאל שמועיל לעשות סימן, וסיים הכסף הקדשים שצ"ע היטב. וכתב המנח"י דמבואר שהכסף הקדשים חשש להתיר אך הביא ממחותנו להתיר, ויעו"ש עוד מה שהביא המנח"י מהמאירי ולמעשה נשאר המנח"י בצריך עיון.

הונאת ערבי גנב

בספר ופריו מתוך (דברים עמ' 301) מופיעה השאלה הבאה מבעל חנות דגים שמספר את הסיפור הבא, יש סוחר ערבי שעובד ליד החנות שלו ובעבר היה בעל החנות דגים קונה מהערבי סחורה בתשלום מלא. עם הזמן הגוי הרגיש שנהפכו לרעים אוהבים ושכביכול בעל החנות חייב לו טובות, ולכן מידי יום שישי הוא נוטל כמות גדולה של דגים מהסוג היקר ובשעת התשלום הוא מעגל את הסכום בכמה עשרות שקלים ומשליך את השטרות ויוצא מיד. בעל החנות מנסה לדחות את הכסף ולתובעו את הסכום המלא, אך הערבי מסנן משיניו 'נו באמת, ביני ובינך מה היא' וחומק ויוצא. הגה היהודי בעל חנות הדגים רעיון, שיוסיף ע"י איזה טכניקה כמה קילוגרמים במשקל וכך ינקוב במחיר יותר גדול כך שלאחר ההנחה שיעשה הערבי לעצמו יגיע למחיר האמיתי.

וכתב בספר שם דבשו"ע כתוב שהאיסור למדוד במשקל שאינו מדויק הוא גם לנכרי. ובשו"ע הרב הוסיף דהשוקל או המודד במידה חסירה לנכרי עובר בל"ת וחייב להחזיר, (וכמו שאסור להטעותו

לרמות לכן יש להורות למוכר שיחפש דרכים אחרים להתפטר ממנו.

מלבד זאת יש להעיר, דהרב זילברשטיין התייחס לענין הרמאות שבדבר דלא מצינו להתיר כה"ג, אך מלבד זאת גם מה שנראה בדברי הנ"ל דכשהמשקל הוא תקין ורק מוסיף במשקל המקח (להציל ממונו) שרי בשהייה, דזה אינו סיבה להתיר, דגם טומן משקלותיו במלח לכאורה אסור

בשהייה למרות שהמשקל מצד עצמו תקין.

נקודות שהתבארו במאמר: (א) יש איסור במידות ומשקלות גם אם לא משמש למשא ומתן. (ב) ולכן יש לפקח שלא יהיה בבית משקל לתינוקות שאינו תקין. (ג) וכן יש לפקח שלא יהיה מד מטר לא תקין. (ד) אסור לרמות במידות ומשקלות אפילו גוי גנב (על אף שאפשר לרמותו בדרכים אחרות כדי להציל ממונו).



הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

בענין ממון שנותנים לחתן עם האשה - סימן ב' סעיף א' ברמ"א

עיונים באבן העזר

ההתחייבויות שמתחייבים משפחת הכלה נבוא בעזה"י לבאר כל דבריו והנה בדברי הארחות חיים יש ג' ענינים [ולעיל פסקנו את דבריו לפי זה] א. שיעור הממון שראוי לאדם לתת לבתו. ב. היחס וההנהגה של החתן לממון שמקבל עם כלתו. ג. הרעה שבעיכוב מלהנשא כדי להנשא לאשה שיקבל עמה ממון רב.

א. לגבי שיעור הממון שראוי לאדם לתת לבתו כתב 'נהגו שלא ליתן אדם לבתו ממון גדול' הנה ברמב"ם (אישות כ,א) כתב 'ציוו חכמים שיתן האדם מנכסיו מעט לבתו כדי שתנשא בו וזהו הנקרא פרנסה', ואף שבטור השמיט הלכה זו [דס"ל שאין זה חיוב] בשולחן ערוך הביאו ומקור דברי הרמב"ם הוא בכתובות (נב:) דאמרינן שם 'אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי מפני מה תיקנו כתובת בנין דיכרין כדי שיכתוב אדם ויתן לבתו כבנו ומי איכא מידי דאמר רחמנא ברא לירות ברתא לא תירות ואתו רבנן ומתקני דתירות ברתא הא נמי

ב' הבית יוסף (סוף סימן ס"ו) 'כתוב בארחות חיים (ח"ב כתובות ג) בשם הראב"ד נהגו שלא לתן אדם לבתו ממון גדול, ומי שהוא מקפיד ומתקוטט בעבור נכסי אשתו אינו מצליח ואין זיווגו עולה יפה אלא מה שיתן לו חמיו או חמותו יקח בעין יפה כי הממון שאדם לוקח עם אשתו אינו ממון של יושר תדע שהרי אמרו רז"ל (ערובין סד.-): הרוצה שיתקיימו נכסי אשתו יעשה מהם מצוות, וראוי לכל איש דעת שלא יעגן עצמו מפני ממון רב שהממון ההוא לא יצליח מפני העיגון ומפני הרהור עבירה ורבים נכשלים בעבירות כשאינם נושאים אשה במהרה ועליהם נאמר כל הנושא אשה לשם ממון וכו' עכ"ל ועיין בארחות חיים שסיים דבריו 'ועליהם נאמר כל הנושא אשה לשם ממון ולא לשם שמיים עשה יעשה לו כנפיים והחטאים נקשרים בנשמתו ובגופו חס ושלום'.

וביזוין שדברי הארחות חיים נוגעים למעשה לדעת ההנהגה הראויה לגבי

א. והמשך דברי הרמב"ם 'המשיא את בתו סתם לא יפחות לה מכסות שפוסקין לאשת עני שבישראל וכו' במה דברים אמורים בשהיה האב עני אבל אם היה עשיר הרי זה ראוי לתן לה כפי עשרו' ומה שכתב הרמ' 'בד"א וכו' בפשיטות הוא לגבי כסות שאב עני נותן כסות כאשת עני אבל אם הוא עשיר נותן כפי עשרו והיינו שחיוב הכסות שחייב בו הבעל לאשתו בכניסתה לחופה מוטל על האבא ולכן דינו בזה כדין הבעל בכסות אשתו שכשהוא עני לא יפחות לה וכו' וכשהוא עשיר נותן כפי עושרו וכן הביא הטור בפשיטות את דברי הרמב"ם לענין כסות ונמצא שמקור דבריו מדין כסות שחייב הבעל שהוא כפי ממנו וכסות דאשת עני הוא רק כשהאב עני ואתי שפיר הכל וצ"ע מה שהביא הבית יוסף בסתם את המגיד משנה שפירש שקאי על הפרנסה [נכתב שמקור דברי הרמב"ם הוא מדאמרינן ששמן בדעת האב וצ"ע ששם לא נזכר שחייב האב ליתן כפי עושרו אלא ששמן דעתו לפי מה שבדרך כלל נותן אדם כפי עשרו דאמרינן שאם היה חי מסתמא כן היה נותן מעצמו אבל לעולם אין חיוב לאב ליתן יותר ממצעט מנכסיו] ולא הזכיר שהטור פירש כפשוטו.

ואפשר שאף כונת הברייתא בפסחים כן¹.

העולה למעשה: מצות חכמים שיתן האדם לבתו ממון כדי שיחפצו להנשא לה והשיעור הוא עד עישור מנכסיו וכדי להשיא את בתו לת"ח נראה שיכול להרבות יותר כיכולתו ומקיים בזה מצות 'ודבקת בו'² וזהו הטוב לו ולבתו ולזרעו.

ב. לגבי היחס וההנהגה של החתן לממון שמקבל עם כלתו כתב 'ומי שהוא מקפיד ומתקוטט בעבור נכסי אשתו אינו מצליח ואין זיווגו עולה יפה אלא מה שיתן לו חמיו או חמותו יקח בעין יפה כי הממון שאדם לוקח עם אשתו אינו ממון של יושר תדע שהרי אמרו רבותנו ז"ל (ערובין סד.-:): הרוצה שיתקיימו נכסי אשתו יעשה מהם מצוות' וכמשמעות לשונו פירשו הפוסקים שאין הנידון באדם שמתקוטט שיוסיפו להתחייב לו ממון רב [ולהלן מדבר על

דאורייתא הוא דכתיב "קחו נשים וגו' וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים" בשלמא בנים בידיה קיימי אלא בנתיה מי קיימן בידיה הא קמ"ל דנלבשה וניכסה ונתיב לה מידי כי היכי דקפצו עלה ואתו נסבו לה ועד כמה אביי ורבא דאמרי תרוייהו עד לעישור נכסים' ומפורש שרצון חכמים³ שיתן אדם לבתו מעט מנכסיו והטור ס"ל שאין זה חיוב ממש אלא שראוי לעשות כן⁴, ומ"מ מבואר בגמרא שמצד השתדלות האב בנישואי בתו אין צריך ליתן אלא עד עישור מנכסיו ומ"מ נראה שאף אם נאמר שאין ראוי שיתן יותר מהמוטל עליו משום שהוא כהעברת נחלה מהבן לבת' מ"מ אם בא להשיא בתו לת"ח שאמרינן ע"ז בפסחים (מט.) שלעולם ישיא אדם את בתו לת"ח אפשר שהוא כשאר צרכי האדם עצמו⁵ שאין בזה משום העברת נחלה ורשאי האדם להשתמש בכל כספו ולא לשייר לבניו כלום

ב. ועי' במהרש"א ובלחם משנה שהא דאמרינן דאורייתא היינו שלמדים זאת מפסוק אף שפסוק זה הוא בנביאים [ובאמת שאף בפסוק אין ציווי לדורות אלא שחזינו משם שנישואי הבן והבת מוטלים על האב ודאורייתא] היינו שמצינו בקרא שכן ראוי ולא הוה הסבת נחלה ומה שכתב הרמב"ם שציווי חכמים כן הוא ממה שתיקנו כתובת בנין דכרין כדי שיעשה כן האדם וכן ממשמעות הסוגיא בקידושין (ל.):

ג. וכ"כ בהגהות מרדכי (קידושין תקנ"ו) 'אך על הנדן יתן כפי רצונו וכבדו ואין לכופו על כך כי לא נתקן עישור נכסים בחייו רק לאחר מותו אבל בחיים בדעתיה תליא מילתא וכל המרבה רוח חכמים נוחה הימנו והכי אמרינן מפני מה תקנו כתובת בנין דכרין כדי שיכתוב אדם ויתן לבתו וכו'.

ד. עי' ברמ"א סי' קי"ג סעי' שכ' שהר"ן כ' שלא ירבה האב לבתו יותר מעישור נכסים (ועי"ש בסוגיא שהוא פלוגתא בראשונים) ואין נוהגים כן.

ה. שבוה דבק בתלמידי חכמים ונותן הטוב לו ולבתו 'שאין דבר מגונה ולא מריבה בביתו של תלמיד חכמים' (רמב"ם אסו"ב כא,לב) וכן אמרינן בב"ב (קסח.) דצורבא מרבנן ניחא ליה לחמוה לקרוביה ופרשב"ם דקס"ד שחמיו יתן כל השכר (עי"ש) שהרי משיא בתו לת"ח.

ו. לשון הברייתא 'לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח וישא בתו לת"ח וכו' ויל"ע אם וישיא בתו לת"ח' הוא ציווי בפנ"ע (וכאידך ברייתא שם שלא הוזכר ע"ז שישא בתו לת"ח) או שקאי על 'לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו' ואף להשיא בתן לת"ח ראוי וטוב שימכור כל נכסיו ואם נפרש כן מפורש בברייתא שמותר להרבות לבתו כדי לישא בת ת"ח וכן הבין הקהילות יעקב (כתובות- מ"ו).

ז. וכן נראה דעת הערוך השולחן שכתב (סוף סי' א') 'וכן נוהגים אנשים ישרים ליקח לבתם ת"ח וליתן לו ממון הרבה כדי שיוכל לעסוק בתורה בלא טרדה ואין לך מצוה רבה מזה ובשכר זה מצליחים בעסקיהם' ומסתימת לשונו נראה שמדבר אף כשנותנים יותר מעישור נכסים.

ח. דברים (ל,ב) וברמב"ם (דעות ו,ב) עפ"י הגמ' בכתובות (קיא.): שאמרינן שם שנצטוונו בזה על החיבור לת"ח (ובכלל זה להשיא לו את בתו) שהדבק בתלמידי חכמים מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה.

אשה שיקבל עמה ממון הרבה כתב 'וראוי לכל איש דעת שלא יעגן עצמו מפני ממון רב שהממון ההוא לא יצליח מפני העיגון ומפני הרהור עבירה ורבים נכשלים בעבירות כשאינם נושאים אשה במהרה ועליהם נאמר כל הנושא אשה לשם ממון [עד כאן הביא הבית יוסף (סוף סי' ס"ו) בהוספת וכו'] ולפנינו ההמשך מהארחות חיים] ולא לשם שמיים עשה יעשה לו כנפיים והחטאים נקשרים בנשמתו ובגופו חס ושלום' ע"כ.

ובענין עיגון לשם ממון ע"ע מש"כ בזה החפץ חיים (מחנה ישראל סוף ח"א) וז"ל 'שהממתין מלישא מפני שאין נותנים לו נדוניא כרצונו הוא מחוסר בטחון בהשי"ת עי"ש עוד כתב שיתבונן שהרי קרוב שע"י המתנתו יבוא לידי הוצאת זרע לבטלה ומלבד גודל העוון והקלקול שפוגם בזה (עי' אבן העזר סימן כ"ג) ידוע מהספרים הקדושים שעוון זה גורם לבוא לעניות ח"ו ומי יודע כמה זמן יגזר עליו עניות בעוון זה ואם כן מה יועיל לו אם יקח יותר נדוניא על ידי המתנתו הלא יצא שכרו בהפסדו ולפעמים גורם עוון זה ח"ו לידי מיתת בנים קטנים שיוולדו לו אחר כך כמובא בספרים וכן מצוי שבא מעיכובו לחולאים רעים ה' ישמור ויציל ואם כן מאבד על ידי זה הרבה יותר משהרויח ע"י עכבתו'. עכ"ד.

ומש"כ הא"ח 'ועליהם נאמר כל הנושא

הממתין מלהנשא כדי שימצא אשה שיתנו לו עמה ממון רב] אלא מדבר במי שנתחייבו לו שיתנו לו ממון ולבסוף אין נותנים לו התחייבותם שאף שמדינא חייבים הם לקיים את מה שנתחייבו בפרט עם עשו ע"ז קנין כדין מ"מ מצד החתן כיון שס"ס אין הממון שלו מצד שנתן תמורתו אלא שכל ההתחייבות היתה מנדבת לבם ראוי שימחל להם ולא יתבעם ואם אינו עושה כן נקרא ממון שאינו של יושר שאין ראוי לטול ממון בחינם אא"כ נותנים לו ברצון ובעין טובה ורק מה שנותנים לו ברצון בהכירו בטובתם על התחייבותם ועל מה שנותנים בפועל הוא ממון של יושר ויצליח בו והיינו דמייטי מערובין שנכסי אשתו כיון שאינו ממון שנתן תמורתו רק כשמכיר בטובה שזכו ליה משמיא יתקיים הממון^ט.

העולה למעשה: חתן שהתחייבו לו משפחת הכלה ממון יכיר בטובה ויקח רק מה שנותנים לו מעצמם ולא יצר לו אם יחסרו מהתחייבותם אלא מה שיתנו יקח בהודאה להשי"ת ולהם ובכך הוא ממון של יושר ויצליח בו אבל אם תובע אותם על מה שחיסרו מהתחייבותם וכו' ע"ז הלבוש 'שאין עושר שלא במשפט יותר מזה וכו' וכו' (ירמיהו יז,יא) "עושה עושר שלא במשפט בחצי ימיו יעזבנו".

ג. לגבי מי שממתין מלהנשא עד שימצא

ט. והרמ"א הוסיף שכל העושה כן נקרא נושא אשה לשם ממון ובסוגריים מצוין על כל דברי הרמ"א שמקורו בב"י שמייתי מהא"ח ועיין להלן שיתבאר בס"ד שאין הכוונה לדברי חז"ל גבי הנושא אשה לשם ממון שהרי כ' הרמ"א בשם הריב"ש שהיינו כשנושא אשה פסולה וכדעת כל הראשונים שם אלא שנקרא נושא וכו' היינו שמחשבתו שהכסף מגיע לו מוכיח שאינו נושא את האשה לשם שמיים והממון מתנה הוא אלא שהממון הוא מטרת נישואיו ולכן בלא שמקבל את הממון מעגן את כלתו או תובע הממון בדין וטעות ורעה גדולה היא, ועי' בחלקת מחוקק ס"ק א' שהקשה סתירת דברי הרמ"א שכ' שכשתובע הממון וכו' נקרא נושא אשה לשם ממון אף באשה כשרה ובריש דבריו כ' שכשאינה אשה פסולה מותר לישא לשם ממון וביאר שמה שמותר היינו כשאנו מעגן עצמו או כלתו בשביל זה אבל לעגן עצמו או כלתו בשביל זה אסור ע"כ והאיסור הוא משום העיגון ונטילת הממון שלא כראוי ואי"ז איסור הגמ' של הנושא לשם ממון.

אשה לממון וכו' נראה ברמ"א שהבין שקאי גם על המתקוטט על נכסי אשתו וגם על המעגן עצמו משום ממון, ועי' בגר"א שכ' שהאורחות חיים פירש את דברי הגמרא בקידושין (ע.) 'כל הנושא אשה לשם ממון הויין ליה בנים שאינן מהוגנים שנא' בה' בגדו כי בנים זרים ילדו' שקאי אף בנושא אשה כשרה שאם נושא אותה לשם ממון הויין וכו' וצ"ע שכיון שכל הראשונים פירשו שאיירי בנושא אשה פסולה (רש"י והביאו הריב"ש שצוין בב"י והובא בד"מ וברמ"א

להלכה, ובריטב"א מהדו"ב ובמאירי וכע"ז בשאלות) וכדמוכח קרא דבה' בגדו כי בנים זרים ילדו' ולא מפורש בארחות חיים שכן פירש בגמרא צ"ל שכונת הא"ח כדמוכח מסוף דבריו (שכנראה לא היה לפני הגר"א) שקורא הוא על אנשים אלו 'כל הנושא וכו' שמיים יעשה לו כנפיים וכו' ח"ו' והיינו שאין זיווגו עולה יפה ומ"מ אין כונתו כלל לדברי הגמרא דאיירי בנושא אשה פסולה לשם ממון שהוא בוגד בה' שע"ז מוליד בנים זרים.



י. שלפירוש הגר"א בדעת הארחות חיים צריך לדחוק שכונת הכתוב ש'בה' בגדו' לישא אשה לשם ממון ולמה זה בגידה 'כי בנים וגו'.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

האם סוכה הבנויה באמצע צורת הפתח פוסלת את הצוה"פ

ראיתי בקובץ 'עיון הפרשה' [גליון ר"ז] מאמר הלכתי שכתב הגר"מ רוזנר שליט"א לגבי הנידון המצוי בימי חג הסוכות, שבונים סוכות בחצרות וברחובות, ולפעמים הסוכה נמצאת תחת החוט של צוה"פ המשמש כמחיצה לעירוב, ודנו בזה פוסקי זמנינו האם יש בזה חשש פסול של הצורת-הפתח, או לא.

תקרה יורד וסותם להכשיר מחיצות לסוכה, מהדין של חצר המוקפת אכסדרה (גגון) והניח בחלל האויר שבין האכסדראות סכך, שמבואר במשנה שהסוכה פסולה בגלל שאין לה דפנות [אם כותל הבית מרוחק ד' אמות, עיי"ש]. ומקשה הגמ' אמאי לא אמרינן (שסוף האכסדרה יהיה לו דין דופן ע"י) פי תקרה יורד וסותם, ונכשיר את הסוכה, דסוף האכסדרה יהיה בו דין פי תקרה להחשב כמחיצות לסוכה, מתרצת הגמרא - תרגמה רבא אליבא דאביי כשהשוה את קירוי-ופרש"י -שעשה קירוי נמוך, ולא נתן ראשי הקנים על גבי תקרה שיהא פי תקרה נראה כה, אלא תלאן בשווה לפי הנסרים, שאין חודן נראה בסוכה - עכ"ד רש"י. מבואר שהסכך [שמכסה את הפי-תקרה] פוסל את התקרה מלהיות מחיצה. ולכאורה קשה הרי האכסדרה בנויה שם בקביעות, והסכך מונח רק בימות חג הסוכות, וא"כ קשה איך הסכך העראי מבטל מחיצות פי תקרה הקבועות?

וכתב הגר"מ רוזנר לתרץ שהטעם דהסכך יכול לבטל מחיצות פי תקרה זה משום שדוקא דבר עראי שהוא גם דבר שאינו חשוב לכן אין בו כח לבטל מחיצה קבועה, אבל דבר שיש לו חשיבות גדולה יכול לבטל מחיצה קבועה אפילו כשהוא דבר עראי, ולכן סכך הסוכה שבו תלוי הכשר

ויסוד הנידון הוא, אחרי שאנו רגילים להקפיד שלא יהיה בין הלחיים של הצוה"פ מחיצה או עמוד גבוה עשרה טפחים שהוא דבר החוצץ ופוסל את החיבור של הלחיים זה לזה, וא"כ יש לדון האם הסוכה שנבנית בין הלחיים של צורת-הפתח פוסלת אותה, או שמא יש לומר סברא להקל דהואיל שבנויה לזמן קצר אין לה חשיבות לפסול מחיצה של צוה"פ העומדת בקביעות, וכמו שמצינו חילוק כזה בסי' שע"ב סעיף ט"ז -חריץ שבין שתי חצרות, עמוק עשרה ורחב ארבעה (נחשב מחיצה ולכן) אין יכולים לערב יחד, אפילו מלא תבן וקש, כל זמן שלא ביטלו- כלומר שאם התבן נמצא בחריץ באופן עראי אינו מבטל את התורת מחיצה של החריץ, אבל אם ביטלו להשאר שם זמן רב נחשב כסתימה, ומבטל את החריץ כאילו אין כאן עומק של מחיצות בין החצרות, ולפי זה גם כאן יש להכשיר את הסוכה שעומדת רק לזמן קצר, לצורך חג הסוכות.

ראיה מהגמרא שסוכה עראית מבטלת פי תקרה

אך הגר"מ רוזנר שליט"א הביא ראיה עצומה שיש להחמיר שסוכה מבטלת מחיצות קבועות, דאיתא בגמרא בסוכה [דף יט.]. שהגמרא שואלת על אביי הסובר שאמרינן פי

מועילה כשאר מחיצות, שהרי בשאר סוגי המחיצות לא שמענו הגבלות כאלו.

עוד דין מופלא מצינו במחיצת פי תקרה שכשעושים תקרה לצורך השתמשות תחת התקרה, אז נחשב שיש כאן מחיצה רק כלפי פנים כלומר תחת התקרה, אבל אינה נחשבת מחיצה כלפי חוץ, ודין זה מבואר בשו"ע בהלכות סוכה סי' תר"ל סעיף ח'. ומהדין הזה חזינן כמה קלושה מחיצת פי תקרה, שאפילו במקום שהיא מחיצה אינה מועילה לשתי הצדדים רק לתחת התקרה. וכיון דחזינן דפי תקרה היא מחיצה כ"כ קלושה, א"כ יש לומר דלכן מתבטלת גם ע"י סכך עראי, אבל צורת הפתח שהיא מחיצה טובה, שהרי אין בה כל הריעותות של פי תקרה הנ"ל, דצוה"פ כשרה אפילו מארבע צדדים, ומועילה בקרן זוית, וחוצצת לכל צד, יש לומר שאינה מתבטלת ע"י סוכה הנמצאת שם באופן זמני.

עוד יש לבאר שהסכך פוסל את התורת פתח של פי תקרה

עוד יש לומר דהנה יש להקדים ולבאר מה הטעם לכל דינים הנ"ל שפסולה מחיצת פי-תקרה, מדוע נגרע דינה משאר מחיצות המועילות מארבע צדדים? ולכאורה מוכח מזה שגדר מחיצת פי תקרה יורד וסותם הוא הגדרה של 'פתח' ואינו כמו הלכות אחרות של מחיצות כמו גוד אסיק או לבוד וכדו' שבהם הגדר הוא כאילו יש כאן מחיצה, אבל פי תקרה הגדר הוא כאילו יש כאן פתח, ולכן לא מועילה בקרן זוית דפתח בקרן זוית לא עבדי אינשי, וזה הטעם שאינה מועילה מארבע צדדים משום שכשבאים לגדור מקום לא ממלאים אותו בפתחים אלא במחיצות, אבל שאר הלכות מחיצה הגדר שלהם הוא

הסוכה יש לו חשיבות ויש בכוחו לבטל מחיצה קבועה אפילו שהוא עראי, עכ"ד.

ולפי יסוד זה כתב להחמיר, שמחיצות של סוכה הבנויות תחת צוה"פ הרי יש להם חשיבות של הכשר הסוכה, ולכן מבטלות את מחיצת צוה"פ הקבועה אע"פ שהן עראיות, עכ"ד.

יש לחלק דדוקא מחיצת פי תקרה שהיא מחיצה גרועה מתבטלת ע"י הסכך

אמנם לענ"ד יש לדון ולדחות את הראיה מהגמרא בסוכה, דאע"ג דשפיר הוכיח שמחיצת פי תקרה מתבטלת ע"י סכך עראי אבל שאר מחיצות יש לומר שאין הן מתבטלות ע"י דבר עראי, דסברא גדולה יש לומר דדוקא מחיצה של פי תקרה שהיא מחיצה גרועה נפסלת ע"י דבר עראי, אבל מחיצה אלימתא אינה נפסלת בכך, ונבאר בראיות ברורות מכמה מקומות שאפילו מחיצה של צורת-הפתח היא מחיצה מעלייתא הרבה יותר ממחיצת פי תקרה, דהנה הא דמחיצת פי תקרה היא קלושה מוכח מכמה דוכתי, דהנה בסי' שס"א סעיף ב' מובאים כמה דינים בהלכות פי תקרה יורד וסותם, וכותב שם השו"ע שאם התקרה בזוית הבית באלכסון אינה מועילה כמחיצה, דפי תקרה לא מהני לפירצה בקרן זוית, עוד נפסק שם בשו"ע שאם נפרץ הבית מב' צדדים או ג' צדדים לא מועיל פי תקרה יורד וסותם. ויש מחמירים יותר וסוברים שמחיצת פי תקרה מועילה רק כשיש שלוש מחיצות [כמבואר בבה"ל שם (ד"ה ואמרינן)], ועיי"ש בבה"ל [ד"ה וי"א] דעת הרמב"ם דפי תקרה לא היא מחיצה דאורייתא, חזינן שהמחיצה של פי תקרה היא מחיצה חלשה שלא

כאילו יש כאן דבר ממשי החוצץ, ולכן מועילות מארבע צדדים.

ואחרי שנתבאר שגדר פי תקרה הוא כפתח, יש להוסיף עוד, שמצינו בפוסקים בכמה מקומות שכשבאים ליתן תורת פתח על מקום מסויים צריך שיהיה פתח כדעבדי אינשי, וגם כתבו שצריך שיהיה פתח הניכר, עיין בהערה.^א

ולפי זה אפשר לומר דהטעם שהסכך העראי מבטל מחיצת הפי תקרה זה משום דבעינן פיתחא כדעבדי אינשי, וצריך שיהיה מינכר הפתח שיש בין המקום המקורה ובין המקום שאינו מקורה, וכיון שקובע בו סכך שמבטל את ההיכר היכן מסתיימת התקרה חסר כאן בתורת פתח של פי תקרה, אבל אין להוכיח מזה לגבי ביטול של מחיצת צורת הפתח, שהרי מה שחששו לפוסלה זה רק מהלכות מחיצות שהסוכה חוצצת בין הלחים אז חסר כאן חיבור של המחיצה זה לזה, ובהלכות מחיצות הרי דבר עראי אינו מבטל דבר קבוע.^ב

האם מחמת ביטול הסוכה לשבת

אחת תהיה נחשבת כדבר קבוע

עוד כתב הגרמ"ר שליט"א צד נוסף להחמיר

בדין זה, והריני מצטט לשונו -יש לדון להחמיר בכל האופנים, כיון שסוכה היא מבנה לדירה שנבנה בדרך בנין, ולא ככלי, והבונה את הסוכה דעתו שתעמוד שם עד לאחר ימי הסוכות שבכללם שבת ויו"ט, וחשיב כמי שביטלו שם לשבת, שיש להחמיר דחשיב ביטול - עכ"ל. וכוונתו לנידון שהרמ"א הביא בסי' שנ"ח [סעיף ב'] עצה למי שרוצה לסתור מחיצת י"ט שיכול להניח ערימת חול בצד כותל ועי"ז מתמעט גובה הכותל, והעפר גורם עי"ז לסתור את התורת מחיצה של הכותל, והביא הרמ"א שיש מחלוקת האם סגי שיבטל את העפר אל הכותל לשבת אחת ולגבי אותה שבת דנים את העפר כאילו זה קרקע עולם ועי"ז מתבטל המחיצה, או שמא צריך להיות העפר מבוטל שם לעולם, דאל"כ נחשב סתם כחפץ המונח על הרצפה ואינו מבטל את המחיצה, ויסוד הנידון הוא בסוגיית הגמרא לגבי ביטול חריץ שבין ב' חצרות שאם מלאהו עפר בטל החריץ ונחשבות החצרות כחצר אחת, ונחלקו האמוראים שם האם צריך לבטל את העפר שיהיה מונח שם לעולם או שמא סגי בביטול לשבת אחת, ודין זה הובא בסי' שע"ב סעיף ט"ז -חריץ שבין שתי חצרות... אם היה מלא עפר או צרורות אפילו סתמא שלא ביטלו

א. בבאור דעת המ"ד [בדף יא:] דבעינן בצוה"פ היכר ציר, כתב המאירי "שהרואים יכירו בקנה שמכאן ומכאן שיש שם מקום מוכן ליכנס בו דלת" עכ"ל. משמע שההיתר של הצוה"פ תלוי בראיית האנשים את המקום כמתוקן לפתח.

ב. רש"י בדף פט: [ד"ה אבל אין מחיצה] כתב לגבי גג קטן שנפרץ במלואו לגג גדול שהגג הגדול ג"כ נאסר "דהואיל ולא הוו גיפופי ממש אלא על ידי גוד אסיק לא הוו גיפופי לשווייה פיתחא לגביה, דפיתחא דמינכר בעינן וכה"ג לא עבדי אינשי" עכ"ל רש"י.

ג. בשו"ת חת"ס [אר"ח סי' צ"א] חידש שצוה"פ מעל כ' אמה שהלחים עשויות מסיד מחוי ועי"ז לא מינכרא הצוה"פ כלל, פסולה דהויא כפיתחי שימאי דלא עבדי אינשי פתח שאינו ניכר.

ד. ואפילו אם היו דנים שחסר כאן בהיכר פתח, אבל הרי על מחיצת צוה"פ לא נאמר שצריך שתהיה ניכרת שהרי כשרה גם באופן שהחוט שקוף וגבוה מאוד, והטעם משום שצורת הפתח היא פתח בעצמותו ולכן אינה מתבטלת ע"י דבר עראי המונח באמצע, ודו"ק.

החריץ לשבת אחת- למה שתועיל אמירתו שע"ז יהיה מתבטל החריץ? הרי בסופו של הדבר החפצים מונחים באופן עראי, שהרי אנחנו יודעים שלמחר יטלו מתוך החריץ את הדברים הממלאים אותו, ומה הוסיף דיבורו?

והנראה לומר הגבלה בדין זה, דדוקא כשיש באמת שינוי מציאותי ומורגש לפנינו אז מועיל ביטול לשבת אחת, וכגון חריץ באדמה שמילאו אותו בעפר או באבנים, הרי לפנינו כעת יש קרקע ישרה שראוי לילך עליה, כלומר יש כאן באמת ביטול מציאותי של החריץ, בזה אפשר להבין שאפילו שיש לי ידיעה חיצונית שהאבנים ינטלו מכאן עוד יום או יומיים, אבל כעת אין משמעות לחריץ הזה כשהוא מלא. וכן לגבי סוכה הגבוהה מעל עשרים אמה שבאים וממלאים את הקרקע של הסוכה באבנים או בעפר, בזה אפשר להבין שכעת אין משמעות למה שהמחיצות גבוהות עשרים אמה, כי עכשיו שקרקעית הסוכה מוגבהת אז יש כאן שינוי מציאותי של גובה הסוכה, וכן כששופך ערימת עפר ברוחב ד"ט (הראוי להילוך), ובאורך יותר מעשר אמות בצד הכותל [שזה המקרה של הרמ"א בסי' שנ"ח] זה שינוי מציאותי במהות של הכותל, שנעשה עכשיו כותל שאינו גבוה עשרה טפחים כי יש קרקע גבוהה בצדו, וכל כהאי גוונא אפשר להבין שעל זה אמרו חז"ל דין ביטול אפילו לשבת

צריכים לערב יחד- עכ"ל השו"ע. וכתב המ"ב שם בס"ק קכ"ד בזה"ל -דשם הביא שתי דעות אם ביטלו לשבת אחת ודעתו לפנותו אח"כ, אם חשיב ביטול, דיש אומרים דכיון דדעתו שלא ישאר שם לעולם לא חשיב ביטול. ולדינא נראה דכיון שהוא דברי סופרים יש לסמוך להקל, אם רצו מערבין יחד, ואם רצו מערבין שתיים- עכ"ל המ"ב. מבואר שהדבר נשאר ספק ולא הוכרע האם ביטול לשבת אחת מהני. וא"כ כאן לגבי סוכה יש צד של חומרא להחשיב את הסוכה כדבר קבוע הואיל ובדעתו שתהיה שם כל הימים של חג הסוכות.³

מתי אמרינן דמהני ביטול לשבת אחת להחשב דבר קבוע

והנה יש לעיין בזה, דהנה כל ההלכה של ביטול לשבת אחת היא הלכה מחודשת, שהרי הדין הפשוט הוא שדבר עראי אינו מבטל דבר קבוע, וזה סברא פשוטה ומובנת שכדי לבטל מחיצה גמורה לא מועיל להניח בצדדיה ערימות של חפצים ולומר בטלה המחיצה, ולכן גם חריץ שמלא בחפצים לא דנים את החפצים כמבטלים את החריץ, אלא רק כחפצים המאוכסנים לזמן קצר בחלל החריץ, וזה דבר מתקבל על הלב, וא"כ צריך להבין מה מהני שיבוא אדם ויאמר -הריני מבטל את החפצים בתוך

ג. והנה יש לעיין היטב בדין זה, הרי לא סגי במה שבדעתו ובכוונתו להשאיר את התבן והקש בתוך החריץ ביום השבת, אלא בעינן גם שיעשה ביטול, ויש אומרים דבעינן דוקא ביטול בפיו [עיין בסי' שנ"ח במ"ב סקל"ן], וא"כ לא הבנתי למה חושש הגרמ"ר לסוכה הבנויה שם לשבת אחת שיש לה חשיבות, הרי אותו אדם הבונה את הסוכה אין לו עניין לבטל את הסוכה שם, אדרבה אינו רוצה לפסול את הצוה"פ וא"כ אנן סהדי שאינו מבטלה שם, אלא רק בונה אותה לצורך המצוה, והרי זה חוזר להיות כדין תבן סתמא שאינו בטל לחריץ אפילו שהאדם יודע שדעתו להניחו שם כל השבת. [הרי בכניסת שבת יודע הוא שלא יגע בתבן כל השבת, ומדוע לא יחשב זה כביטול מפורש? מוכח דבעינן תורת ביטול, ודו"ק].
ואם נכונים דברינו אז יש כאן עוד צד להכשיר את הצורת הפתח, משום דאנן סהדי שבעל הסוכה אינו רוצה לעשות חלות 'ביטול' הסוכה, כדי לא לפסול את הצוה"פ.

הצוה"פ שבצדדים], או נימא דסגי במה שיש כאן צורת פתח, ולא נפסל ע"י דברים המונחים בחלל הפתח, וכמו שלגבי הלכות מזוזה לא שמענו שאם יש בחלל הפתח דבר החוצץ שיבואו לדון אולי נתקלקל הפתח ואין כאן חיוב מזוזה, דזה ודאי לא מקלקל את תורת פתח של הבית, וביארנו שם שמצינו בכמה פוסקים שדנו על צורת הפתח העוברת על גבי בתים, שדיברו רק האם חסר כאן בהיכר פתח (ולכן דנו לפסול משום דלא עבדי אינשי כזה פתח), ולא פסלו מצד הלכות חציצה בין הלחיים, ולפי זה יש כאן מקום לומר דבעשיית סוכה שניכר לכל אדם שזה מבנה זמני ובפרט באופן שזה נעשה במקום ציבורי המשמש להילוך הרבים, בזה יש לדון לפי דעתם שאין בזה פסול, ודו"ק.

העולה מהדברים: לכתחילה יש להקפיד שלא לבנות סוכה בחלל של צוה"פ, ובדיעבד אם בנו סוכה באופן שאינה מחוברת וקבועה בקרקע, יש צדדים להקל שאינה פוסלת את הצוה"פ.

אחת. אבל כשאנו דנים על עניין הלכתי של מחיצה החוצצת באמצע צורת הפתח, שאין כאן שינוי מציאותי בהשתמשות של הפתח, שהרי אנשים ממשיכים לעבור בחלל הזה של צורת-הפתח, יש כאן רק בעיה הלכתית של מחיצות החוצצות בין שתי הלחיים, בזה חוזרים אנו לדון בסברא הפשוטה שדבר עראי שמונח באמצע חלל הפתח אינו מבטל את השם פתח, ואינו פוסל את המחיצה הקבועה העומדת כאן כל השנה,¹ ולפי זה סוכה שתהיה בנויה באופן עראי, ואינה חוסמת את ההשתמשות לעבור בחלל הפתח, לא תפסול את צורת-הפתח, ועיין בהערה.²

יש דעות בעיקר דין מחיצה באמצע צורת הפתח

הנה בעיקר דינא דמחיצה באמצע צוה"פ הארכנו בזה [בקונטרס 'הלכות העירוב'] לבאר, דיש בדין זה דעות באחרונים, האם יש בזה פסול [דמהלכות מחיצות צריך שיהיה צירוף בין הלחיים של



ד. וכהאי גוונא יש להעיר לגבי דין לחיים של צורת-הפתח, שיש דין שהלחי לא תהיה גבוהה מקרקע הרשות היחיד [כדי שלא יהיה בה פסול מחיצה תלויה], ומעתה יש לדון מה הדין אם רואה שהלחי גבוהה מהקרקע (ואין לו זמן לתקן באופן טוב), האם יכול ליקח כמה אבנים או כמה בלוקים ולהניח תחת הלחי, ולומר שזה נחשב שהוגבהה קרקע הרשות, והרי עתידים האבנים האלו לינטל אחרי שבת, ולכאורה לא יועיל, אלא שראיתי שיש שהקילו בזה לסמוך על השיטות שמועיל ביטול לשבת אחת [בערימת עפר], וא"כ גם כאן יועיל ביטול האבנים לשבת אחת, כך ראיתי שהורו בזה. ולפי מה שביארנו אין הדין נכון, שהרי האבנים שהונחו סביב הלחי לא ראויים לשימוש של קרקע, ולא ילכו עליהם בני אדם, וא"כ אין כאן שינוי מציאותי בקרקע של הרשות-היחיד דנימא שמועיל ביטול לשבת אחת, ואינו דומה להנחת ערימת עפר באורך עשר אמות ברוחב ד"ט בצד הכותל, שנעשה שם ממש מקום חשוב להילוך וכמו שנתבאר, וצ"ע.

ה. אמנם כל דברינו הם בסוכה שהניחה על הקרקע בלי חיבור גמור, דהסוגיא של ביטול לשבת אחת מדובר על דברים שמונחים בקרקע בלי חיבור ממש, אלא רק מחשבת האדם להשאירם שם, ולכן זה תלוי בהלכות ביטול. אבל אם יש קרשים ודפנות שמחוברים לכותל או שמוברגים לקרקע בחיבור גמור, בזה הסוכה בטלה לקרקע לא רק מחמת דין ביטול לשבת אחת, אלא יש כאן חיבור מציאותי לקרקע ולכותלים שמחשיב את הסוכה בנין קבע בקרקע, שהרי מחוסר מעשה כדי ליטלו, בזה מסתבר דחמיר יותר שהרי בנוי ממש בקרקע.

הרב חיים חדר

היוצא לטייל בימי סוכות האם חייב בסוכה

כשאדם דר בביתו אינו נמנע מלנסוע לאיזה ענין ומניח את ביתו וכן ה"ה בסוכה" ע"כ.

ואכן ממש"כ רש"י (כ"ו) "כשם שכל השנה אינו נמנע מללכת בדרך לסחורה כך כל ימות החג וכו' לא הצריכו הכתוב למנוע" משמע שזהו דווקא לסחורה. אך **אולי י"ל** שלא דווקא כ' רש"י (הגריש"א בהערות שם - והיינו שבד"כ הם אלו שיוצאים. אולם כ"כ ג"כ בסידור רש"י סי' רנ"ג ובמחזור ויטרי סי' שנ"ח, ומשמע אכן קצת שכ"ד רש"י באמת. ועי' לקמן במה שנדקדק מד' רש"י ודו"ק). ומ"מ מסתימת שאר הראשונים שלא כתבו כלשון רש"י אלא בסתמא לא משמע שחילקו לצורך איזו הליכה הוא הולך (שהרי פשוט העניין שכשם שמתנהג בבית כך מתנהג בסוכה והיה להם לומר בפירוש שזהו דווקא בסחורה). ובפרט מהר"ן בפירושו שבדרך כלל מעתיק כלשון רש"י וכאן השמיט מש"כ רש"י שהליכתו לצורך סחורה ע"ש. וב"כ האול"צ (ח"ד עמ' קצ"א) והגרי"ש אלישיב (זמן שמחתנו פ"ב סק"ב ובס' 'הערות') והגר"נ קרליץ (חוט שני עמ' רס"ז) שאף בהליכה לטיול יש דין הולכי דרכים כנ"ל. אלא שמ"מ אפשר שאין לנהוג בהיתר זה מצד עניינים אחרים וכפי שיתבאר להלן.

אלא שראיתי לאנ"מ (ח"ג סי' צ"ג הבאנו לשונו בהערה) שכ' שההיתר בהולכי

שאלה: היוצא לטייל בימי סוכות האם חייב בסוכה ?.

תשובה: בשו"ע (סי' תר"מ ס"ח ע"פ הגמ' סוכה כ"ו ע"א) כ' "הולכי דרכים ביום פטורים מן הסכה ביום [שאינן צריכים להמתין מלאכול עד שיגיעו לסוכה אם לא שיזדמן לפניו סוכה בעת האוכל ללא טורח. וע"ש היטב בבה"ל ובח"א כלל קמ"ז סכ"ס] וחייבים בלילה. הולכי דרכים בלילה פטורים בלילה וחייבים ביום. הגה - ודוקא כשיוכלו למצוא סוכה, אבל אם אינם מוצאים סכה יוכלו לילך לדרכם אף שלא ישבו בה לא יום ולא לילה, כשאר ימות השנה שאינו מניח דרכו משום ביתו" ע"כ.

והנה בפשטות אף מי שיצא מסוכתו לצורך 'טיול בעלמא' הרי הוא בכלל הולכי דרכים שפטור מן הסוכה, שהרי אף בשאר ימות השנה אין האדם נמנע מלצאת מביתו לשם טיול. וב"מ מדברי התניא רבתי (סי' פ"ג) שכ' "כשם שכל ימות השנה אדם אינו נמנע מללכת בדרכיו אחר צרכיו בין לילך בסחורה בין בכל דבר הצריך לו כך כל ימות הסוכה וכו' בין בכל דבר הצריך לו" ע"כ. וב"מ מהיראים (סי' תנ"א) שכ' "וכל עניינים שאדם רגיל לעשות ולצאת מדירתו רשאי לצאת מסוכתו". וכ"נ מפסקי הרי"ד שכ' "וכמו שהורגל כל ימות השנה בביתו כך הוא עושה בסוכה" ע"כ. וב"מ מהמ"ב שכ' "וידוע

א. ז"ל האג"מ: "כשהולכין למסחר שהוא צורך ממש וגם הוא לכל אדם שבשביל זה היה צריך לצאת גם מביתו, שלכן באופן זה מותר לצאת מהסוכה, אבל לטיול ולתענוג בעלמא שאין לזה שום צורך אינו כלום מה

'בין בכל דבר הצריך לו' ומשמע שמותר רק כשצריך לו. אך טענת הגריש"א שמכיון שכיום דרך העולם לצאת אף לתענוג בעלמא הרי"ז מצורת הדיורים [ואי"ז סותר את התניא רבתי כיון שהטעם שכשאינו צריך את היציאה אסור לו לצאת מביתו הוא משום שאין דרך לצאת בכה"ג ואי"ז מצורת הדיורים, אך כיום שכך מנהג העולם שוב כך יכול לנהוג אף כלפי דין יציאה מהסוכה. ובלא"ה י"ל שאין כוונת התניא רבתי בדווקא ש'צריך'. וכן שמלשון שאר ראשונים שהבאנו ומלשון המ"ב משמע שדי שיש לו איזה ענין, ואף תענוג נכלל בזה]. ולפי"ז יתכן באמת שלא נח' בזה האג"מ והגריש"א - דהאג"מ דיבר לפני עשרות שנים שאפשר שאז לא היה מנהג העולם לצאת בשביל תענוג בעלמא ואילו הגריש"א איירי על זמנינו וצ"ת).

עוד ראיתי לגרש"ז אויערבך (הליכו"ש מועדים עמ' קע"ב) שאסר כן מטעם שיכול לעשות את הטיולים בזמן אחר. וסיים דבריו "והדבר ברור דלא פטור הולכי

דרכים נאמר דווקא כשהולכים למסחר שהוא 'צורך ממש' ושכך דרך כולם לצאת מביתם בעבור זה, אבל לטיול ולתענוג בעלמא שאין לזה שום צורך אי"ז כלול בהיתר של 'תשבו כעין תדורו' שאף שיוצא משו"כ מביתו מ"מ אי"ז יציאה לצורך. ודימה עניין זה לאדם שישן במשך ימות השנה פעמים רבות בחצרו תחת כיפת השמים משום שנהנה מכך, שבוודאי לא נתיר לו בסוכות לעשות כן מצד תשבו כעין תדורו ע"ש. אולם הגריש"א (שם בהערות) כ' שלכא' אין ד' האג"מ מוכנים להיות שהיום דרך כולם להניח את ביתם ולצאת לטיולים מדוע שלא יהיה לזה דין של הולכי דרכים. ולכא' היא טענה ברורה (ובפשות מלשון האג"מ משמע שמיידי דווקא כשיוצא לשם תענוג בעלמא ולא באופן שיוצא לצורך מנוחת הנפש והגוף, והיינו שבכה"ג אי"ז מצורת הדיורים בבית היות שאין דרך לצאת לחינם מביתו, ואע"פ שכך דרך אדם זה מ"מ מסתכלים על הכלל שאינם יוצאים משו"כ - עי' היטב בזה [ועי' ג"כ שבו"ת אג"מ אבן העזר ח"ד סי' ל"ב אות ח']. וכ"מ מלשון התניא רבתי שכ'

שבשביל תאוותו והנאתו היה יוצא מביתו, כיון שלא היתה יציאתו אף מביתו לצורך וכו' " ע"כ (ע"ש בכ"ד). **ב. ובאמת** כבר ציינו לשו"ת מהר"ח או"ז (סי' קצ"ו) שכ' בזה"ל: "סוכה (כ"ז ע"א). אמר רבי אליעזר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה. וחכמים אומרים אין לדבר קצבה. ומפרש טעמא דרבנן תשבו כעין תדורו מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל. **ומעתה איני מבין** למה לא נאמר מה דירה איבעי אכיל בדירתו אי בעי אכיל חוץ לדירתו בחצרו או בגגו אף סוכה כן? ורב חסדא ורבה בר רב הונא דגנו ארקתא דנהרא בשבתא דריגלא משום דשלוחי מצוה הווי ולא אמרו טעם זה? לפי שהם לא היו רגילים לעשות כן כל ימות השנה שלא היו ישינים אלא בביתם. אבל האדם הרגיל כל ימות השנה פעמים רבות לאכול חוץ לביתו גם בסוכה לא ינהוג אלא מנהג דירתו? " ע"כ. **ומבואר** שאינה"מ התק' מהר"ח או"ז במה שהביא האג"מ ראה לדבריו והניח הדברים בצ"ע. אולם יתכן ליישב שמסתכלים על דרך רוב העולם ששוהים בבתיהם (שהנהגת הרוב מגדיר מהי צורת דיורין) ומהר"ח או"ז ס"ל שמסתכלים על כ"א ואחד (עכ"פ כל שאין הדבר 'זר') ולכן התק' בזה (ועי' להלן במה שהבאנו מרבנו מנחם). ועי' בס' אמרי מאיר (סי' י"ג עמ' צ"ג).

ג. שם אסר זאת עפמ"ש הרמ"א (תר"מ ס"ג בשם הג"א) "ומי שמקוץ דם חייב בסוכה". וע"ש במ"א (סק"ד) שכ' בזה"ל: "דהא שמחה הוא לו [היינו למי שהוקז] דהא מרבה בסעודה, וגם היה יכול לעשות לפני החג [הג"ש שם]. ולפי טעם זה [השני] מי ששותה משקה המשלשל אע"פ שמצטער הרבה מ"מ חייב בסוכה דה"ל לעשותו קודם החג או אחריו ולכן לא יעשנה במועד, אבל בדיעבד נ"ל דפטור מסוכה דהא סכנה הוא לו

הצריכתו התורה להימנע מדברים נחוצים כשלא היה נמנע להניח אף את ביתו משום כך, ואע"פ שמצד צורת מצוות ישיבת סוכה ניתן לדרוש ממנו שישב עתה אף במצב זה. וב"מ לכאן מרש"י שכ' "לא הצריכו הכתוב למנוע" - ומשמע לכאן שניתן עתה בעצם לדרוש מאותם הולכי דרכים שישבו אף במצב זה בסוכה, אלא שמ"מ לא הצריכו הכתוב למנוע. וא"כ י"ל שבטילים לא התירה תורה להפקיע עצמו ממצוות ישיבה בסוכה כיון שאין זה צורך, וכן שיכול האדם לעשות זאת בזמן אחר. ואפשר שזה ג"כ כוונת האג"מ הנ"ל עי' בזה (שו"ר שכעניין שכתבנו להסביר סברת האג"מ וכו' כ' ג"כ בס' אוצרות דוד סוכה עמ' ק"ל וכו' [להגר"ד חנניה פינטו] ושם הרחיב עוד להוכיח כן ע"ש).

דרכים אלא במי שהוצרך לעקור ממקום ישוב והולך לצורך פרנסתו אבל יציאה לטיול סתמא לא"ע כ"כ. ולכאן צ"ע שהרי בכל ימות השנה אינו נמנע ודוחה זאת לזמן אחר (ובפרט שזהו זמן טוב לצאת כיון שבזמן נמצאים בני הבית כולם בחופש). עוד ראיתי בחזו"ע (עמ' קס"ו וקס"ח) שג"כ אסר בזה, וטעמו - שעיקר הסמיכה על דרשת 'תשבו כעין תדורו' נאמר דווקא לדברי הכרח וכגון סחורה (שיש בזה גם קצת מצוה ע"ש) משא"כ בשביל טיולים שלזה לא התירו חכמים להפקיע עצמם מהמצוה ע"ש. ודבריו לכאן צ"ע שתשבו כעין תדורו מורה שצורת הדיוורים בסוכה היא כצורת הדיוורים של אדם בביתו ומאי שייך סמיכה על הדרשה וכו'.

ויתכן שדעת הגרשז"א והחזו"ע ש'תשבו כעין תדורו' הינו כעין 'היתר' שלא

לישב בסוכה" ע"כ. ומזה למד הגרשז"א שהיות שיכול לטייל קודם חג או אחר החג, אין לו פטור של הולכי דרכים. והנה כ"כ המ"א, אולם הט"ז שם הסביר באופ"א והביאו המ"ב בזה"ל: "היינו במקו" דם רק כדי לשמור הבריאות ואינו מרגיש שום חולי בעצמו שאז אינו מצטער כלל ואדרבה הוא שמח ומרבה האכילה ושתיה אבל אי מרגיש בחולי ומה"ט מקיז פטור" ע"כ. ומבואר שעתה באמת אין חסרון כלל אם ישב בסוכה כיון שאינו עלול להינזק מזה (וכנראה רק חושב האדם שעלול להינזק מזה ולכן צריך לכופף את עצמו לשבת בסוכה וכפי שלמד כן האו"ז מאבל שאיבעי ליה ליתובי דעתיה). ולפי"ז י"ל שבאם אדם יש לו עניין לצאת בסוכות (מחמת שחופש וכולם יחד וכן האוירה וכדו') אין לנו אפשרות למנוע ששאני הקזת דם שבאמת אין חשש כלל. ואולי י"ל עוד שסו"ס שבהקזת דם רק שומר על בריאותו הקיימת ואין לו תועלת כלל עתה משא"כ כאשר מפיק תועלת חיובית עתה מותר לכו"ע. גם נ"ל לדון בזה דהנה באו"ז שהוא המקור לזה למד דין זה מאבל שאיבעי ליה ליתובי דעתיה למצוה וה"ה בהקזת דם שלא היה לו להקזי וחייב לאכול בסוכה ולשמוח בה וכו'. והנה לכאן החילוק בין מצטער באבל למצטער מחמת ישיבתו בסוכה הוא שכאשר מצטער מחמת ישיבתו בסוכה אינו יכול למנוע עצמו מלהצטער (כי יש חסרון בסוכה) משא"כ באבל יכול להסיח דעתו מהאבלות ולקבל את גזירת הבורא בשמחה עד שלא יהיה לו צער כלל בישיבתו בסוכה (עי' במאירי דף כ"ה ע"ב וברבינו מנוח פ"ד ה"ו ובשועה"ר) וא"כ י"ל שדווקא באבל ובהקזת דם שע"י שישבו דעתם כבר אין חסרון כלל בישיבתם אמרינן כן אולם מנ"ל שנאמר לאדם שרק מחמת שהיה יכול לצאת קודם ימנע מלצאת עכשיו, דסו"ס אנו מונעים ממנו לצאת עכשיו (ומה שאנו אומרים באבל איבעי ליה ליתובי דעתיה וכן במקו" דם שלא יחשוש וכו' יתבאר ביותר למש"כ להלן שתשבו כעין תדורו הינו 'היתר' וצ"ע).

ומ"מ איך שיהיה כל הדקדוק מהמ"א לאסור זאת זהו דווקא בפשטות כאשר יוצא לשם תענוג בעלמא, אך אם יש לו צורך נפשי וכדו' לעשות זאת דווקא עכשיו יהיה מותר (שדווקא בהקזת דם שהיה יכול לעשות זאת קודם לכן אנו אומרים כן משא"כ בענייננו שיש לו צורך לצאת דווקא עכשיו). ואפשר ג"כ שאף שאין לו צורך ממש אלא מ"מ יש לו רצון לצאת דווקא עכשיו יש להתיר זאת ודווקא שעושה לתענוג בעלמא יל"ד לאסור וצ"ע.

וע"ע לחיד"א בשו"ת יוסף אומץ סי' מ' במה שהשיב על דבריו. ועי' להלן). וע"ע בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תכ"ה) שנשאל בעניין חולה שאינו יכול לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום אם מחויב ללכת אצל אחר שיקרא והוא ישמע. והשיב "ולענין החולה רואה אני שהוא פטור לגמרי ולא יהא אלא מצטער שהוא פטור מן הסוכה שהיא מצות עשה של תורה" ע"כ. ועי' למהר"י ענגיל (גליוני הש"ס ברכות ח' ע"א) שהתק' הרבה ע"ד הרדב"ז מה עניין זה למצטער הפטור מן הסוכה שנפטר משום דין תשבו כעין תדורו שאין אדם דר בדירה שמצטער בה וכו' ע"ש.

והנה אף שכמובן יש להתיישב עוד בעצם דבריהם (דסו"ס נאמר דין זה רק בסוכה) מ"מ בעיקר הדברים אפשר'ל כפי שנתבאר שהיות שבדין תשבו כעין תדורו לא נאמר שכך היא בעצם צורת ישיבת הסוכה אלא נאמר בזה היתר של התורה לנהוג בסוכה כפי שמתנהג בביתו א"כ למדו מזה אותם גדולי הפוס' לאיסורי דרבנן מסוימים להתירם במקום צער - עי' בזה. וע"ש היטב בחזו"ע שכ' שהרחיב להסביר שדינים אלו שכתבו הפוס' (מלבד מש"כ הראש יוסף) אינם דינים שאסורים ממש מעיקר הדין. ולפי"ז א"ש ביותר לפמש"כ בס"ד ששם מצאנו היתר מיוחד של התורה במקום צער ולכן יש ללמוד זאת כדמות ראייה למקומות מסוימים שאינם אסורים מעיקר הדין (ומ"מ אף למש"כ לדרן שתשבו כעין תדורו הוא כעין היתר אין הכרח כלל שאם יושב כשהוא מצטער ופטור מן הסוכה מקבל שכר - כיון שעצם היתר התורה להתנהג בסוכה כפי שמתנהג בבית מונח שלא מקיים מצוות סוכה בכה"ג. אולם אפשר שנוכל להסביר עי"ז את ד' הבית מועד הו"ד בהגהות מוהר"א אזולאי סי' תר"מ סק"ג ובברכ"י סי' תקל"ט סק"ח. אם כי אין הדברים ברורים כיון ששם כ'

ועתה הראני ידי"נ הגר"ע לוי שליט"א לכו"כ פוס' (עי' שו"ת חזון עובדיה ח"א סי' ד') שדנו להתיר איסורי דרבנן מסוימים במקום צער ולמדו זאת מדינא דמצטער בסוכה. עי' בראש יוסף (למהר"י אישקפה דף מ"ח ע"א) שהתק' על דינא דשו"ע (סי' תע"ב ס"י) בדין ד' כוסות שאפי' מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו צריך לדחוק עצמו לקיים מצוות ד' כוסות דהא יש לפוטרו וכפי שמצאנו בעניין מצטער שפטור מן הסוכה וא"כ ה"ה בשאר מצוות. ועי' בברכ"י (סי' תע"ב סק"י) שכ' על דבריו "הרב ראש יוסף הקשה דמצטער פטור מן הסוכה ומכל המצוות, ואיך חייב בד' כוסות מי שמזיקו וכו' - ולק"מ דדוקא גבי סוכה אמרו דמצטער פטור מן הסוכה, והיה טעמו דתשבו כעין תדורו, וכמ"ש התוס' בסוכה דף כ"ו [ועי' ג"כ בחזו"ע שם שהתק' בדבריו טובא]" ע"כ. וע"ע בשו"ת זרע אמת (ח"ג חיו"ד סי' קס"ט) שהביא מש"כ מהרשד"ם (חיו"ד סי' ר"ב) שמותר לאבלים שבתוך י"ב חודש לאב ואם להיכנס לסעודת נישואין של אחיהם וכדקי"ל בסוכה (כ"ו ע"א) חתן וכל שושבינים פטורים מן הסוכה כדי שלא יצטער החתן שאינם נכנסים עימו וכ"ש אבלות די"ב חודש דרבנן - והשיג עליו דשאני סוכה דבעינן תשבו כעין תדורו ולכן מצטער פטור מן הסוכה משא"כ אבלות אף שהיא דרבנן אין המצטער פטור ע"ש. וע"ע בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרפ"ז) שנשאל על מה שנהגו להסתפר בר"ח אייר וכ' להתיר זאת והסביר (טעם נוסף) "תו איכא טעמא דאיכא צער בגידול השיער למי שרגיל להסתפר ולא עדיף האי מנהגא ממצות עשה של סוכה דקי"ל מצטער פטור ובל"ג יום רבי טפי והאדם מצטער" ע"כ (ועי' למהר"א ישראל בס' כסא אליהו סי' תע"ב סק"ג שכ' להעיר על מה שהשיג הברכ"י על הראש יוסף הנ"ל מד' הרדב"ז הנ"ל אולם ע"ש בכ"ד.

שגילה דעתו שאינו מצטער. והעיקר שדבריו צ"ע בזה ואכמ"ל) וצ"ע עוד בכ"ז.

ומ"מ לבאו' יוצא עכ"פ לדעת הגרשו"א שאם נצרכים לצאת עכ"פ לצורך מנוחת הנפש דווקא עכשיו (או שלא יוכלו לצאת לאחר החג) שיש להתיר זאת, דלא נראה לבאו' לחלק בין צורך של סחורה לצורך מנוחת הנפש. ואע"פ שלא כ' כן הגרשו"א מ"מ כך יוצא מדבריו (שסמך דבריו על ד' המ"א בדין הקזת דם ושם מבואר מדבריו שרק משום שהיה יכול לעשות זאת קודם או אח"כ אסור ואם נצרך להקזי דם דווקא עכשיו בפשטות אינו מחויב בסוכה וא"כ ה"ה בנידו"ד) ע"י בזה (ועי' בס' שערי חג הסוכות סק"ה. אכן בחזו"ע כ' שהתירו בסחורה משום שיש בזה ג"כ קצת מצוה ומשמע מדבריו שזהו דווקא בסחורה, אך י"ל שאף יציאה לטיול בחג יש בזה מצוות שמחת החג ע"י להלן. ועי' ג"כ בתשובות והנהגות ח"ו סי' קמ"ו. וע"ע בס' קיצור הלכות המועדים סוכות פט"ו סט"ו ובמקורות והערות סקכ"ב וצ"ע).

והנה עד עתה דיברנו מדין 'הולכי דרכים', אולם ע"ש עוד באג"מ שכ' שבלא"ה יש להימנע מכך ע"פ הגמ' במנחות (מ"א ע"א) שמי שמתבטל מקיום מצות עשה, נענש ע"ז בשעת חרון אף וה"ה במי שמתבטל ממצות סוכה ללא צורך וכגון שיוצא לטיול ע"ש (ומזה משמע ג"כ שאסר רק כשיוצא לתענוג בעלמא ע"י לעיל). וכ"פ האול"צ להלכה שמטעם זה יש להימנע לכתחילה. מאידך ע"ש לגריש"א שהשיב שאין נענש ע"כ, שדווקא כשעושה תחבולות להיפטר נענש שמבזה המצוה, אך לא כשרוצה לטייל בדרכו. וכן שרק כשמתבטל מהמצוה זמן ממושך מראה שמפקיע עצמו ממנה, משא"כ כשאינו מתבטל ממנה אלא באקראי ללכת לטיול. וכ"נ שהבין הגרנ"ק (שכ' שיש להימנע

מכך רק משום ששטות לאבד מצוה יקרה זו בעבור טיול) ע"ש. ובאמת לבאו' כ"נ שהרי מתנהג כפי צורת מצוות ישיבת סוכה שהנהגתה כפי שמתנהג בביתו משא"כ ע"י בזה (ואולי אף האול"צ ס"ל שדין הולכי דרכים הוא רק כעין 'היתר' [אלא שהתירה התורה להתנהג כפי שמתנהג בביתו] ולכן ס"ל שעלול להיענש בעידנא דריתחא - ע"י בזה).

והנה יש לדון האם הפטור שנאמר בהולכי דרכים הינו דווקא באדם שרגיל לצאת מביתו בכל ימות השנה או אף באדם שמעוניין עתה בחג לצאת מביתו. ולבאו' מלשון פסקי הרי"ד "ובמו שהורגל כל ימות השנה בביתו וכו' " - משמע שזהו דווקא באופן שהורגל לעשות כן. אולם מלשון היראים "וכל ענינים שאדם רגיל לעשות ולצאת מדירתו וכו' " מבואר שאדרבה אין מסתכלים על אדם זה האם רגיל לעשות כן או לא, אלא על כלל הבנ"א האם נמנעים לצאת מביתם משו"כ או לא. וכ"מ בפשטות משאר הראשונים שמסתכלים האם 'אדם' נמנע משו"כ לצאת מביתו או לא. ובפשטות לכך הסברא נוטה דצורת דיורי הסוכה אינה נקבעת לפי כל אדם ואדם אלא לפי הנהגת כלל הבני אדם ודו"ק.

שו"ר ברבנו מנוח (פ"ו ה"ג) שכ' בזה"ל: "הולכי דרכים וכו' כלומר מי שרצה לילך בדרך ולא ימנע מפני הסוכה דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא וכי היכי דבשאר ימות השנה אי בעי אזיל הכי נמי בסוכות וכו' . ואית דמפרשי הולכי דרכים בנ"א שדרכן לילך כל ימות השנה וכו' ומשמע להאי פירושא שאם אין דרכן בשאר ימות השנה לילך אין רשאי לילך בסוכות ופירושא קמא עיקר וכו' [ע"ש הוכחתו. ועי' בהגה' מוהר"א אזולאי סי' תר"מ סק"ו שהביא מהבית מועד שי"א שרק רוכלים וכדו' שרגילים כל שהשנה לצאת מותר להם

השתדל לזה א"כ חזינן שאין בזה בשבילו הכרח בעצם וצ"ע). ולהלכה בזה - הנה אף שסתימת הפוס' מורה שכל שדרך בנ"א לצאת מחמת כך מביתם ה"ה שיכול לצאת אף שלא רגיל לצאת כל ימות השנה וכמש"כ רבנו מנוח וכו' (אע"פ שלשון 'הולכי דרכים' נוטה יותר לצד שדווקא אם רגיל לצאת שנקרא 'הולכי דרכים' וכמש"כ רבנו מנוח 'כלומר' והיינו שאע"פ של"מ כן מ"מ כצ"ל). מ"מ יל"ד עוד במי שאינו רואה בכל השנה סיבה מספקת לצאת לצאת משו"כ ועתה רוצה לצאת משו"כ אם יכול לצאת וצ"ב.

ולעניין הלכה באופן שיכול למצוא סוכה במקל במקום שמטייל, אין להקל כלל שלא לאכול ולישון בסוכה (לא רק בהולכים לטיול אלא אף בהולכי דרכים לשם סחורה וכדו') והיום ב"ה 'אכשור דרא' ובד"כ יכול למצוא סוכה במקום שמטייל בו (עי' בשו"ת אז נדברו חי"א סו"ס ל"ד. אכן ע"ש באול"צ שכ' שכ"ז דווקא כשיש סוכה של בית הכנסת או שאינו מתבייש להיכנס לסוכה פרטית שאל"כ הוי 'מצטער' ופטור מן הסוכה [והיינו שהוא מצטער להיות בסוכה מחמת שמתבייש שאם הוא רק מתבייש לבקש אולם אחר שכבר ישב שם ירגיש בנוח לכאו' אי"ז חשוב מצטער שהרי לא מצטער מחמת הסוכה ובלא"ה צער זה שמתבייש בסוכה הינו לכאו' צער חיצוני וצ"ע]. ועי' ג"כ בח"א כלל קמ"ז סכ"ב. ובלא"ה לכאו' חשוב בכה"ג 'טורח' ופטור שוב מצד תשובו כעין תדורו עי' מ"ב סק"מ וסקמ"ב [ובאמת באול"צ בדיני יו"ט כ' שא"צ ללכת לשכן שיש לו אש נמוכה אלא יכול למעט הלהבה וטעמו שמפני שאדם בוש לבקש משכנו חשוב "כאין לו" ורשאי להנמיך האש. ולכאו' צ"ע מדוע נצרך להגיע לדין מצטער ולא כ' שהוי כאין לו וצ"ע. מאידך בחוט שני

לצאת בסוכות כיון שאל"כ נראה כמתכוין לעבור המצוה ומ"מ בדיעבד אם עבר והלך יש לו דין הולכי דרכים. ומ"מ אין כוונתו שאין לו דין הולכי דרכים כהשי' שהביא רנו מנוח דכפי שמבואר מלשונו שנראה כמתכוין וכו' וגם שבדיעבד יש לו דין הולכי דרכים נראה שהוא רק דין לכתחילה וצ"ע] עכ"ל - ומבואר מדבריו שנח' בזה הראשונים, והכריע רבנו מנוח שאף אם אדם זה אינו רגיל לצאת מביתו כל השנה מ"מ אם הזדמן לו עכשיו סיבה לצאת יכול לצאת מביתו (רק שהמעיין היטב בד' רבנו מנוח יראה שלכאו' כוונתו שעכשיו הזדמנה לו סיבה לצאת ואיהנ"מ אפשר שאם הייתה מזדמנת לו סיבה זו במשך כל ימות השנה לצאת היה יוצא ובוזה באמת נראה ברור שהעיקר הוא שיכול לצאת. אולם יל"ד מה הדין כאשר כל השנה אינו חושב שסיבה זו היא מספיקה בשבילו לצאת ואילו עתה מעוניין לצאת מחמת סיבה זו. ולכאו' אם אמרינן שמסתכלים על הנהגת העולם בזה שהיא הקובעת את צורת הדיורין בסוכה הרי שאם דרך רוב העולם לצאת מחמת סיבה זו הרי שיכול לצאת וכן להיפך וצ"ע).

ובביאור מה' לכאו' נראה שנח' הראשונים בגדר דין 'תשובו כעין תדורו' וכן"ל האם הוא כעין 'היתר' או שכך צורת מצוות ישיבה בסוכה - שאם כך צורת המצוה הרי שמסתבר שלא מסתכלים על כל אחד ואחד אלא על הנהגת כלל הבנ"א בזה. אולם אם הוי היתר שרק לא הצריכתו התורה להימנע י"ל שהתירה תורה דווקא באותם שרגילים לצאת אך לא במי שאינו רגיל לצאת (אכן זה לכאו' דווקא במי שלא ראה סיבה מספקת לצאת משו"כ כל השנה ועתה רוצה לצאת אולם אם רק לא הזדמן לו כל השנה ורק עתה יוצא י"ל שיכול לצאת. אולם יש לפקפק בזה כיון שחזינן שכל הנה לא

בדיני יו"ט עמ' קט"ו הוכיח מדברי הרמ"א שיש לו לבקש משיכנו שיש לו להבה נמוכה. ומ"מ בענייננו אפשר שיודה שפטור משום שהוי כמצטער וכמש"כ באול"צ או שמ"מ פטור מצד תשבו כעין תדורו כיון שנחשב טירחה וצ"ע).

ובאופן שלא ימצא סוכה כלל במקום שיוצא אליו לטייל (וטרחה גדולה בשבילו לצאת לטיול במקום שיש סוכה), נח' הפוסקים האם מותר בכ"ז לצאת לטייל באופן זה. דעת האג"מ והגרשז"א והחזו"ע שאין להם לצאת כלל (ועי' לעיל שבאופן שנצרך לצאת עתה לצורך מנוחת הנפש אפשר שיש להתיר). מאידך דעת האול"צ והגרשז"א והגרנ"ק שמעיקר הדין יכולים לצאת. אך למעשה לא התירו לגמרי לצאת לכתחילה כשהציאה רק לשם 'תענוג' ולא לצורך, אם משום שעלול להיענש בעידנא דריתחא (אול"צ), ואם משום ששטות היא לאבד מצוה יקרה זו בשביל טיול (הגרנ"ק והגרשז"א). ובאמת כבר מצאנו ברכנו מנוח (שם פ"ו ה"ג) שאחר שכ' דין הולכי דרכים סיים "ואעפ"כ אין ראוי לאדם הגון לצאת מביתו ברגל כי אם לצורך מצוה" (לכאור' כוונתו אפי' לסחורה וצ"ע). ובס' שערי חג הסוכות (עמ' כ"ח) הכריע בד"ז: "לכן כשיש צורך לקחת את משפחתו לטיול, שמצוי שאין זמן אחר פנוי לזה רק בחוה"מ, ובפרט אם

מתכוין לשמחם בחג, שמצות עשה דאורייתא לשמח בני ביתו בחג', ולכן גם בטיול מקיים מצוה ואין לאסור ד"ז כשנצרך" ע"כ. וב"נ עיקר לעניין הלכה (והיינו אפי' כשא"צ זאת ממש כצורך נפשי אלא שמ"מ צריך זאת לו ולבני משפחתו בשביל התאווררות והחלפת כח - אולם מ"מ דווקא כשיש לו צורך ולא שעושה זאת רק כתענוג בעלמא שבזה אין כדאי להקל)^ד, כיון שדעת רוב הפוס' להחשיב זאת כדין הולכי דרכים (והיינו שמלבד גדולי הפוס' הנ"ל עי' ג"כ בהליכות אבן ישראל מועדים ח"ב פ"ל סל"ו שהביא כן בשם הגרי"י פישר. ועי' ג"כ בתשובות והנהגות ח"ו סי' קמ"ו ובמו"ז ח"א סי' פ"ט. וכן ראיתי שהביאו מהגר"ח פ' שינברג ומהגאון ר' שריה דבילצקי ומהגאון ר' אברהם קופשיץ ומהגאון ר' עזריאל אויערבך. אולם גם מדבריהם מבואר שיש להקל למעשה דווקא כשיש צורך לעשות זאת עתה [ואף שאי"ז צורך נפשי]. ויש בזה נ"מ גדולה לנוסעים באוטובוס או ברכבת ע"פ מחוץ לעיר, האם רשאים להתנמנם ולאכול סעודת קבע בדרך, שאם אי"ז לצורך טיול מותר (וכן כאשר מבקר את הוריו וכדו'). ובאופן שיוצא לטייל יש לתלות זאת במח' הפוס' הנ"ל (ומ"מ אין כדאי להקל כאשר זה שיעור זמן לא ארוך של נסיעה וכ"ש שאפשר לאכול דברים אחרים שמצוי שאוכלים בנסיעות).



ד. ע"ש באול"צ שכ' "ואין לומר שהרי כאן יש בטיול משום שמחת חג, שכן מצות סוכה עדיפה על שמחת חג" ע"כ. ואי"ז חולק עמש"כ בשערי חג הסוכות, כיון שבוודאי מצוות ישיבה בסוכה גדולה יותר, אלא שמ"מ היות שמעיקר הדין הדבר מותר יש להקל בעת הצורך, כשמתכוון לשמחם שזה מצוה.
ה. ואפשר שכשיצא לצורך [אף שאי"ז צורך נפשי] ונצרך זאת דווקא עכשיו יש להתיר זאת אף להגרשז"א - עי' לעיל (בהע').

הרב משה חליוה
מז"ס 'ענפי משה' וש"ס

תשובות בעיני ימים נוראים

קטן המוכר ארבעת המינים במחיר מוזל בטענה שמצאם מושלכים באשפה

השיטות שבזה, ואמנם דבנד"ד עוד גריעא מילתא דאיכא בהא חששא שמא מן הגנוב הוא (דאף את"ל שלא גנבם ח"ו, מ"מ פעמים שהניחום שם ע"י מכולת האשפה ע"מ שיקחום בעלי המפעל ולא היה כוונתו לזרקם שם, וקטן אינו בקי בפרטי ענינים אלו אם אמנם היה זה בדרך הינוח או שזרקום וכו' וכו').

ובעי"ז הביא בס' הנ"ל משו"ת אבן ישראל חלק שמיני (סימן מ"ז) גבי ערבות שמוכרים קטנים דיש לחוש דהמה מן הגנוב וא"כ הא בעינן יאוש ושינוי רשות וגם זה לא מהני לענין ברכה ויש לדון בזה מכמה דוכתי, באופן דנראה דיש לברר אצל המוכר אם אמנם זרקם לאשפה וגם בזה צריך לידע אם מכירת הקטן על דעת אביו ובהסכמתו.

וכל דברינו המה בנוגע לנטילת ד' מינים ביום ראשון דהו"ל דאו', אך לשאר הימים תלי' זה במ"ש בשו"ע סי' תרמ"ט (סעיף ה') גבי גנוב וגזול לשאר יומין, ע"ש ואכמ"ל.

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"ס,

שלו' וברכה וכו"ס,

ע"ד השאלה בקטן המוכר בחג הסוכות לולבים ואתרוגים וכו' במחיר מוזל ואמר כי מצאם מושלכים באשפה בקופסאות סגורות (מאשר זרקו הסוחרים בגמר השוק בערב חג הסוכות) אם נאמן על כך, והיכי הוא כשהסוחרים טוענים שאינם מרשים לו למכרם ושאר טענות.

הנה במאי דמסיים אפתח דנראה פשוט דאין להסוחרים זכות טענה בזה דמאחר שהשליכום שם הרי הם הפקר גמור לכל מילי, ואם יש אמת בטענתם היה להם לשרפם וכה"ג ע"מ שלא יגיעו לידי בנ"א.

ולענין אם נאמן הקטן בדבריו הנה לקושטא דמילתא קניית ארבעת המינים מקטן לאו מילתא דפשיטא היא ותלי' באשלי רברבי וכאשר יראה בספר חינוך הבנים כהלכתו לאחיו ידידנו הרה"ג ר"א הכהן שליט"א (פרק ק"ו) אשר הפליא לסדר כל

לולב שנמצא דבק על עליו מבחוץ

משום חציצה, ועמ"ש מהשדי חמד (מערכת ד' מינים סי' ג' אות כ"ח) מ"ש להקפיד שיהיו הלולב ומינוי יבשים ממים במקום אחיזת היד שמא יש בזה משום חציצה וכדמצינו בכהן גדול שהמים שעל בשרו חייצי בבגדי כהונה (ועי' במל"מ הל' עבודת יוה"כ פ"ב ה"ב) וע"ע מאי דכתיבנא בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני סוכה ולולב (סימן ק"ז) בענין צביעת הלולב ע"ש ואכמ"ל.

ביקרא דאורייתא

הק' משה חליוה

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אורך ושא"ס,

שלוי וברכה וכט"ס,

ע"ד השאלה בלולב שנמצא דבק על עליו מבחוץ אם יש בית מיחוש בזה. הנה אם יש ממשות בדבק לכאורה יש לחוש בהא מצד חציצה. ועי' בפסק"ת סי' תרנ"א (ס"ק י"א) משו"כ משו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סי' ס"ו) שיש ליזהר שלא ישאר קצת מעטיפת הפשתן על האתרוג בעת הנטילה

ערבות שעליהם חומים ואינם יבשים אם אפשר לקחתם להושענא רבא

ובמ"ב (שם, ס"ק י"ח, ד"ה וכל הפוסל בערבה שבלולב וכו') כתב וז"ל וע"כ יש ליזהר שלא יהיה גזול ולא יבש והנה עכ"פ אם לא היה יבש אלא כמוש בודאי כשר, ומ"מ נ"ל דלכתחילה יותר טוב שיהיה לחין וראיה ממה דאיתא שם במשנה דף מ"ה דהיו מניחין אותן בגיגיות של זהב כדי שלא יכמושו והוא משום הידור מצוה, עכ"ל.

והנה בשו"ע סי' תרמ"ז (סעיף ב') כתב דערבה יבשה פסולה וכמושה כשרה, ובספר חיים וברכה (ס"ק ק"י) כתב וז"ל יבשו רוב עליה של ערבה פסולה (תרמ"ז ס"ב) ושיעור היבשות בערבה לא נתפרש בשו"ע ועפמ"ג באשל אברהם שם ס"ק כ' שנסתפק בזה וכ' דלכאורה השיעור עד

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אורך ושא"ס,

נשאלתי בערבות שהעלים שלהם חומים אך אינם יבשים אם מהני ליטלם לערבות דהושענא רבא.

הנה בשו"ע סי' תרס"ד (סעיף ד') כ' וז"ל שיעור ערבה זו אפילו עלה אחד בבר אחד: הגה: מיהו מכוער הוא להיות עלה אחד בבר אחד (טור בשם רב האי) ע"כ נהגו לעשות ההושענות יפים משום זה אלי ואנוהו: ושיעור ארכה כשיעור אורך ערבה שבלולב: הגה: וכל הפוסל בערבה שבלולב פוסל בערבה זו (מדברי ר"ן פרק לולב וערבה) ע"כ.

ובספר שערי חג הסוכות (שער י' פ"ה ס"ד) הביא מספר ארבעת המינים למהדרין (עמוד רמ"ו) דמייתי ממרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל דאף אי לא הלבינו פני הערבה אלא כלה מראה ירקותה ונהייתה חומה דינה כהלבינו פניה, ואם היא נפרכת בציפורן היא יבשה ופסולה, דשיעור היבשות כל שניטל מראה ירקותה ואין הבדל אם נהייתה לבן או חום, ע"ש.

והנה במאי דקמן הן אמנם נהיו עלי הערבה חומים ומ"מ הלא אינם יבשים ואינם נפרכים בציפורן דמה"ט לכאורה יש לנו להכשירם לערבה דלולב ודהושענא ואם כי דאינו ראוי הדבר מאחר שערבות מצויות מ"מ נפקותא הוא בגוונא דאין לו אחרים דמישרא שרי כנלע"ד לפום ריהטא.

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

שיכלה הירקות [וילבינו פניהם כמו בהדס] עמג"א תרט"ו סק"ה ויש לחלק ביניהם [ר"ל דערבה שאני כי לולב לבן בטבעו ומעט ירוק, ואם כלה הירקות עדיין לא נפרך והדס דירוק הרבה כשנתלבן הוא כבר נפרך וערבה שאני דיצויר בה שתהא נפרך עוד קודם שתתלבן ופסול אף קודם שילבינו אם נפרכת בציפורן] וערבות מצויות ע"ש, ועיין בכורי יעקב תרמ"ז סק"ד שכ' עליו דאכתי אין מספיק דהא יש נ"מ אי איקלע שאין לו רק ערבה יבישה [שנפרכת בציפורן ולא הלבינו פניהם] אם לברך עליה, אבל באמת תמוה על ספיקו שהרי הראב"ד בתמים דעים שממנו נובע הדין לענין הדס שאינו נקרא יבש ע"ד שילבי"ן פני"ו כתב בפירוש גם לענין ערבה כן ואין כאן ספק כלל ע"ש. וכן פסק בש"ע הרב תרמ"ז סעיף ו' דהשיעור הוא בערבה משהלבינו פניהם ע"ש ואנכי מצאתי ברוקח סימן כ"ו הלכות לולב שכתב דערבה יביש"ה שנפרכת בי"ד פסולה ע"ש, עכ"ל.

בענין נטל אתרוג שאינו מובחר והזדמן לו אתרוג מובחר והמסתעף

מצוה מן המובחר שיחזור ויטלנו בלא ברכה, ועמ"ש בשו"ת התעוררות תשובה (או"ח ח"ג סי' תל"ד) מ"ש ממרן הח"ס ז"ל והכ"ס ז"ל, הנה אפשר דיש לדון בשיטתייהו נמי לפום מ"ש בשו"ת להורות נתן חלק שישי (סימן ל"ח) דס"ל דבמצות לולב אע"פ שיוצא בנטילה אחת וכמבואר בסוכה (דף מ"ב א') מדאגביה נפק ב', מ"מ כל שנוטל הלולב מחדש הרי הוא מקיים מצות ולקחתם לכם דאין שיעור למעלה, ושכן הביא משו"ת אבני נזר (חאו"ח, סימן תמ"ח) די"ל דאיכא מצוה בנטילת לולב כל היום ע"ש [וומה"ט העלה להורות נתן דבנידון דהגר"ח מבריסק

יצו ה' את ברכה למע"כ הגאון רבי דוד שק שליט"א ראש ישיבת משכן התלמוד,

אחד"ש וש"ת,

ריש מילין אמינא מילי דברכות והודאות על הביקור המרומם בצל קורתו ועל טוב עינו וליבו להשביענו מגנזי נסתרות אשר לו, ואת לרבות על דברי תורתו אשר כבדני לעיוני בהו, ובהורמנא הנני מעלה איזה הרהורים שעלו ברעיוני לפום ריהטא.

הנה במ"ש מהכתב סופר בתשובותיו (או"ח סי' קל"ה) דאם בירך על אתרוג שאינו מובחר והזדמן לו אתרוג מובחר דודאי יש

זכר עמלק בסגול ואין מסיימים בקריאה ראשונה את כל הפסוק, ואמר מו"ר זצוק"ל דיותר נכון שלא לסיים הפסוק, שהרי מסתבר דהנידון אם לקרוא זכר בצירה או בסגול כל זה אינו אלא לענין לכתחילה אבל בדיעבד בכל ענין שקרא יצא, וא"כ אם יקרא מתחילה בצירה ויסיים הפסוק, הרי כיון שזהו הפסוק האחרון וכבר סיים הקריאה, א"כ כבר יצא יד"ח בקריאה זו, ואחר שיצא מה תועלת יש במה שיחזור ויקרא שנית, אבל אם לא יסיים הפסוק ויחזור ויקרא שנית שפיר יש תועלת בחזרתו דכיון שעדיין לא סיים המצוה ולא יצא ידי חובתו שפיר יכול לתקן הקריאה על הצד היותר טוב דכל זמן שלא גמר את כל המצוה אף שכבר קרא תיבות אלו יכול לשנות ולתקן שיהא הקריאה יותר בהידור אבל אם כבר יצא יד"ח לא שייך לקיימה פעם אחרת בתוספת הידור, אתו"ד, וע"ש מאי דדנו קמיה מהא דנוהגים לומר ד' פסוקים של גאולה בקול רם, ע"ש באורך. והא מיהא שמעינן מדברי מו"ר זצוק"ל דכל שגמר המצוה תו ל"ש להדר בה טפי אף אי קיים לה בראשונה בדיעבד, ולהאמור יש לדון במאי דכתבינא (ויל"ד בהא נמי מהידור בהדלקת נ"ח, ועי' בספר אעלה בתמר מתורת בריסק (עמוד כ"ג) ועוד חזון למועד בל"ג להרחיב בהא, גם הלום מצאתי בספר שמחת המועדים [שקבלתי מזה זמן מידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] דעמד בענינא דהידור אחר קיום המצוה (עמוד קס"ב ואילך) ומייתי נמי לדון בעובדא דמין הגר"ח ז"ל ומענינא דהידור בנ"ח ופרשת זכור וע"ש בכ"ד, ואכמ"ל).

ובמ"ש מעכ"ג שליט"א בשלהי דבריו דנטילת ד' מינים בזה אחר זה אינה לכתחילה, יש לעיין אם אמנם כן הם הדברים או דנטילתם באגודה הו"ל כהידור מצוה

זלה"ה יטול להאתרוג הכשר ואחריו יטול להאתרוג המהודר דספק מורכב]. וע"ע בגליון אליבא דהלכתא (גליון ק"), תשרי תשפ"ג לפ"ק, עמוד קע"א) במ"ש ידידנו הרה"ג ר"מ גבאי שליט"א מאיזה ספרי דרבנן דס"ל כשיטתו דהאבני נזר, ומאידך דבכ"מ סברי רבנן דהו"ל כחיוב והידור מצוה בלבד, ויל"ד בזה.

ובמאי דחדית מעכ"ג שליט"א דאף לדברי הביה"ל והגר"ח יש לחלק בין היכא דיצא ידי המצוה לכתחילה, להיכא דיצא ידי המצוה בדיעבד והנפק"מ בהא דאם קיים המצוה באופן דלכתחילה הרי שההידור הוי בגדר תוספת בלבד להיכא דיצא ידי המצוה אף בדיעבד דבזה ההידור מתקן להחסרון והוי חלק מהמצוה, והרחיב בזה כיד ה' הטובה עליו. הנה במידי דסברא היה נראה דיש לדון בהא מילתא דתליא אם קעביד להאי הידורא תיכף ומיד אחר שקיים לעיקר המצוה דבזה נימא כיון דעודו עוסק בהאי מצוה יש לשייך להמצוה בהידורה דקעביד תיכף ומיד למצוה קמא. ברם כאשר עשה להמצוה בצפרא והסיח דעתו הימנה ובא אחרי איזה שעות לעשותה שוב כתיקונה לכתחילה, אפשר דכל כי האי כיון דאיסתלק לגמרי מעיקרא דמצותא תו ל"ש לתקוני, ויש לעיין.

בתר הכי מצאתי בעזה"י בספר כאיל תערוג מתורתו דמו"ר מרן רשכבה"ג הגר"א"ל שטינמן זצוק"ל (עמוד תר"ה) דהביאו מספר שלמי תודה (פורים, עמוד נ"ו) משמי' דמו"ר זצוק"ל דהנה ישנם הקוראים בפרשת זכור מתחילה תמחה את זכר עמלק בצירה ומסיימים כל הפסוק ואח"כ חוזרים וקוראים את כל הפסוק שנית ואומרים זכר עמלק בסגול. ויש שקורין מתחילה תמחה את זכר עמלק בצירה ומיד חוזרין וקורין תמחה את

הוא בזה שע"י האיגוד חשיב לקיחה טפי, וע"ש היטב. ולדבריו דהאבנ"ז נמצא דכל שאינו אוגדם חסר בולקחתם לכם וע"כ ל"ה גדר דלכתחילה ויש לפלפל בכל זה טובא.

כתבתי כל האמור לפום ריהטאי ולהשתעשע עם מעכ"ג שליט"א במילין דאורייתא והנני חותם בברכה נאמנה כי ירבה השי"ת גבולו בתלמידים הגונים ויצליחהו בכל עניניו לאי"ט.

בכל חותמי ברכה וביקר

הק' משה חליוה

וכמבואר בשו"ע סי' תרנ"א (סעיף י"ב) ובנו"כ דהתם ע"ש היטב, ויש לדון בזה מלישנא דיצא בכמה דוכתי אם חשיב דיעבד, ועיין במ"ש מרן הגר"ג אדלשטיין (שליט"א) בספרו אסיפת שמועות (תשרי, סימן ט"ו ס"ק ד') לדון בהא דקי"ל דלולב א"צ אגד ומ"מ מצוה לאוגדו משום זה אלי ואנוהו (ע"י סוכה י"א ב') והיה אפ"ל דההידור שבאגד הוא כענין הידור ציצית נאה דהיינו בחפצא דהמצוה ליפותו ולנאותו, וה"נ ע"י האגד מתנאה הלולב ומיניו. אך באבני נזר (או"ח, סי' תצ"ב) ביאר דהחידוש

אם קניית בגד לאשתו ליו"ט הוי בכלל הוצאות יו"ט

חלק מהבגד שיקנה מכספי מעשר אשמח לשמוע תשובה.

אריה ברינגר

תשובה

כבוד ידידנו הרה"ג החו"ב מוה"ר אריה ברינגר שליט"א בעמח"ס רבים ויקרים בעיה"ת בני ברק יע"א,

שלו' וברכה וכט"ס,

ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מסר לי את מכתבו דמע"כ נ"י בנוגע לקניית בגדים לחג לו ולאשתו מכספי מעשרות. והנה מה שהזכיר בתו"ד מדברי מו"ר מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי זצוק"ל הנה דעתו דמו"ר זצוק"ל דמעשר כספים הוי רק לעניים וכמבואר בספרו דרך אמונה הל' מתנות עניים (פרק ז') וע"י בספרנו פתחי חיים ח"א (עניני יו"ד, ס"ק כ"ב), ובעיקר שאלתו

לכבוד ידידי הגר"מ חליוה שליט"א,

האם הקונה בגד לאשתו או בגד בשבילו לכבוד המועד האם זה נכלל בכלל הוצאות שבת ויו"ט שחוזרות ואם נאמר שקניית בגדים הוא מכלל הוצאות יו"ט האם יהיה מותר לקנות בגד מכסף מעשר משום שזה מצווה ויסוד השאלה הוא דנכון שענו לי כמה פוסקי הלכה שאין לקנות בגד לאשה מכספי מעשר מכיון שיש חובה לאיש לקנות בגד לאשתו מדין שמחת יו"ט ולכן אף לקנות חלק מהבגד מכסף רגיל וחלק מכספי מעשר אין לעשות כן וכך ענו מרן הגר"ח קניבסקי והגר"י ליברמן זצ"ל הגר"מ שטרן שליט"א והגר"ט זנגר שליט"א והגר"נ שיינין שליט"א ועוד אבל לכאורה יש כאן עוד דין של הוצאות שבת וחג שזה מצווה שחוזר על זה כספו וקניית בגדים לא יקרים מדי נראה שזה בכלל זה וא"כ חוזרת השאלה האם מותר לקנות בגדים בשבילו לכבוד יו"ט מכספי מעשר ולאשתו לפחות

דמע"כ נ"י מסתברא מילתא דקניית בגדים לכבוד שבת ויו"ט הו"ל כמצוה הכלולה בכלל הוצאות שבת ויו"ט דחוזרות (ועי' בספרנו פתחי חיים ח"א (עניני שבת ס"ק א') ובספרנו ענפי משה בהלכות ועניני סוכה ולולב סי' קס"ג ס"ק ד') אך אין בכך בכדי להתיר קנייתם ממעשר כספים דכל זה הוי לשימוש שלו (ואשתו נמי הוי כשימוש שלו דאשתו כגופו) ואטו נימא דמותר לקנות לעצמו בשר ויין לשבת ויו"ט מכספי מעשרות. ועי' במקו"ח סי' קמ"ז ס"ב (הו"ד

בפסקים ותשובות סי' רמ"ט הערה שט"ז) מ"ש דחפצי מצוה שגופו נהנה בהם אסור לקנות ממעשר כגון סעודת שבת ויו"ט ע"ש היטב, ובגד נמי נראה דהו"ל בכלל זה. ועי' בספר בית מתתיהו לידידנו הרה"ג ר"מ גבאי שליט"א חלק רביעי (סימן ה') מ"ש בענינא דקניית בגד לאשה ליו"ט ע"ש נפלאות מתורתו.

ביקרא דאורייתא
הק' משה חליוה

מנהג בני ספרד בקדיש דעשרת ימי תשובה

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס,

שלו' וברכה וכט"ס,

בדבר שאלתו למנהג בני ספרד באמירת הקדיש בעשי"ת עי' בכף החיים סי' תקפ"ב (ס"ק ט"ל) דמבואר דאין לשנות הנוסח מכולא שתא ואומרים לעילא מן כל, ולא לעילא ולעילא כמנהג בני אשכנז. ובעיקר מ"ש הכה"ח ז"ל דאם ישנו ישתנה המנין כידוע, היה מקום לדון בזה דבלא"ה אף לפי מנהג בני אשכנז מקפידים על מנין כ"ח תיבות אלא דמשנים ותחת לומר לעילא מן כל אומרים לעילא מכל ובכך נשאר המנין

כ"ח תיבות אע"ג דמוסיפים תיבת לעילא (עי' מ"ב סי' נ"ו ס"ק ב' וסי' תקפ"ב ס"ק ט"ז) ושמא ס"ל להכה"ח דאי מהא עדיפא דלא לשינויי שום אות ותיבה בקדיש מכולא שתא דהכל רומז לענינים גבוהים. ועי' במ"ב מהדו' אליבא דהלכתא סי' נ"ו (הערה י"ז) מה שכתבו בדברי הכה"ח, ע"ש. ונהרא נהרא ופשטיה, ועכ"פ כן הוא מנהג בני ספרד שאין משנים בעשי"ת ולא מידי. והנני מצרף למע"כ נ"י מה שכתבתי תשובה בענין בן אשכנז שטעה ואמר לעילא מן כל ותיקנוהו מאי יעביר.

בכל חותמי ברכה
הק' משה חליוה



הרב יוסף חנון

באיסור לפני עור וסיוע בדבר עבירה

דמשמע התם דלאו תקנתא דרבנן בעלמא הוא עכ"ל ונסחתנו שם הרואה כלאים בבגדו וגירסת הריף שם, בחברו וראית השעה"צ מגירסת הריף,

ומ"ש דמשמע התם דלאו מדרבנן הוא, לכא"ל כונתו שם בסוגיא הקשו מכמה מקומות שמשמע שכבוד הבריות דוחה איסור, וא"כ למה יפשוט בגד כלאים בשוק ולא נתיר משום כבוד הבריות, ותירצו דרק איסור דרבנן דוחה והוכיח המשנ"ב דסוגיא זו דרואה כלאים מדאורייתא צריך לפשוטו דאי הוה דרבנן כבוד הבריות דוחה אמנם אינו מוכן דכונת הגמ' כלפי הלובש שאם היה איסור מדרבנן, לא היה הוא צריך לפשוטו וממילא אין חברו צריך להפרישו כי אינו עובר איסור והשתא דהלובש עובר איסור תורה וא"א להתיר משום כבוד הבריות צריך הוא הלובש מדאורייתא לפשוט וחברו ג"כ צריך להפרישו ואפשר דמדרבנן הוא ומ"מ ברור שלא שייך לפטרו משום כבוד הבריות כיון שהלובש עצמו מדאורייתא צריך לפשוט ואולי לשון הגמ' אין חכמה ואין תבונה וכו' משמע ליה להמשנ"ב מצוה דאורייתא אבל אפילו אם נאמר כך כוונת הגמ' כלפי הלובש שהוא חייב לפשוט וממילא חייב חברו להפרישו אפי' אם לא יהיה זה אלא מדרבנן.

ג': ועכ"פ אחרי שהוכיח המשנ"ב דיש מצוה מדאורייתא להפריש מאיסור (היינו הוכח תוכיח דמשמע ליה להמשנ"ב אפי' ע"י מעשה חייבה תורה לעשות כן) הוקשה לו לשון הרא"ש בריש מסכת שבת שכתב

א': בגמ' ע"ז ו' ע"ב איתא מנין שלא יושיט לנזיר יין ולבן נח אבר מין החי תלמוד לומר ולפני עור לא תיתן מכשול ואמרו שם דהב"ע דקאי בתרי עברי דנהרא שאי אפשר לנזיר ולבן נח לאכול האיסור בלא המכשיל אבל אם יכולים בלא המכשיל אין איסור לפני עור ובתוס' שבת ג' ריש ע"א כתבו דמ"מ גם בכה"ג יש איסור דרבנן שמסייע לדבר עבירה, שהרי מחויב להפרישו מאיסור וכ"כ הרא"ש שם ומשום דלא גרע מקטן אוכל נבילות דאיכא מ"ד שמחויבים להפרישו והרמ"א ביורה דעה ריש סי' קנ"א הביא שיש חולקים על תוס' והרא"ש ומתירים לגמרי כשיכול החוטא בלא המכשיל וע"ש בש"ך ובאחרונים להלכה וביביע אומר או"ח ח"ב סי' ט"ו.

ב': והנה צריך לפרש מה כוונת תוס' והרא"ש דמשום שחייבים להפרישו מאיסור יש איסור דרבנן לסייעו, ולכאורה יש לפרש שכונתם דמצות הפרשה מאיסור הוא דרבנן, ולכן כתבו דכל מסייע נמנע מהפרשה מאיסור ולכן ודאי שאסור מדרבנן ואם נכון פירוש זה יובן לגמרי לשונם וגם מנין להם איסור זה, והשתא ניחא דאפרושי מאיסורא למדין מכמה מקומות כגון מ"ש הרא"ש קטן אוכל נבילות, וכגון רואה כלאים בחבירו לגירסת הריף ברכות יט ע"ב שנביא להלן, ובשער הציון סי' שמ"ז סק"ח דחה זאת וכתב שא"א שאפרושי מאיסורי הוא דרבנן משום הגמ' הנ"ל דרואה כלאים בחבירו פשוטו אפי' בשוק מ"ט אין חכמה ואין תבונה ואין עצה נגד ה' והוסיף

בש"ס, אבל מנין לנו שיהיה עוד איסור לפ"ע דרבנן וצ"ע.

ה': עוד נסתפק באילת השחר שם גבי גמ' דע"ז שהבאנו בראש הדברים שאין איסור מדאורייתא דלפני עור אלא כשהחוטא אינו יכול בלי המכשיל, וכתב שזה ודאי אם לאחר זמן רב יוכל דעדין יש איסור שהרי כל תרי עברי דנהרא יוכל אחר זמן רב להגיע שם, וא"כ יש להסתפק מהו הזמן דזה ודאי בשביל זמן קצר לא יחשב איסור להמכשיל עד כאן דבריו, ואולי יש לומר לפי דברי המאירי בע"ז ו' ע"א שכתב שכל ההיתר כשיכול החוטא בלעדי המכשול להשיג האיסור הוא דווקא אם יכול לקנות מותר למכור ואם יכול לקח בחנם מותר אף בחנם לתן לו אבל אם יכול לקנות בכסף אסור לתת בחנם.

א"כ כל שהסיוע נחשב ושווה כסף ודאי אסור אם עושה בחנם אם לפי אותו מצב היה הנזיר רוצה לשלם עבור כך או שהיא טרחה שראוי לשלם עליה וזה המכשיל הושיט לו ואפי' שעל הושטה אין רגילות לקח שכר מ"מ אם לא היה מושיט היה צריך לשלם או לטרוח טרחה שווה כסף ואסור וא"כ מצאנו שיעור לדבר דאם בלא הושטה טרחתו התה מועטת עד שאין ראוי לשלם ע"ז שכר התם אין איסור עכ"פ מדאורייתא ולפי"ז לא יהיה זה תלוי בזמן.

ו': עוד נסתפק באילת השחר, אם יש לנזיר אצלו יין ומבקש עוד, אם אסור משום לפני עור או שהוא כמו חד עברא דנהרא שיכול בלי המכשיל לחטוא ודין זה כתב ביביע אומר ח"ח או"ח סי' ל"ד, כלפי לפ"ע באיסור שבת, למי שגורם לציבור לטלטל בלא עירוב, ומ"מ בלעדיו הם עוברים איסור של טלטול ברה"ר בחפצים שלהם כמפתח וכיו"ב, וכתב שהוא דין ריבוי בשיעורים

שאסור לסייע מדרבנן משום שצריך להפרישו ולכן פירש דאירי כשא"א להפרישו ובכה"ג הוא דאינו אלא מדרבנן ויש להקשות איך הביא הרא"ש ראייה מהפרשה מאיסור למקום שאינו יכול להפריש, ועוד דהפרשה הוא מדאורייתא ומנין להמציא איסור דרבנן באופן אחר, וצריך לומר שאין כוונת הרא"ש להוכיח דין זה מהפרשה, אלא לומר דאסור מדרבנן לסייע לאיסור, (ומקורו אפשר לומר מסוף פרק הניזקין) וטעם האיסור משום שאם היה יכול להפרישו היה חייב ועכשיו לפחות לא יסיענו ואין כוונת הרא"ש להביא ראייה לדין סיוע שאסור.

ומתבאר מהמשנ"ב שהמכשיל את חברו באיסור עובר בשני איסורים דאורייתא, ואיסור דרבנן דסיוע לדבר עבירה, והיינו גם הוכח תוכיח שהוא הפרשה וגם לפני עור דאורייתא ואיסור דרבנן הנ"ל, ואם היה החוטא יכול בלא המכשיל עובר רק משום הוכחה אם יכול להפרישו ואיסור סיוע, ואם אינו יכול להפרישו עובר רק מדרבנן להתוס' והרא"ש הנ"ל, ויש חולקים כמו שהבאנו בשם הרמ"א יורה דעה ריש קנ"א וכן כתב באילת השחר בשבת שם ג' ריש ע"א

ד': עוד כתב באילת השחר שיש לומר עוד שכ"ז בלי מעשה כגון עני ובעה"ב דמתניתין דשבת אבל ע"י מעשה עובר עוד בלפ"ע דרבנן חוץ מאיסור סיוע ולא זכיתי להבין מנין לנו שיש איסור לפ"ע דרבנן, וגם על התוספ' והראש היה קשה לי שא"א שהם המציאו איסור זה דלפ"ע דרבנן, וודאי סמכו על מה שכתבו דהוי אפרושי מאיסורא, וכתבתי שאולי רוצים לומר דמצות הפרשה הוא מדרבנן ולהמשנ"ב בשעה"צ הנ"ל בסי' שמ"ז צ"ל שידוע להתוס' והרא"ש דין איסור סיוע לדבר עבירה מכמה מקומות

בסיכום:

א': איסור לפני עור מדאורייתא הוא דווקא כשאין החוטא יכול בלי המכשיל, ונחלקו הפוסקים ביו"ד סי' קנ"א אם יש איסור דרבנן או לא.

ב': בכל מקום שעובר משום לפ"ע עובר גם בתוכחה שהיה לו למנעו (אילת השחר ריש מסכת שבת).

ג': דעת המשנ"ב שבכלל תוכחה למנעו במעשה כגון לפשוט כלאים ממי שלבשו.

ד': כשיש אפשרות לחוטא בלי המכשיל לקנות דבר איסור אין משום לפ"ע מדאורייתא וכתב המאירי שמותר רק למכור לו ולא לתת במתנה אא"כ יוכל למצוא בחינם, ולפי"ז יש לדון במושיט איסור שאפי' כשיוכל החוטא לגשת לבדו לאיסור, אם תהיה טרחה שווה כסף יאסר להושיט בחנם מדאורייתא.

ה': אם יכול החוטא בלא המכשול לאכול דבר איסור ויש לו מעט וזה מוסיף לו עוד, דינו כריבוי בשיעורים שלא במקום היתר פיקו"נ, ואסור מדאורייתא.

שנחלקו הראשונים אם אסור מדאורייתא או מדרבנן, והעלה שאין מחלוקתם אלא כשניתנה שבת לדחות מפני פיקו"נ ומוסיף מה שאינו נצרך לפיקוח נפש, אבל מי שחוטא ובא חברו ומכשילו בתוספת איסור, ודאי עובר המכשיל מדאורייתא בלפני עור כיון שהחוטא נחשב בשבילו לתוספת איסור מדאורייתא, והוכיח שלחוטא נחשב התוספת מדאורייתא משבת צ"ד ע"א דנחלקו האמוראים אם ידיעות מחלוקת כשאכל שני זיתי חלב ונודע לו על כל אחד בפני עצמו, אם מביא שני חטאות או אחת ש"מ דודאי נחשב התוספת מדאורייתא (וכן להלכה חייב שני קרבנות במעשה הנזכר במסכת שבת כמו שכתב הרמב"ם שגגות פרק ו' הלכה ט') דאם לא נחשב איך יביא עוד קרבן והא דאיתא בע"ז ו' ע"א כשנותן לגוי בהמה ביום אידם, אם יש לו בהמה אחרת אינו עובר בלפני עור, היינו משום שאינו ברור שיקריב שניהם אבל כשיודע שיש לו אחת ואם יהיה לו עוד יקריב שניהם ודאי עובר וא"כ מצאנו תשובה לכל כה"ג דהיכא דהחוטא יש לו בביתו ומבקש עוד אם אינו ודאי שיחטא בשניהם אין איסור ואם ודאי יחטא בשניהם יש איסור.



הרב אבינעם טאובנר

מלוך על כל העולם כולו בכבודך (הגר"א גניחובסקי זצ"ל, ירח האתנים)

בביתו, כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני
מלך גדול וכו'.

ומעתה יש לחדש עוד, שלא זו בלבד שיידע
שהמלך מסתכל בו, אלא יעמיק
במחשבתו מה חושב המלך בעת הסתכלו
עליו, ונמצא דבמחשבתו הריהו מעין
מחשבת המלך. וזהו יסוד גדול ואשרי
המתמיד בו.

ומעתה יש לבאר 'מלוך על כל העולם',
שהמלכות תהא על הכל, ואמרינן
'כולו', דכל העולם אשר ה' מולך עליהם יהא
חושב במחשבת המלך, ונמצא דמלכות
העולם הרי היא ככפולה, ולכן אמרינן 'כל
העולם כולו'.

[א.ה. והבחי' א.קליין וח. חליוה נ"י ענו, מלוך
על כל העולם היינו האנשים, "וכלו"
היינו שאר הבריאה והבע"ח ע"כ, ולכאורה
זה קצת דוחק, כי "המלוכה" באה רק מבנ"א,
וכל הבריאה הדומם והצומח והבע"ח ל"ש
אצלם להמליך את הקב"ה, ואע"ג שמצאנו
שהיו כאלו שמרדו בקב"ה, כמו לעיל בשרו
של ים, וכן האדמה במעשה בראשית שלא
הוציאה עץ בטעם הפרי (פרש"י, בראשית, א
עה"פ תדשא), וכן המלאך גבריאל במסכת
יומא עז. שלא זרק מיד את הגחלים על עמ"י
אלא המתין שיצטננו ע"כ, מ"מ כל אלו
מקרים נדירים, ובפשטות לא עליהם אנו
מתפללים. והרב ג. ארצי שליט"א הוסיף:
אולי הכוונה היא מכיון שבני האדם מקבלים

[ב"ב עד: ואר"י א"ר, בשעה שביקש הקב"ה
לברוא את העולם, א"ל לשרו של ים
פתח פיך ובלע כל מימות שבעולם, אמר
לפניו רבש"ע די שאעמוד בשלי, מיד בעט
בו והרגו וכו' ע"כ.]

אמרינן בתפילת ראש השנה מלוך על כל
העולם כולו בכבודך. ותמה הלבוש
(סי' תקפ"ב סעי' ח') מהו כפל הלשון 'כל
העולם כולו'. ובט"ז (שם סק"ג, וסי' ש"פ
סק"א) פירש דמכיון דקיימא לן דרובו
ככולו, הוי סלקא דעתך דפירושא ד'כל
העולם' הוי רק רוב העולם, משום הכי
אמרינן 'כל העולם כולו' דהוי כולו ממש.

ובמחזיק ברכה (מהחיד"א סעי' ו') אייתי
דהקשו דהא איתא בגמרא הוריות
(ג' ב') דהיכא דכתיב 'כל' לא אמרינן רובו
ככולו, ומיישב דמכל מקום לשון התפילה
בעינן שתהא מוסברת יותר.

ובדרך רמז יש לבאר דהנה אמרינן במשנה
באבות (פ"ב מ"א) הסתכל בשלשה
דברים ואי אתה בא לידי עבירה, דע מה
למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת וכל
מעשיך בספר נכתבין.

ואיתא ברמב"ם (במורה נבוכים ח"ג פ' נ"ב,
ומובא ברמ"א ריש אר"ח) דשויתי ה'
לנגדי תמיד, הוא כלל גדול בתורה ובמעלות
הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים, כי אין
שיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו

שורש החסידות הוא מה שאז"ל אשרי אדם שעמלו בתורה ועושה נח"ר ליוצרו. וכ' שמי שאוהב את הקב"ה לא יכוין לפטור עצמו במה שמפורסם שחייבים, אלא יחפש לעשות רצונו ית' אף בלי ציווי כדי לעשות לו נח"ר ע"ש. ולפ"ז אוי"ל אנו מתפללים שהשי"ת ימלוך על הכל, וכולם ימליכוהו על עצמם יותר ממה שציוה. (ואולי זו כוונת רבינו ז"ל לעיל).

עליהם מלכות השם בשלמות, זה משפיע על הבע"ח וכמו חמורו של רבי פנחס בן יאיר ע"כ. וכמו להיפך מה שקלקלו בני האדם בזמן המבול, התקלקלו גם הבע"ח.

והבח' ש.יקל נ"י ענה, שזה כלשון בנ"א, המכפילים לשונם כמו "השב תשיב" "שלח תשלח" וכן"ל ע"כ.

ועוי"ל ע"ד שכ' המס"י פי"ח ד"ה: הנה



הדס שענביו מרובין מעליו (פניני הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

עם הערות אברכי כולל נחלת משה אופקים

שענביו מרובות מעליו פסול, ויש להסתפק מה הדין בגוונא דהיו ענביו ועליו שוים, מי אמרינן דכדי להכשיר בעינן עלים יותר מענבים, וממילא בשוים פסול, או דלמא כדי לפסול בעינן ענבים יותר מעלים, וממילא בשווים כשר.

[א.ה. ע' בהלכות לולב להראב"ד, ד"ה כללו של דבר וד"ה ועכשיו, ועולה מדבריו דמעיקר הדין אין נפסלים אלא ברוב מום (למעט חזוית ועוד). והיה צ"ל דמחצה על מחצה כשר, רק מחמת מיעוט שכלנו דאין אנו יכולים לצמצם בשיעורים, אין להכשיר, עד שיהא רובם בכשרות. צ"ע אם הראב"ד מתכוין גם לפסול של מראית רוב ענבים על העלים, דהרי אפשר לסופרם, שהרי מספרם מועט, וא"ת מה שייך בזה "מיעוט שכלנו". אפ"ל דקשה לעיין היטב בגודל הענבים אם מכהים מראית העלים.]

א. איתא בגמרא סוכה (ל"ג ב') דהדס דענביו מרובים מעליו פסול, ואין ממעטים הענבים ביום טוב, דבכך מתקן ההדס, ואף בגוונא דמתכוון ללקוט הענבים לאוכלם, מכל מקום הא הוי פסיק רישיה. ורק אם אית ליה הושענא אחריתי שרי, דלא חשיבא מתקן. [א.ה. והנה הושענא אחריתי הוא כמו שרוצה לברך עליו במ"ב. והעיר הבח' י.שוורץ נ"י שזה פשוט שכדי לברך בורא עצי בשמים סתם על ההדס, אין לו נפ"מ עם ענבים או בלי ע"כ. אך יש לדעת שהבן איש חי כתב דראוי לקחת הדסים דווקא הכשרים לסוכות, אך לא מסתבר שלענין זה יחשב כמתקן.] ותיקשי דהרמב"ם (פ"ח מהל' לולב ה"ה) התיר ללקוט אחד אחד לאכילה, ולא הצריך דוקא הושענא אחריתי.

ב. ותיירץ הגאון מהורנסטייפל חתנו של הדברי חיים זצ"ל (בתשובות עמק שאלה או"ח אות י"א בסוף חלק יו"ד) דהרי מבואר

ג. [והק' הבח' א.מ. זינגר וי.ש. גרינבלט נ"י דהרי ספק עבירה ג"כ אסור, ואיך התיר זאת הרמב"ם ע"כ. ונביא תי' הגאון ז"ל ואח"כ נבאר.]

ד. דיש לומר דהרמב"ם נסתפק בזה וחשיב לה ספיקא דדינא, וכיון דכל מאי דאין ממעטין הענבים ביו"ט כשמכוון לאכול הענבים, הוי רק משום דהוי פסיק רישיה דמתקן, סבירא ליה להרמב"ם דכיון דאיכא בהא ספיקא דדינא, לא חשיב פסיק רישיה דמתקן, ושפיר שרי ליה ללקטן. [א.ה. וביאור הענין: דס"ל לרמב"ם דפס"ר אמרינן דווקא היכא שיש וודאי תיקון. ובספק תיקון ל"ח פס"ר, דהרי סו"ס עושה פעולת היתר ללקוט ענבים לאכול. ולא דמי לספק תיקון כלי בעלמא, דיהא אסור בספק, דהתם אין מתעסק בפעולת היתר.]

והטעם דלא חשיב פסיק רישיה, דהא כתב הרמב"ם דמלקטן 'אחד אחד', והיינו שילקט הענבים בתרי פעולות, פעולה אחת רק לעשות הענבים והעלים שקולים, ובהאי מעשה אינו פסיק רישיה דיתקן, דדלמא פסול גם בשקולים, ואחר כך בפעולה השניה מלקט עוד ענב, דגם האי מעשה אינו פסיק רישיה, דדלמא כבר נעשה כשר כשהיו שקולים, ונמצא דבהאי מיעוט לא תיקן כלום עכ"ד.

ה. [א.ה. ביאור הענין: דרך משל אם יש ארבעים ענבים ושלושים עלים, עד שלושים ואחד ענבים לכא' יכול ללקט (ע"מ לאכול כמובן), כי אין בזה שם תיקון, כיון דממילא הוא פסול. ולתלוש את הענב השלושים ואחד, זה ספק כיון דספק לנו אם מחצה על מחצה (שלושים על שלושים) כשר או פסול, ואולי עדיין פסול. וגם ע"ז כ' הרמב"ם דמותר, דהוי ספק פסיק רישא. ואת הענב השלושים ג"כ כ' הרמב"ם דמותר,

דהוי ספק פסיק רישא, דשמא בשלושים על שלושים כבר הותרו, וא"כ ענב זה אינו מועיל כלום (מ"מ לתלוש את הענב השלושים ואחד, והשלושים בודאי יהא אסור דממנ"פ הוי מתקן. והעיר הבח' י. ארצי נ"י דגם לרמב"ם יהא אסור לתלוש את הענב הל' והל"א בבת אחת, כי אז יהא אסור ממנ"פ.]

ו. כעין זה כתב ליישב החלקת יואב (ח"א סי' ח'), דאיירי דתולש בזה אחר זה ואינו יודע מתי מספר הענבים יהא פחות מהעלים [א.ה. וכיוון לזה הבח' א. לבנון נ"י שטען דבפשטות א"צ לספור הענבים והעלים, אלא תלוי במראה הכללי ע"כ, ועיין לקמן], והא דנקט הרמב"ם 'אחד אחד', לאפוקי שלא מיעט כל הענבים ביחד.]

ז. [איברא רחוק לומר דהרמב"ם מספקא לה במחצה על מחצה, מה שאין כתוב בגמרא. וכן דוחק להעמיד דברי הרמב"ם באינו יודע המספר.]

[א.ה. והק' הבח' י.מ. פישר וי.י. הלוי וש. יקל נ"י שדיוק המשנה לכיוון שאם שווים אז כשר, ומה"ת לומר ששוים פסול ע"כ. אולם במשנ"ב תרמ"ו סק"ז כ' דצריך למעט עד שיהיו עליו מרובות מענביו עכ"ל. אך יתכן דלא נחית לזה אם מע"מ כשר או פסול, ונקט הפשוט דבעלים מרובים כשר.]

ולכאורה דבריו צריכים עיון, ויש להקשות בתלתא אנפי:

א - פסיק רישיה בספק דהשתא

הנה עיקר דינא דדבר שאינו מתכוון שאינו פסיק רישיה, הוי כשעושה פעולה שאינו ברור אם תהא מלאכה. ויש לעיין בגוונא דלא מספקין על העתיד אי תהא מלאכה, אלא מספקין על ההוה אי איכא מלאכה, והיינו דעושה פעולה ומסתפק אם

דאיתא בסוגיין דאית ליה הושענא אחריתי, ופירשו תוספות (כתובות ו' א' ד"ה האי) דכוונת הגמרא דספק אם ישתמש, והלכך לא הוי פסיק רישיה, [מיהו אין ראייה לשאר הפירושים בסוגיא דסוכה ל"ג ב'].

[ולכאורה יש לשאול על הט"ז מגמרא שבת (ע"ב ב') בנתכוין לחתוך תלוש וחתך מחובר, דלאביי חייב, דסבירא ליה דלא הוי מתעסק, והרי להט"ז אין כאן פסיק רישיה. ויש ליישב דהתם היא פעולה אחת, דאם הוא מחובר הקציצה היא קצירה].

ב - שתי פעולות כשחד מינייהו הוי פסיק רישיה

יש לעיין בעושה ב' פעולות בזה אחר זה, וחד מינייהו הוה פסיק רישיה, אם חשיבא פסיק רישיה, ואסרינן ליה למעבד לתרוויהו. ובאבני נזר (אה"ע סי' רמ"ז ס"ק ג') פשיטא ליה להיתר. אך מדברי המשנה ברורה (סי' שכ"ח ס"ק קנ"א) איכא למילף לאיסור. ולכאורה איכא להוכיח כהמשנה ברורה מתשובות הריב"ש (סי' שצ"ד, עי' בשו"ע סי' ש"ג סע' כ"ז) דכתב דינא דאשווי גומות, וכן בסורק, דאסרינן משום פסיק רישיה, דאיירי גם בגוונא שישיר נימא או ישוה גומות רק באחת מהפעולות.

והנה בעמק שאלה נחית להא, וסבירא ליה כהמשנה ברורה ודלא כהאבני נזר, אך כתב ליישב דברי הרמב"ם דאיירי דנמלך לאחר כל ענב, אכן בלשון הרמב"ם דחיקא לומר דאיירי דוקא בנמלך.

[א.ה. פס"ר באחת מב' מלאכות הנה במשנ"ב סימן רע"ז, סק"ז הביא דיש להזהר מלטלטל נר בשבת, דבוודאי יבוא לידי מבעיר או מכבה, ואע"ג דאינו מכין, מ"מ פס"ר הוא ע"כ. ומטו משמיה דמרן הגר"י אדלשטיין זצ"ל, דחזינן דא"צ פס"ר במלאכה

בהאי פעולה נעשתה מלאכה, מי אמרינן דמכיון דהוי ספק לא חשיב פסיק רישיה, או דלמא מכיון דהספק רק בדהשתא, חשיבא פסיק רישיה.

ומצאנו בהאי דינא פלוגתא, דהנה הט"ז (סי' שט"ז סע' ג') כתב דשרי לסגור תיבה בגוונא דמספקינן אם יש בה זכוב שיצוד בהתיבה, דלא הוי פסיק רישיה, אבל במשנה ברורה (בביאור הלכה שם) פקפק בהאי דינא, דהא הוי נידון אי איכא מלאכה או לא, אלא דכתב דמהרמב"ן בסוגיא דצירוף איכא למילף הכי. ומעתה תירוצא דהעמק שאלה והחלקת יואב יתכן רק לט"ז, דהרי הספיקא דינא הוי בדהשתא ולא בהעתיד.

[א.ה. פסיק רישא לשעבר ברמ"א, יו"ד, פ"ז, ו: י"א דאסור לחתות אש תחת הקדירה של עכו"ם, לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב ופעמים בשר, והמחתה תחת הקדירה שלהם בא לידי בישול בו"ח. והק' רע"א ז"ל הק' דל"ה פס"ר ולא מכיון (דהרי כל כוונתו להחם הבית, ופס"ר ל"ה דשמא לא בישל העכו"ם בשר וגם חלב). ותי' דדווקא פס"ר לעתיד, צ"ל בוודאי שתיעשה מלאכה ויהא אסור, משא"כ לשעבר. וכ"ז דלא כהט"ז שהקיל ולדבריו כאן ג"כ יש היתר, מ"מ הוי רק בגדר לימוד זכות, שלא יהא האיסור חמור.]

וייש לעיין בקוצר בארעא דלאו דיליה ומייפה הקרקע, דדינא הוא דשרינן ליה מפאת דהוה פסיק רישיה דלא איכפת ליה, והוי ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה, היאך יהא דינא היכא דמסופק אם יירש הקרקע, ואז יהא ניחא ליה, מי אמרינן דהאי ספק חשיבא ספק פסיק רישיה ואסירא להחולקים על הט"ז, או דלמא דמי לספק על העתיד, ובהא לכולי עלמא אינו פסיק רישיה. ויש למילף מהא

שאינו מתכוין, ובזריקה לוריד אסרינן מפאת שפסיק רישיה שיצא דם והוה מלאכה שאינה צריכה לגופה, אבל היכא דצריך ליתן ג' זריקות בג' מקומות ובאחד מהם יש וריד ולא ידענו איזה, לדברי המשנה ברורה יהא אסור. [וזה אף אם נימא כהט"ז דגם בספק לשעבר לא הוה פסיק רישיה].

וכן לפי זה במאכל שיש עליו אותיות דהוה פסיק רישיה דמחיקה, ואינו יודע בשעת אכילתו באיזה מקום יש אותיות כגון שאוכל בחשיכה, נמי מיתסר משום פסיק רישיה.

וכן לפי זה אין להתיר לילך לפני דלת שבהליכתו יש אור וכשהולך נדלק האור. ואף היכא דאין ידוע מתי מפעיל האור ואף היכא שהאורות מתחלפים. [א.ה. יל"ע, דבשלמא כמה משמושים בפי הטבעת, אפ"ל למשנ"ב דמצטרפים לפעולה א', דנימא דהוי ודאי פס"ר בא' מהם. משא"כ כמה זריקות בכמה מקומות מה"ת דנצרפם לפעולה א', דנימא בהו דבוודאי יהא פס"ר, ויאסרו כולן דלכאור' כ"א נידון בפנ"ע. וצ"ל דכוונת רבינו ז"ל, דכל ג' המקומות הם אינם נפרדים כ"א לעצמו, אלא כולם במקום א', שבוודאי בא' מג' הזריקות יפגע בווריד ויצא דם. וה"ה במה שדן רבינו ז"ל במקו"א לענין תלישת הענבים המרובים בהדס, נחשב כל ההדס כדבר א', דבתלישת הענבים בוודאי יהא פס"ר של מתקן. עכ"ד מפ' דברים].

פס"ר ספק בשבת ספק במוצ"ש

ודע דנראה דלהמשנה ברורה [וכתבנו שכן מבואר בריב"ש], אם חלק מהפעולות בשבת וחלק במוצאי שבת, יש להתיר, דמה שעושה בשבת לא הוי פסיק רישיה. ולא דמי לגוונא דאינו מתכוין והוי פסיק רישיה, וספק אם יהא בשבת או לאחר השבת מחמת פעולה אחת, כגון בזורק חץ, ופסיק רישיה

א' בלבד, אלא אפילו אם מבין שתיים תצא מלאכה אחת, ג"כ הוי פס"ר].

ויש להעיר אדברי המשנה ברורה, דבאמת צריך ביאור דלכאורה הרי בפעולה האחרונה יש להקל, דהא לא הוי פסיק רישיה, וכן בזו שלפניה, ואם כן אמאי נאסור תרוייהו. וצריך לומר דחשבינן לכולהו כחדא, כיון שדעתו מתחילה היתה כן.

[ואם] נימא דבספק פסיק רישיה לשעבר יש לאסור, אם כן יש לאסור הפעולה האחרונה, אך אם נימא להתיר, הדבר צריך ביאור, ובאמת האבני נזר דהתיר כתב משום דגם בספק לשעבר דיינינן דלא הוי פסיק רישיה, ועיינן].

והנה מצאנו מדברי רבינו ז"ל במקו"א: **פנינים דברים תשפ"ד, עניני שבת: א.** אחד מכמה פעולות הנה יש לעיין בעושה כמה פעולות בזה אחר זה וחד מינייהו הוה פסיק רישיה האם אסרינן לכולהו.

והנה ראיתי באבני נזר (אה"ע סי' רמ"ז ס"ק ג') דפשיטא ליה להתיר. אך מדברי המשנה ברורה (סי' שכ"ח ס"ק קנ"א) איכא למילף לאיסור. [דהרי כתב דאין להניח פתילה בפי הטבעת משום דאידי דממשמש שם כמה פעמים להכניס ולהוציא קרוב לודאי שישיר השער שם].

ולענ"ד מתשובות הריב"ש (סי' שצ"ד) מבואר כהמשנה ברורה, דהרי אסרינן באשווי גומות ובנזיר שסורק משום פסיק רישיה, וכתב בריב"ש דאיירי שישוה גומות או ישיר נימא רק באחת מהפעולות. ואם כן ודאי נקטינן כהריב"ש וסייעתו.

א. כמה אופנים בהאי נידון

הנה בזריקה רפואית רגילה דלא הוה פסיק רישיה שיצא דם, שרינן מפאת דבר

[א.ה. לענין בורר. צ"ע אמאי לא דנו בגמ' בזה. י"א להגר"ש"א זצ"ל הדן בתערובת ב' מאכלים, ורוצה למעט מין א' אך לא לגמרי, דשרי משום שאין המין הב' פסולת לגמרי. משא"כ אם אין רוצה בו כלל חשיב פסולת, ואז הוי בורר כבר מתחילה ע"כ.]

ע"כ דברי הגר"א זצ"ל.

ענף ולא פרי או נימור

[א.ה. יש לדון בפסול ההדס בענביו, אם הוי נימור בלבד, או מין פסול. ולכאורה פליגי בזה הבבלי והירושלמי. דבבבלי לג. דימו מרובה בענביו לחזוית, והתם הוי פסול מראה. וכ"פ במשנ"ב תרמ"ו, ו שזה פסול ההדס. ושם בשעה"צ סק"ד הביא שיטת הירושלמי, דבריבוי ענבים ל"ח ענף (עץ עבות) אלא פרי. ולפ"ז פסול כל ז', משא"כ פסול הדר פליגי בזה אם רק ביום א' או כל ז'.

דעת הב"י

והנה כתב הב"י בס' תרמ"ו בשם אור"ח בשם בעל ההשלמה דפסול ריבוי ענבים כשר בשאר ימים. והוא פליג עליה (בבדק הבית) דפסול כל ז'. ומאידך ס"ל לב"י כשיטת הרמב"ם, דפסול הדר כשר בשאר הימים. ועכצ"ל בדעת הב"י, דפסול ריבוי ענבים, חשיב כפרי ולא כענף, ומשו"ה פסול כל ז'. ולכאורה רמז לזה השעה"צ הנ"ל בסוף דבריו שתמה על תמיהת המג"א על הב"י מדוע פסל ריבוי ענבים כל ז'. וכ' עליו השעה"צ דאישתמיטתיה הירושלמי הנ"ל.

דעת הט"ז והא"ר

ס"ל דאף אי הדר כשר בשאר ימים, מ"מ מרובה ענבים פסול, כיון דבכל בידו

שיקצור פרי דרך הלוכו, וספק אם בשבת או במוצאי שבת, בהא יש לומר דאסור, דהוה פסיק רישיה שיקצור, ואם כן הקצירה מתייחסת אליו והספק בשבת או לאחר השבת, משא"כ בנידון דידן הפעולה שעושה בשבת ספק אם תבוא כלל לכלל מלאכה.

[ביאור הענין: בזריקת חץ בשבת, כיון דהוי ודאי קוצר, רק ספק בשבת או במוצ"ש, אסרינן מספק. משא"כ בהכנסת הפתילה, דע"י א' מהפעולות יתלש שיער, אז אם כל הפעולות היו בשבת, אסרינן דכולן מצטרפות לפס"ר אחד. משא"כ אם ממשמש שם גם במוצ"ש, א"כ אין כאן פעולה א' וודאית שתתלוש השיער, וכיון דספק שמא היא תיעשה במוצ"ש, שרינן.]

ג - מתקן להוציאו מידי ספק

תו יש להעיר דכיון דגם בגוונא דשווין הענבים לעלים פסול מדין ספיקא דאורייתא, אם כן אף שמפחית אחד, מכל מקום בפעולה השניה, כשמפחית הענבים כדי שיהיו מיעוט, הוה ליה פסיק רישיה דמתקן, דהרי עד השתא מספק ההדס היה פסול למצוה, והשתא הוי כשר.

[א.ה. כלומר אין אנו דנין על כל תלישת ענב, אם כרגע זה נתקן להיות כשר או לא. דאף אם ספק לנו, מ"מ כשתלש מספיק ענבים ויצא מכלל ספק, גם זה בכלל מתקן מספק כשר לוודאי כשר.]

אך חזינן דנקט הגרע"א (דמאי פ"ד מ"א) דהאסור להפריש בשבת מספק טבל הוי רק להצד דהוא באמת טבל, והילכך באיכא ספק אם הוא שבת, יש להקל מפאת ספק ספיקא, ולא אמרינן דגם להצד דאינו טבל חשיב תיקון בהא דהוציאו מידי ספק טבל האסור באכילה, והביאו לידי היתר באכילה.

ואף מורינו הגר"י טשזנר שליט"א העיר אמאי לא אזלינן בתר המראה, מ"מ אמר שבפוסקים חזינן דאזלינן בתר מספר העלים ולא נפחם ומשקלם. ולפ"ז יש להסתפק עוד:

ענבים שמיעוטים אדום, כגון מ' ענבים כאלו ול' עלים, דיל"ע כשהולכים בתר מראה, א"כ רוב המראה ירוק. אך אם מאידך גיסא סו"ס יש כאן רוב ענבים שיש בהם נקודה אדומה ויפסל ההדס.

האם ענבים ירוקים מצטרפים כגון ל' עלים, ול' ענבים ירוקים ומ' ענבים אדומים. דלהירושלמי י"ל דאמנם ענבים ירוקים אינם פרי דלא נגמר בישראל, מ"מ סו"ס אינם עלים. אך לבבלי, דכל הנידון הוא המראה, כאן מראה ירוק של הענבים יצטרף עם העלים כנגד האדומים.

האם עלים של קן שוטה מצטרפים להציל מענבים אדומים

האם עלי הדס מצרי מצטרפים להציל מענבים אדומים, דהרי סגי אף בהדס מצרי ג' עלים בלבד. וטען הבח' י.י. הלוי נ"י, דכיון דיש לילך אחר המראה, א"כ בכל הספיקות הנ"ל צ"ל כשר. אך הבח' ש. יקל נ"י טען דהדס שוטה שאני, דאינו מין הדס. והבח' י.ש. גרינבלט נ"י טען לגבי ענבים ירוקים, כיון דהרעמ"ב כ' על ע"ז שהם מין הדס, לכאור' יצטרפו עכ"ד. אך יל"ע בזה, דשם כוונת הרעמ"ב שהם מין הדס כדי לא לפוסלו ברוב ענבים, אך לא שיחשבו כעלים להחשב רוב נגד הענבים האדומים. והרב ג. ארצי שליט"א טען כלפי הדס המצרי דובר שהוא מכשיר- הוא מצטרף להכשיר, ודבר שאינו מכשיר- לא מסתבר שיצטרף להכשיר עכ"ד. כלומר בהדס מצרי יש מספיק עלים, דאם נשרו רובם עדיין יש עוד עלים להכשיר,

למעט, פסול. ובשעה צ"ח הביאם, ונמצאו למדים שיש ג' טעמים לפסול הדס מרובה ענבים: א. הדר, ותלוי בפלוגתא בסימן תרמ"ט. ב. פרי ולא ענף, מהירושלמי. ולפ"ז פסול כל ז' ג. בידו למעט, וזה פסול רק בשאר ימים, דהרי ביו"ט א' א"א למעט. מ"מ פסול ביו"ט א' משני הטעמים הקודמים.

הנפ"מ בין הבבלי לירושלמי

א. הא דאמרן לעיל לב"י דלטעם הדר אם כשר בשאר ימים, גם כאן כשר לבבלי. משא"כ לירושלמי פסול משום ענף ולא פרי. ב. אם הדס זה גמר פריו ירוק ולא אדום או שחור, כ' בשעה צ"ד לירושלמי פסול, דלא הוי ענף, אלא פרי, ולבבלי כיון דהווי ירוקים, הוי ממין ההדס וכשר. ג. מחצה על מחצה (שהוזכר לעיל) דבמשנה איתא דפסול ברוב ענבים, משמע מע"מ כשר. ובמשנ"ב שהובא לעיל כ' דבעינן רוב עלים, משמע דמע"מ פסול. ואמנם לעיל כתבנו שם המשנ"ב לא נחית להא, מ"מ י"ל באופן מרווח:

הבבלי והירושלמי לשיטתם

דלעיל נתבאר דדעת הבבלי דפסלינן רוב ענבים משום הדר. והרי רוב פסולי ד' מינים הם ברוב. וצ"ל דהבבלי למד במשנה דדווקא רוב ענבים פסול, אך מע"מ כשר. וכך לכאורה נראה מהראב"ד, אי נימא דכלל גם פסול ענבים. וכן למד הגאון חתן הדברי חיים וצ"ל בדעת הרמב"ם, דמע"מ הוי ספק. משא"כ דעת הירושלמי, דפסול רוב ענבים הוא ב"שם של הדבר", והיינו "ענף ולא פרי", כאן לא סגי במע"מ, דאמנם אין עליו שם פרי, מ"מ גם שם ענף אין לו, ועכצ"ל דבעי רוב עלים ליתן לו שם ענף ולא פרי.]

הדם שענביו מרובין מעליו (פניני הגר"א גניחובסקי זצ"ל) ❖ **מנורה בדרום** | קא

א"כ כולם מכשירים הם ויצטרפו להכשיר. ענבים עם מקצת אדום- אינם מכשירים, וא"כ
משא"כ בקן שוטה, או בענבים ירוקים או לא יצטרפו ע"כ.



הרב ערן כברה
ראש כולל בטחה המרכזי

בענין איזוהי צדקה המקרעת גזר דינו של האדם

ענף א' - האם הנותן צדקה לאדם שאינו הגון הוא מקיים מצות צדקה או לאו

(א) איתא בגמ' בר"ה (טז:) אמר רבי יצחק, ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן, צדקה, דכתיב "וצדקה תציל ממוות", עיי"ש. והרי מבואר דבכח מצות צדקה להציל את האדם מעונש מיתה, ונראה להוסיף דלעולם אין הצדקה מצילה את האדם רק שלא תקנס עליו מיתה, אלא אפילו נקנסה עליו מיתה הוי בכח הצדקה להצילו מגזירה זו, וכדמוכח בגמ' בשבת (קנו:) בעובדא דשמואל ואבלט, ועובדא דבתו של רבי עקיבא, עיי"ש.

(ב) והנה יש לדון האם בכח מצות צדקה להציל אדם ממיתה אף בגוונא דנותנה לעני שאינו הגון או לאו. ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בב"ק (טז:) דדרש רבא, מאי דכתיב "יהיו מוכשלים לפניך, בעת אפך עשה בהם", אמר ירמיה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אפילו בשעה שעושין צדקה הכשילים בבני אדם שאינן מהוגנים, כדי שלא יקבלו עליהן שכר, עיי"ש. והרי מבואר בפשטות דאדם המקיים צדקה בבני אדם שאינן הגונים, אינו מקבל שכר על מעשה הצדקה.

(ג) ולכאורה צריך ביאור מה הטעם דירמיהו התפלל שיכשלו במצות צדקה ולא במצוות אחרות. וצריך לומר, למאי דמצינו דפליגי אמוראי (שם) בהא דאמר ירמיהו, "כי כרו שוחה ללכדני, ופחים טמנו לרגלי",

רבי אלעזר אמר, שחשדוהו מזונה. רבי שמואל בר נחמני אמר, שחשדוהו מאשת איש. ומקשינן, בשלמא למאן דאמר שחשדוהו מאשת איש, היינו דכתיב "ואתה ה' ידעת את כל עצתם עלי למות", אלא למאן דאמר שחשדוהו מזונה, מאי למות. ומשנינן, שהשליכוהו לבאר טיט, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אנשי ענתות רצו להרוג את ירמיהו הנביא, וכבר אמרינן בגמ' בסנהדרין (צ.) דהקב"ה מעניש את האדם מידה כנגד מידה, ונמצא דעונשן של אנשי ענתות הוי במיתה, וממילא כיון דקיי"ל (ר"ה טז:) דצדקה תציל ממוות, לפיכך התפלל עליהן ירמיהו שלא תהא בידן מצות צדקה להצילן ממיתה, ודו"ק.

(ד) ושוב מצאתי כן ב"שיטה מקובצת" בר"ה בעת אפך עשה בהם, דכתב כלומר בשעה שירצו לכפות אפך, דכתיב "מתן בסתר יכפה אף", עיי"ש. וכן הוא בחי' המהרש"א בר"ה מוכשלים, דכתב דנראה לפרש כהא דאיתא בפ"ק דב"ב (ט:) דבעושה צדקה כתיב "מתן בסתר יכפה אף", ועל כן ביקש ירמיהו שיהיו מוכשלים בעת האף בנתינתן הצדקה לבני אדם שאינן מהוגנים שלא יקבלו עליה שכר, ולא יכפה צדקה שלהן את האף, עיי"ש.

ענף ב' - האם 'בני אדם שאינן הגונים' הוי עשירים המתחזין לעניים, או דלמא הוי עניים שאינן הגונים במעשיהן

(א) והשתא לפי"ז יש לדון מה כוונת ירמיהו הנביא שהתפלל על אנשי ענתות שיכשלו

אדם מהוגנים, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דהנותן צדקה לעני שאינו הגון לאו רק דאינו מקבל שכר מצוה, אלא הוי עבירה בידו. ושמא יש לדחות קצת, דהספר "חסידים" מיירי במומר להכעיס, והיינו דכתב דהוי עוון בידו מחמת שמקיים מורדין בהקב"ה בעולם.

(ה) וכן הוא ב"נימוקי יוסף" בסוגיין (ו): דכתב לאתויי בשם הרמ"ה ז"ל דהא דאינו מקבל שכר, היינו דוקא במי שיודע בו, אבל אם אינו מכירו, ואפשר שהוא הגון, שכר יש לו, שהרי לשם מצוה מכווין. ועוד דאי לא תימא הכי, אתה נועל דלת בפני כמה מהוגנים במקום שאינם ניכרים, ומעשה דרבי פרק השותפין (ח). מסייע לן דהדר אמר יכנסו הכל, [ועוד ראה בשו"ע (יו"ד סימן רנ"א סעיף ב') בזה, ואכמ"ל], עיי"ש.

(ו) ואולם מאידך מצינו בגליוני הש"ס בד"ה כדי, דכתב לאתויי מה"יראים" שהמעכב מליתן צדקה משום שרוצה לתת לעני הגון, אינו עובר ב"בל תאחר", עכ"ד. ועפ"ז יש להסתפק האם טעמו משום דסבר דהנותן לעני שאינו הגון אינו מקיים מצוה, או דלמא הוי רק מעלה ליתן לעני הגון. ונראה מדברי "רבינו יונה" (ברכות מב.) בד"ה לא יתן אדם פרוסה לשמש אלא א"כ יודע בו שנטל ידיו, דכתב דיש למידין מכאן שאין ראוי לתת לאכול אלא למי שיודע בו שיברך, עכ"ל. ונראה דכיון שמתכווין לעשות מצוה שנותן בתורת צדקה - מותר, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאף בנותן צדקה לעני שאינו הגון הוי מקיים מצות צדקה.

(ז) והרי חזינן דנחלקו רבותינו ז"ל האם אדם הנותן צדקה לעני שאינו הגון הוי מקיים מצות צדקה או לאו, דדעת רוב רבותינו ז"ל דאין אדם מקיים מצות צדקה בעני שאינו הגון, ולפי"ז אפשר דירמיהו הנביא התפלל שיכשלו בנתינת צדקה לעניים

בנתינת צדקה לבני אדם שאינן הגונים, האם כוונתו לעניים שאינן הגונים, או דלמא כוונתו לעשירים המתחזין לעניים. ושוב ראיתי ב"חשוקי חמד" (ב"ק טז:) דכבר כתב להסתפק בהא דאמר ירמיהו הכשילם בבני אדם שאינן מהוגנים, האם המכוון לבני אדם רמאין המתחזין לעניים, או דלמא המכוון לעניים שאינן הולכים בדרך התורה.

(ב) תשובה: הנה מצינו ברבינו יונה (אבות פרק א' משנה ב') דכתב דמענין הגמילות חסדים להשגיח לעניים ולבחור בין טוב לרע, ולהקדים הצנוע והירא שמים על אחרים שאינם כמותו, וכמו שאמר ירמיהו ע"ה "ויהי מוכשלים לפניך", אפילו בשעה שיעשו צדקה הכשילם בבני אדם שאינם מהוגנים, עכ"ל. והרי מבואר דסבר דכוונת ירמיהו דאנשי ענתות יכשלו בנתינת צדקה לעניים שאינם מהוגנים.

(ג) וכן מצינו ב"יד רמה" (ב"ב - שותפין אות קי"ט) דכתב בדברי רבא דשמעין מיניה לדברי הכל דהאי מאן דיהיב צדקה לבני אדם שאינם מהוגנים, לאו צדקה הוא, עכ"ל. ומשמע דמיירי בעניים שאינן מהוגנים, דאי נימא דמיירי בעשירים המתחזין לעניים, א"כ הוי מילתא דפשיטא דאינו מקיים מצות צדקה.

(ד) ועוד מצינו עדיפא מיניה בספר "חסידים" (סימן ס"א) דכתב לאתויי הא דכתיב (קהלת פרק ד' פסוק ו') "טוב מלא כף נחת, ממלא חפנים עמל ורעות רוח", נחת רוח ליוצרם כי טוב מלא כף - כשאדם נותן ליראי שמים עניים שירדו מנכסיהם, ממלא חפנים לעניים שאינם מהוגנים אשר בהם עמל ורעות רוח, ולא עוד אלא שנחשב לו לעוון כשהוא נותן לפריצים, ונותן להם אתנני זנות, ומקיים מורדין בהקב"ה בעולם, לפיכך יתפלל אדם להקב"ה לעולם שיזמין לו בני

הגונין, והיינו דיש אדם הנותן צדקה מחמת שנכמרינ רחמיו על העני, ומטרת הצדקה כדי מעליו את צערו, ודבר זה מתברר בזמן שנותן לבני אדם שאינן הגונין, שאם מטרת הצדקה היתה לקיים רצון הבורא יתברך, לא היה נותן להן, ולפיכך ביקש ירמיהו שהקב"ה יכשילם בבני אדם שאינן הגונין כדי שיהא מוכח שאין כוונתן לשם שמים, ולא יקבלו שכר על הצדקה,² עיי"ש.

ב) והנה נראה להעיר דהא דחזינן מדברי ה"יד שאול" דסבר דבמצות צדקה הוי כוונה לשם מצוה מעכבת בקיום המצוה, לאו מילתא פסיקא היא, והיינו דמצינו ב"קובץ שיעורים" (כתובות אות רמ"ט) דכתב לענין מצוות צריכות כוונה, דדוקא במצוה שהמעשה בעצמה היא גוף המצוה, התם

שאינן הגונין, כדי שלא יקבלו שכר, ודעת רבינו יונה דלעולם הוי אדם מקיים מצות צדקה בעני שאינו הגון, ולפי"ז צריך לומר דירמיהו הנביא התפלל שיכשלו בנתינת צדקה לעשירים המתחזין לעניים, כדי שלא יקבלו שכר, שהרי בעני שאינו הגון הוי מקבל שכר.³

ענף ג' - האם הנותן צדקה לעני שאינו הגון הוי ניצל מומיתה

א) ואולם שוב חושבני לצדד דלעולם אף לדעת רבינו יונה אפשר שירמיהו הנביא ביקש שיכשלו בנתינת צדקה לעניים שאינן הגונין, והוא למאי דמצינו בספר "יד שאול" בד"ה יהיו, דכתב לבאר דירמיהו התפלל שהקב"ה יכשילם בבני אדם הידועים כאינן

א. א) הנה ראיתי ב"קובץ שיעורים" (ב"ב אות מ"ד) בהא דאמרינן דרבי פתח אוצרות, אמר עמי הארץ אל יכנסו, וקשה דהא גם עמי הארץ הוי מצוין להחיותו. ולכאורה יש לומר דמייירי שלא היה סיפוק לכל, ועל כן תלמיד חכם קודם לעם הארץ להחיותו (הוריות יג.), אבל קשה דקאמר רבי לטעמיה דאמר אין פורעניות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ, ומשמע דהיה בידו לפרנס לכל, ומכל מקום לא רצה לפרנסן, והוא תימה, דאטו משום דעם הארץ הוא אינן מצוין להחיותו, עיי"ש.

ב) ולכאורה תיקשי בהקדם הא דאיתא בגמ' בברכות (מז:): איזהו עם הארץ, כל שאינו קורא קריאת שמע ערבית ושחרית, דברי רבי אליעזר. רבי יהושע אומר, כל שאינו מניח תפילין, בן עזאי אומר, כל שאין לו ציצית בבגדו. רבי נתן אומר, כל שאין מזוזה על פתחו. רבי נתן בר יוסף אומר, כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה. אחרים אומרים, אפילו קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים, הרי זה עם הארץ, עיי"ש. והרי מבואר דלרוב אמוראי עם הארץ הוי אדם שאינו הגון, ולפי"ז נמצא דהנותן צדקה לעם הארץ הוי תלי וקאי בפלוגתת רבותינו ז"ל האם הוי מקיים מצות צדקה או לאו, ולרוב שיטות הראשונים אינו מקיים מצות צדקה, וצע"ק.

ג) ושוב מצאתי ב"בניהו בן יהוידע" בד"ה אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ, קשה, והלא בתחילה הסכים שלא לפרנסו בשביל שהוא עם הארץ, ואחר שאמר לו פרנסני ככלב וכו' הסכים לפרנסו, ופרנסו, ולמה אחר שפרנסו ויצא חזר בו ואמר אוי, ומעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי סבר. ונראה לבאר דלא נתחרט על אשר פרנסו, אלא נתחרט על אשר נתן לו הפת והלך לו, כי אמר כיון שהוא עם הארץ ודאי יאכל בלא נטילת ידים ובלא ברכה, והיה צריך שלא אתן לו הפת וילך, אלא יאכילהו הפת בביתו, כדי שיטול ידיו ויברך בפניו, ולזה אמר אוי שנתתי פתי לעם הארץ, נתתי דייקא, כלומר נתתי לו, ולא האכלתיו בביתי את הפת, אלא נתתי לו, ועל ידי כך הוליכו עמו לביתו. אי נמי, אמר אוי שנתתי פתי, ולא נתתי לו מאכל אחר או מעות, כי בפת איכא תרי איסורי, שיאכל בלא נטילת ידים ובלא ברכת המזון, עיי"ש. והרי מבואר בדעת רבי דסבר דאין ליתן צדקה לעני שאינו הגון, ולפיכך לא רצה לפרנס עמי ארצות.

ב. ולכאורה צריך ביאור מה הטעם שירמיהו לא התפלל שיתנו צדקה שלא לשם כוונת מצוה אלא רק כדי להקל צערו של העני גרידא, ולמאי איצטריך נמי שיהא מוכח שאין כוונתן לשם שמים. ושמא יש לומר, כדי שלא יתחלל שם שמים דאף שנתנו צדקה ולא הצילתן מהמיתה, ודו"ק.

הנותן צדקה הוי כמציל את העני ממיתה לחיים, ולפיכך מידה כנגד מידה הוי הנותן ניצול ממיתה.

(ה) תדע, שהרי איתא בגמ' בב"ק (ק"ט.) אמר רבי יוחנן, כל הגוזל את חברו שווה פרוטה, כאילו נוטל נשמתו ממנו, שנאמר "כן אורחות כל בוצע בצע, את נפש בעליו יקח", ואומר "ואכל קצירך ולחמך, בניך ובנותיך", ואומר "מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי בארצם", ואומר "אל שאל ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים". ושיילין, מאי ואומר. וכי תימא, נפש ידידה, אבל נפש בניו ובנותיו לא, תא שמע "בשר בניו ובנותיו", [ופירש"י שם, ודומה לך כאוכל בניך ובנותיך, לפי שאין לך שוב במה לפרנסם, עכ"ל]. וכי תימא, הני מילי היכא דלא יהיב דמי, אבל היכא דיהיב דמי לא, תא שמע "מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי בארצם", [ופירש"י שם, מגזל שעשו, מעלה אני עליהם כאילו שפכו דם נקי, עכ"ל]. וכי תימא, הני מילי היכא דקעביד בידיהם, אבל גרמא לא, תא שמע "אל שאל ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים", וכי היכן מצינו שהרג שאל את הגבעונים, אלא מתוך שהרג נוב עיר הכהנים שהיו מספקין להן מים ומזון, מעלה עליו הכתוב כאילו הרגן, עיי"ש. והרי מבואר דאדם הגוזל מחבירו שווה פרוטה הוי כאילו נוטל נשמתו ממנו, והשתא לפי"ז נראה דהוא הדין דאדם הנותן צדקה לעני הוי חשיב כמצילו ממיתה לחיים, ולפיכך מדה כנגד מיתה הוי זוכה לחיים, והיינו דאמרין צדקה תציל ממוות.

(ו) ועפי"ז נראה לבאר דדוקא בנתינת צדקה לעני הגון יש בה את מעלת המצוה שצדקה תציל ממוות, והיינו כיון שנותן חיים לאדם המקיים רצון הבורא יתברך, א"כ מדה

הכוונה מעכבת כאכילת מצה ותקיעת שופר, אבל היכא דעיקר המצוה היא תוצאת המעשה אין הכוונה מעכבת, כגון פריה ורביה דהמצוה שיהיו לו בנים, וגם אם הוליד בנים בלא כוונת מצוה נתקיימה המצוה מאליה, ואין צריך לחזור ולהוליד, וכן ביבום דהמצוה שתהא קנויה לו, אם הקנין חל בלא כוונה נתקיימה המצוה, ונראה דגם לענין מצוה הבאה בעבירה יש לחלק כן, ועל כן בהוליד ממזר קיים מצות פריה ורביה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו לחלק בין מצוות שהמעשה הוא גוף המצוה, ולכן הוי כוונת המצוה מעכבת בקיום המצוה, לבין מצוות שהתוצאה של המעשה הוא גוף המצוה, ולכן אין כוונת המצוה מעכבת בקיום המצוה, ולפי"ז נראה דבמצוות צדקה דהוי עיקר התוצאה של המעשה, שהרי רצון התורה שיהא לעני ממון לצורך פרנסתו, ולפיכך אין כוונת המצוה מעכבת בקיום המצוה, ונראה בפשטות דלא שנא אם לא כיוון לשם מצוה, או אם כיוון ליתן לעני מחמת רחמנות, ודו"ק היטב.

(ג) ולפיכך חושבני לומר בדעת רבינו יונה דאף דסבר דהנותן צדקה לעני שאינו הגון הוי מקיים מצות צדקה, מכל מקום מודה דאין בנתינת צדקה זו את המעלה של מצות הצדקה דמצילה את האדם ממיתה, ולפיכך התפלל ירמיהו הנביא על אנשי ענתות שיכשלו בנתינת צדקה לעניים שאינן הגונים, כדי שלא ינצלו מהמיתה.

(ד) ולכאורה צריך ביאור מאי סברא היא זו לומר דהנותן צדקה לעני שאינו הגון הוי מקיים מצות צדקה, ומאידך אין בו את מעלת הצדקה דמצילה את האדם ממיתה. ויש לומר בהקדם הא דחושבני לבאר הטעם דרק במצות צדקה מצינו דהוי בכוחה להציל את האדם ממיתה, והיינו משום שאדם

התורה כדי לפקח נפשו של ישראל, היה מטעם שהתורה היתה חפיצה בחיי ישראל בלבד, א"כ אפשר דכל דהישראל הוי עובר על רצון הבורא יתברך, א"כ לא היה היתר לעבור על מצוות התורה כדי לפקח את נפשו, אלא נראה לצדד בטעם ההיתר לעבור על מצוות התורה כדי לפקח נפשו של ישראל, הוא בהקדם הא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן שכ"ט סעיף ד') דכתב אפילו מצאוהו מרוצץ, שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה - מפקחין, עכ"ל. ובביאור הלכה כתב לבאר דאע"ג דלא שייך הכא הטעם דחלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, משום דלאו דוקא שבת, הוא הדין שאר מצוות, כמו שכתב ה"מאירי" (יומא פה:): דאע"פ שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת, שבאותה שעה ישוב בלבו ויתוודה, עכ"ל. אמנם באמת נראה דכל זה הוא לטעמא בעלמא, אבל לדינא לא תלוי כלל במצוות, דאין הטעם דדחינן מצוה אחת בשביל הרבה מצוות, אלא דחינן כל המצוות בשביל חיים של ישראל, וכדיליף לה שמואל מ"וחי בהם", כדכתב הרמב"ם (פרק ב' מהלכות שבת הלכה ג') שאין משפטי התורה נקמה בעולם, אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם, עיי"ש.

ט) ועפ"י נראה דעיקר טעם ההיתר לחלל שבת לצורך חיי ישראל, כדי להורות שאין משפטי התורה נקמה בעולם, אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם, וקצת זכר לדבר, מהא דמצינו בחזו"א (יו"ד - הלכות שחיטה סימן ב' סעיף ט"ז) דכתב בענין הדין דמורידין אפיקורסין לבור להמיתן בזמן הזה, וזה לשונו, ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה, כמו בזמן שהיו ניסים מצויין ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל,

כנגד מדה זוכה לחיים כדי לקיים את רצון הבורא יתברך, אבל הנותן צדקה לעני שאינו הגון אין בה את מעלת המצוה שצדקה תציל ממוות, שהרי נותן חיים לאדם שאינו מקיים רצון הבורא יתברך, וכבר מצינו בגמ' בברכות (י). בהנהו בריני דהוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלוייהו כי היכי דלימותו, עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור מאי שייכא למימר דתפילה על בריונים שימותו הוי חשיב בקשת רחמים עליהן כלל ועיקר. ועל כרחין צריך לומר, דכל אדם שאינו עושה רצון הבורא יתברך, א"כ הרי הוא צריך רחמי שמים כדי שישתלק מהעולם, שהרי כל יום בחייו שאינו מקיים מצוות התורה, הרי הוא מורד במלכו של עולם, והוי עתיד להענש על כך, וכן הוא בגמ' בנדה (ג): דאמרו לו לרבי טרפון, ישב לו קוץ בכריסו לא יטלנו. אמר להן, לא. אמרו לו, והלא כריסו נבקעת. אמר להן, מוטב תבקע כריסו, ולא ירד לבאר שחת, עיי"ש. ולפי"ז נמצא דאין ליתן לו צדקה דהוי שווה חיים, ולפיכך אין בנתינת צדקה זו את מעלת המצוה שצדקה תציל ממוות, ודו"ק היטב.

ז) ואלא דהשתא לפי"ז לכאורה תיקשי דאי הכי מה הטעם דהוי מקבל שכר מצות צדקה בנתינה לעני שאינו הגון כלל ועיקר. ועוד הקשה חכ"א שיחי' דלכאורה הרי כיון דנקטינן לדינא דמותר לחלל שבת לצורך פיקוח נפש של המחלל שבת לחיאבון, [וראה ב"פסקי תשובות" (סימן שכ"ט אות ה')] בזה, ולא אמרינן דאין ליתן לו חיים אחר דעובר בהן על רצון הבורא יתברך, ואי הכי מאי שנא דאין ליתן לו צדקה לצורך חיותו, משום דאמרינן דאין ליתן לו חיים אחר דהוי עובר על רצון הבורא יתברך.

ח) ושמא יש לומר, דלעולם נראה בפשטות דאם טעם ההיתר לעבור על מצוות

יא) ועפ"י נראה דלעולם התירה התורה ליתן צדקה לעני שאינו הגון, והוי מקבל הנותן שכר מצות צדקה, והטעם משום שאם לא יתן צדקה הוי מיחזי כמעשה השחתת ואלומות, ומכל מקום אי"ז מעשה צדקה גמורה, מחמת דהוי העני עובר על רצון הבורא יתברך, ולמה לו חיים, ולפיכך אין בצדקה זו את מעלת המצוה שצדקה מצילה את האדם ממיתה, והיינו דכתב רבינו יונה שאין ראוי לתת לאכול אלא למי שיודע בו שיברך, למימרא דאף דמותר ליתן לו צדקה, מכל מקום אין ראוי ליתן לו, וזה פשוט.

ענף ד' - כותב לדון מהו גדר עני שאינו הגון דאינו מקיים בו מצות צדקה

א) ואלא דאכתי פש גבן לדון מהי ההגדרה של עני שאינו הגון, דנחלקו בו רבותינו ז"ל האם מקיימין בו מצות צדקה, רק אין בו את מעלת המצוה שצדקה מצילה ממוות, או שמא אין מקיימין בו מצות צדקה כלל ועיקר, האם מיירי דוקא בעני שאינו מקיים את כל התורה, דאז הוי חשיב בכלל עני שאינו הגון, או דלמא מיירי אפילו בעני שאינו מקיים מצוה מסויימת, וכגון שאינו מברך על אכילתו, דנמי הוי חשיב בכלל עני שאינו הגון.

ב) והנה מצינו בשו"ע (או"ח סימן קס"ט סעיף ב') דכתב לא יתן לאכול אלא למי שיודע בו שיברך. ויש מקילין אם נותן לעני בתורת צדקה, עכ"ל. והרי מבואר דנחלקו ב' הדיעות האם מותר ליתן לאכול רק לעני שיודע בו שיברך על אכילתו, או דלמא הוי מותר ליתן לאכול אף לעני שאינו יודע בו שיברך על אכילתו, ולדעה קמא אין ליתן לעני לאכול שאין יודע בו שיברך על אכילתו, והטעם משום איסור ד"לפני עיור

והכופרים אז הוא בנליזות מיוחדת בהטיית היצר לתאוות והפקירות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורעניות לעולם, ומביא דבר וחרב ורעב בעולם, אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה גדר הפירצה, אלא הוספת הפירצה, שיהיה בעיניהם כמעשה השחתת ואלומות חס ושלום, וכיון שכל עצמינו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה, ולהעמידם בקרן אורה במה שידנו מגעת, עיי"ש. והרי מבואר דאין דיני התורה נוהגין במקום דהוי מעשה השחתת ואלומות, ויש לפלפל.

י) ולפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן, דאם התורה לא היתה מתירה לעבור על מצוות התורה, א"כ היה נראה דמשפטי התורה הוי לכבוד הבורא יתברך, ואין האדם נחשב מאומה, וכהא דאיתא בגמ' בקידושין (לא). דדרש עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה, מאי דכתיב "יודוך ה' כל מלכי ארץ, כי שמעו אמרי פיך", מאמר פיך לא נאמר, אלא אמרי פיך, בשעה שאמר הקב"ה "אנכי" ו"לא יהיה לך", אמרו אומות העולם, לכבוד עצמו הוא דורש. כיון שאמר "כבד את אביך ואת אמך", חזרו והודו למאמרות הראשונות. רבא אמר מהכא, "ראש דברך אמת", [ופירש"י שם, לא הוזקק הכתוב לומר ראש דברך אמת, אלא לפי שהיו מרגנים אחר דבריו הראשונים לומר לכבודו הזהיר, ולאחר זמן חזרו והודו כששמעו סוף דבריו, למדו שראש דבריו אמת, עכ"ל], ראש דברך, ולא סוף דברך. אלא מסוף דברך ניכר שראש דברך אמת, עיי"ש. ונמצא דמה שהקפידה התורה על חיי ישראל להורות שאין משפטי התורה נקמה בעולם, ולא לכבוד עצמו הוא דורש, ודו"ק היטב.

האם הוי מותר ליתן צדקה לעני בגוונא דאינו יודע בו בהדיא שמברך על אכילתו.

(ד) ונראה להוסיף בפשטות דאפילו למאן דסבר דמותר ליתן צדקה לעני שאינו יודע בו בהדיא שמברך על אכילתו, מכל מקום כל דגבי שמיא גליא שאינו מברך על אכילתו, איגלאי מילתא שאינו מקיים מצות צדקה, ועד כאן לא קאמר רק שאין איסור לכתחילה ליתן צדקה, ואף בדיעבד לא עבר איסור בנתינתו, אלא שלא קיים מצות צדקה, והיינו הא דביקש ירמיהו מהקב"ה שיכשילם בבני אדם שאינם מהוגנים.

**ענף ה' - כותב לדון מה הטעם
דהנותן צדקה לעני שאינו הגון אינו
מקבל שכר מצד מחשבה טובה
דהקב"ה מצרפה למעשה**

(א) ולכאורה תיקשי דמה הועיל ירמיהו בתפילתו דהקב"ה יכשילם בנתינת צדקה לבני אדם שאינם מהוגנים, הרי קי"ל (קידושין מ.) דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, והיינו דמקבל שכר כאילו עשה מצוה, וכחא דמצינו ב"הגדה של פסח - ברנוביץ" (עמ' קמ"ח אות ה') דכתבו

לא תתן מכשול", ולדעה בתרא מקילין ליתן לעני אף שאין יודע בו שיברך על אכילתו, והיינו מחמת דנותן בתורת צדקה, וכבר מצינו ב"עולת תמיד" (ס"ק ג') דכתב לאתויי דב"לבוש" פירש הטעם דכיון דנותן בתורת צדקה "לא יאונה לצדיק כל אוון"¹, או הקילו משום כדי חייו של עני, מיהא אם יודע בו שאינו מברך, לא יתן לו אפילו הוא עני, אבל אם נוטל ידיו ומברך, אע"פ שיש בו שאר מידות גרועות, הוי נותנין בתורת צדקה, עיי"ש.

(ג) וכן הוא ב"משנה ברורה" (ס"ק י"א) דכתב דטעם היש מקילין משום דלא מפקעין מצות צדקה משום החשש דשמא לא יברך, ואע"ג דגבי (סעיף א') שמש חיישינן, התם הנתינה לאו בתורת צדקה הוא שנותן לו בעבור ששימשו, אך אם יודע בודאי שלא יברך אסור ליתן לו אף בתורת צדקה, ודוקא אם מתוך רשעתו, אבל אם מתוך אונסו שאינו יכול לברך, לא נפקע מצות צדקה משום כך, עיי"ש. והרי מבורר דגדר עני שאינו הגון הוי עני שאינו מברך על אכילתו, ולעולם לית מאן דפליג דאין ליתן לו צדקה, ולא נחלקו רבותינו ז"ל רק

ג. א) ואגב אבוא העיר בדברי ה"לבוש" דפירש הטעם דמותר ליתן לעני לאכול אף שאין יודע בו שיברך על אכילתו, דכיון דנותן בתורת צדקה "לא יאונה לצדיק כל אוון", שהרי אף דאיתא בגמ' בגיטין (ז.) דהשתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמן לא כל שכן, ומצינו בתוס' בד"ה השתא, דכתבו בשם רבינו חם דלא פריך אלא גבי מידי דאכילה דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור, עיי"ש. מכל מקום נראה דעד כאן אין הצדיק עצמו נכשל באיסורי אכילה, אבל אין בכללו שאין אחרים נכשלים על ידו באיסורי אכילה, תדע, שהרי כתבו התוס' דבההיא דכתובות (כח:) דהעלו עבד לכהונה על פיו, לא גריס ליה רבינו חם דהשתא בהמתן של צדיקים וכו', אע"פ שיש שם אכילת איסור תרומה לאשתו ולבניו שהן אסורין בתרומה, מכל מקום כיון שחכם עצמו אין נכשל באכילת איסור אין סברא להקשות, עיי"ש.

ב) ועוד לבר מן דין, הנה מצינו בתוס' דכתבו דרב ירמיה בר אבא דאישתלי וטעים קודם הבדלה (פסחים קו:), אע"ג דאמר התם (קה.) דמיתתו באסכרה, ובראש השנה (כא.) בסיס תבשילא דבבלאי בצומא רבא דמערבא, [א"ה, והרי היו אף צדיקים שאכלו ביום כיפור]. אין דבר מגונה כל כך אכילה של היתרא בשעת האיסור, עיי"ש. ולפי"ז נראה דאפילו אי משכחת לה למימר דאף אין אחרים נכשלים על ידו באיסורי אכילה, מכל מקום בנידון דידן דמיירי דנותן דכל המכשול דאין העני מברך על אכילתו, אי הכי הו"ל בכלל אכילת היתר בשעת האיסור, למימרא דאין אכילתו בכלל איסורי אכילה, וצ"ע.

למעשה להצילו מהמיתה אלא דוקא בגוונא דקיים את המצוה בפועל דנתן צדקה לעניים, ולאפוקי דלא הוי סגי במחשבה ליתן צדקה כדי להצילו ממיתה, ואע"ג דירמיהו הנביא ביקש מהקב"ה 'הכשילם בבני אדם שאינן מהוגנים, כדי שלא יקבלו עליהן שכר', דמשמע דמייירי בשכר המצוה עצמה, מכל מקום אפשר דכוונתו לשכר של מעלת המצוה דמצילה ממוות, ולאפוקי דאין כוונתו לשכר המצוה עצמה.

ענף ו' - מבאר דלאו בכל מחשבת מצוה הוי הקב"ה מצרפה למעשה

(א) ואולם שוב חושבני לדחות דלעולם אף

לא תוויי בשם הגאון הרב אלחנן בונם וסרמן זצוק"ל דאמר, דהא דאמרינן דמעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, הוי דוקא לענין שכר המצוה בלבד, אבל לעולם לא הוי חשיב כאילו עשאה לתיקון הנעשה בעולמות העליונים מעשיית המצוה, ונעוד ראה ב"ילקוט יוסף" (או"ח סימן כ"ה סעיף י"ב) בזה, ואכמ"ל, עיי"ש.

(ב) ולפי"ז נראה לומר, דכל הא דאמרינן דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, הוי רק לקיבול שכר מצות צדקה, אבל לעולם לענין מעלת המצות צדקה דהוי מצילה את האדם ממיתה, אין הקב"ה מצרפה

ד. (א) ועוד שמעתי מה' מוהל הירושלמי' הרב מרדכי ששון זצ"ל דסיפר שפעם אחת הוזמן למול תינוק בימי בין המצרים - בתשעת הימים, וכשהגיע לברית ראה דיש לתינוק צהבת גבוהה, ולא היה אפשר למולו מחמת סכנה, המשפחה לא ידעו מה לעשות עם האוכל הבשרי שבושל לצורך סעודת הברית מילה, שהרי נהגו רוב ישראל שלא לאכול בשר בימים הללו מלבד בסעודת מצוה, וכגון, סעודת ברית מילה (או"ח סימן תקנ"א סעיף י'), והרי כאן למעשה לא נתקיימה הברית.

(ב) ושוב שאלו המשפחה את מרן הגאון הרב בן ציון אבא שאול זצוק"ל מה לעשות עם הסעודה הבשרית. והשיב: דמותר לאכול את הבשר בתשעת הימים, וטעמו משום הא דאיתא בגמ' בקידושין (מ.) 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. ועפי"ז נראה דכיון דעלה במחשבתן לקיים מצות ברית מילה, א"כ הוי זה חשיב בשמים כאילו התקיימה מצות המילה, ולפיכך שפיר הוי מותר לאכול את הבשר בתשעת הימים, ונעוד ראה בספרי "תורתך שעשועי" (בראשית פרק כ' פסוק י"ב) בזה, ואכמ"ל, עכ"ד. והרי חזינן דהחושב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה הוי חשיב כאילו עשאה, לאו רק לענין קבלת שכר מצוה, אלא הוי נפק"מ לדינא להתיר בשר באכילה בתשעת הימים.

(ג) ושוב מצאתי בשו"ת הרשב"א (חלק א' סימן תקל"ד) דכתב לענין מה שנסתפקת במה שאמרו בפרק אלו הן הגולין (ח:) בחרישת העומר שקראוה חרישת מצוה, ותמהת היאך תהא חרישה זו חרישת מצוה לשם עומר, ואפילו חורש בגינות צריפין ובעין סוכר מביאין מהתם את העומר, דשמא אותו שדה לא יבכר, ושל חבירו יבכר יותר, ולא מזה יביאו אלא משדה אחר, או שמא תלקה בשדפון וכיוצא בזה.

(ד) נראין לי הדברים פשוטים, דזה מתכווין למצוה, ומה' משפטו יצא, ואין הכל הולך אלא אחר הכוונה, וכל המתכווין למצוה ונאנס ולא עשאה, מעלין עליו כאילו עשאה, ומשום כך פטרו האב המכה בנו והרב תלמידו שכל אלו מתעסקים במצוה, ועוד שאי אפשר לעמר בלא חרישה, אלא דמצד אחר דחה רבא דחרישה לשם עומר לא מצוה, דכיון דאילו מצא חרוש אינו חורש לאו מצוה היא, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו למאי דסלקא אדעתין דישנה חרישה דמצוה לצורך העומר, דהדין דמותר לחרוש אפילו בשבת, ואף דאפשר דלא יביאו את העומר משדה זו, וכגון שהשדה תלקה בשידפון, אפילו הכי אינו עובר למפרע משום חילול שבת, והטעם משום דכיון דבזמן שחרש את השדה היתה כוונתו לצורך מצות העומר, הוי חשיב בכלל המתכווין לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה דמעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, ושפיר אין בחרישה זו משום חילול שבת כלל ועיקר.

הכי נמצא דאף בגוונא דנותנין צדקה לבני אדם שאינן הגונים יזכו לאריכות ימים.

ה) ונראה ליישב בהקדם הא דיש לדון בהא דאמרינן דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, האם הני מילי רק בגוונא בחשב לעשות מצוה דאם היה עושה את המעשה היה מקיים מצוה, אבל בגוונא דחשב לעשות מצוה דאפילו אם היה עושה את המעשה לא היה מקיים מצוה, א"כ לא אמרינן דהקב"ה מצרפה למעשה, או דלמא אפילו בגוונא דחשב לעשות מצוה דאפילו אם היה עושה את המעשה לא היה מקיים מצוה, מכל מקום הוי הקב"ה מצרפה למעשה, ונפק"מ לדינא בחשב ליתן צדקה לעני דגבי שמיא גליא שאינו הגון, ונאנס ולא נתן לו צדקה, האם הוי הקב"ה מצרפה למעשה או לאו, ושורש הספק האם כיון שהיה בדעתו לקיים מצוה צדקה, והיינו שלא ידע דאין מקיימין מצוה בעני שאינו הגון, א"כ אף שאם היה עושה את המעשה לא היה מקיים מצוה, מכל מקום הוי הקב"ה מחשיב לו כאילו קיים מצוה צדקה, או דלמא כיון דאפילו אם היה עושה את המעשה לא היה מקיים מצוה, א"כ אין הקב"ה מחשיב לו כאילו קיים מצוה, שהרי הקב"ה מצרף את המחשבה למעשה, למימרא כאילו עשה מעשה, וכיון שבנידון דידן דאפילו אם היה מקיים את המעשה שנתן צדקה לאדם שאינו הגון, לא הוי חשיב קיום מצוה, א"כ אין אפשרות לצרף את המחשבה למעשה, שהרי המעשה עצמו אינו מצוה.

ו) ונראה להוסיף לבאר בהא דיש לחקור בהא דאמרינן דהקב"ה מצרף מחשבה למעשה, האם 'מחשבה' הוי סימן, למימרא דכיון דמחשבתו הכללית הוי לקיים מצוה, א"כ אף שמחשבתו במעשה זה אינה מצוה, מכל מקום הקב"ה מצרף מחשבתו הכללית לקיום מצוה כאילו עשאה, או דלמא

החושב ליתן צדקה ונאנס ולא נתן צדקה, הוי בכלל צדקה תציל ממות, והוא בהקדם הא דלכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בברכות (נד:) דאמר רב יהודה, שלשה דברים המאריך בהן מאריכין ימיו ושנותיו של אדם, המאריך על שלחנו וכו'. והתם בגמ' (נה.) מפרשינן דהטעם דלמא אתי עניא ויהיב ליה, עיי"ש. ומשמע בפשטות דהטעם דהמאריך על שולחנו מאריכין ימיו, שמא יבוא עני ויתן לו לאכול על שולחנו בתורת צדקה, וכבר איתא בגמ' בשבת (קנו:) דדרש שמואל, דצדקה תציל ממות, ולא ממיתה משונה, אלא ממיתה עצמה, עיי"ש.

ב) ולכאורה תיקשי למאי דמשמע מדברי רב יהודה דכל אדם המאריך על שולחנו הוי מאריכין לו ימיו, ומאריך אמרינן דהטעם משום דלמא אתי עניא ויהיב ליה, דמשמע בפשטות דרק אם יבוא עני לאכול על שולחנו יזכה לאריכות ימים, אבל אם לא יבוא עני לאכול על שולחנו לא יזכה בודאות לאריכות ימים.

ג) ונראה ליישב דאדם המאריך על שולחנו כדי שיבוא עני לאכול על שולחנו, א"כ אף אם לא יבוא עני לאכול על שולחנו יזכה לאריכות ימים, והטעם משום דהו"ל (ברכות ו.) כאדם החושב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, דמעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, וכיון דשכר מצוה צדקה הוי אריכות ימים, לפיכך אף אם לא הגיע עני לאכול על שולחנו הוי זוכה לאריכות ימים.

ד) והשתא לפי"ז הדר לכאורה תיקשי מהא דירמיהו הנביא התפלל על אנשי ענתות שיתנו צדקה לבני אדם שאינן הגונים, כדי שלא יקיימו מצוה צדקה, וממילא לא יזכו שהצדקה תציל אותן ממיתה, והרי כיון דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, אי

מקום הוי מקבל שכר מחמת כוונתו לשם מצוה, ולאפוקי ביודע בו שאינו הגון דאין כוונתו לשם מצוה, דאינו מקבל שכר על המחשבה, ומכל מקום נראה דאם טועה שמקיימין מצוה אף בעני שאינו הגון, הוי מקבל שכר על מחשבתו.

(ט) והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי מה הטעם שירמיהו ביקש שיכשלו בנתינת צדקה לבני אדם שאינו הגונים, הרי אכתי הוי מקבלין שכר על מחשבתן, וצדקה תציל ממוות. ואין לומר דבני אדם שאינן הגונים הוי עשירים המתחזין לעניים, דאכתי כיון דהוי טועין בדעתן דהוי עני הדר הו"ל בכלל מחשבה טובה דהקב"ה מצרפה למעשה.

(י) ושוב ראיתי בספר "יד שאול" בד"ה יהיו, דכתב לבאר דירמיהו הנביא התפלל שהקב"ה יכשילם בבני אדם הידועים כאינן הגונים, והיינו דיש אדם הנותן צדקה מחמת שנכמרין רחמיו על העני, ומטרת הצדקה כדי מעלי את צערו, ודבר זה מתברר בזמן שנותן לבני אדם שאינן הגונים, שאם מטרת הצדקה היתה לקיים רצון הבורא יתברך, לא היה נותן להן, ולפיכך ביקש ירמיהו שהקב"ה יכשילם בבני אדם שאינן הגונים כדי שיהא מוכח שאין כוונתן לשם שמים, ולא יקבלו שכר על הצדקה, עיי"ש.

(יא) קנצי למילין: הנה נראה בפשטות דהנותן צדקה לענין שאינו הגון, דהיינו שאינו מברך על אכילתו, אינו בכלל צדקה תציל ממוות, לא מיבעיא לדעת רוב רבותינו ז"ל דסברי דהנותן צדקה לעני שאינו הגון אינו מקיים מצות צדקה, אלא אפילו לדעת רבינו יונה דסבר דהנותן צדקה לעני שאינו הגון הוי מקיים מצות צדקה, מכל מקום נראה לצדד דלעולם מודה דאינו בכלל צדקה תציל ממוות, ואולם מאידך נראה לדעת

'מחשבה' הוי סיבה, למימרא דמחשבתו לקיים מעשה זה הוי מצטרף למעשה, וכיון דאינה מצוה אי"ז מצטרף למעשה כאילו עשה מצוה.

(ז) והשתא לפי"ז נראה לצדד דלעולם נקטינן דכל שאם היה עושה את המעשה לא היה מקיים מצוה, א"כ אין הקב"ה מחשיב לו כאילו קיים מצוה, תדע, שהרי אמרינן ונאנס ולא עשאה מעלה הכתוב כאילו עשאה, ולא אמרינן כאילו עשה, ושמע מינה דהשכר ניתן על המעשה שחשב לעשות ונאנס בעשייתו, ולא מחמת מחשבתו הכללית דרצה לקיים מצוה, וא"כ אתי שפיר דהא דאמרינן דהמאריך על שלחנו מאריכין לו ימיו ושנותיו מיירי במארח בביתו עניים הגונים, ונמצא דאם היו באין עניים לביתו היה מקיים מצות צדקה, לפיכך אפילו בגוונא שלא באו עניים לביתו הוי מאריכין לו ימיו ושנותיו, והיינו מחמת דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, מה שאי"כ בחושב ליתן צדקה לעני שאינו הגון, שאפילו אם היה עושה את המעשה לא היה מקיים מצוה, א"כ אין הקב"ה מחשיב לו כאילו קיים מצוה, והוא הדין אם נתן צדקה לעני שאינו הגון דאינו מקבל שכר מחמת מחשבתו לקיים מצות צדקה, ודו"ק היטב.

(ח) ואולם שוב מצאתי ב"נימוקי יוסף" (ב"ק ו:): בד"ה אפילו, דכתב לאתויי בשם הרמ"ה ז"ל דהא דאינו מקבל שכר, היינו דוקא במי שיודע בו, אבל אם אינו מכירו, ואפשר שהוא הגון, שכר יש לו, שהרי לשם מצוה מכווין, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו לחלק בין אדם שיודע בו שאינו הגון דאינו מקיים מצוה, לבין אדם שאינו יודע בו שאינו הגון, דהוי מקיים מצוה מחמת דמכווין לשם מצוה, למימרא דאף דאינו מקיים מצוה מחמת מעשה הנתינה, מכל

ה"נימוקי יוסף" דכל שאינו יודע בו שאינו
עני הגון, הוי מקבל שכר מדין מחשבה
טובה דהקב"ה מצרפה למעשה, ובכללה
דצדקה זו תציל אותו ממוות, והני מילי
במכווין לשם מצוה, אבל בנותן מחמת
רחמנות הוי תלי וקאי בפלוגתא רבותינו
האחרונים ז"ל האם כוונה למצוה הוי
מעכבת במצות צדקה או לאו, ודו"ק.



הרב אוריאל כהן
ראש כולל 'אור משה'

גדר חיוב השבת אבידה לפנים משורת הדין וכן שאר הנהגות היושר והטוב

מאמר זה יו"ל ומתפרסם בגליון חודש תשרי. וידוע מה שכתבו רבים מרבנותינו דהנהגת לפנים משורת הדין זו סגולה עצומה להצלה בימי הדין, בבחינת ה' צילך ובמידה שאדם מודד מודדין לו. אך במאמר זה יתבאר דפעמים רבות אמנם כלפי הדיני ממונות הדין הוא דליכא חיוב, אבל כלפי הבן אדם לחבירו במקום שכך ראוי לנהוג על פי היושר, איכא חיוב מדאורייתא, עד כדי כך שלדעת רבים מהראשונים אף איכא חיוב כפיה על הנהגה זו, והב"ח והמהרש"ל פסקו כך למעשה וכתבו דכן המנהג. נמצא דבהנהגה זו מלבד מה שמפורסם דאיכא "סגולה", איכא גם חיוב מדאורייתא, ויפה מצוה זו שתכריע את הכף - לכף זכות.

פטור, ור' חייא היה שולחני ובכ"ז שילם לפנים משורת הדין), וא"כ אמאי הכא גבי השבת אבידה לא מיתי קרא. וכן לקמן בסוף פרק האומנין (דף פג.) [דרכה בר בר חנן תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא, שקל לגלימייהו, אתו אמרו לרב, אמר ליה הב להו גלימייהו. אמר ליה דינא הכי, אמר ליה אין, למען תלך בדרך טובים. יהיב להו גלימייהו, אמרו ליה עניי אנן, וטרחינן כולה יומא, וכפינן, ולית לן מדי. אמר ליה זיל הב אגרייהו. אמר ליה דינא הכי, אמר ליה, אין, וארחות צדיקים תשמרן, ואמאי מייתי קרא מדברי קבלה ולא מייתי קרא דהודעת להם. וי"ל דלא מייתי קרא דאשר יעשון אלא במקום שאחרים חייבין והוא פטור כמו במראה דינר דאחרים דבעו למילף חייבים ור' חייא דלא בעי למילף פטור ולפנים משורת הדין שילם כמו אחרים, וכן בעובדא דרבי ישמעאל דזקן ואינו לפי כבודו הוה ועשה לפנים משורת הדין כמו אחרים, והכא

[א] ב"מ כ"ד ע"ב, רב יהודה הוה שקיל ואזיל בתריה דמר שמואל בשוקא דבי דיסא, אמר ליה מצא כאן ארנקי מהו, אמר ליה הרי אלו שלו. בא ישראל ונתן בה סימן מהו, אמר ליה חייב להחזיר, תרתי אמר ליה לפנים משורת הדין, כי הא דאבובא דשמואל אשכח הנך חמרי במדברא, ואהדרינהו למרייהו לבתר תריסר ירחי שתא, לפנים משורת הדין. וכתבו התוס' (ד"ה לפנים) דמקור דין לפנים משורת הדין ילפינן לקמן (ל:): מדתני רב יוסף והודעת להם את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון, "ואת המעשה", זה הדין, "אשר יעשון", זו לפנים משורת הדין. והקשו דבב' מקומות מצינו דקאמר תלמודא לפנים משה"ד ומייתי קרא, דהיינו לקמן דף ל' בעובדא דרבי ישמעאל דהיה פטור לסייע משום זקן ואינה לפי כבודו, וכן בב"ק (דף ק.) בעובדא דרבי חייא במראה דינר לשולחני ונמצא רע, (דהדיוט המטעה חייב ושולחני המטעה

חדש מכאן ואילך שם דמיהן ומניחן [אבל רש"י פירש שמצאן אחר י"ב חדש שנאבדו קשה דמנלן שיהא בשביל כך למוצא דהאובד אינו מתיאש שסבור שהמוצא יסבור שמקורב נאבדו ויכריז]. וצ"ב איך מייתי ראה מאבדה דשמואל לעניין ארנקי דרב יהודה, דהא אבדה דשמואל לא חיסר ממונו כלום ולכך יש הנהגה לפנים משוה"ד, משא"כ בארנקי ס"ס צריך לותר על הממון שעל פי דין זיכתה לו התורה. [ולרש"י לא קשה מיד, דהיינו הך].

ד] ויש לחקור בחיוב דלפנים משורת הדין אם עיקרו זה דין בנותן שהתורה רוצה שהאדם ינהג בדרך טובה, או עיקר חיובו מחמת מילוי חסרונו של המקבל, (והיינו דהיכא דחייב לשם מן הדין איכא חובת תשלומין למלא את חסרונו של המקבל, ואיכא כעין חיוב תשלומים בגדר לפנים משורת הדין)^א.

ואי נימא דעיקר חיובו מצד התועלת למקבל, א"כ ניחא הראיה מאבדה דשמואל בדרך ק"ו, ומה במקום שבעל האבידה לא מפסיד ממון, דהא גם אם היה מוכר את החמורים היה מקבל את כספם, צריך לנהוג לפנים משורת הדין, בארנקי שאם לא ינהג לפנים משורת הדין בעל האבידה יפסיד את ממונו, ק"ו שצריך לנהוג לפנים משורת הדין. ושור"ר במעיני החכמה שכתב כן.^ב

בשמעתין דהדרינהו בתר תריסר ירחי שתא כו"ע פטורים לכך לא מייתי קרא הכא, ומ"מ משום לפנים משורת הדין בעי ליה לאהדורי כיון שאינו מתחסר ממונו, אבל בסוף האומנין (שם) בהנהו שקולאי ששברו לו החבית ועשו לו הפסד גדול משום לפנים משורת הדין אין לו להפסיד לכך מייתי קרא למען תלך בדרך טובים, עכ"ד.

בירור חלוקת הדינים בתוספות

ב] המבואר מדברי התוס' דאיכא ג' דרגות, היכא דאחרים חייבים ילפינן דצריך לנהוג לפנים משורת הדין מקרא ד"אשר יעשון". והיכא דגם אחרים פטורים ליכא קרא לחייב, אך מ"מ צריך לנהוג לפנים משורת הדין היכא דאין ממונו מתחסר. והיכא שנגרם לו הפסד גדול אין חיוב לנהוג לפנים משורת הדין, אלא מקרא דלמען תלך בדרך טובים.

וצריך להבין את עיקר חילוקם מאי נפ"מ אם אחרים פטורים או חייבים, דמדוע מפני שאחרים פטורים ליכא דין לנהוג לפנים משורת הדין.

ג] והנה לגבי הא דאבדה דשמואל החזיר אחרי י"ב חודש, כתבו התוס' (ד"ה לבתר), פי' הן עצמן החזיר אף על גב דלא היה צריך ליתן רק דמיהם כדתנן בפרקין (דף כח:) כל דבר שעושה ואוכל מטפל בו י"ב

א. המרדכי רמז רנ"ז כתב דהיכא דהמוצא עשיר והמאבד עני כייפינן להחזיר לפנים משורת הדין, ודנו האחרונים האם העיקר תלוי במוצא עשיר או העיקר אם המאבד עני, ונפ"מ היכא דהמאבד לא עני ולא עשיר, א"נ שהמאבד עני והמוצא לא עני ולא עשיר. ואפשר דתלי בנידון הנ"ל אם הכל תלוי בנותן א"כ העיקר שהוא עשיר, ואם תלוי במקבל העיקר שהוא עני.

ב. יל"ע בעובדא דאבדה דשמואל לפרוש התוס' דהתם לכאורה הוא פטור גמור. וי"ל התם איכא קצת חיובא, דהא מדין דאורייתא הא כתיב והיה עמך עד דרוש אחיך, ומ"מ פטורוהו חכמים ולא הטריחוהו, ואבדה דשמואל הוה מוקים נפשיה אדינא. ואולי לפ"ז ניחא הר"י מאורלנייש.

פטורים לכך לא מייתי קרא הכא, ומ"מ משום לפנים משורת הדין בעי ליה לאהדורי כיון שאינו מתחסר ממנו. ומבואר בזה דלא מייתי קרא משום דאחרים נמי פטורים ולא משום דאינו מתחסר ממון.

וא"ש למה שביארנו בדעת התוס' דס"ל דהעיקר החיוב תלוי בתועלת למקבל, ולכך במקום שאחרים פטורים איכא סברא יותר לפטור כיון דאחרים פטורים.

ו] אך צ"ב אם אין ע"ז פסוק שצריך לנהוג לפנים משה"ד א"כ באמת מנלן. ועוד צ"ב דאם זו דרגא פחותה ואין ע"ז קרא, אמאי לא מייתי לכל הפחות קרא דלמען תלך בדרך טובים שהוא אפי' היכא דגם גרמו לוהרצה הפסד גדול, (ואחרים נמי פטורים וגם מפסיד ממון) ק"ו בהשבת אבידה לאחר יאוש. [ומצאתי בספר מנחת יהודה להגרי"מ לפקוביץ זצל על בב"ק דף ק. דכתב בביאור דבריהם: אמנם חז"ל הקדושים שדעתם הוא דעת המקום ב"ה קבעו דכיון דזכי בממון של מציאה ובמה שיחזיר אינו מחסר מעצמו ממון לכן יש הדין של לפנים משה"ד, אבל אה"נ זה לא נדרש מהך קרא אבל עכ"פ הוא בכלל משה"ד שכל או"א מישאל חייב לקיימו. ואכתי צ"ב].

פלוגתת הראשונים אם כופין על לפנים משה"ד

ז] והנה נחלקו ראשונים אם הנהגת לפנים משורת הדין כייפין ליה, או לא כייפין ליה, דכתב המרדכי [רמז רנו] אמר לו תרתי אמרת הרי אלו שלו והדר אמרת חייב

והשתא דאמרינן דעיקר החיוב מצד התועלת למקבל, ניחא קצת החילוק בין אחרים חייבים לפטורים, דהיכא דכו"ע חייבים נמצא שכלפי האדם המקבל נחשב שיש לו חסרון עצום, משום דכו"ע חייבים ורק לנותן איכא פטור מיוחד, משא"כ היכא דכו"ע פטירי, כלפי המקבל יש פחות חסרון הצריך להשתלם, ולכך ליכא כ"כ דין לפנים משורת הדין.

ה] אך יש לעיין בעיקר חלוקתם של התוס', דהיכא דאחרים נמי פטורים ואין ממנו נחסר כל כך איכא דין לפנים משה"ד, אך ע"ז לא מייתי קרא. אם כונתם דזה חמור יותר כיון שאין ממנו נחסר, ולא מייתי קרא משום דלא צריך קרא², או דילמא דעיקר הדבר תלוי במה דאחרים פטורים דע"ז לא נאמר הפסוק דאשר יעשון, ורק מ"מ כיון דאין ממנו נחסר צריך עכ"פ לנהוג לפנים משה"ד.

ולכאורה תלי בחקירה הנ"ל, דאם עיקר החיוב מצד הנותן אז יש סברא שיש יותר חיוב במקום שאין ממנו נחסר. אך אי נימא דעיקר המחייב זו התועלת למקבל במקום שאחרים פטורים יש סברא יותר לפטור, ורק מ"מ חייב משום דאין נחסר מחייבין ליה.

ופשטות לשון התוס' מורה דהוי חיוב בדרגה פחותה יותר, דכתבו וי"ל דלא מייתי קרא דאשר יעשון אלא במקום שאחרים חייבין וכו', והכא בשמעתין דהדרינהו בתר תריסר ירחי שתא כו"ע

ג. וי"ל קצת דכונתם לא דא"צ קרא כלל, אלא דהא פשיטא שהוא בכלל החיוב דלפנים משורת הדין ולכך לא אצטריך למימר דילפינן מקרא הנ"ל, והגמ' בדף ל' ובב"ק מחדשת דגם התם דמשלם מכיסו איכא חיוב מקרא דאשר יעשון. ולפ"ז ניחא לשונם דבתחילת דבריהם כתבו דמאשר יעשו נפקא לן, ואח"כ קאמרי דבדוקא לא מייתי קרא הכא.

(שמות יח, כ) אשר יעשון ובדאמר תיתי לי דעבדי לפנים משורת הדין.

אבל ברמב"ם (פי"א ה"ז) מבואר דאין חיוב בדבר דכתב אף על פי שהיא שלו, הרוצה לילך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין מחזיר את האבדה לישראל כשיתן את סימניה. (וכע"ז כתב גם שם בהלכה יז ובפי"ג מהלכות רוצח ושמירת הנפש ה"ד').

ובלשון הזה כתב גם רבינו ירוחם (מישרים נתיב כ חלק א דף נא טו"ג) גבי זקן ואינה לפי כבודו ואם רוצה לעשות לפנים משורת הדין עושה ופורע' מממונו. ובנ"א ח"ד ט: כתב רבינו ירוחם בשם הרא"ש (ב"מ פ"ב סי' ז) דאין כופין על לפנים משורת הדין. וכן משמע בחי' הריטב"א בסוגיין, דכתב ואהדר ליה דחייב במדת חסידות קאמר. וממילא פשוט שאין בזה דין כפיה. ובספר הרוקח כתב דין זה בהלכות חסידות וז"ל מי שהוא חסיד עושה לפנים מ"ה כדאמרינן בפ"ב דבבא מציעא (דף ל) אשר יעשון לפנים משורת הדין ויש לו לחשוב

להחזיר א"ל לפנים משורת הדין וכו', ואשכחנא נמי בפ' הגזול בתרא חייב בבא לצאת ידי שמים, וכיון דחזינן דהוה כייפי להו הכי כדאיתא ס"פ האומנין' גם אנן כייפין למיעבד לפנים משורת הדין אם היכולת בידו לעשות, דתני רב יוסף והודעת להם את הדרך וגו' ואמר ר' יוחנן לא נחרבה ירושלים אלא בשביל שהעמידו דבריהם על דין תורה ולא עשו לפנים משורת הדין', וכן פסק הראב"ן ואבי"ה דכייפין להו לעשות לפנים משורת הדין, עכ"ל. [ובלשון הזה איתא במדרש אגדה שמות (יתרו פרק יח), ואת המעשה אשר יעשון. זו לפנים משורת הדין, דקיימא לן מפני מה נחרבה ירושלים, מפני שדנו בה דיני תורה דלא עבדו בה לפנים משורת הדין]. הרי מבואר דלפנים משה"ד הוי בגדר "חיוב", ולכך כייפין להו. וכן משמע בכל בו (סימן קכג אות טו) דכתב ראובן שנפל כיסו ברבים מצויין שם ומצאו שמעון וראובן נותן סימנין אף על גב דנותן סימנין בדין אינו חייב להחזיר כרבי יצחק דאמר חייב אדם למשמש כיסו בכל שעה, מכל מקום חייב להחזיר לפנים משורת הדין דכתיב

ד. הנה בתלמוד ירושלמי (בב"מ פ"ו ה"ו) מיייתי עובדא כעין עובדא דהני שיקולאי רק מסופר כן על רבי יוסי ברבי חנינה, והכי איתא התם, תני ר' נחמיה, קדר מסר קדרוי לבר נש, תברין, אריס גולתיה, אתא גבי רבי יוסי בר חנינה, אמר ליה איזיל אמור ליה למען [משלי ב כ] תלך בדרך טובים, אזל וא"ל, ויהב גולתיה. א"ל יהב לך אגרך, א"ל לא, א"ל זיל ואמור ליה [משלי ב כ] וארחות צדיקים תשמור, אזל וא"ל, ויהב ליה אגריה, ע"כ. והתם לא מבואר דדוקא שהיה הקדר עני - כמו שמבואר בתלמוד דידן. וי"ל דמשום הכי לא אמר התם דדינא הכי, דאינו אלא המלצה להנהיג טובה.

ה. עיין מדרש אגדה (שמות פרשת יתרו פרק יח) ואת המעשה אשר יעשון. זו לפנים משורת הדין, דקיימא לן מפני מה נחרבה ירושלים, מפני שדנו בה דיני תורה דלא עבדו בה לפנים משורת הדין.

ו. ויל"ע קצת שבהלכות רוצח כתב ואם היה חסיד ועושה לפנים משורת הדין אפילו היה הנשיא הגדול וראה בהמת חבירו רובצת תחת משאה של תבן או קנים וכיוצא בהן פורק וטוען עמו. וצ"ב למה שינה מלשונו בהלכות אבידה דהתם לא כתב חסיד, ואפשר דהן הן הדברים. וכן יל"ע מלשונו בהלכות אבידה שם הי"ז דכתב ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין מחזיר את האבדה בכל מקום ואף על פי שאינה לפי כבודו. הרי דלא כתב לשון חסידות ולא לשון אם ירצה. ואפשר דלשון ההולך בדרך ישר היינו אם ירצה. ואולי י"ל דדוקא גבי עיר שרובה נכרים דמדין יאוש אתינן עלה כתב "הרוצה" - כיון דליכא מצות השבת אבידה כלל, משא"כ בזקן ואינה לפי כבודו, התם איכא חיוב השבה ורק לדידיה איכא פטור.

אפילו הכי אין להכריח כל אדם לעשות לפנים משורת הדין, משום דדמי להאי דאמרין בעלמא דכל מצוה שמתן שכרה בצדה אין בית דין מצווין להכריח אדם עליה, כמו כן במצות לפנים משורת הדין מתן שכרה בצדה כדאמרין הדור מצוה עד שליש במצוה עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקדוש ברוך הוא כלומר שמשלם לו שכרו בעולם הזה אבל משליש לחודיה עליו נאמר היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם, ע"כ. הרי מבואר דס"ל דחובה לנהוג לפנים משורת הדין וכדעת המרדכי והכל בו הנ"ל, אך מ"מ לא כייפינן ליה משום דאין כופין על מצוה שמתן שגרה בצידה.

ועב"פ חזינן מדבריו, דהצד לכפות הוא מצד כפייה על המצוות, ושורש החיוב הוא מקרא דאת המעשה אשר יעשון דהוי חיוב גמור [למי שהיכולת בידו], מרדכי שם]. ועיין סמ"ק מצוה מ"ט שכתב: לעשות לפנים משורת הדין דכתיב אשר (שמות י"ח) יעשון ואמר רבי יוחנן לא נחרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה. אלא דיני דמגיסת לידיינו בה בתמיה, אלא על שהעמידו דבריהם על דין תורה, ולא עשו לפנים משורת הדין, עכ"ל. הרי מבואר מדמנה דין זה במניין המצוות דס"ל דהוא דין גמור מדאורייתא.

[ז] ואפשר שהתוס' שחתרו לברר מ"ט זימנין מייתי קרא וזימנין לא מייתי קרא, הוא

שלא זה רצון הבורא. והמאירי בסוגיין כתב ומ"מ מתורת גמילות חסד חייב להחזיר והוא שאמר על אחד מן החכמים אשכח חמריה במדברא ואהדרינהו. וכע"ז כתב גם בב"ק דף ק' ע"א. וע"ע באור זרוע (ח"ג פסקי בבא מציעא סימן פד) דכתב "ואם בעל נפש הוא" אף על פי שאינה לפי כבודו ואף על פי שלא התחיל בה מיחייב משום אשר יעשון זו לפנים משורת הדין כו', ישמעאל בר יוסי דיהב ליה פלגא דזוזא לההוא גברא. ומצאתי במדרש תנאים לדברים פרק כ"ב והתעלמת מהם פעמים שאתה מתעלם, כגון כהן והבהמה בבית הקברות או זקן ואינה לפי כבודו, ואם היה חסיד ועשה לפנים משורת הדין, הרי זה משוכח.

ומבואר בזה דנחלקו רבותינו הראשונים אם הנהגת לפנים משורת הדין הוא חיוב, או חסידות, ונפ"מ אם כופין על זה.

[ח] אך השיטה מקובצת בבא קמא (קט"ו ע"א) כתב בשם ה"ר יונתן ז"ל גבי זה בא בחבית של יין וזה בחבית של דבש אין לו אלא שכרו. דמצי למימר בעל הדבש אתה משום מצוה נתכוונת ולפנים משורת הדין עשית, שהרי שנינו אבדתו ואבדת חברו שלו קודמת, אלא ודאי לפנים משורת הדין עשית¹ ושכר מצוות בהאי עלמא ליכא וכו', אי נמי דאף על גב דמצוה על בני ברית לעשות לפנים משורת הדין כדתני רב יוסף והודעת להם וכו' אשר יעשון זו לפנים משורת הדין,

ז. והדברים מחודשים עד למאוד, דמהכ"ת שיהיה צורך לנהוג לפנים משורת הדין להפסיד את כל החבית יין שלו וחבירו בעל הדבש אינו מוכן לנקוף אצבע ולהשתתף בהוצאותיו עבור הצלת ממונו. וקרא כתיב אפס כי לא יהיה בך אביון, שלך קודם. ומפורש בשו"ע (חומ"מ סימן רס"ד ס"א מי שאבדה לו אבידה, ופגע באבדתו ובאבדת חבירו, אם יכול לחזור את שתייהן חייב להחזירם ואם לא, יחזיר את שלו, שאבדתו קודמת אפילו לאבדת אביו ורבו, כדרשנין מאפס לא יהיה בך אביון (דברים טו, ד). ואף על פי כן יש לו לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק ולומר: שלי קודם, אם לא בהפסד מוכח. ואם תמיד מדקדק, פורק ממנו עול גמילות חסדים וסוף שיצטרך לבריות. ומבואר בזה דאם יש הפסד מוכח א"צ לנהוג לפנים משורת הדין, וע"ע"ג.

למזכיה בהו, אמר ליה לכולי עלמא אפקרנהו ולך לא אפקרנהו וכו'. והא רבי ישמעאל ברבי יוסי זקן ואינו לפי כבודו הוה, רבי ישמעאל ברבי יוסי לפנים משורת הדין הוא דעבד, דתני רב יוסף והודעת להם וכו', אשר יעשון, זו לפנים משורת הדין, ע"כ. ואם כל עניין דלפנים משוה"ד זה התחשבות בצורכי המקבל, התם אין שום עניין בזה אחרי שפעם אחת שילם לו הרי מילא את חסרונו, (כן תמה בספר מרבה להפליא על נדרים דף לט:). אלא ע"כ מוכח דכל דין דלפנים משוה"ד הוא דין על הנותן שינהג לפנים משוה"ד, ואחר שחזר וזכה בעצים שוב יש על האדם דין לנהוג לפנים משורת הדין.

מיהו אכתי צ"ב קצת למה צריך לנהוג לפנים משורת הדין, עם אדם שמנצל את חברו.

גדר "דין" דלפנים משורת הדין

ט וראיתי בחי' העילוי ממיצ"ט (סימן כ') שדן היכא שצריך להשיב לפנים משורת הדין, האם מקיים מצות השבת אבידה, או שאינו אלא כחסד בעלמא.

ונראה דכד דייקנין בדרשה דרב יוסף הנ"ל נראה דמקיים את המצוה בגדר חיוב של לפנים משורת הדין, דהכי דריש, והודעת להם וכו', ואת המעשה - זה הדין, אשר יעשון - זו לפנים משורת הדין. וי"ל דהיינו דבקים המצוות יש גדר חיוב מן הדין והיינו

משום דאיכא נפ"מ רבתא בזה אם הוא מכלל מצות "את המעשה אשר יעשון" או לא. ונפ"מ לכפיה, (ודלא כמרדכי דס"ל דבכל מצב יש דין כפיה).

והשתא נפ"מ במה שחקרנו לעיל אם כונת התוס' לומר דהיכא דאחרים פטורים ואינו מפסיד ממון יש חובה יותר כיון שאינו מפסיד, או שיש חובה פחותה כיון שאחרים פטורים, דאי נימא דחיובו קלוש יותר מהמבואר בכתוב אז לא כייפינן. ואי נימא דהיכא דאינו נחסר זה יותר חמור אז בק"ו הוא בכלל הקרא דאשר יעשון וכייפינן, וא"כ יוצא שלמעשה אין כל נפ"מ בחלוקה זו משום דלעולם כייפינן, ומזה שהתוס' שקלו וטרו בזה משמע קצת דס"ל כמש"כ לעיל דכה"ג חיובו קלוש יותר ונפ"מ דלא כייפינן^ח.

המשך בירור דעת התוס'

ח ובעיקר מה שנקטנו לעיל דעיקר מה דילפינן מאשר יעשון לנהוג לפנים משורת הדין זה דין במקבל, יש לשדות נרגא בזה, מהא דעובדא דרבי ישמעאל, דהכי איתא התם (ל' ע"ב) רבי ישמעאל ברבי יוסי הוה קאזיל באורחא, פגע ביה ההוא גברא, הוה דרי פתכא דאופי, אותביניהו וקא מיתפח. אמר ליה דלי לי, אמר ליה כמה שוין, אמר ליה פלגא דזוזא, יהיב ליה פלגא דזוזא ואפקרה. הדר זכה בהו, הדר יהיב ליה פלגא דזוזא ואפקרה, חזייה דהוה קא בעי למיהדר

ח. אך מ"מ יש לעיין בזה, דאיך אפשר לומר דכללא דמילתא דהיכא דאחרים חייבים כייפינן לעשות לפנים משורת הדין, דגבי ר' ישמעאל התורה פטרתו מדין זקן ואינה לפי כבודו, איך יתכן לומר דב"ד יכפוהו נגד כבודו, וכן בהא דרבי חייא דהוי פטור בדיני נזיקין לא מסתבר שב"ד יכפוהו שישלם. ולק"מ די"ל דאף דאיכא דין לנהוג לפנים משורת הדין ולהחזיר את האבידה אף כשאינה לפי כבודו וכמבואר ברמב"ם הנ"ל, אך מ"מ במעשה דרבי ישמעאל באמת לא סייע לו, אלא שילם מכספו וכה"ג אינו סותר לכבוד הבריות, ואפשר דכייפינן ליה לפטור עצמו בדמים מועטים. וכן בעובדא דרבי חייא, אף דודאי בכל פטור דאונס ליכא למימר לפנים משוה"ד חייב, אבל היכא דכו"ע חייבים איכא חיובא טפי.

האם צריך גם להכריז או רק להחזיר

יא] והנה מריהטת הגמ' משמע דמלפנים משה"ד הוא רק צריך להחזיר, אבל להכריז אינו צריך, דבתחילה אמר ליה שמואל הרי אלו שלו. ואח"כ שאלו אם בא ישראל ונתן בה סימן מהו, אמר ליה חייב להחזיר, ומקשה תרתי, ומשני, לפנים משורת הדין. ואכתי קשה למה אמר לו לפנים משורת הדין רק כשבא ישראל ונתן בו סימן ולא אמר ליה מעיקרא כן, ומוכח דמעיקרא הרי אלו שלו ואפילו לפנים משורת הדין, וע"כ משום דאין חיוב להכריז, ורק בבא ישראל ונתן סימן אז יש דין דלפנים משורת הדין להחזיר. וכן משמע מלשון הרמב"ם (פי"א ה"ז) דכתב היה רוב העיר גוים וכו' הרי המציאה שלו, ואפילו בא ישראל ונתן סימניה, שהרי נתיאש וכו', אף על פי שהיא שלו הרוצה לילך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין, מחזיר את האבדה לישראל כשיתן את סימניה. ודייק בשיעורי הגר"ד פוברסקי דמדהוסיף הרמב"ם לכשיתן סמניה אלמא, דאינו חייב להכריז ורק להשיב לנותן בסמניה. וכן משמע בטור ובשו"ע דכתבו אף על פי שמן הדין במקום שרוב עובדי כוכבים מצויים, אפילו נתן ישראל בה סימן אינו חייב להחזיר, טוב וישר לעשות לפנים משורת הדין להחזיר לישראל שנתן בה סימן^ט. וכן פסק בשולחן ערוך הרב (סעיף יח) דכתב אבל טוב וישר לעשות לפנים משורת הדין להחזיר אפילו ברוב נכרים למי שיתן סימן אף על פי שכבר נתייאש. אבל

אשר יעשון, ויש גדר של קיום המצוה לפנים משורת הדין.

ובחי' הרשב"א בנדרים (לד. הובא בחי' הגרעק"א יו"ד סי' רכ"א ס"ג) גבי מודר הנאה מחבירו דמותר להשיב אבידתו משום דבמצוה קעסיק, כתב הרשב"א ומ"מ אפילו זקן ואינה לפי כבודו שיכול להתעלם מותר הוא להחזיר, דאע"ג שפטר הכתוב אם לא רצה להחזיר, מ"מ אם מחל על כבודו והחזיר מצוה קא עביד ונוטל עליה שכר. ואי נימא דאינה אלא חסד בעלמא פשיטא דאסור במודר הנאה, ומוכח לכאורה דמקיים מצות השבת אבידה, (ולא נקט הרשב"א כגון עובדא דרבי ישמעאל, משום דהתם קנה ממנו ואין בכך שום איסור במודר הר הנאה).

י] והשתא ניחא הנידון בתוס' אם מייתי קרא או לא, דאי מייתי קרא וילפינן לה מאשר יעשון, הוא בגדר קיום מצוה לפנים משה"ד, משא"כ אי לא ילפינן לה מקרא הוא בגדר חיוב אחר, (ואי"ה יבואר לקמיה גדר חיובו), וליכא קיום מצות השבת אבידה ורק קיום הנהגה נכונה.

וניחא החילוק בין אחרים חייבים לאחרים פטורים, דאם אחרים חייבים נמצא שבעצם יש כאן את החיוב כמו בזקן ואינה לפי כבודו, אלא דלו עצמו איכא פטור, משא"כ היכא דגם אחרים פטורים נמצא דליכא דין השבת אבידה, ומ"מ יש הנהגה להביא עצמו לחיוב ולקיים מה שבמקום אחר איכא חיוב.

ט. וכן משמעות התוספות רא"ש, דהוקשה לראשונים דמקושת הגמ' "תרתי", מוכח שמסברא זה סתירה לומר שהרי אלו שלו וכשבא ישראל ונתן סימן חייב להחזיר, וא"כ מדוע הסתפק רב יהודה בדין בא ישראל ונתן סימן, דהא פשיטא דאין צריך כיון דכבר אמר לו דהרי אלו שלו וכמו שבאמת הקשתה הגמ' "תרתי". וכתב התוס' רא"ש ה"ג תרתי. ותלמודא הוא דבעי לה וכו', אלא הוא היה סבור שמא אף על פי שאינו חייב להכריז אם בא ישראל ונתן סימן חייב להחזיר, ע"כ. ומשמע דהשיב לו לענין שצריך להחזיר לפנים משורת

בדין בא ישראל ונתן סימן, דהא פשיטא דאין צריך כיון דכבר אמר לו דהרי אלו שלו וכמו שבאמת הקשתה הגמ' "תרת"י, ונשאר בצ"ע. אך בחי' הריטב"א הביא קושית הרשב"א ותירץ בפשיטות דכונת רב יהודה לשאול בבא ישראל ונתן סימנים מהו, היינו האם צריך להחזיר משום לפנים משורת הדין, וסברה הגמ' דמדהדר ליה בלשון "חייב" דמדינא קאמר ולהכי פריך ליה תרתי, ואהדר ליה דחייב במדת חסידות קאמר. ומבואר בזאת דכל ספקו של רב יהודה אם יש דין דלפנים משורת הדין רק היכא דבא ישראל ונתן בו סימן, אלמא דפשיטא ליה דמעיקרא הרי אלו שלו אפי' לפנים משורת הדין, אלמא דא"צ להכריז אפי' לפנים משורת הדין. ואפשר שהרשב"א שנשאר בצ"ע מיאן בזה משום דס"ל דאיכא לפנים משורת הדין גם לעניין הכרזה.

יג] ולפו"ר הסברא נותנת כדעת הסוברים דצריך גם להכריז, משום דכמו דאיכא מצוה להחזיר ה"נ איכא מצוה להכריז, דמאי שנא.

אד לפמשנ"ת לעיל כל מאי דילפינן מאשר יעשון היינו דאיכא מצוה לנהוג לפנים משורת הדין במקום דאיכא דין, ניחא, דכיון שמצא במקום דאיכא רוב גויים הרי אלו שלו גם מטעם דאזלינן בתר רובא, (וכמבואר בתוס' לעיל כד. ד"ה כי), וכיון דאזלינן בתר רובא ליכא כלל מצות השבת אבידה לפנינו, ואם ליכא דין ליכא נמי לפנים משורת הדין. משא"כ היכא דבא ישראל ונתן בו סימן הרי יש לפנינו "השבת אבידה", אלא דפטורים מלהשיב כיון שהתיאש, אך מ"מ בזה יש הנהגה של

אין צריך להכריז ולהודיע אלא אם באו הבעלים מאליהם ותבעו ונתנו סימן מחזיר להם. וכ"כ החכמת מנוח בדף ע"ב.

מיהו בקיצור פסקי הרא"ש (סי' ו') כתב דלפנים משורת הדין יש לו "להכריז", [וציין לדבריו המהר"ם שיף (כד.) בתוד"ה את"ל]. אך בספר מעין החכמה כתב דט"ס וצ"ל להחזיר, והיינו משום דהוה פשיטא ליה לא כך מפשטות הגמ' והראשונים הנ"ל. ויל"פ לריהטת הרא"ש בתוספותיו שהבאנו לעיל בהערה, דמוכח דא"צ להכריז, וא"כ צדקו דבריו דצריך להגיה בקיצור פסקיו.

אך בשו"ת צמח צדק (הקדמון) סי' פ"ט ד"ה וכיון, הוה פשיטא ליה דצריך גם להכריז, וכן ריהטת דברי תשובות הגאונים (שערי תשובה ס"ס כ"ג) דכתבו כלפי המבואר בס"פ מקום שנהגו ד"א דעם הארץ אין מכריזין על אבדתו, וביארו דהיינו במקום שאין חייב להכריז אלא עושה מדת חסידות ולפנים משורת הדין ומכריז, כי הא דאבדה דשמואל אשכח להנהו חמרי במדברא ואחדרינהו למרייהו, דתני רב יוסף והודעת להם זה בית חיהם אשר יעשון לפנים משורת הדין, בדבר זה וי"א שאין מכריזין על אבדתם לעשות להם לפנים משורת הדין. וכ"כ בספר האשכול (אלבק) הלכות דרבנן דף ר"ד ע"ב. ומשמעות ריהטת לשונם שאם אינו עם הארץ צריך להכריז על אבדתו.

יב] ואפשר דפליגי בזה הרשב"א והריטב"א, דהקשה הרשב"א דמקושית הגמ' "תרת"י, מוכח שמסברא זה סתירה לומר שהרי אלו שלו וכשבא ישראל ונתן סימן חייב להחזיר, וא"כ מדוע הסתפק רב יהודה

הדין, אלמא דלהכריז אפי' לפנים משורת הדין א"צ. מיהו אינו מוכרח דיש לפלפל בזה דהתוס' רא"ש כתב כן רק לס"ד, ואפשר דלמסקנת הגמ' דכונת שמואל לפנים משורת הדין היינו אפי' להכריז.

ושו"ע הרב הלכות מציאה ופקדון סעיף י"ח דדוקא ביאוש דאבידה איכא האי דינא].

אך הדבר תלוי בפלוגתא דרבנותא אם זוטו של ים מדין הפקר או מדין יאוש בעלים, דנחלקו בזה גדולי רבותינו הראשונים, וסברת הרמ"א א"ש לסוברים דמדין יאוש והדבר דומה לא אבידה דשריא מדין יאוש. אך עיין לקמן דביארנו דצדקו דברי הרמ"א דלכו"ע שייך חיוב השבה לפנים משורת הדין.

טו] והנה איתא בירושלמי (שקלים פרק ז הלכה ב) עיגול דגובנה אישתכח בפונדקא דלוי, והתירוהו משום שני דברים, משום מציאה, ומשום רוב מהלכי דרכים, משום מציאה, דתני המציל מיד הגייס מיד הארי משונת הים ומשונת הנהר מאיסרטיא גדולה ומפלטיא גדולה הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתייאשין מהן. משום רוב מהלכי דרכים, משום גבינת עכו"ם. ואשתכח מן דר"א בר' יוסי א"ר מנא קומי ר' יוסי ואנן חמיין רבנן מברייזין, א"ל את אין הוויתא משכח לא נסבת, רבי יונה אבוך לא אמר כן אלא אמר הלואי כד נשכח נשכח מן פיוסא ולגוא, אפילו כן אשכח ולא נסיב.

ומבואר בזה דאיכא משא ומתן בירושלמי אם יש חיוב השבה לפנים משורת הדין, (ועיין בפרוש הר"ש סריליאו שם), ונדבר תמוה וכי לית ליה לירושלמי דרשה דאשר יעשון ללפנים משורת הדין.

ומוכח לכאורה דהנדון הוא דוקא על חיוב הכרזה אם יש בזה דין לפנים משורת הדין, ולכאורה מבואר בירושלמי דיש מקום

לפנים משורת הדין. [ויש לחדד, דודאי לא דמי לזקן ואינה לפי כבודו, דהתם איכא דין גמור להשיב אלא דלו באופן אישי יש פטור, משא"כ היכא דהבעלים התיאשו הרי כו"ע פטירי, אך מ"מ הא איכא מאבד, ובפרט אם ננקוט דיאוש אינו אלא היתר זכיה, שפיר שייך לומר דאיכא לפנים משורת הדין].

אי בזוטו של ים יש דין לפנים משורת הדין והמשך הנידון לגבי הכרזה

יד] ועיין בשו"ת בית הלוי ח"ג סימן מ"ח שהביא את דברי הרמ"א בס"ז דכתב דאף בזוטו של ים טוב וישר להחזיר לפנים משורת הדין, והעיר על דבריו מדכתבו הטור והשו"ע את דין לפנים משורת הדין רק דבי רוב עכו"ם ש"מ דבזוטו של ים אין דין של לפנים משוה"ד, (ולכאורה אינו מוכרח, דאטו תנא כרוכלא ליזיל כל מקום שכתבו הרי אלו שלו דלפנים משוה"ד יחזיר, אלא דכיון שבגמ' הוזכר לפנים משוה"ד רק על רוב גויים נקטו כן), וכ"כ בתרומת הכרי שם. ובטעם החילוק כתבו כמה אחרונים משום דשאני זוטו של ים דאפקריה רחמנא.

ולפמשנ"ת לעיל א"ש החילוק דחיוב הנהגת לפנים משורת הדין נוהג במקום שיש צד לחייב מצד הדין והיינו דוקא במקום שהבעלים התיאשו בעל כורחו ובפרט לסברת הנתיבות דאינו אלא נתינת רשות לזכיה, משא"כ בזוטו של ים דהוי הפקר גמור ואין לו שום שייכות ממונית כלפי החפץ והוי כחפץ של אדם אחר לגמרי. [ועיין פנ"י

י. ועיין פנ"י שכתב כיון שאין גוף הממון שלו אלא שרוצה לזכות מדין יאוש גרידא וכדאיתא להדיא בפרק הגזול [ב"ק ק"ד ע"א] דמאן דס"ל יאוש כדי קונה מיהא אם אמר אי אפשי בממון שאינו שלי מחזיר לבעלים הראשונים. וע"ע בשו"ע הרב שכתב בדבר שאין בו סימן אם יודע בבירור של מי הוא יחזירו לו אף על פי שכבר נתיאשו שהיאוש אינו כהפקר גמור שאינו מתייאש ומפקיר מרצונו.

והתניא) מבואר דלמסקנא לא ילפינן מולנערה פטור דאונס בנזקי אדם. [דטעם הפטור משום דבאונס גמור המעשה לא מתיחס אליו]. אבל בנימוקי יוסף שם בדף י"א ע"א נוקט להדיא דפטור דאונס גמור ילפינן מולנערה לא תעשה דבר.

וא"כ נמצא דלדעת הנמק"י בעצם יש כאן מעשה שלו המחייבו כיון שהזיק, אלא דרחמנא פטריה כיון שהיה באונס, וא"כ א"ש דעובדא דרבי חייא חשיב בגדר אחרים חייבים כיון דהמעשה מתייחס אליו ונחשב שהוא הזיק אלא דרחמנא פטריה מחמת אונסו, ולכך יש דין לפנינו משורת הדין לשלם.

ואפשר דהתוס' בב"ק (ק"א ע"א ד"ה לפנינו) ניידו מסברת התוס' דידן ולא ניחא להו לחלק בין מקום שאחרים חייבים או לא, ואולי י"ל דלכך ניידו ממהלך תוס' דידן, דאזלי לשיטתיהו בב"ק דאדם המזיק פטור משום דכיון דהוא אנוס המעשה אינו מתייחס אליו, וא"כ בעובדא דרבי חייא דהיה אנוס גם אחרים פטורים כה"ג דהם אנוסים. ולכך לדעתם לא שייך חילוק זה.

מקור החיוב לנהוג לפנינו משורת הדין במקום שאחרים פטורים

יח' בעיקר מה שתמהנו מה הגדרת הדין בחלוקת התוס' דהיכא דאחרים פטורים לא ילפינן מקרא דאשר יעשון, דא"כ מאיזה דין איכא חובה לנהוג לפנינו משורת הדין.

הנה במרדכי הוכיח דכופין על לפנינו משה"ד ממה ששאל רבה בב"ח אי דינא הוא, והשיב לו אין למען תלך בדרך טובים. ומבואר בזה דס"ל דבכל האופנים נוהג דין זה ואפי' דאחרים פטורים וגם מפסיד כסף, ובתנאי שהוא עשיר והם עניים.

להצריך הכרזה לפנינו משה"ד ודלא כהראשונים הנ"ל.

אך למבואר לעיל לק"מ, דכל הצד לומר דאין צריך להכריז משום דמצא בעיר שרובה גויים דשריא משום דאזלינן בתר רובא, וליכא דין וממילא ליכא לפנינו משורת הדין, משא"כ הירושלמי מיירי בעיר שרובה ישראל דהרי התירו את הגבינה משום דרוב הולכי דרכים ישראל, וע"כ דהירושלמי ס"ל דהלכה כרשב"א אפי' ברוב ישראל. וא"כ כמו דאיכא מצוה לפנינו משורת הדין להחזיר ה"נ איכא מצוה להכריז.

מיהו השתא צריך להבין מה הדיון בירושלמי אם כה"ג צריך להכריז, דהא הכרזה ברוב ישראל דינו כהשבה ברוב עכו"ם, וצ"ע.

בביאור הדבר דעובדא דרבי חייא אחשיב בגדר מקום שאחרים חייבים

טז' ובעיקר חילוק התוס' הנ"ל דהיכא שאחרים חייבים איכא דין לפנינו משורת הדין, תמה בשיעורי ר"ש רוזובסקי (כד: סי' כ"ז) דבשלמא בעובדא דרבי ישמעאל שפיר איכא מצוה לפנינו וכו"ע במקרה זה חייבים ורק חס רחמנא עליה מפני כבוד הבריות, שפיר שייך לומר דחיובו יותר גדול ואיכא דין לפנינו מדוה"ד, משא"כ בעובדא דרבי חייא דהיה פטור משום שהוא אנוס ואם גם אחרים היו אנוסים ג"כ היו פטורים.

יז' ונראה ליישב דאיתא בבבא קמא (כח:): א"ל אין, מחייב היה ר"מ אפי' אזנה בידו. אמאי אנוס הוא, ואונס רחמנא פטריה, דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, וכי תימא, ה"מ לענין קטלא, אבל לענין נזקין חייב, והתניא נשברה כדו וכו'. ובתוס' שם (ד"ה

ועושה לפנים משורת הדין מחזיר את האבדה לישראל כשיתן את סימניה.

ובדרכי משה כתב דבמציל מזוטו של ים אית ביה "משום עשיית הטוב והישר", וכן משמעות דבריו בהגה דכתב דבזוטו של ים "טוב וישר" להחזיר. ולעיל הבאנו אחרונים שפקפקו בדברי הרמ"א דכיון דזוטו של ים הפקר גמור הוא ליכא דין לפנים משורת הדין.

ישוב דברי הרמ"א דבזוטו של ים איכא דין לפנים משוה"ד

כב והשתא נחא דברי הרמ"א, דאה"נ אי אתינן עלה מדין דאשר יעשון באמת לא שייך בהפקר, אבל השתא דייק הרמ"א למימר דהכא החיוב מצד ועשית הישר והטוב, והיינו דבכל מקום שכך ישר והגון לעשות, צריך לעשות כן, ולכך אף דזוטו של ים אפקריה רחמנא, מ"מ איכא חיוב דועשית הישר והטוב.

מתי כופין מדין הישר והטוב

כב אלא דמ"מ חלוק דינא דבר מצרא ושומא הדר מהשבת אבידה, דהתם לכו"ע כייפינן ליה, ובהשבת אבידה דעת הרא"ש וסייעתו דלא כייפינן, והחילוק הוא, דבבר מצרא הוא לא מפסיד כסף ולכך כייפינן ליה, משא"כ בהשבת אבידה המוצא מפסיד ממון (בגדר מניעת ריוח), ולכך י"א דלא כייפינן ליה. ועיין ברמב"ם בהלכות שכנים פרק יד הלכה ה דכתב כל הרוצה למכור קרקע ובאו שנים כל אחד מהן אומר אני אקח בדמים אלו ואין אחד מהן בעל המצר, אם היה האחד מיושבי העיר והאחד משכני השדה שכן העיר קודם, שכן ות"ח ת"ח קודם, קרוב ות"ח ת"ח קודם, שכן וקרוב השכן קודם שגם זה בכלל הטוב והישר

אך לעיל הבאנו דדעת כמה ראשונים דאין כופין על לפנים משורת הדין. וצ"ע מדינא דבר מצרא (כב"מ קח.) דכל חיובו רק מלפנים משורת הדין, ובכ"ז כופין על זה. וכן בדין דשומא הדר (כב"מ לה.) דודאי הוא לפנים משורת הדין וכופין ע"ז. [וכן יש לעיין מהא דכופין על מדת סדום דזה נהנה וזה לא חסר, והרי זה נגד השליטה הממונית שלן].

יט אך כד נעיין נחזי דהתם לא מייתי קרא דאת המעשה אשר יעשון, אלא ילפינן מקרא דועשית הישר והטוב. דהיינו דנצטוינו להתנהג על פי היושר, [והכי איתא בפסיקתא זוטרותא (לקח טוב) שמות פרשת בשלח פרק טו והישר בעיניו תעשה. זו לפנים משורת הדין]. והיינו טעמא דהתם אע"פ שכו"ע פטורים, מ"מ איכא עוולה גדולה לאדם וכן הוא אינו מפסיד ממון, (ואף עדיף מאבידה). ולא מייתי קרא דלמען תלך - דהיא דרגא יותר גבוהה מועשית הישר והטוב וכמו שביארנו לעיל דהיינו במקום דאיכא צד חיוב מדינא - עיין ביאור הגר"א על משלי פ"ב פסוק כ'.

כ והשתא נחא דברי התוס' דהיכא שאחרים פטורים לא מייתי קרא דאשר יעשון. והיינו דבמקום שע"פ היושר כך צריך לנהוג וגם אינו מפסיד נכון שיוותר לחבירו.

כא וכן מפורש בקצה"ח סק"ג דכתב דאבידה לאחר יאוש מחזירין לפנים משורת הדין, והוא משום ועשית הישר והטוב (דברים ו, יח) דמהכא נפקא לן לפנים משורת הדין. וכ"מ מדברי הטור דכתב ואף על פי שמן הדין אינו חייב להחזיר במקום שרוב כותים מצויין שם מ"מ טוב וישר הוא לעשות לפנים משורת הדין להחזיר למי שנותן בו סימן אף על פי שרוב כותים מצויין שם. וכ"מ מלשון הרמב"ם (פי"א ה"ז) אף על פי שהיא שלו הרוצה לילך בדרך הטוב והישר

טובים דודיך מיינ. ולכאורה כונתו דמסרו הכתוב לחכמים.

כד] וכע"ז כתב הרמב"ן (דברים פרק ו יח) ועשית הישר והטוב בעיני ה', ולרבותינו בזה מדרש יפה, אמרו זו פשרה ולפנים משורת הדין. והכוונה בזה, כי מתחלה אמר שתשמור חקותיו ועדותיו אשר צוך, ועתה יאמר גם באשר לא צוך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר. וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון לא תלך רכיל (ויקרא יט טז), לא תקום ולא תטור (שם פסוק יח), ולא תעמוד על דם רעך (שם פסוק טז), לא תקלל חרש (שם פסוק יד), מפני שיבה תקום (שם פסוק לב), וכיוצא בהן, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין, וכגון מה שהזכירו בדינא דבר מצרא (ב"מ קח א). ובספר ויקרא (פרק יט) כתב וזה דרך התורה לפרוט ולכלול בכיוצא בזה, כי אחרי אזהרת פרטי הדינין בכל משא ומתן שבין בני אדם, לא תגנוב ולא תגזול ולא תונו ושאר האזהרות, אמר בכלל ועשית הישר והטוב (דברים ו יח), שיכניס בעשה היושר וההשויה וכל לפנים משורת הדין לרצון חבריו, כאשר אפרש (שם) בהגיעי למקומו ברצון הקדוש ברוך הוא. וכן בענין השבת, אסר המלאכות בלאו והטרחים בעשה כללי שנאמר תשבות", ועוד אפרש זה (להלן כג כד) בע"ה.

הוא, קדם אחד וקנה ה זכה ואין חבירו שראוי לקדם לו יכול לסלקו הואיל ואין אחד מהן בעל המצר "שלא צוו חכמים" בדבר הזה אלא ו דרך חסידות ונפש טובה היא שעושה כך, עכ"ל. הרי מבואר דלא בכל גוונא דאיכא דין הישר והטוב כייפינן ליה.

אך במקום דמפסיד ונחסר ממונו ממש, ליכא חיוב גם מצד הישר והטוב - וכעובדא דרבה בב"ח, אלא כל חיובו רק מלמען תלך בדרך טובים.

אם דין ועשית הישר והטוב מדאורייתא או דרבנן וגדר דין זה

כג] ובעיקר דברי הרמב"ם הנ"ל פשטות לשונו שכתב "צוו חכמים", משמע לכאורה שאינו אלא מדרבנן. אך במגיד משנה שם כתב ועניין דין בן המצר הוא שתורתנו התמימה נתנה בתקון מדות האדם ובהנהגתו בעולם כללים באמירת קדושים תהיו והכוונה כמו שאמרו ז"ל קדש עצמך במותר לך שלא יהא שטוף אחר התאוות וכן אמרה ועשית הישר והטוב והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים לפי שמצות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל ענין ובהכרח חייב לעשות כן ומדות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן והאישים והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו ומהם שעשו אותם בדין גמור ומהם לכתחילה ודרך חסידות והכל מדבריהם ז"ל ולזה אמרו חביבין דברי דודים יותר מיינה של תורה שנאמר כי

יא. וכונתו למש"כ (ויקרא פרק כג) כתב על הכתוב גבי יו"ט "שבתון", ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטוונו מן התורה להיות לנו מנוחה ביו"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ואם היתה עיר מוקפת חומה ודלתות נעולות בלילה יהיו עומסים על החמורים ואף יין וענבים ותאנים וכל משא

ופעמים שכייפינן לכו"ע, א"כ הכל לפי ראות עיני הדיין.

כז] המורס מכל האמור דעיקר דין לנהוג לפנים משורת הדין במקום שכן צריך להיות על פי היושר, עיקרו מדאורייתא, ומסרו הכתוב לחכמים באלו אופנים חייב לנהוג כך. ובמקום דחז"ל לא גילו דעתם, הכל לפי ראות עיני הדיינים.

יסוד סברת המרדכי לדין כפיה והחלוקה בין עני לעשיר

כח] במרדכי הנ"ל חזינן דלעולם איכא דין כפיה ואפי' בעובדא דרב"ב, והיינו דס"ל דבכל מקום שרצון התורה שכן ינהג כייפינן ליה.

כט] עוד מבואר במרדכי הנ"ל דדין כפיה הוא רק היכא שהמאבד עני והמוצא עשיר. וראיתי בספר מנחת אשר על התורה דכתב דאינו סותר את הכתוב ודל לא תהדר בריבו, משום דבלפנים משוה"ד טוב וישר שהעשיר יותר לעני.

ל **וביסוד** הדברים לכאורה היא גמ' ערוכה דגרסינן בבבא בתרא (ה ע"א) רוינא זבן ארעא אמיצרא דרבינא, סבר רבינא לסלוקי משום דינא דבר מצרא א"ל רב ספרא בריה דרב ייבא לרבינא, אמרי אינשי: ארבעה לצלא, ארבעה לצללא. ופרש"י וא"ל רב ספרא לרבינא שיעשה הישר והטוב להניח לרוניא.

מ **חזינן** דאע"פ דעיקר דינא דבר מצרא מועשית הישר והטוב, מ"מ היכא

ובמלחמות פ"ט דב"מ כתב להדיא דינא דבר מצרא הוא תקנת חכמים וז"ל: אשה ויתמי דלאו בני מעבד הישר והטוב נינהו ולא רמו רבנן עלייהו תקנתייהו, ע"כ. ולכאורה סותר דבריו דלעיל. ולהנ"ל לק"מ דמסרו הכתוב לחכמים.

נ **ועיין** ראבי"ה תשובות וביאורי סוגיות סימן תתקצו דכתב ואני אומר אחרי שהוא משום ועשית הישר והטוב (ב"מ קח ע"א) הרי הוא קרוב למצות עשה ואין לפקפק ואין להערים בה. וכ"כ בספר אור זרוע ח"ג פסקי בב"מ סי' קצ"ו ובתשובות מיימוניות קנין סימן טז, וע"ע באו"ז פסקי בב"ב סימן קעז.

ס **בה**] ובשו"ת הרמ"א סימן לב כתב ומ"מ אומר, שאם אין ההיזק הרבה לראובן הנ"ל בפתחת חלונות בהכ"נ לביתו או לחצירו לא היה לו להעמיד עצמו על מדת הדין, רק היה לו ליכנס לפנים משורת הדין ליתן כבוד לאלהיו ולהדר בית אלהינו. ומי שלא חס על כבוד קונו כו"ב, וכופין על כניסה לפנים משורת הדין כמו שכתב המרדכי פרק אלו מציאות, ואף כי יש פוסקים חולקים ומ"מ זה אינו אלא לפי רוב ההיזק ולפי ראות עיני הדיין, ולכן לא אוכל לדון בזה בכתב. ורבים תמהו דסותר דבריו בספר המפה (בסי' י"ב ובסי' רנ"ט) דכתב דנקטינן לדינא כמ"ד דלא כייפינן. וי"ל כיון שהכל מדין ועשית הישר והטוב

יביאו ב"ט ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף והשלחנים על שלחנם והזהובים לפניהם, ויהיו הפועלים משכימין למלאכתן ומשכירין עצמם כחול לרברים אלו וכיוצא בהן, והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה "שבתון" שיהיה יום שבתה ומנוחה לא יום טורח וכו', אבל פירוש "שבתון" כך הוא שתהיה לנו מנוחה מן הטורח והעמל כמו שביארנו, והוא ענין הגון וטוב מאד.

לנהוג לפנים משה"ד גם על עני. אך בלבד
כתב ג"כ כדברי הרמ"א. וכן מפורש
בקצוה"ח בס"ק ג' דכתב לפנים משורת
הדין אינו אלא למי שהיכולת בידו ומשום
הכי אין העני מחויב להחזיר ודי לו לעני
במשפט כתוב.

לב ונראה פשוט דכמו שביארנו לעיל כל
סיבת הכפיה מדין כפיה על המצוות,
ואי באיש עני, ליכא דין כפיה סימן שאין
מצוה. דמידת היושר אינה מצריכה אותו
להתנהג לפנים משורת הדין.

וכן מוכח מהמרדכי דהקשה על עצמו אמאי
בעובדא דרבא הוה שקיל ואזיל בתריה
דרב נחמן בשוקא דגלדאי, ואמרי לה בשוקא
דרבנן, אמר ליה מצא כאן ארנקי מהו, אמר
ליה הרי אלו שלו. בא ישראל ונתן בה סימן
מהו, אמר ליה הרי אלו שלו. דלמה לא אמר
לו לפנים משורת הדין כמו בשמואל. ותירץ
דהיה עני. ואכתי צ"ב דנחיה דאין דין כפיה
מ"מ היה לו לומר לו שצריך להתנהג מלפנים
משורת הדין בלא כפיה. ומכוח דכל דליכא
כפיה ליכא מצוה דהא בה תליא. [ויל"ע
מלשון הקצות (שם) דכתב בטעם הדין שלא
כופין אם המוצא עני משום דדי שניהג לפי
הדין, משמע קצת דגם לעני יש דין לפנים
משה"ד רק א"א לכפותו, ויל"פ בזה].

בפסק ההלכה לגבי גדר בחיוב בעובד אדרבה בב"ח בס"פ האומנין

לג ויש לשים לב, דבמרדכי מבואר דבכל

דהקונה עני והמצרן עשיר, הכא הועשית
הישר הטוב זה לותר לקונה".

במקום שגם המוצא וגם המאבד שניהם עשירים או עניים

כט באחרונים דנו היכא דבין המוצא ובין
המאבד שוים, דהיינו ששניהם עשירים
או ששניהם עניים, אי כה"ג איכא דין לפנים
משורת הדין, עיין בשו"ת צמח צדק ס"ס
פ"ט ובהלכה למשה (פי"א מהלכות אבידה
ה"ז ד"ה כתב בספר עטרת צבי).

ל אך לשון המרדכי וההגה"מ הוא דכופין
למי שהיכולת בידו, וביאר הב"ח (בסי'
י"ב) דכונתו דאם המוצא עשיר כופין
להחזיר, א"כ פשוט דהכל תלוי במוצא אם
הוא עני או לא. וכן משמע מלשון האגודה
(בב"מ כד: פ"ב סימן ל"ד) דכתב חייב
להחזיר משום לפני' משורת הדין, וכן אנו
נוהגין להחזיר, וכן פסק ראבי"ה וראב"ן
דכייפינן להחזיר היכא דמוצא עשיר, עכ"ל.
אלמא דתלי רק במוצא אם עשיר או עני.

אם החילוק בין עני לעשיר רק כלפי דין כפיה או גם בעיקר החיוב

לא ברמ"א כתב בסימן רנט סעיף ה ואם
הוא עני ובעל אבידה עשיר, אין צריך
לעשות לפנים משורת הדין. והעיר
המהריק"ש בהגהותיו דצ"ל אין כופין, וכונתו
דמקור דברי הרמ"א מהמרדכי דכתב דלא
כפינן היכא דהוא עני, אבל עכ"פ איכא דין

יב אך מדברי היד רמ"ה שם נראה דלא כרש"י דכתב ולא דינא אמר ליה אלא מדת חסידות אמר ליה למעבד
לפנים משורת הדין. וה"ה דכל היכא דהוי לוקח עני ובר מצרא דקאתי לסלוקי עשיר, מיבעי ליה לדינא
לאוכוחי לבר מצרא ולאודועי כי הני מילי ומאי [דמייא] (דנא) להו אי קביל קביל ואי לא קביל פסקינן
ליה לדיניה ומסלקינן ליה ללוקח משום דינא דבר מצרא, ע"כ. וכע"ז בשימ"ק בשם ריב"א שם. ומבואר
דס"ל דלבתר דתקון "דינא" דבר מצרא הוי דינא, אך צ"ע מדנים רבים המבוארים בפרק המקבל דליכא דינא
דבר מצרא משום דהטוב והישר טפי הוא לאידך.

בגדר הכפיה

לה] לעיל הבאנו דדעת המרדכי ודעימיה דכופין על לפנים משורת הדין, (וכדבריו פסקו המהרש"ל והב"ח), ונחלקו האחרונים במהות הכפיה, דדעת הב"ח בסי' י"ב דכופין בשוטים או בשמתא, ודעת הצ"צ סי' פ"ט דאף נחתנין לנכסיה. ודעת התומים שם סק"ד דכופין בדברים.

ולכאורה זו מחלוקת ראשונים במסכת כתובות נ. לעניין כפיה בלפנים משוה"ד, דגרסינן התם (נט:): אמר רבי אילעא אמר ריש לקיש באושא התקינו, הכותב כל נכסיו לבניו הוא ואשתו נזונים מהם וכו'. איבעיא להו: הלכתא כוותיה, או לית הלכתא כוותיה. ת"ש דרבי חנינא ור' יונתן הוו קיימי, אתא ההוא גברא גחין ונשקיה לר' יונתן אכרעיה, אמר ליה ר' חנינא מאי האי א"ל כותב נכסיו לבניו הוא, ועשיתנהו לזניה, אי אמרת בשלמא לאו דינא, משום הכי עשייתהו, אלא אי אמרת דינא, עשייתהו בעי. ומבואר שם דלתוס' (ד"ה עשיתנהו) כופין רק בדברים, דכתבו האי עשוי צריך לומר דהיינו בדברים, כי ההוא דלקמן (דף נג.) מעלאי ידיי היינו עשוי, והשתא אתי שפיר דאמר עשיתנהו בעי דאם מן הדין היה מה היה לו לעשותם בדברים, היה לו להלקותם ולכופם עד שיזונו אותו. וכ"כ בתוס הרא"ש שם. אך לרש"י (ד"ה ועשיתנהו) משמע בשוטים או נידוי, דכתב כפיתי אותם "בחזקה", (ומפני שטרחתי עליו ליכנס לו לפנים משורת הדין מחבביני).

ועכ"פ מבואר דלכל היותר כופין בחזקה והיינו בשוטים או בשמתא, אבל לכו"ע לא נחתנין לנכסיה, וזה לכאורה דלא כצ"צ שהעלה צד דכייפינן בירידה לנכסיו.

לו] אלא דעכ"פ תקשי לראשונים שלא כופין

האופנים איכא דין כפיה ואפי' בעובדא דרבה בב"ח, אך בתנאי דעני ועשיר. ומבואר בזה דלא ס"ל לחלק בין רמות החיוב, דמבואר בדבריו דאפי' במקום שמפסיד הרבה, אם כנגדו עני וע"פ היושר אינו צריך להפסיד והוא עשיר שיכולת בידו לפייסו חייב וגם כייפינן ליה. ומאידך בתוס' מבואר דאיכא כמה מדרגות של חיוב, והיכא דאינו אלא מגדר למען תלך - דצריך להפסיד ממונו, אפשר דלא כייפינן ליה.

לד] והנה הריף והרא"ש בס"פ האומנים הביאו עובדא דהני שקולאי, ומשמע דיש איזה מדריגה של חיוב גם בכעין זה, אך ברמב"ם חזינן שגבי השבת אבידה כתב אם ירצה וכו', ועובדא דהני שקולאי השמיט לגמרי, והיינו דס"ל דלמען תלך בדרך טובים זו הנהגה מיוחדת לת"ח, עיין בביאור הגר"א על משלי (פ"ב פ"כ) דכתב גבי עובדא דהני שקולאי, ומה שאמר דינא, הכי א"ל אין, כלומר נגדך הדין כן שזהו אורחות צדיקים.

והיינו דס"ל דזו הנהגה מיוחדת לת"ח כיון דמפסיד ממון מכיסו. וכל זה אכן מבואר בפ"ה מדעות הי"ג וז"ל משאו ומתנו של תלמיד חכם באמת ובאמונה, אומר על לאו לאו ועל הן הן, מדקדק על עצמו בחשבון ונותן ומוותר לאחרים כשיקח מהן ולא ידקדק עליהן וכו', מחייב עצמו בדברי מקח וממכר במקום שלא חייבה אותו תורה, כדי שיעמוד בדבורו ולא ישנהו, ואם נתחייבו לו אחרים בדין מאריך ומוחל להן וכו'. ועיין בספר עבודת המלך הלכות דעות פרק ה דכתב דמקורו בסוף פרק האומנים, דינא הכי אין למען תלך בדרך טובים וכו', וכ"כ בספר משנת יעקב (רוזנטל, ושו"ר שם שנשא ונתן בכמה דברים שכתבנו כאן ע"ש).

לח] ובעיקר הדין דמחזירין אבידה לפנים משורת הדין גדר הדבר, דמצד הדין הרי אלו שלו, והיינו כלפי הממון, ומ"מ חייב להחזיר, דזה קיום מצוה על הגברא. ועיין כתובות פו. דלמ"ד שיעיבודא לאו דאורייתא, הא דכופין להחזיר חוב, משום דפריעת בע"ח מצוה וכופין על המצוות, והוקשה לרמב"ן א"כ איך גובים ממנו ממון הא זה רק מצוה, וביאר דעד שתכפנו בגופו תכפנו בממונו. וצ"ע דא"כ מבואר דמצוה ממונית כופין על הממון אם אפשר, וא"כ למה לא נכפה להוציא ממנו לקיים מצות לפנים משורת הדין.

אך הגרש"ש בשערי יושר (ש"ה פ"ב) ביאר את דברי הרמב"ן דדוקא התם דאיכא "חוב" ממוני מצד דינא, אז אמרינן דאף דליכא שיעיבוד על הנכסים למ"ד שיעיבודא לאו דאורייתא, מ"מ מדין כפיה נכפה את ממונו, אבל במקום שאין חיוב ממון לא שייך כפיה על הממון, ולכך בריבית קצוצה למ"ד דאינה יוצאה בדיינים, לא נחתין לנכסיה, והיינו דכיון דליכא חוב ממון רק איסור בעלמא, כייפינן רק על הגברא.

בהשבת אבידה היכא דחייב רק מלפנים משוה"ד, דהתם חזינן דכופין ע"ז. ובאמת בתומים צידד דאין כאן מחלוקת בראשונים, דהרא"ש שכתב שלא כופין היינו בשוטים, והמרדכי שכתב דכופין כונתו בדברים. אך שאר האחרונים הבינו לא כדבריו וכן מבואר בב"י וברמ"א שם דיש כאן מחלוקת, א"כ תקשי מסוגית הגמ' שם.

לז] ולפ"מ שביארנו לעיל לק"מ, די"ל דהתם לכו"ע כופין כמו בדינא דבר מצרא, דהוא מדין הישר והטוב, דהתם איכא עולה גדולה מאוד, והחידוש התם, דעד השתא כל המקומות דדיינין לחיוב דועשית הישר והטוב לא היה הפסד ממון, משא"כ בסוגיא דכתובות דהכותב כל נכסיו לבניו הרי מוציאין ממון מהבנים, אלא דהתם זה טוב וישר והגון שהאב לא יחזר על הפתחים ובניו אוכלים ממנו. וצ"ל דמ"מ לא נחתין לנכסיה משום דס"ס מוציאין ממנו ממון. ואף דחזינן בבר מצרא ובשומא הדר דנחתין לנכסיה, צ"ל דשאני התם דאין זה הוצאת ממון. אך צ"ע על הצ"צ דאף בהשבת אבידה דזה הוצאת ממון מדוע נחתין לנכסיה.



הרב אביחיל לוי

בביאור האיסור להניח כלי עם מים חמין על בטנו בשבת

כפירוש השני שפירש"י ז"ל ולא לבנה כפירוש הראשון שאין הלשון בשום מקום בתלמוד אלא על בגד.

וחזינן שפירוש הראשון בפירש"י שאלונטית היינו לבנה.

ובביאור האיסור להביא קומקומוס של מים חמין בשבת אשכחן פלוגתא דקמאי ושלש שיטות בדבר.

שבפירש"י כתב ובלבד שלא יביא קומקומוס שמא ישפכו עליו ונמצא רוחץ בשבת בחמין. ופירש עוד מפני סכנה פעמים שהן רותחין.

וחזינן בשיטת רש"י שהאיסור להניח קומקומוס של מים חמין על בני מעיים בשבת הוא משום שמא ישפכו המים חמין עליו ונמצא רוחץ בשבת במים חמין.

ולכאוף צ"ב שהרי האיסור לרחוץ בשבת במים חמין הוא מדרבנן משום גזירת הבלנים וכדאיתא בגמ' מ. וא"כ הוי גזירה לגזירה דלא גזרינן ואמאי נאסר.

וצ"ל דכולה חדא גזירה היא שכשגזרו שלא לרחוץ בשבת גזרו נמי לא להניח קומקומוס של חמין על בני מעיו.

ולכאוף צ"ב מהא דאיתא בגמ' מ. פלוגתא דאתמר חמין שהוחמו מערב שבת רב אמר למחר רוחץ בהן כל גופו אבר אבר ושמואל אמר לא התירו אלא לרחוץ פניו ידיו ורגליו, וא"כ צ"ב דבשלמא לשמואל שהחשש שמא ישפכו עליו המים חמין

איתא בשבת מ: ת"ר מיחם אדם אלונטית ומניחה על בני מעיים בשבת ובלבד שלא יביא קומקומוס של מים חמין ויניחנו על בני מעיים בשבת ודבר זה אפי' בחול אסור.

ולכאוף צ"ב מהי אלונטית.

ועוד צ"ב מה החידוש בזה שמותר לחמם אלונטית ולהניחה על בני מעיים בשבת.

ועוד צ"ב אמאי נקט בני מעיים ולא בטנו.

ועוד צ"ב מדוע מותר ואין בזה איסור משום רפואה בשבת.

ועוד צ"ב בהא דקאמר ובלבד שלא יביא קומקומוס של מים חמין ויניחנו על בני מעיים בשבת שמדוע אסור הדבר.

ועוד צ"ב אם ובלבד שלא יביא קומקומוס של מים חמין ויניחנו על בני מעיים בשבת היינו ביחד עם האלונטית או שהוא דין בפני עצמו ולא שייך לרישא אלא שאלונטית מותר וקומקומוס אסור.

ועוד צ"ב בהא דקאמר ודבר זה אפי' בחול אסור מפני הסכנה שאם הדבר אסור אף ביום חול מה החידוש שאסור בשבת.

ובפירש"י כתב אלונטית טיול"א. ונראה לי בגד שמסתפגין בו דבכל דוכתא קרי ליה אלונטית.

ולכאוף צ"ב מהו טיול"א שפירש"י בפירוש הראשון.

ובריטב"א כתב אלונטית בגד שמתספגין בו

במים חמין שיכול להכוות בהם שאז שייך סכנה אולם במים שאין נכווים בהם שאין סכנה מותר.

ונראה עוד ליישב לביאור הבית יוסף שהחידוש באיסור זה לרב דמיירי במים מרובים שאם ישפכו ירחצו כל גופו, אולם בפחות מזה מותר, ומשא"כ ביום חול שהחשש שמא יכוה בהם אף בפחות משיעור זה אסור.

ונראה עוד לבאר שביום חול שהחשש הוא משום סכנה אם אחר ישיגה בזה על גביו יועיל, אולם בשבת אפשר דלא פלוג רבנן ולעולם אסור אף באחר עומד על גביו.

ומה שפתח ברישא בני מעיים ולא בטנו, י"ל דכיון שמחמם האלונטית להניח על בטנו משום שחש בבני מעיו הפנימיים לכן נקט בני מעיים.

ובתוס' פליגי על רש"י והביאו ב' ביאורים באיסור זה שכתבו ובלבד שלא יביא קומקומוס בפירוש כל זמן שהאלונטית שם שמא יפלו המים על האלונטית ואתי לידי סחיטה.

וחזינן בביאור זה שבתוס' שרישא וסיפא דין אחד להם שהאיסור להביא קומקומוס של מים חמים ולהניח על בני מעיים היינו כל זמן שהאלונטית שם שמא יבוא לידי סחיטה ולפי פירוש זה בתוס' ודאי שאלונטית זה לא לבנה אלא בגד, שבלבנה לא שייך סחיטה.

ולפירוש תוס' האיסור להביא אף מים קרים בקיץ לקרר בטנו כשיש שם אלונטית שמא יבוא לידי סחיטה, ונקט מים חמין שזה היה הדרך להניח על מעיו.

ועוד הביאו ביאור באיסור זה בתוס' באי נמי לא יביא משום רפואה וגזרו אטו

וירחצו אף מעט מגופו שהוא גם בכלל האיסור, אולם לרב מה החשש שמא ישפכו המים חמין על מעט גופו שהרי מותר לרחוץ אף כל גופו אבר אבר.

ובבית יוסף (או"ח שכו) כתב ליישב דברי רש"י עם שיטת רב שיש לפרש שמא ישפכו המים חמין על כל גופו קאמר וכדדייק לישנא שמא ישפכו עליו ולא נקט שמא ישפכו על בני מעיו.

ובמגן אברהם (או"ח שכו, ז) כתב שצריך לומר דמיירי בחמין שהוחמו מעט בשבת, ולהכי אפי' אינו רוחץ כל גופו אסור.

ולכאז' צ"ב לשיטת רש"י מה החידוש ברישא שמותר לחמם אלונטית ולהניחה על בני מעיים בשבת, ובזה פירש"י על גבי מעיים כשהוא חש במעיו מחממין לו כלי או בגד ומניחו שם ומועיל.

ונראה לבאר שהחידוש בזה שאין בו איסור משום רפואה שאסורה בשבת משום שחיקת סמנים.

ונראה עוד לבאר שהחידוש בזה שהיה מקום לאסור לחמם דבר באש שמא יבוא לבשל בשבת, וקמ"ל שלא גזרו בזה.

ונראה עוד לבאר שהחידוש בזה שלא חוששים שמא ישכח הבגד וישרף באש.

ונראה עוד לבאר שהחידוש בכלי שלא חוששים שמא יניח כלי שאינו גמור ויגמר באש שהוא מלאכה בשבת וקמ"ל דלא גזרינן.

ולכאז' צ"ב לשיטת רש"י בהא דקאמר ודבר זה אפי' בחול אסור מפני הסכנה דא"כ מדוע נשנה בהלכות שבת.

ונראה לבאר שביום חול מה שאסור הוא

בביאור האיסור להניח כלי עם מים חמין על בטנו בשבת ❖ **מנורה בדרום** | קלא

על גבי מעיו בשבת. והביא דין זה בהלכות בישול כנגד המדורה.

וחזינן לשיטתו שהחידוש בהיתר זה הוא שלא גזרו רבנן לחמם בגד כנגד המדורה משום גזירת בישול.

אולם צ"ב אמאי השמיט הרמב"ם דינא דסיפא האיסור להביא קומקום של חמין ולהניחו על בני מעיו.

ונראה לבאר דכיון דתניא ודבר זה אפי' בחול אסור מפני הסכנה לכן לא הוצרך להביא דין זה בהלכות שבת שהרי זה אסור אף בחול מפני הסכנה.

אולם צ"ב אמאי לא הביא הרמב"ם דין זה בהלכות דברים האסורים מפני הסכנה.

ונראה ליישב דהרמב"ם ס"ל שהוא דין פשוט מסברא שדבר שיכול להסתכן בו אסור.

אולם נראה לפי"ז דלא ס"ל כמאירי שהרי לשיטת המאירי דמשמע בדבריו שאסרו חכמים להניח קומקום של מים חמין על מעיו אף שאינן רותחים שמא היו רותחים ויבוא לידי כויה ולא חילקו חכמים בשיעור חום המים, וא"כ לשיטתו יש חידוש אף בזה ולא אסור רק מסברא.

ובקרוב נתנאל על הרא"ש (ט, סק"ז) כתב נפק"מ בין הטעמים אם המים חמין בכלי סגור שלפירש"י ותוס' בפירוש קמא משום סחיטה בזה מותר שהרי הכלי סגור, אולם לטעם השני בתוס' שהאיסור הוא משום רפואה אף בזה אסור.

ובטור (או"ח שכו) כתב מותר לחמם בגד וליתנו על גבי בטנו אבל כלי שיש בו מים חמין אין להניחו עליו, וסתם ולא פירש טעם האיסור, אלא שודאי דלא ס"ל כפירוש קמא בתוס' שהכל הוא דין אחד.

שחיקת סממנים טפי מבאלונטית דלא מיחזי כרפואה כל כך.

וחזינן לפירוש זה בתוס' דכולי ברייתא משום רפואה שלהניח אלונטית חמה על בני מעיים מותר משום רפואה וקומקומוס של מים חמין אסור שנראה יותר כרפואה.

ובריטב"א הסכים לפירוש ראשון שבתוס' שכתב ובלבד שלא יביא קומקום של חמין ויניחנו על בני מעיו פי' ואפי' חמין שהוחמו מערב שבת שהם בני טלטול ופירש"י הטעם שמא ישפכו על גופו, ונראה כרוחץ גופו בשבת שהוא אסור. ולא נהירא לר"י דלית לן למגזר כולי האי כיון דרחיצה גופה איסורא דרבנן לכך פירש כדי שלא תשרה האלונטית ממנו ויבוא לידי סחיטה דהוי איסורא דאורייתא.

ובמאירי הסכים לפירש"י שכתב ובלבד שלא יביא קומקום של חמין ויניחנו שמא ישתפכו מהמים עליו ונמצא רוחץ במים שהוחמו בשבת ודבר זה אף בחול אסור מפני הסכנה שמא יהיו רותחין יותר מדאי.

וחזינן במאירי כמש"כ המגן אברהם דמיירי במים שהוחמו בשבת, ובמש"כ המאירי ודבר זה אסור אף בחול אסור מפני הסכנה שמא יהיו רותחין יותר מדאי, ומשמע שרבנן אסרו לעולם בחול אף שלא ברותחין שמא יהיו רותחין יותר מדאי.

ובתוס' רא"ש הסכים לפירוש שני שבתוס' שכתב ובלבד שלא יביא קומקום של חמין משום דמיחזי כרפואה טפי מאלונטית.

וברמב"ם צ"ב שהשמיט האיסור דסיפא והביא רק ההיתר שברישא שכתב בה' שבת (כב, ד) ומחמם בגד ומניחו

וברמ"א הוסיף ההיתר שכתב אבל מותר להחם בגד וליתנו על בטנו.

ונראה לבאר שהשו"ע לא ראה בהיתר לחמם בגד חידוש ולכן השמיטו.

ובשו"ע (או"ח שכו, ו) הביא האיסור ולא הביא ההיתר לחמם בגד שכתב אסור ליתן על גבי בטנו כלי שיש בו מים חמין ואפי' בחול מפני הסכנה שפעמים שהם רותחים.



בביאור האיסור לבטל כלי מהיכנו בשבת

ולכאז' צ"ב מדוע ליתן כלי תחת הנר לקבל בו את השמן נחשב הצלה שאינה מצויה.

ובתוס' כתבו לפי שרגילים לעולם לתת כלי תחת הנר מבעוד יום.

ובריטב"א כתב שטפטוף שמן שבנר כדי שיעור הצלה לא שכיח ודבריו הם היפך דברי התוס' שלשיטתם לעולם נותנים כלי תחת הנר להציל השמן המטפטף.

ובר"ן ד"ה ניצוצות הביא דברי רש"י שכתב אבל שמן המטפטף לא שכיח וכתב על דבריו ולא למימרא דלא שכיח לטפטף דאדרבה שכיח טובא אלא הכי קאמר שמתוך שמצוי לטפטף מניחין תחתיו כלי מבעוד יום וכשאין עושין כן היינו היכא דקים להו בההוא נר שאין דרכו לטפטף וכל כה"ג לא שכיח שיטפטף בשבת.

ולולא דבריהם היה מקום לומר שנר שמטפטף בשבת היינו שיש סדק בנר וזה לא מצוי.

ובגמ' מג. איתא רב יוסף אמר היינו טעמא דרב חסדא משום דקא מבטל כלי

תנן בשבת מב: אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו את השמן ואם נתנוה מבעוד יום מותר ואין ניאותין מנו לפי שאינו מן המוכן.

ולכאז' צ"ב בטעם האיסור ליתן כלי תחת הנר לקבל בו את השמן.

ואשכחן בגמ' שלש שיטות בביאור האיסור דאיתא בגמ' אמר רב חסדא אע"פ שאמרו אין נותנין כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה אבל כופה עליה כלי שלא תשבר אמר רבה מאי טעמא דרב חסדא קסבר תרנגולת עשויה להטיל ביצתה באשפה, ואינה עשויה להטיל ביצתה במקום מדרון והצלה מצויה התירו והצלה שאינה מצויה לא התירו.

ופירש"י אע"פ שאמרו אין נותנין כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה כשהיא מטילתה במקום מדרון שמא תתגלגל ותשבר. ומדיוקא דמתני' שמעינן לה דדמי לנותן כלי תחת הנר לקבל בו שמן.

וחזינן לשיטת רבה ברב חסדא שטעם האיסור במתני' ליתן כלי תחת הנר לקבל בו השמן הוא משום שלא התירו לטרוח משום הצלה שאינה מצויה.

בביאור האיסור לבטל כלי מהיכנו בשבת ❖ מנורה בדרום | קלג

ולהמבואר היינו משום הנך טעמי שהלכה שאסור לבטל כלי מהיכנו.

וכן ברמב"ם בה' שבת (כה, כג) כתב שאסור לבטל כלי מהיכנו. וכן הביא בטור (או"ח שי).

ובבית יוסף הביא את השיטות שאסור לבטל כלי מהיכנו וכתב לאפוקי ממי שכתב דקיי"ל כר' יצחק ולא כתב מי פסק כר' יצחק.

ולכא' צ"ב בטעם הדבר שאסור לבטל כלי מהיכנו. ובפירש"י במתני' כתב אסור לבטל כלי מהיכנו להושיב כלי במקום שלא יוכל עוד ליטלו משום דהוי כקובע לו מקום ומחברו בטיט ודמי למלאכה וכלי זה משיפול בו השמן מוקצה יהא אסור לטלטלו.

וחזינן בשיטת רש"י שמבטל כלי מהיכנו אסור מדרבנן שדומה לבונה שהוא כקובע לו מקום ומחברו בטיט שהרי אחר שנופל בו המוקצה אסור לטלטלו.

ובמאירי כתב שאסור לבטל כלי מהיכנו מפני שזה כקובע לו מקום ומחברו והוא תולדת בונה.

וחזינן בשיטת המאירי שהאיסור לבטל כלי מהיכנו הוא מדאורייתא משום תולדת בונה.

ולכא' צ"ב הרי מה שהוא כקובע לו מקום ומחברו הוא משום המוקצה שעליו שמפני זה אינו יכול לטלטלו ואיסור מוקצה הוא מדרבנן, ואיך האיסור מוקצה מדרבנן עושה את האיסור לתולדת בונה מדאורייתא.

ונראה לבאר דכיון שאינו יכול לטלטל הדבר אף שאיסורו הוא מדרבנן נחשב כתולדת בונה מדאורייתא.

מהיכנו, ואיתא נמי התם אמר ר' יצחק כשם שאין נותנין כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה כך אין כופין עליה כלי בשביל שלא תשבר, קסבר אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת.

ומבואר ברש"י במתני' שר' יצחק חולק על רב חסדא דמתני' לא משום מבטל כלי מהיכנו אלא דכיון שאין כלי ניטל אלא לדבר בניטל, לכן אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו את השמן משום שהשמן הוא מוקצה.

וחזינן פלוגתא אם יש איסור לבטל כלי מהיכנו.

ולכא' צ"ב במאי פליגי.

וכן צ"ב אם הלכה שאסור לבטל כלי מהיכנו. ועוד צ"ב בטעם האיסור לבטל כלי מהיכנו.

וברי"ף הביא גירסא אמר רבא אמר רב חסדא אע"פ שאמרו אין נותנין כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה לפי שאסור לבטל כלי מהיכנו, אבל כופה עליה כלי שלא תשבר.

וחזינן שגורס רבא ולא רב יוסף כגירסא דידן.

ולשיטתו אתי שפיר שהלכה כרבא דבתראי, אולם גם לגירסא דידן אתי שפיר וכדאיתא בב"ב קמג: שרבה ורב יוסף הלכה כרבה חוץ משדה ענין ומקצה.

ונראה עוד לבאר משום דסתם בגמ' מז: שאסור לבטל כלי מהיכנו וכן בגמ' קכח: וקנד: יעו"ש.

וכן ברא"ש כתב אמר רב חסדא אע"פ שאמרו אין נותנין כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה אסור לבטל כלי מהיכנו, אבל כופה עליה כלי בשביל שלא תשבר ולא הביא כלל השיטות בביאור המשנה.

הוי גזירה לגזירה דלא גזירנן, ובזה ניהא הטעם דומיא דבונה שהוא גזירה אחת, אולם להרמב"ם שהוא דומיא דסותר אמאי גזרו בזה רבנן.

ונראה לבאר דהכא לא הוי גזירה לגזירה, אלא דומיא דסותר מדרבנן.

ונראה עוד לבאר די"ל כולה חדא גזירה היא.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בגמ' לא: דאיכא מ"ד שסותר על מנת לבנות שלא במקומו נמי חייב והיינו שיש תיקון אחר בסתירה שחייב והכא נמי יש תיקון אחר בסתירה שרוצה להציל את השמן.

ובפירש"י קכח: ס"ל כשיטת הרמב"ם שכתב שמבטל כלי מהיכנו דומה לסותר בנין מדרבנן וכן איתא בפירש"י קנד: שכתב מבטלן מהיכנן דשוב לא יטלם משם ודמי לסותר.

ולכאן צ"ב מפירש"י במתני' דס"ל שהוא דומיא דבונה והתם קאמר דומיא דסותר ולהמבואר י"ל שלמ"ד סותר על מנת לבנות שלא במקומו חייב א"כ הוי דומיא דסותר ולא הוי גזירה לגזירה ולמ"ד שסותר על מנת לבנות שלא במקומו פטור א"כ לא אמרינן דומיא דסותר שהוא כגזירה לגזירה אלא דומיא דבונה.

ונראה עוד לבאר שרש"י ס"ל שהאיסור הוא משום דדמי לבונה וכן דדמי לסותר. ובפירש"י מג. כתב מפני שמבטל כלי מהיכנו שהיה מוכן מתחילה ועכשיו עושהו מוקצה. ו**חזינן** שהטעם הוא שעושה הכלי למוקצה.

ובריטב"א אחר שהביא טעם רש"י שנראה כבונה וכן שנראה כסותר כתב טעם והנכון דרבנן אסרו כדי שלא למעט בכבוד שבת לאסור כלים המותרים וביטול כלי מהיכנו אפי' להצלה מצויה אסור.

אולם צ"ב מהא דאיתא בגמ' קכח: אמר רב יהודה אמר רב בהמה שנפלה לאמת המים מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ואם עלתה עלתה, ומקשה הגמ' והא קא מבטל כלי מהיכנו, ומתרץ סבר מבטל כלי מהיכנו דרבנן, צער בעלי חיים דאורייתא ואתי דאורייתא ודחי דרבנן.

וחזינן שאיסור לבטל כלי מהיכנו הוא מדרבנן ולא מדאורייתא, כמש"כ המאירי.

ונראה לבאר שהמאירי ס"ל דהא דקאמר סבר מבטל כלי מהיכנו דרבנן היינו שכך ס"ל לרב יהודה, אולם יש מ"ד שהוא דאורייתא משום תולדת בונה.

אולם צ"ב אמאי נימא הכי אחר שרואים בגמ' שהוא איסור דרבנן.

ונראה ליישב דברי המאירי שס"ל שהאיסור לבטל כלי מהיכנו הוא דרבנן, ומש"כ מפני שזה כקובע לו מקום ומחברו והוא תולדת בונה לאו היינו שמבטל כלי מהיכנו הוא תולדת בונה אלא שקובע לו מקום לכלי ומחברו ממש הוא תולדת בונה וביטול כלי מהיכנו שדומה לזה הוא איסור מדרבנן, ובזה נמי מבואר שאין איסור מוקצה מדרבנן עושה ביטול כלי מהיכנו דאורייתא.

וברמב"ם בהל' שבת (כה, כג) כתב אסור לבטל כלי מהיכנו מפני שהוא כסותר כיצד לא יתן כלי תחת הנר בשבת לקבל את השמן הנוסף שהשמן שבנר אסור לטלטלו וכשיפול לכלי יאסר טלטול הכלי שהיה מותר וכן כל כיוצא בזה.

וחזינן ברמב"ם שהאיסור לבטל כלי מהיכנו הוא שהוא כסותר.

ולכאן צ"ב שהרי סותר שלא על מנת לבנות אינו חייב אלא אסור מדרבנן וביטול כלי מהיכנו הוא דומיא דסותר מדרבנן, וא"כ

בביאור הסימנים של שלוש משמרות שבילילה ❖ **מנורה בדרום** | קלה

והקשה הרב המגיד וכי אין מותר ליגע במוקצה כל שאין מנענע אותו.

ותירץ בתרומת הדשן (סי' סז) דשאני הכא שהנחת הכלי על המוקצה הוא לצורך דבר המוקצה ולכך אסור משא"כ אם נתכוין לדבר שאינו מוקצה אלא שעל ידי זה נוגע במוקצה מותר.

ובטור (שי) כתב שטעם איסור ביטול כלי מהיכנו הוא משום שנראה כסותר.

ויעו' בפרי מגדים (או"ח רסה, א) שכתב הנפק"מ בין הטעמים, אולם לא הזכיר שם את הטעם שכתב ריטב"א שגם בזה יש נפק"מ.

ובשו"ע (או"ח רסה, ג) כתב אין נותנין כלי בשבת תחת הנר לקבל שמן הנוטף מפני שהוא מבטל כלי מהיכנו ומותר ליתנו מבעוד יום והשמן הנוטף אסור להסתפק ממנו בשבת, ולא מבואר בדבריו איזה טעם לאיסור ביטול כלי מהיכנו הוא העיקר.

ובשו"ע (שי, ו) כתב כל דבר שאסור לטלטלו אסור ליתן תחתיו כלי כדי שיפול לתוכו שאוסר הכלי בטלטול ונמצא מבטל כלי מהיכנו, אבל מותר לכפות עליו כלי ובלבד שלא יגע בו.

וכתב המגן אברהם (ס"ק ה) ובלבד שלא יגע בו.



בביאור הסימנים של שלוש משמרות שבילילה

ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות, עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים.

רשעים היו אלא שתלו בטחונם בהקב"ה.

ואיתא בפסחים ב: שהעולם הזה דומה ללילה והעולם הבא דומה ליום.

ובזה יש לבאר דברי ר' אליעזר שאמר שלש משמרות הוי לילה. ורומז על שלש זמנים שיש בעולם הזה שדומה ללילה.

משמרה ראשונה חמור נוער והוא כנגד חורבן בית המקדש הראשון שהיה מפני שעברו ישראל על שלש עבירות חמורות עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים.

איתא בברכות ג. תניא ר' אליעזר אומר שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי שנאמר ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג אל נהו. וסימן לדבר משמרה ראשונה חמור נוער שניה כלבים צועקים שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה.

ונראה לבאר בזה ע"פ הא דאיתא ביומא ט: מקדש ראשון מפני מה חרב מפני ג' דברים שהיו בו עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים. אבל מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים מפני מה חרב, מפני שהיתה בו שנאת חנם ללמדך

השלישי שהוא כתינוק יונק משדי אמו שיינקו ישראל את הברכה מה' על ידי בית המקדש.

ואשה מספרת עם בעלה שרומז לכנסת ישראל שתחזור הנבואה לישראל ויתחזק הקשר שבין ישראל לאביהם שבשמים.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא ביומא כא: שחמשה דברים היו בבית המקדש הראשון ולא היו בבית המקדש השני ואלו הן ארון וכפורת וכרובים אש ושכינה ורוח הקודש ואורים ותומים.

ופירש"י שארון וכפורת וכרובים נחשבים כדבר אחד ושכינה לא שרתה בבית המקדש השני ורוח הקודש לא היתה בנביאים משנת שתים לדריוש ואילך.

ואיתא בפרק שירה ששירת החמור היא שאומר לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש.

ושירת הכלבים היא שאומרים בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו.

ולחמבואר אתי שפיר שמשמרה ראשונה שהיא כנגד בית המקדש הראשון שהיו בו חמשה דברים אלו, להכי חמור נוער ששירת החמור היא לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש שהיתה ניכרת גדולת וגבורת ה' ביותר בבית המקדש הראשון.

ומשמרה שניה שהיא כנגד בית המקדש השני שלא היה קדוש בבית המקדש הראשון לכן הוא כנגד כלבים צועקים ששירת הכלבים היא בואו נשתחוה

ומרומז בחמור מלשון עבירות החמורות, וכן שהוא מלשון חומרות שהלכו ישראל אחר החומר.

ומשמרה שניה כלבים צועקים הוא כנגד חורבן בית המקדש השני שהיה בו שנאת חנם ולשון הרע.

וכדאיתא במכות כג. ואמר רב ששת משום ר' אלעזר בן עזריה כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע וכל המעיד עדות שקר ראוי להשליכו לכלבים דכתיב לכלב תשליכון אותו, וסמך ליה לא תשא שמא שוא קרי ביה נמי לא תשיא.

וא"כ כלבים צועקים הוא כנגד חורבן בית המקדש השני שנחרב בעוון שנאת חנם ולשון הרע שעל זה נאמר שראוי להשליכו לכלבים.

ובזה יש לבאר הא דכתיב באחי יוסף ויראו אותו מרחוק ובטרם יקרב אליהו ויתנכלו להמיתו. (בראשית לז, יח).

ואיתא התם במדרש רבה ויראו אותו מרחוק אמרו בואו ונשסה בו את הכלבים.

ולחמבואר אתי שפיר דכיון דכתיב ביוסף ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם (לז, ב). והמספר לשון הרע ראוי להשליכו לכלבים לכך שיסו בו את הכלבים שסברו להענישו על שהביא דבתם רעה אל אביהם.

ומשמרה שלישית שכנגד בית המקדש השלישי תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה.

שתינוק יונק משדי אמו הוא כנגד הברכה שתהיה בעולם בזמן בית המקדש

בביאור הסימנים של שלוש משמרות שבלילה ❖ מנורה בדרום | קלז

הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי
כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא
לכל לראש.

ומשא"כ ביהמ"ק השני שנבנה במלכות
כורש ולא על ידי מלך ישראל
לכן הוא כנגד שירת הכלבים שאומרים בואו
נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו.

ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו. שאע"פ
שביהמ"ק השני לא היתה בו שכינה היה
עיקרו מקודש להשתחוות לה'.

ונראה עוד לבאר שביהמ"ק הראשון שנבנה
על ידי שלמה שהיה מלך ישראל
ומלך בכל העולם וכדאיתא במגילה יא: לכן
הוא כנגד שירת החמור שאומר לך ה'



הרב יצחק צבי ליבוביץ
תפרח

'ואותי יום יום ידרושון' - בטעם התקיעה במוספין ולא בשחרית

תוקעין אלא עד חום היום שנתפזרו בני אדם
לכאן ולכאן."

[ג] שיטת הירושלמי:

הנה בירושלמי (פ"ד ה"ח. כה, א במהדורות
עוז והדר) נתפרש באופן קצת שונה,
מה היתה אותה שעת השמד. וז"ל הירושלמי
"רבי יעקב בר אחא בשם רבי יוחנן, מפני
מעשה שאירע. פעם אחת תקעו בראשונה,
והיו השונאים סבורין שמא עליהם הם הולכין,
ועמדו עליהן והרגום. מיגו דאינון חמי לון
קראי שמע ומצליין וקוראין באורייתא מצליי
ותקעין, אינון אמרין בנימוסין אינון עסיקין.

וראה בתוספות ישנים (הובא בקובץ שיטות
קמאי ר"ה לב, ב) וז"ל "קשה קצת
פתרון הירושלמי דקאמר מכיון שהתפללו
וקראו בספר תורה וחזרו להתפלל שוב לא
ידמו שיעשו עבור מלחמה. והיאך מוכחא
תפילה שניה, והלא כבר תקעו בישיבה
בס"ת. ונראה, שבישיבה היה תוקע אחד
בשביל כולם. אבל לאחר תפילת מוסף היו
תוקעין כולם ביחד, וקול שופרם מפחד כל
העיר ואז איכא סכנה. וכן משמע בערוך
(ערך שמד) שיש מקומות שנוהגין לתקוע כל
יחיד ויחיד מיד אחר תפילה. עכ"ל.

ולכאורה לא היה לו להרחיק לחמו מדברי
הערוך, דכן מבואר כבר בגמרא
ר"ה (ל, א) כי מסיים ש"ץ תקיעה ביבנה, לא
שמע איניש קל אוניה מקל תקועיא דיחידאי.

ובעיקר תמיהתו מתקיעות דמיושב שתקעו
קודם החזרת הס"ת, ראיתי בס' עלי

תנן בר"ה (לב, ב) "העובר לפני התיבה ביום
טוב של ראש השנה, השני מתקיע.
ובשעת הלל, הראשון מקרא את ההלל".

ובגמרא "מאי שנא שני מתקיע משום דבר
עם הדרת מלך, אי הכי הלל נמי
נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך. אלא
מאי שנא הלל דבראשון משום דזריזין
מקדימין למצות, תקיעה נמי נעביד בראשון
משום דזריזין מקדימין למצות. אמר רבי
יוחנן, בשעת השמד שנו".

[ודע דכתבו הראשונים (ר"ן ועוד) דמתני'
דר"ה (כז, ב) התוקע לתוך הבור וכו',
נמי איירי בשעת הסכנה שהיו צריכים
לתקוע במטמוניות.

אגב: ראיתי מביאים בשם השפע חיים
מצאנז זצ"ל (מכתבי תורה ח"א סימן
נה) שפירש טעם למנהג שמכסין השופר עד
התקיעה, שיסודו נתקן בעקבות שעת השמד,
שהיו מסתירין השופר עד שעת המצוה].

והנה מצינו ג' אופנים בביאור "שעת
השמד" דסוגיין:

[א] שיטת רש"י:

"אויבים גזרו שלא יתקעו, והיו אורבין להם
כל שש שעות לקץ תפלת שחרית,
לכן העבירוה לתקוע במוספין".

[ב] שיטת הריטב"א:

"שהיה להם שעת השמד שלא היו רשאים
לקיים המצוות אלא בסתר, ולא היו

אכן בקרבן העדה פירש במהלך אחר. ולדבריו, דברי רבי יונה הוו כטעם חדש למתני' דתוקעין במוסף ולא בשחרית. וז"ל "ואותי יום יום ידרושון", וכי ביום דורשין ובלילה אין דורשין אלא שני ימים בשנה הכל דורשין את ה' מגדולים עד קטנים. והם יום טוב של ראש השנה ויום ז' של ערבה שהכל שומעין תקיעת שופר והכל נוטלין הערבה. הלכך תקנו במוסף שיהיו גם הקטנים בבהכ"נ, משא"כ בשחרית עדיין ישנים הקטנים כדתנן בברכות (כ, א) דקטנים פטורין מקריאת שמע אפילו קטן שהגיע לחינוך לפי שאינו מצוי בשעת קריאת שמע".

ריב"ל בשם רבי אלכסנדר שמע לה מן הדא "שמעה ה' צדק- זו קריאת שמע. "הקשיבה רנתי"- זו רינן תורה. "האזינה תפילתי"- זו תפילה. "בלא שפתי מרמה"- זו מוסף. מה כתיב בתריה "מלפניך משפטי יצא".

א"ר אחא בר פפא קומי רבי זעירה, שנייא היא שמצות היום במוסף. א"ר תחליפה קיסרייא קרייא אמר כן "יום תרועה ועשיתם" [סמך תקיעה לגבי קרבן מוסף, לומר דתקיעה בשעת מוסף. א"נ, דבשאר קרבנות כתיב "והקרבתם" וכאן כתיב "ועשיתם" למידרשיה לפניו ולאחריו "יום תרועה ועשיתם, ועשיתם אשה" ללמדך שבזמן אחד תעשו שניהם (קרבן העדה)]. עכ"ל הירושלמי.

מדוע לא החזירו התקיעה לשחרית, כשבטלה שעת השמד

הנה בעיקר הדבר שנשארה התקנה לתקוע במוסף, כתבו התוס' (ד"ה בשעת גזירת המלכות) ועוד ראשונים רבים, דה"ט משום דגזרו שמא יחזור הדבר לקלולו.

והוסיפו, דטפי ניחא לפי הירושלמי הנ"ל.

תמר שדחה בפשיטות, דבאותה שעה עדיין לא נהגו כלל לתקוע תקיעות דמיושב [שהרי לא מצינו אודותם במשניות כלל, והוא רק מתקופת האמוראים].

ושוב מצאתי בזה דברים מפורשים בחזו"א (או"ח סימן קלז סק"ב ד"ה לב, ב) ואעתיק בזה את לשונו "ונראה דבשעת הגזירה לא היו תוקעין תקיעות דמיושב, שהרי לא היו תוקעין קודם המוספין. ואע"ג דלדין תוקעין מקודם תקיעות דמיושב, מ"מ אין משנין מקביעות חכמים ממוסף לשחרית. אבל מה שאנו תוקעין תקיעות דמיושב אי"ז ביטול דברי ב"ד הראשון, שלא תיקנו בזה כלום אלא ממילא לא היו תוקעין קודם המוסף".

ואמר אף בהלל כן. לית כל עמא תמן. ואמר אף בתקיעה כן, לית כל עמא תמן.

א"ר יונה כתיב "ואותי יום יום ידרושון" זו תקיעה וערבה.

בביאור דברי רבינו יונה, מצינו ב' אופנים:

האופן הפשוט, דהקשו בגמרא לפי מה שנתבאר טעם הגזירה בתקיעות משום שיחשבו הנכרים שפותחים במלחמה מחמת הקול, א"כ גם בהלל יש לנו לחוש מחמת הרעש שיש בהלל כשאחד קורא וכולן עונים אחריו [קרבן העדה] או מחמת ריבוי הקיבוץ [פני משה].

ומשני, דאין כולם באים לביהכ"נ בשעת ההלל [וא"כ ליכא קול רעש, וגם ליכא קיבוץ גדול].

ומקשי, א"כ גם בשעת התקיעות שמא אין כולם באים.

וע"ז משני כדר' יונה שבשעת תקיעות כולם מתקבצים לביהכ"נ, ועל כן יש לחוש לקול רם.

מקדימין. אלא דלאחר הסכנה עשאוּם סמך שלא להחזיר התקיעות לשחרית].

טעם נוסף לכך שלא עקרו התקיעות ממוסף, מצאתי בשם המחזור ויטרי (סימן שמז) וז"ל "וכשבטלה הגזירה, לא זזה ממקומה. וסמכו על האמור בפסיקתא "מפני מה תוקעין בתפילת מוסף ואין תוקעין ביוצר. מפני שאז מצויין ישראל מעוטרין במצות. שכבר נתעטפו בציציתם וקראו ק"ש, וקראו ספר תורה. עכשיו שהשופר יוצא ומצוות מלמדות סגוריא עליהם, מיד נרתע השטן ונאלם קטיגור".

וכוונתם, דלפי הירושלמי לא איירי בגזירת המלכות שלא לתקוע שהוא דבר לא שכיח, אלא דחיישינן שיחשבו הנכרים שברצוננו לפתוח במלחמה. ולדבר זה יש לנו לחוש גם בזמנינו [עכ"פ בזמנם, שהיו דרים כולם בין הגויים].

ובריטב"א הוסיף, דכמו כן איכא נמי טעמא דריב"ל [וה"ה נמי דאיכא טעמא דרב אחא בר פפא ורב תחליפא. ועיין בס' עלי תמר (על הירושלמי) שכתב דבוראי אותן המקראות אינן עיקר הדין, דמשמע דקודם הסכנה היו תוקעין בשחרית משום זריזין



הושענות-אחר הלל או אחר מוסף, ומ"ט

והתפללו תפלת מוספין כדמשמע מדתנן (מה, א) "בשעת פטירתן מה היו אומרים יופי לך מזבח", דאלמא שתיכף אחר ההקפה נפטרו והלכו להם. אף אנו עושין כן, ואומרים הושענא אחר תפלת המוספין ונפטרינן לשלום" [וע"ש שהביא ב' מנהגים, האם לומר ההושענות אחר הקדיש של סיום התפילה או לפני הקדיש, והכריע המנהג לאומרן קודם הקדיש כדי שיכללו ג"כ בקדיש].

ובהמשך דבריו כתב "ואפשר דסבירא ליה לרב סעדיה, דכשם שנטילת לולב סמוך לתפלת השחר כך ההקפה בלולב היתה באותה שעה, הכל קודם תפלת המוספין. ולפי זה צריך לפרש הא דתנן "בשעת פטירתן", היינו בשעה שנפטרו מהקפתן, אבל לא שנפטרו והלכו לבתיהן.

כתב הטור (סימן תרס) "ורב סעדיה כתב, שמקיפין מיד אחר קריאת ההפטרה בעוד הספר על התיבה. ומנהג טוב הוא, כדי שלא להוציא הספר שלא לצורך כיון שאין קורין בו. אלא שאין נוהגין כן".

וכתב הב"ח (שם) "טעם הושענות אלו שאנו אומרים אחר תפלת המוספין, הם דוגמת מה ששנינו (סוכה מה, א) בכל יום מקיפים את המזבח פעם אחת ואומרים אנא ה' הושיעה נא. ובגמרא (מג, ב) שקלינן וטרינן אי הואי האי היקף בלולב או בערבה, ואנו סוברין כמאן דאמר בלולב ולפיכך נוהגין להקיף בלולב כל שבעה ואומרים הושענא זכר למקדש.

ומאחר שאותה ההקפה שבמקדש היתה אחר הקרבת קרבן מוסף

(שערי חג הסוכות, שער יא פ"ד אות כג-עמוד ריג) וז"ל "ויש העושים כמין פשרה בין המנהגים: שביו"ט ראשון ובימי חוה"מ שבהם מנענעים בלולב בהלל, אומרים ההושענות מיד אחר הלל. היות שהלולב ושאר ארבעת המינים כבר בידם ויש טרחא דציבורא להניחם בנרתיקהם ואח"כ שוב להוציאם. ובשבת שאין נוטלין הלולב, וכן בהושענא רבה, אומרים ההושענות אחר מוסף כמנהג הישן. וכע"ז נהג החזו"א שבכל יום אמר ההושענות אחר הלל, אבל בשבת חוה"מ ובהור"א אמרם לאחר מוסף (ארחות רבינו ח"ב עמוד רצט. ובמהדורה החדשה- ח"ג עמוד קג). ונראה טעם אמירת ההושענות אחר מוסף בהור"ר, משום שתפילות ההושענות ארוכות ולא רצו להפסיק בהם באמצע התפילה". עכ"ל.

ובעי"ז ראיתי ג"כ בשם מרן הגרא"ל שטיינמן זצ"ל בספר כאל תערוג (מועדים, עמוד תסה) "נשאל רבינו מבני ישיבתו, היאך לנהוג בזמן אמירת ההושענות במנין שמתקיים בישיבה בבין הזמנים, האם לפני מוסף אחר הלל או אחר הלל. ואמר, שאם אפשר יאמרו לפני מוסף כיון שיש טירחא דציבורא עם הד' מינים לומר אחרי מוסף".

ועוד שם "בליל הושענא רבה, אמר רבינו לומר למחרת את ההושענות אחר מוסף, כי אחר שכבר דופקים את הערבות כבר א"א להתפלל במקום מלוכלך". עכ"ל.

והנה מצאתי סמך לפשרה זו בין הוש"ר לשאר ימות החג, מדברי הירושלמי שהבאתי לעיל, ולע"ע לא ראיתי מי שהזכיר מקור זה [וראה להלן מה שיש לדחות הראיה].

וז"ל הירושלמי (ר"ה פ"ד ה"ח. כה, ה

ורבינו כתב שהמנהג טוב הוא בעיניו, אלא שאין נוהגין כן. ואני אומר, כיון שכל עיקר אינן עושין כי אם זכר למקדש, יפה מנהג שלנו שמאחרין ההקפה סמוך לשעה שנפטרין לבתיהן כדמשמע פשטא דמתניתין". עכ"ל.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סימן צט) כתב וז"ל "בדבר חלוקי המנהגים באמירת הושענות והקפה בלולב, שמנהגנו הוא אחר מוסף ויש שנוהגין תיכף אחר הלל. לא ראיתי טעמים לחילוק זה. אבל נראה... דיש להקדים קריה"ת ומוסף שהם חיובים, להקפה בלולב וההושענות שהם רק מנהגא וכו' וזהו טעם מנהגינו. אבל יש טעם גדול להקיף תיכף אחר הלל, דמאחר דאוחזין הלולב בידם בשביל הלל גומרי' בו גם מצות הקפה שהוא בלולב. דאם יניחיהו כדי להתפלל מוסף, נראה קצת כמעביר על המצות. וההושענות הא אומרים בשעת הקפה, ולכן אף ביום שביעי שמניחים הלולבים ונוטלים הערבה, מאחר שהוא באמצע ההושענות גומרי' את ההושענות וכיון שהערבה בידיהן עושין גם החבטה" עכ"ל.

והנה נתבאר בדבריו טעמים לכל אחד מן המנהגים, אך צ"ע בלשון שפתח "לא ראיתי טעמים לחילוק זה", דהא כבר נתבאר היטב בדברי הטור והב"ח. וצ"ת.

וע"ע באגרות משה (או"ח ח"ב סימן כא) ובתשובת הגר"א וייס שליט"א (עיון הפרשה קעא עמוד קיג-ד), ועוד רבים מספרי המלקטים שהאריכו במקורות המנהגים לכאן ולכאן, ואני לקצר באתי.

י"א דבשבת והו"ר אחר מוסף, ובשאר ימים אחר הלל

וראה מש"כ מוריניו הגר"י טשזנר שליט"א

לבא לביהכ"נ בשביל כך, ולעולם נוטלין אותה בביתן.

ולפי דבריו, נמצא שאין להוציא מדברי הירושלמי (ע"פ קרבן העדה הנ"ל) לומר ההושענות דהו"ר דוקא במוסף. אא"כ מטעמים אחרים וכמבואר לעיל.

אכן כדמות ראייה יש להביא מדברי הטור ושו"ע (תרס, ג) שי"א שאין לומר הושענות בשבת, מפני התינוקות שכשישמעו שאומרים הושענות יבואו ליטול לולב [אך אין נוהגין כן, דכיון שאין מקיפין, מתברר להם שאין נוטלין לולב]. חזינן שהיו התינוקות באין לביהכ"נ בשעת ההקפות.

ואי נפרש בדברי הקרבן העדה דאף בהוש"ר אומרין ההושענות במוסף כדי שיהיו התינוקות מצויים, אתי שפיר באופן נפלא דהטור דאייתי מאן דחייש לתינוקות שיבואו ליטול לולב בשבת כשיראו שאומרים הושענות, אזיל לשיטתו דס"ל דמקיפין אחר מוסף שהיא שעה שהתינוקות מצויין בבית הכנסת.

י"א דביו"ט אחר מוסף, ובחזה"מ אחר הלל

הנה ראיתי להקשות סתירה בדברי הטור. דאילו בדבריו הנ"ל (סימן תרס) מבואר שאומרין ההושענות ביו"ט אחר מוסף, אך לגבי חזה"מ כתב הטור (סימן תרסג) "ונוטלין הלולב ומברכין עליו וגומרין ההלל ומקיפין התיבה בכל יום חוץ מבשבת, ומוציאין ס"ת וכו' ומתפללין תפילת מוסף וכו'". הרי מפורש בדבריו, דאמירת ההושענות היא אחר ההלל.

וראיתי בקובץ "נזר התורה" (חוברת יג,

במהדורת עוז והדר) "אמר רבי יונה, כתיב "ואותי יום יום ידרושון", זו תקיעה וערבה". ופירש בקרבן העדה וז"ל "וכי ביום דורשין ובלילה אין דורשין, אלא שני ימים בשנה הכל דורשין את ה' מגדולים עד קטנים. והם יום טוב של ראש השנה ויום ז' של ערבה שהכל שומעין תקיעת שופר והכל נוטלין הערבה. הלכך תקנו במוסף שיהיו גם הקטנים בבהכ"נ. משא"כ בשחרית עדיין ישנים הקטנים כדתנן בברכות (כ, א) דקטנים פטורין מקריאת שמע אפילו קטן שהגיע לחינוך לפי שאינו מצוי בשעת קריאת שמע".

ואמנם עיקר סוגיא דהתם איירי לפרש טעם שתוקעין במוסף, אך לכאורה לפי דרכינו למדנו דגם בהושענא רבה יש ענין מיוחד לומר ההושענות (וליתול הערבה) במוסף, כדי שיהיו אף הקטנים מצויין.

אך ראה זה מצאתי בחשוך חמד (ר"ה לב, ב) שנסתפק באדם אשר דרכו להתפלל כותיקין (עכ"פ בהושענא רבה, שהוא יום גמר החיתום), אך אם יתפלל בשעה מוקדמת יהיה קשה לילדיו לבא עמו לתפילה. האם עליו להתפלל מאוחר יותר, בשביל שיוכלו להשתתף בתפילה.

ומתחילה רצה להוכיח מדברי קרבן העדה הנ"ל, דצריך להביא עמו הקטנים לבהכ"נ ביום ערבה. וא"כ עליו להתפלל במנין מאוחר יותר [אך הביא מגיסו מרן הגר"ק זללה"ה שהראוי בכגון דא, להקיץ בניו מוקדם ולהתפלל עמם כותיקין].

ושוב דחה, דשמא אין כוונת רבי יונה אלא לומר דבר"ה אף התינוקות שומעין תקיעת שופר (וממילא, כיון שבאין בשביל כך לביהכ"נ, תיקנו התקיעות במוסף) וביום ערבה אף התינוקות נוטלין ערבה, אך אי"צ

הירושלמי איירי ביו"ט דאסור להתענות עד חצות, ועל כן תיכף אחר המוספין היו אוכלין ושותין, ורק אח"כ הלכו לבית המדרש. אך התוספתא איירי בחוה"מ דאין איסור תענית עד חצות, ועל כן שפיר היו הולכין לבית המדרש קודם תפילת מוסף ולא הקפידו במה שיתאחר זמן אכילתן.

ועל פי זה כתב דבר נפלא, דהנה תניא (בתוספתא פ"ב הי"ב, ובגמרא מא, ב) ר"א ברבי צדוק אומר כך היה מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו. הולך לבית הכנסת, לולבו בידו. קורא קריאת שמע ומתפלל, ולולבו בידו. קורא בתורה ונושא את כפיו, מניחו על גבי קרקע. הולך לבקר חולים ולנחם אבלים, לולבו בידו. נכנס לבית המדרש משגר לולבו ביד בנו וביד עבדו וביד שלוחו.

הא קמן, דמשעה שנכנס לבית המדרש כבר חדל מליטול לולבו [דהא לא הניחו ע"ג קרקע עד שיסיים לימודו, אלא שיגריו לביתו על ידי אחר].

ואם כנים אנו בישוב דברי התוספתא עם הירושלמי, דיש חילוק בסדר היום בין יו"ט לחוה"מ, ממילא נמצא דביו"ט שהלכו לבית המדרש רק לאחר אכילה ושתיה, בתפילת המוספין עדיין היו עם לולביהן בתפילת מוסף. אך בחוה"מ שנכנסו לבית המדרש קודם תפילת מוסף, לא היו מתפללין מוסף עם לולביהן.

ועתה בואו חשבון: מתי עשו אנשי ירושלים ההקפות בלולב, אחר שחרית והלל או אחר מוסף.

הנה לכאורה ביו"ט, יתכן שפיר שעשו ההקפות אחרי מוסף, שהרי עדיין

אלול תשסו, עמוד קלו) שכתב הג"ר זאב מילר שליט"א מאוסטריה. וכדלהלן:

ג' גירסאות בסדר היום של אנשי ירושלים בזמן ביהמ"ק

דהנה ידועים דברי הגמרא בסוכה (נג, א) "תניא אמר רבי יהושע בן חנניה כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו. כיצד? שעה ראשונה, תמיד של שחר. משם, לתפלה. משם, לקרבן מוסף. משם, לתפלת המוספין. משם, לבית המדרש. משם, לאכילה ושתיה. משם, לתפלת המנחה. משם, לתמיד של בין הערביים. מכאן ואילך, לשמחת בית השואבה".

אכן במקור הדברים, בתוספתא (פ"ד ה"ג) מופיע בשינוי הסדר, וז"ל התוספתא "משם לביהכ"נ, משם לביהמ"ד, משם ל(תפילת)מוספין, משם לאכילה ושתיה וכו'".

ובירושלמי (סוכה פ"ה ה"ב, כז, א במהדורת עוז והדר) מופיע בסדר אחר "משם היו הולכין להקריב את המוספין, ומשם היו הולכין להקריב נדרים ונדבות, ומשם היו הולכין לוכל ולשתות, ומשם היו הולכין לתלמוד תורה".

הרי לנו ג' נוסחאות שונות בסדר היום של אנשי ירושלים:

לתוספתא: ביהמ"ד, תפילת מוסף, אכילה ושתיה.

לבבלי: תפילת מוסף, ביהמ"ד, אכילה ושתיה.

לירושלמי: תפילת מוסף, אכילה ושתיה, ביהמ"ד.

והציע החכם הנ"ל ליישב סתירת הגירסאות בין התוספתא לירושלמי, באופן כזה:

הזכרת פסוקי קריאת שמע במוסף

אגב שכתבתי בענין התקיעות וההושענות שנתקנו לאומרם במוסף, אציין דבר קצר בקשר לאמירת פסוקי שמע ישראל בקדושה דמוסף.

הנה כתב ה"י (או"ח סימן תכג) בשם תשובת הגאונים וז"ל "בימי רב, גזר יוזגדר מלך פרס שלא יקראו קריאת שמע. מה עשו חכמים שבאותו הדור, תקנו להבליעו בין הקדושות, רישא "שמע ישראל" וסיפא "אני ה' אלקיכם". ולמה תקנו לומר בהבלעה כך, כדי שלא תשתכח קריאת שמע מפי התינוקות. וביקשו רחמים מן השמים, ובא תנין בחצי היום ובלע יוזגדר מלך פרס בבית משכבו ובטלה הגזירה. אמרו חכמים שבאותו הדור לא נבטל שלא לאמרה בקדושה כלל, כדי שיתפרסם הנס לדורות. אלא נקבע אותה בתפילת המוספין ובתפילת נעילה שאין שם קריאת שמע כלל" עכ"ל.

וראיתי דבר נחמד בשו"ת התעוררות תשובה (חלק ג סימן נא אות ב) שכתב "ויש להמתיק דבר זה בשמו "דיוגור". דתיבת "דיו" פירושו שָׁנִים, כדמצינו הרבה פעמים בש"ס. וזה "דיו-גזר", שגזרו קריאת שמע לגזרים וקראו תחילה וסוף".

ואציין, כי במקור הדברים מופיע שמו כ"יוזגדר" ולא מצאתי מי שמזכירו "דיוגור". ולכאורה גירסא אחרת נזדמנה לו, אא"כ נאמר דרריש לאותיות שמו בסירוגין, וצ"ע.

לולביהן בדיהן. אבל בחוה"מ, שכבר הסירו לולביהן קודם תפילת מוסף וכמשנ"ת, על כרחך שהקיפו בלולביהן תיכף אחר הלל.

ועפ"ז אתי שפיר דברי הטור, דביו"ט שפיר פסק (בסימן תרס) דמקיפין אחר מוסף, ובחוה"מ שפיר פסק (בסימן תרסג) שמקיפין אחר ההלל. ודפח"ח.

אכן אכתי פש גבן ליישב אף את גירסת הבבלי.

וראיתי בשיירי קרבן על הירושלמי שם שכתב לבאר, דפליגי הבבלי וירושלמי האם מוספין קרבין דוקא בשעה שישית (פסחים נח, א) או שאפשר להקריבין אף קודם לכן. דלשיטת הבבלי, מוספין קרבין אף קודם שש. ועל כן נשאר עדיין זמן אחר המוספין כדי ללמוד, ועוד ישאר זמן אח"כ לאכול עוד קודם שעה שביעית שהוא כזורק אבן לחמת. אך לשיטת הירושלמי, מוספין קרבין דוקא בשש שעות. מן ההכרח לאכול מיד אח"כ, בטרם תעבור שעה שביעית. ורק אח"כ היו הולכים לבית המדרש.

אכן לפי זה, לא נתבאר הטעם לפי גירסת התוספתא, מדוע הלכו לבית המדרש קודם מוסף.

ויתכן לומר, דה"ט משום שרצו להתפלל מוסף ברוב עם [וכמבואר בירושלמי הנ"ל בר"ה (פ"ד ה"ח)] על כן הקדימו ליכנס לבית המדרש עד שיגיעו הציבור לתפילת מוסף. ועדיין צ"ע.



הרב יאיר מיינקוס

בבירור אי עדיף שופר בספק או תפילה בודאי

מעשה בחייל שגדל בקיבוץ חילוני, והיה רחוק מתורה ומצוות, ועתה החל להתקרב לתורה, ומחמת המלחמה, נמצא מזה תקופה במוצב צבאי במושב נטוש בגבול לבנון, ולע"ע אמור לשהות שם עד לאחר החגים, ומאחר ואין איתו אנשים היודעים להתפלל תפילות דר"ה, קיבל אישור מיוחד ללכת בר"ה למושב סמוך, שבו מתקיימות תפילות, כדי שיוכל להשתתף בתפילות, [ולצאת ידי חובה התפילות ע"י הש"ץ], ומיד בסיום התפילה יחזור למוצב שלו, ובמושב הנ"ל אין מי שיוודע לתקוע בשופר [עקב פינוי האזרחים].

ויש לו אפשרות אחרת ללכת למושב אחר, שאין שם מנין, ומאחר ולא יודע להתפלל, ולא יכול לצאת ידי חובה ע"י ש"ץ, לא יהיה לו תפילה כלל, אך יש שמועות, שיתכן ויהיה מי שיתקע בשופר שם.

ושאלתו היא, מאחר ולא יכול לקיים שניהם, להיכן עדיף שילך למקום שבו מתפללין, או למקום שבו יתכן ויוכל לשמוע תקיעת שופר.

הוא לו שאם ילך אצל המברכין, ימצא שם עשרה ויתפלל ש"צ ויוצאנו ידי חובתו, ואם ילך אצל התוקעין, שמא כבר עמדו והלכו לביתם".

מבואר מדבריו דאף אי מיירי בגוונא שלא יודע להתפלל לבד, ואם ילך למקום השופר, לא יתפלל כלל, בכא"פ עדיף לילך למקום השופר.

וא"כ יוצא דהיכא שיש מצוה דאורייתא בספק, מול מצוה דרבנן ודאית, ספק מצוה דאורייתא עדיפא, וכך פסקו הטור והשו"ע (סי' תקצ"ה סעיף א') שילך למקום שספק תוקעין.

ביאור דברי הגמ' דעדיף ספק דאורייתא מודאי דרבנן

ובטעם הדבר יש להביא חקירה, בדין ספק דאורייתא לחומרא, אי מדין התורה

והנה בגמ' (ר"ה דף ל"ד ע"ב) איתא "מצוה בתוקעין יותר מן המברכין, כיצד, שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין, הולכין למקום שתוקעין, ואין הולכין למקום שמברכין, פשיטא הא דאורייתא הא דרבנן? לא צריכא דאף על גב דהא ודאי והא ספק".

מבואר מדברי הגמ', דמי שנמצא בר"ה במקום שאין שם שופר, ואין שם תפילות, ויכול ללכת למקום שבו, מתפללין במנין בר"ה, או למקום אחר שתוקעין בשופר, ולא יכול ללכת לשני המקומות, כגון שנמצאים בשתי עיירות מרוחקות זו מזו, ולא יכול ללכת לשתייהן, שילך למקום שבו תוקעין, כיון דשופר דאורייתא, ותפילה מדרבנן, ואף אם הוא ספק אם יש שם שופר או לא, וגבי תפילה הוא ודאי שיהא מנין, בכא"פ ילך למקום השופר.

והוסיף רש"י (ד"ה דהא ודאי) וז"ל "דודאי

ביאור אי יש חילוק בין שופר ביום הראשון ליום השני

השתא יש לדון גבי יום טוב שני דר"ה, בכה"ג שיש לפניו שתי עיירות באחת בקיאיין בתקיעות, ובאחת בקיאיין בתפילה, אי דינו כהיום הראשון, דתקיעת שופר עדיפא מתפילה, או דילמא רק ביום הראשון דינא הכי, כיון דהוא ספק דאורייתא מול ודאי דרבנן, אבל ביום השני דתקיעות לא חמיר כהיום הראשון, לא עדיף תקיעות מתפילה.

והנה החיי אדם (כלל קל"ט אות י') כ' בהדיא דאף דביום השני, דהתקיעות הן רק ספק דאורייתא בכאו"פ עדיפא מתפילה דרבנן, והביאו המ"ב (סי' תקצ"ה סק"א) ובביאור הלכה (שם ד"ה למקום).

ולאורה הביאור הוא, דאף דשופר ביום השני הוא מדרבנן, אולם מאחר ועיקרו מהתורה, א"כ אף בכה"ג היכא שיש במקום אחד שופר ודאי, עדיף על תפילה ודאי.

אלא דאכתי נותר לדון גבי יום השני דר"ה, בגוונא דנמצא במקום שאין שופר, ואין תפילות, ויש עיירה סמוכה דספק אם יש שם שופר, ועיירה שניה דיש שם תפילה בודאי, אי בזה נימא דתקיעות עדיף מתפילה, דהרי הוא ספק ספיקא דאורייתא, דספק אי תקיעות ביום השני דאורייתא, וספק אי ימצא שם שופר.

ובפרט האידנא דבקיאיין בקביעא דירחא, ויום השני דר"ה דרבנן הוא, נותר לדון אי נימא דספק שופר זה עדיף על תפילה בודאי, דהשתא הוא ספק דרבנן כנגד ודאי דרבנן, וכך הסתפק הפרי מגדים

הוא שצריך לנקוט לחומרא, או דילמא הוא דין דרבנן דיש לנקוט לחומרא, אבל מעיקר דין תורה דאורייתא, כל ספקות להקל.

והנה הר"ן (קידושין דף ט"ו ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה גרסי), והרשב"א (תורת הבית בית רביעי שער א' דף יא ע"ב, ועמ"ס קידושין דף ע"ג ע"א ד"ה ממזר) כ' דספק דאורייתא מן התורה לחומרא, כיון דספק כודאי הוא.

אבל הרמב"ם (פ"ט מהל' טומאת מת הי"ב, ופ"י מהל' כלאים הכ"ז) ס"ל דספק דאורייתא מן התורה לקולא ושריא, ורבנן נקטו לחומרא.

דמבואר דנחלקו הראשונים, אי כשיש ספק דאורייתא, הדין הוא שמדאורייתא מקילין, ורק רבנן החמירו, לומר ספק דאורייתא לחומרא, או שמן התורה צריך לנקוט בכה"ג לחומרא.

והשתא אליבא דהרשב"א והר"ן א"ש דאף ספק דאורייתא מול ודאי דרבנן, אמרי' דספק דאורייתא עדיף, דהרי אף ספיקו לחומרא, מדאורייתא, ולכן אף דשופר הוא ספק, ותפילה היא ודאית, בכאו"פ מדאורייתא יש להעדיף את השופר דהוא ספק דאורייתא, משא"כ תפילה דהיא ספק דרבנן.

אולם באמת אף לשיטת הרמב"ם, שמא אפשר לבאר סוגייתנו, דאף דנקטינן דספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, מ"מ היכא דאיכא ספק דאורייתא ומנגד ודאי דרבנן, ספק דאורייתא עדיפא, משום דהם אמרו והם אמרו, ובמצוה ששורשו מדאורייתא, לא העמידו דבריהם, וא"כ אף לשיטתו, אפ"ל דספק שופר גובר על ודאי דרבנן.

בבירור אי עדיף שופר בספק או תפילה בודאי ❖ מנורה בדרום | קמז

דכ' להדיא, דביו"ט שני ילך למקום שודאי מתפללין.

וא"כ צ"ב בדברי הפרי מגדים, דמאחר וגבי ספק לולב מול ודאי תפילה ביום השני, סבר שילך למקום שמתפללין, אמאי גבי ספק שופר ביום השני דר"ה מול ודאי תפילה, הסתפק בדבר, ואף נטה לומר דספק שופר עדיף?

גדר החילוק בין שופר ללולב

וע"כ צ"ל דשופר ביום השני דר"ה, עדיף מלולב ביום טוב השני דסוכות, דאף דשניהם מדרבנן, דהרי אנן בקיאינן בקביעא דירחא, מ"מ שופר חשיב טפי מלולב.

ואמר לי הרב אבנר לוגר שליט"א, דאפשר לומר דלולב ביום השני [אף בגלויות] אינו מאותו הדין דלולב ביום הראשון, דהא ביום הראשון הוא מדין "ולקחתם לכם ביום הראשון", ובשאר הימים [כולל יו"ט השני] הוא מדין "ושמחתם לפני ה' שבעת ימים", ואף דזה נאמר במקדש, מ"מ בגבולין עושין זכר לדבר. וכ"כ המ"ב בהדיא (סי' תרנ"ח סק"א, ובס' תרס"ב סק"א).

והיה מי שרצה לומר, דהמ"ב מיירי באר"י ולא בחו"ל, אבל בחו"ל ס"ל דשני ימים הראשונים הם מדין "יום הראשון", ולא מדין "ושמחתם".

אולם יש לדחות אף דלא הזכיר להדיא יו"ט שני של גלויות, בכל אופן הרבה מקומות חילק בין יו"ט שני לשאר ימים, (כמו שיתבאר בהמשך).

בכל אופן הרמב"ם (פ"ז מהלכות לולב הל' י"ג) כ' בהדיא כן, וז"ל "מצות לולב להנטל ביום הראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן, ואפילו בשבת, שנאמר

(משבצות זהב שם סק"א), והביאו בשער הציון (שם סק"ב).

וסיים הפרי מגדים דצ"ע בזה, אך יש משמעות גדולה מדבריו, דאף ביום השנה עדיף תקיעות מתפילה.

בבירור אי עדיף לולב בספק או תפילה ודאי

יש לעיין גבי לולב ותפילה בכה"ג דנמצא ביום הראשון דסוכות, במקום שאין שם לולב, או מנין לתפילה, ויכול ללכת לעיירה סמוכה שיש שם לולב, ואין שם תפילה, או עיירה אחרת, שיש שם תפילה אבל אין שם לולב, להיכן עדיף שילך.

ולכא'ו לפי"ד פשוט שילך למקום שיש שם לולב, שהרי הוא דאורייתא, ולכן עדיף אף אם יפסיד התפילה.

וכן גבי אם מסופק אם יש שם לולב, ובמקום השני יש ודאי תפילה, בכא"פ עדיף ספק דאורייתא ומודאי דרבנן, כמו דאמר' גבי שופר ותפילה. וכך באמת כ' המ"ב בהדיא (סי' תרנ"א סעיף א').

ביאור אי יש חילוק בין לולב ביום הראשון ליום השני

אלא דאכתי יש לעיין גבי יו"ט שני של גלויות, אי ספק לולב עדיפא מודאי תפילה, דתרויהו דרבנן, דהרי בשופר ותפילה ביום השני, הבאנו את דברי הפרי מגדים שהסתפק בדבר, ואף נטה לומר דספק שופר עדיף מתפילה ודאי, וא"כ לכא'ו ה"ה הכא דספק לולב דרבנן עדיפא, מודאי תפילה [דרבנן].

אולם במ"ב (שם) הביא מהפרי מגדים (שם) אשל אברהם ריש סי' תרנ"א

בפנ"ע, ולא זכר בלבד, ולכן אף ביום השני, עדיף ספק שופר מודאי תפילה.

ונראה לענ"ד להוסיף לבאר דכל מצוות שמקיימים ביו"ט שני של גלויות, הוא מספק שמא היום השני הוא עיקר, משא"כ בר"ה תיקנו רבנן יום שני מדין ודאי, ולכן יו"ט שני נוהג רק בגלויות, משא"כ ר"ה נוהג שני ימים אף באר"י.

ולכן אין מברכין שהחיינו במצוות דיו"ט השני, כמש"כ השו"ע גבי לולב (סי' תרס"ב סעיף ב'), וכן גבי מצות סוכה (סי' תרס"א סעיף א'), ולכאור' כך הוא ג"כ גבי מצות פסח ביום השני [ולא הזכירו להדיא, כיון שגם ביום הראשון לא הוזכר לומר שהחיינו על המצוות, כיון שיוצא בברכת שהחיינו דקידוש].

ואף דמברכין שהחיינו על היו"ט השני של גלויות, על המצוות אינו מברך, משא"כ בר"ה מברך שהחיינו גם ביום השני על השופר, כמש"כ להדיא ברמ"א (סי' ת"ר סעיף ג') [והוא פליג על השו"ע (שם)].

ולפ"ז יש לבאר את החילוק בין שופר לשאר מצוות ביו"ט שני של גלויות, דבכל המצוות האלו, הוא דין דרבנן מחמת ספק דאורייתא, ובפרט האידנא דאנן בקיין בקביעא דירחא, הוא רק מנהג, כמש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' שביתת יו"ט הכ"א, פ"ו שם הי"ג, ופ"ה מהל' קדוש החודש ה"ה), משא"כ בר"ה הוא תקנת חכמים, לקיים את מצות שופר [דאורייתא] שוב ביום השני, ולכן השופר אלים טפי, משאר מצות דחייבו רבנן מספיקא דיום איזהו יום עיקר, וממילא הם מדינא דרבנן.

ולכן דוקא בר"ה ביום השנה שיש לו במקום אחד ספק שופר, ובמקום שני ודאי

"ולקחתם לכם ביום הראשון". ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג, שנאמר "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים", עכ"ל.

מבואר מדבריו להדיא, דנטילת לולב מדין "יום הראשון", הוא יום ראשון בלבד, בכל מקום ובכל זמן.

[ואף דפסק השו"ע (סי' תרמ"ט סעיף ה') "והעושים שני ימים טובים, פסולי ראשון נוטלין בשני, אבל ברוכי לא מברכין". והביא בבאיור הלכה (שם ד"ה פסולי) "דה"ה בשאול אין לברך עליו".

וא"כ יש מקום להקשות, דאי אין מברכין על פסולי הראשון ביום השני, א"כ דינם שווה, ואין דין יום השני מדין אחר?

אולם אפשר ליישב ע"פ המ"ב (שם סק"נ) דכ' דהוא מחל' בפוסקים, ולכך אין מברכין, אולם סיים שם, דאינו כהיום הראשון, שהרי אם יכול לטרוח למצוא אחר, רק ביום הראשון צריך לטרוח ולא ביום השני.

וא"כ יוצא דאף דאין מברכים ביום השני אפסולי הראשון, מ"מ אכתי אינו מעיקר הדין ואינו כהיום הראשון לגמרי.]

ולפ"ז אפ"ל דלולב ביום השני, הוא רק זכר ללולב שהיה במקדש, ולכן גבי ספק לולב מול ודאי תפילה, דפסקינן דילך למקום שודאי מתפללין, כיון שהוא ספק דרבנן מול ודאי דרבנן, משא"כ בשופר דיום השני דר"ה, אינו רק זכר למצוה, אלא דתיקנו רבנן יום נוסף, וכמו שכ' הרמב"ם (פ"ב מהלכ' שופר ה"י) וז"ל "בזמן הזה שאנו עושין שני ימים בגלות, כדרך שתוקעין בראשון תוקעין בשני", ולכן שופר ביום שני דר"ה הוא מצוה

בבירור אי עדיף שופר בספק או תפילה בודאי ❖ מנורה בדרום | קמט

תפילה, יש צד לומר דהשופר עדיף, שהרי יסודו מדאורייתא, משא"כ בשאר מצוות ביו"ט שני של גלויות, יסודו הוא רק דין דרבנן מספק דאורייתא [והשתא הוא רק מנהג], ולכן אין צד שספק מצוה דרבנן תגבר על ודאי תפילה.



הרב נחמיה סגל

סדר מטהרת הזב [ח"ד]

ביום הזה מקצת היום, אבל אם הביאור הוא שהתחדש פרשת "סתירה" שאע"פ שהימים נקיים נשלמו דמקצת היום ככולו, מ"מ התחדש שראית זוב סותרת, וממילא אמרי' שדין סתירה זה התחדש דוקא לכל הדינים ולא לענין כ"ח. והבאתי לעיל בהלכה.

ומה מיוחד בדין היסט כלי חרס עי' מה שביאר בזה בטוטו"ד בספר מחובר לטהור סי' ט"ז.

ושם בהערה הביא בשם הראב"ד לתו"כ כת"י שהביא מחלוקת אם דוקא היסט כ"ח, והראב"ד נוטה שה"ה בשאר כלים שטהורים בהיסט ועי' בספר הנ"ל מה שביאר בזה.

הלכה יט. זב שיום שביעי של הז"נ חל להיות בשבת למ"ד טבילה בזמנה מצוה ודאי יטבול בשבת, ולמ"ד אין טבילה בזמנה מצוה לשו"ע מותר לטבול בשבת, ולרמ"א לכאן' אסור. ויל"ע באופן שרוצה לאכול תרומה או קדשים דשמא יש להקל לו לטבול בשבת. וביו"ט י"א שדינו כשבת וי"א שקיל טפי ומותר. ובאופן שאסור לטבול וטבל בשוגג ודאי עלתה לו טבילה, ובמזיד י"א שאסור לאותו שבת וי"א שמותר, ובכ"ז יזהר מאוד מסכיסה, ובטובל בנהר בכרמלית יזהר מטלטול המים ד"א כמבואר בשו"ע או"ח סי' שכו"ס. וראה הערה.

מקורות

השיטות בדין טבילה ממזמאה בשבת
א. הבית יוסף יו"ד רס"י קצו הביא מחלוקת

הלכה יח. אע"פ שזב שטבל ביום השביעי ונגע בטהרות או שכב על משכב ומושב ואח"כ ראה זוב נסתרה טהרתו ומטמא למפרע את מה שנגע, מ"מ התחדש בהיסט כלי חרס שבוזה אם הסיט כלי חרס בין טבילה לראיה אינו מטמא למפרע אלא הכ"ח טהור.

מקורות

מקור דין זה מסוגיא דמגילה דף ח: ודרש מדכתיב בזב וכבס בגדיו וטהר דאשמעינן שטהור השתא מלמטמא כ"ח בהיסט אע"ג דהדר חזי לא מטמא למפרע, ופירש"י שאע"פ שלשאר דינים מטמא למפרע, מ"מ לענין היסט כ"ח התחדש שאינו מטמא למפרע, ודרש לה בתו"כ, ופירש"י דדרש לה דוקא אכלי חרס מדכתבינהו להאי קרא בתר אשר יגע בו הזב דנפק"ל מיניה היסט כ"ח לזב ואין לך עוד טמא שמטמא כ"ח בהיסט אלא הוא והוא דרשה דגמ' בשבת פג: שכל הטומאות המסיטות טהורות חוץ מהסיטו של זב שלא מצינו לו חבר בכה"ת.

והאחרונים הוכיחו מסוגיא זו שהיסוד בדין סתירה דראית זוב בז' נקיים אין עניינו שמוודא שמעיקרא לא היה טהרה כלל כיון שחסר בז' רצופין של נקיים, דא"כ איך יתכן לחלק שלגבי זה טהור ולגבי זה טמא הא מעיקרא חסר בעיקר הטהרה, ואין לומר שהתחדש שלגבי כ"ח הוי גזה"כ שאי"צ ז' נקיים ברצף, שהרי זה ברור שבראה באמצע הז"נ דסותר גם לענין כלי חרס ולא אמרינן שלגבי זה נטהר, אלא רק בראה אחר שספר

שלא בזמנן בשבת. אכן יעוי' בערוך השולחן יו"ד סי' קצו שיש מקילים בזה.

נמצא שאם זמן טבילת הזב בשבת, לשיטת הפוסקים שטבילה בזמנה מצוה פשוט שטובל בשבת, ולפוסקים שאין טב"מ, נראה דהוי כדין טבילה שלא בזמנה שדי"ז תלוי במנהג גבי זבה, אולם גם המתירים בזבה אי"ז הכרח שיתירו גם בזב, דשמא משום פו"ר או מצות עונה יש לה לטבול, אך בזב מנין להתיר, הא למאי דמבואר בפוסקים איכא בטבילה מיחזי כמתקן, אלא שהשו"ע ודאי פסק להתיר ואה"נ לדידה מותר, אבל לרמ"א לכאו' יש לאסור לטבול. אמנם אם רוצה הזב ע"י טהרתו לאכול קדשים או תרומה, שמא י"ל שגם בשביל מצוה זו נתיר לו לטבול בשבת, אף שבשבת עדיין אסור לו לאכול דעדיין הוא טבוי, מ"מ טבילה זו מקרבתו למצוה. [נדוגמא מה שמותר לנדה לטבול ביוה"כ אפי' אי ט"ב לאו מצוה לפי הנהגו שיטות המתירות דזה מתירה להיות עם בעלה אחר יוה"כ].

שיטת הגר"א בדין טבילה בשבת

ב. ובדעת הגר"א ז"ל צ"ע, דביו"ד סי' קצ"ז סק"ה השיג על הרמ"א שפסק כמ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה ולכן אסור לטבול בשבת לטמא, [אלא לזבה כשבעלה בעיר] והשיג הגר"א שבסוף יומא משמע שמותר לטמא לטבול ביוה"כ וכ"ש בשבת גם אם טבילה בזמנה לאו מצוה (והוא מחלוקת ראשונים), ובסק"ו הוסיף שבגמ' מוכח שאדם טמא יכול לטבול מטומאתו אפי' אין הטבילה בזמנה שיכל לטבול מאתמול אפי' מותר לטבול בשבת. ואילו באו"ח סי' שכ"ו כתב שהעיקר כהתירו"ד שהביא המג"א שמיחזי כמתקן, והכל בו שהביא הבית יוסף ביו"ד סי' קצט שאסר לטבול

ראשונים לגבי זבה אם יכולה לטבול בשבת, ומבואר בדבריהם שדין זה תלוי אם טבילה בזמנה מצוה או לא, דאי טב"מ יכולה לטבול בשבת ואם אין טב"מ אסורה לטבול בשבת, אפי' בטבילה בזמנה. ולפי"ז בנאנסה או פשעה ולא טבלה בזמן ביום חול, ורוצה לטבול בשבת בודאי אין לה לטבול בשבת דודאי אין מצוה בטבילה זו. והבית יוסף תמה מה איסור יש לטבול בשבת ואפי' טבילה שלא בזמנה, הלא להדיא מבואר בביצה דף יח שבאדם לא אומרים דמיחזי כמתקן אלא אמרי' דמיקר הוא, ואפי' במים עכורים, וע"כ ס"ל שאין איסור כלל, אלא שבשו"ע לא כתב דין טבילה בשבת, אבל באו"ח סי' שכ"ו ס"ח פסק שמותר לטמא לטבול מטומאתו בשבת ולא חילק בין טבילה בזמנו או לא בזמנו ואף נדה ודאי תטבול בשבת.

ובדעת האוסרים הביאו הפוסקים (עי' דרכי משה וש"ך יו"ד שם ומג"א סי' שכו) מתרומת הדשן שאמנם מדינא דש"ס אין איסור, אך כיום כיון שאין נוהגים להקר במים בשבת, ממילא הדרא הגזירה שבאדם יש מיחזי כמתקן וע"כ אסורה לטבול שלא בזמנה, אבל בטבילה בזמנה ובעלה בעיר תטבול בשבת משום פו"ר או מצות עונה, אבל שלא בזמנה יש להחמיר דמיחזי כמתקן והרמ"א יו"ד שם ס"ב כתב שדין זה האם תטבול בשבת שלא בזמנה הוא תלוי במנהג, וכשאין מנהג אפשר להקל, וכן האריך הש"ך ובנקודות הכסף שמותר לטבול אף טבילה שלא בזמנה בשבת, וכן נקט הסדרי טהרה סק"ד, מיהו בפשעה ולא טבלה לא תטבול בשבת, והט"ז החמיר בזה, שאם יכלה לטבול מקודם השבת לא תטבול בשבת כלל בכל גווני אפי' נאנסה ולא טבלה, ובמשנ"ב סי' שכ"ו כתב שנוהגות הנשים שאין טובלות

עוד בהנ"ל

ג. הוזכר שהגר"א פסק כהכל בו שהובא בה"י יו"ד סי' קצט וכן הוא בראב"ד בעלי הנפש שתמהו איך אפשר להתיר לטבול בשבת והא איכא סחיטה, ורצו לדחות אפי' טבילה בזמנה למוצאי שבת, אלא שהבית יוסף השיג עליהו שאין לדחות את המתירים מטעם זה דחששא דסחיטת שער אינו כלום שהרי פסק הר"מ שאין סחיטה בשער, והמעדני יו"ט על הרא"ש הלכות מקוואות סי' לז או' י' כתב להעיר הלא ה"ב"י גופיה באו"ח סי' ש"ל כתב שגם לר"מ דנהי שאין חיוב מ"מ איסורא מיהא איכא, ות"י שהב"י מיקל משום מצות עונה ופו"ר, ודבריו קשים להולמם, הלא השו"ע גופיה באו"ח סי' שכ"ו ס"ח מתיר טבילה לכל טמא לטבול בשבת ולא רק לטמאה ומשום פו"ר ולכא' בהכרח טעם ההיתר דאף שיש סחיטה בשער מדרבנן, מ"מ כיון שהוא רק חשש איסור דרבנן לא החמירו בזה, ובאגרות משה או"ח ח"א סי' קל"ג כתב דהוי פסיק רישא דלא נ"ח"ל בדרבנן ע"ש. עכ"פ דעת השו"ע להתיר טבילה בשבת, והגר"א באו"ח חשש לכל בו.

הטעם של הרחקת חפיפה מהטבילה

ד. עוד מצאנו בראב"ד בבעלי הנפש והו"ד בב"י יו"ד סי' קצט ס"ו (ב') שיש חסרון בטבילה בשבת שמרחיקים את החפיפה מהטבילה ויש חשש שיתלכלך ויהא דבר חוצץ, אלא שאם טבילה בזמנה מצוה ודאי מותר, אבל בזה"ז שאין טבילת נדה בזמנה, אין לטבול בשבת מחמת זה ומ"מ אם טבלה טבלה, ובתנאי שתבדוק עצמה קודם טבילה שאין דבר חוצץ, והנה לשיטת הפוסקים שטבילה בזמנה אינה מצוה, דינה כדין טבילה שלא בזמנה, וא"כ יש עוד חסרון שלא לטבול בשבת דמרחיק החפיפה מהטבילה, מיהו ה"ב"י חלק על סברא זו

בשבת אפי' בזמנה משום סחיטה. וצ"י למג"א סי' קכח סק"ע שלא נהגו לטבול מקרי ביו"ט אפי' נטמא באותו יום, והקשה הביאור הלכה סי' שכ"ו שהגר"א ז"ל סתר משנתו להדיא.

ושם דן המשנ"ב וביה"ל בבעל קרי אם יכול לטבול בשבת דכיון שבטלה התקנה של חיוב טבילה לבעל קרי א"כ אינו נראה כמתקן, אבל הרבה סוברים שאין חילוק בין בע"ק לשאר טמאים, ומ"מ מי שנוהג להקל בבע"ק אין למחות בידו, אבל בשאר טמאים אין לטבול בשבת, ובביה"ל כתב ע"ד הגר"א שמבואר שס"ל באו"ח שאפי' נטמא בקרי בשבת לא יטבול בשבת מדהביא את המג"א סי' קכ"ח, דיותר נראה שגם הגר"א מודה לעיקר הדין שאם נטמא בשבת מותר לטבול בשבת וכמו דמשמע בביאור הגר"א ביו"ד, ומה שהביא הגר"א באו"ח את המג"א היינו רק להוכיח שאין הבדל בין בע"ק לשאר טמאים. ונראה בביה"ל שבזה מרויח את הסתירה בדברי הגר"א, אך זה צ"ע דהגר"א ביו"ד להדיא פסק שמותר כל טמא לטבול בשבת ויו"ט אף כשנטמא מאתמול ויכל לטבול מאתמול, וצ"ע כוונת ביה"ל. ועו"ק הלא הגר"א כתב שהלכה כהכל בו, והכל בו להדיא מיירי אפי' בטבילה בזמנה ומשום חשש סחיטה ע"י בסמוך.

עכ"פ נמצאו למדים לענין זה שלהגר"א ביו"ד מותר לטבול בשבת אפי' שלא בזמנו כסתירת דברי השו"ע, והגר"א באו"ח אוסר טבילה בשבת, והיתר האחרונים בבע"ק הוא דוקא בבע"ק אבל זכ לכא' אין להתיר לו בשבת, אי משום מתקן אי משום סחיטה ודין טבילה שלא בזמנה כדין טבילה בזמנה למ"ד לאו מצוה, שכתבו הפוסקים להחמיר שלא לטבול בשבת אלא משום מצות עונה או פו"ר.

חוץ מד"א כמבואר בשו"ע או"ח סי' שכ"ו ס"ז, וכתב שם המשנ"ב שתכף סמוך לנהר ינגב עצמו ולא ילך כלל בהמים שעליו, דלמא ישכח וילך בהם ד"א, וא"כ מלבושיו שפושט קודם שירד לנהר צריך שיניחם סמוך לנהר ועכ"פ המטפחת שמטפח גופו כדי שלא ילך בהמים שעליו. ועי' פרמ"ג דה"ה בנהר גופא כשעולה ממקום עמוק וחצי גופו חוץ למים צריך ליזהר שלא ילך כך ד"א, שהנהר הוא כרמלית ונמצא שנושא ד"א בכרמלית, ולפי"ז כשיורד לטבול בנהר ובתחילתו המים נמוכין סמוך לקרקע צריך ליזהר שלא ילך ד"א רחוק משפתו שבחזרתו ישא המים עליו ד"א. עכ"ל המשנ"ב.

הלכה כ. זב שראה זוב מעורב בתוך המי רגלים שלו אינו סותר כלל, אע"פ שמי רגליו מטמאים מחמת הזוב שמעורב בהם, לדעת הרמב"ם.

מקורות

מקור דין זה שמ"ר אינם סותרים מתבאר בתו"כ סו"פ מצורע דדריש מקרא אחר דקאמר שקרי סותר יכול יהיו מ"ר סותרים, ת"ל זאת שרק זוב או קרי ולא מ"ר. והנה בנדה נה: מבואר בברייתא גבי ט' משקין היוצאים מן הזב, ומני זובו רוקו ומימי רגליו מטמאים טומאה חמורה, ובגמ' דף נו. דרש ליה מקרא דוזאת תהיה טומאתו וכו' וזאת לרבות מימי רגליו לטומאה, ומבואר שהתורבה שעצם משקה המי רגלים טמא מדין מעינות הזב. אלא שברמב"ם פ"א הי"ד ממטמאי משכב ומושב כתב רוקו של זב ושכבת זרעו ומימי רגליו כ"א משלשתן אב הטומאה דין תורה, ומטמא בכ"ש במגע ובמשא, הרי הוא אומר ברוק וכי ירוק הזב בטהור, ומימי רגליו ושכבת זרעו א"א שלא יהיה בהם צחצוחי זיבה כ"ש, וחידוש לן

דמוכח בפוסקים שגם בזה"ז נדה טובלת בשבת אף שאי"ז זמנה ומבואר שאי"ז טעם מספיק לדחות הטבילה, ולכאור' אף בזב נתיר כן, ואין הכרח לומר שדוקא בנדה התירו משום פו"ר ועונה.

אך בעיקר דברי הראשונים לעורר חששות דסחיטה ומה"ט לאסור טבילה בשבת וכן שמרחיקה החפיה מהטבילה, צ"ע כל הסוגיות הערוכות שכל הטמאים טובלים ביוה"כ ודעת תוס' שאף אי טבילה בזמנה לאו מצוה זה מותר. וכן סוגיא דביצה לא חששה לסחיטה והרחקת חפיה מהטבילה וצ"ע.

טבילה ביו"ט

ה. ולענין טבילה ביו"ט יעוי' בתורת השלמים יו"ד סי' קצ"ז סק"ג וסדרי טהרה בשם שו"ת חוט השני שיו"ט שוה לשבת ואין לטבול טבילה שלא בזמנה ביו"ט היכא שנהגו שלא לטבול בשבת, ואינהו השיגו דיו"ט קיל משבת ואפי' טבילה שלא בזמנה מותרת וא"כ ביו"ט יש יותר סברא להתיר.

ובעבר וטבל בשבת כשאומרים לו לא לטבול הביאו הנ"ל מחוט השני שבאשה בשוגג עלתה לה טבילה בכל גווני, ובמזיד אסורה לאותו שבת, וביו"ט אפי' במזיד מותרת מיד, והתורת השלמים הסכים עמו לאסור בשבת במזיד באותו היום, ובסד"ט הסכים להקל אפי' במזיד דכל דין זה אינו אלא חומרא ע"ש. ונראה בכ"ז דה"ה בזב.

טבילה בנהר

ו. אמנם יש להוסיף שזב הטובל במים חיים דוקא, פעמים רבות הוי כרמלית, וע"כ בטבילה בשבת עליו ליזהר מהוצאת המים

שבטהור אינם מטמאים כלל ודאי אינם סותרים, והיינו שזוב מעורב אינו סיבה גמורה לסתירה שהרי א"כ תסתור ז' ימים, אלא שאזלי' בתר עיקר הראיה שזה קרי, א"כ במ"ר ליתא להאי טעמא, אולם הקשה ע"ז שבתו"כ מבואר דדרש לה מקרא ואי"ז הטעם כנ"ל, והיינו שלתו"כ מוכרח שהזוב בעצמותו סיבה לסתירה וע"ז איצטריך קרא שכשמעורב במ"ר אינו סותר. מיהו הא צ"ב איך משכח"ל במציאות שלא יהא מ"ר דאיצטריך קרא שאין סותר וצ"ב.

וע"ע בחי' ר' אריה לייב מאלין ח"ב סי' ס"ז שהאריך לבאר דעת הר"מ שבמ"ר יש טומאה מחמת הצחצוחי זוב דאית ביה ומקורו מדאיצטריך קרא למיעוטיה שאינו סותר ובהכרח שיש בו צחצוחי זוב ע"ש באורך, אך כמדו' שגם לדבריו עדיין צ"ע למה איצטריך קרא מה שלא משכח"ל במציאות שיהא ז"נ בלא מ"ר ואיך ס"ד שיתסור.

הלכה כא. זב כשטובל מברך אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על הטבילה, ואף למ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה, ואף טבילה שלא בזמנה מברך. ואימת מברך, דעת רוב הראשונים וכמעט כולם שמברך קודם הטבילה, וכ"פ השו"ע יו"ד סי' ר', ודעת מעט ראשונים לברך אחר הטבילה, וכתב הרמ"א שם שכך המנהג, ובפתחי תשובה שם הביא מהשל"ה הקדוש לנהוג לטבול לברך ולטבול שוב. ושאר פריי דיני טבילה כדיני טבילת נדה עיי' יו"ד שם.

מקורות

נוסח הברכה מבואר בפסחים דף ז: וברכות דף כא.

ומה שכתבתי שטמא מברך כשנטהר אפי' למ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה, הנה

הר"מ טעם חדש לטומאת המי רגלים מחמת תערובת הזוב שבו, והצ"ב שבגמ' מרבינן ליה מקרא, ועמד בזה הכס"מ וכתב דכיון שבגמ' ב"ק כה. קאמר דאליבא דר' יהושע ששכבת זרע של זב מטמא במשא משום שא"א בלא צחצוחי זיבה, ס"ל לר"מ שטעם זה קיים גם במ"ר וכתב הר"מ טעם זה שהוא יותר פשוט וקצר. וביאר שם טפי שהגמ' דמייתי לטעמא דקרא מוזאת קאמרה כן אף לר' אליעזר דס"ל ששכבת זרע אינה מטמאה במשא אף שיש בה צחצוחי זיבה, מ"מ מ"ר מטמאים משום קרא דוזאת, אך לר' יהושע שטמא ש"ז מחמת הזוב שבתוכו ה"נ במ"ר זהו הטעם. והוכיח כהר"מ מדמייתי בתו"כ דרשה שאין מ"ר סותרים בז"נ, ולכאור' מהיכי תיתי כלל שיסתרו ומה עניינים כלל לסתירה בז"נ, הלא שכבת זרע ג"כ סותר רק מחמת הזיבה שתוכו, אבל מ"ר מהיכי תיתי, ובהכרח שיש צחצוחי זוב תוך המ"ר. ובזה הו"א שיסתור מחמתם וקמ"ל קרא שאינו חוצץ.

אכן, מה שצ"ב מה דס"ד שהמ"ר יסתור מחמת הזוב שבתוכם, הלא א"כ לא משכח"ל כלל שימנה ז"נ וכי שייך שז' ימים לא יעשה צרכיו, וכה"ק האו"ש פ"ה ה"ב ממטמאי משכב ומושב ד"ה שוב, ומ"מ כתב שמוכת ככס"מ שהמציאות היא ודאי שזוב מעורב במ"ר דאל"כ ל"ל קרא שאין סותר, וממילא לר' יהושע ששכבת זרע מטמא במשא מחמת הזוב המעורב בה, ה"נ מ"ר מטמאים מטעם זה ולדידיה א"צ קרא שמ"ר מטמאים, ולכן הר"מ כתב טעמא שאינו בגמ'.

ושם מקודם כתב האו"ש דהיינו טעמא שמ"ר אינם סותרים על אף שמעורבים בזוב, דדוקא קרי מבואר בגמ' נדה כב. שסותר כטומאתו דהיינו יום אחד, אבל מ"ר

בזה מעשה מצוה, ה"נ מונים דין זה שע"י טבילה נטהר מטומאתו, ואי"ז כשחיטה שכתב הר"מ במצות עשה שנמנה דמצוין על מצות השחיטה [ומה שהרמב"ן השמיט ממנין הר"מ דינים כש"ח וכו' ולא השמיט טבילה, דבזה פליג על הר"מ, וס"ל שטבילה בזמנה מצוה כמש"כ בדעתו הבית יוסף אור"ח סי' תקנ"ד], ובחינוך מצוה קע"ח מבואר טפי שטבילה אינה מצוה כלל להך מ"ד, וכדנקט האבי עזרי פ"י ממעשה הקרבנות, ולדידו מה שמברכים על טבילה צ"ל כמו ששלל הקהלות יעקב וכמו שנקט לאמת האבי עזרי סוה"ל טומאת אוכלים שכאשר מתקיים דין התורה שהותר והוכשר דבר ע"י הכשר שציוותה עליו תורה שייך ע"ז ברכה ע"ש שמדמה זה לשחיטה, ויש להוסיף שאפי' אם להר"מ שחיטה הוא מעשה מצוה יתכן שמודה ליסוד זה שמכשר שציוותה עליו תורה ג"כ מברכים עליו. ועי' שו"ת תפארת צבי יו"ד ח"ב סי' כ"ז.

וממילא לדעת הב"י בדעת הר"מ ביד החזקה שס"ל טב"מ אין ראיה מדברי הר"מ הל' ברכות שיש ברכה למ"ד ט"ב לאו מצוה, ומשחיטה אין ראיה שמברכים על הכשר לדעת הר"מ דשחיטה הוי מצוה, אך מ"מ נראה דנהי שבדעת הר"מ אין הכרח, אך מסתימת הסוגיות בברכות כא שטמא מברך ובפסחים דף ז': ולא אמרו שזה רק למ"ד טב"מ, נראה שלכו"ע מברכים והביאור יהא שמברכים על הכשר שציוותה תורה, [ועי' רע"א חולין קה. איזה סוג הכשר מברכים עליו ואכ"מ]. ומה שהקשה הקה"י דאי על כל הכשר שציוותה תורה מברכים מ"ט על גירושין אין מברכים, כבר נודעו דברי ר"י בר פלט המובא בשו"ת הרשב"א בתשו' ח"י שכתב דהיינו טעמא שאין מברכים על גט דפעמים בא שלא ברצון

הר"מ פ"א מברכות ה"ו כתב שטמא שטובל מברך על הטבילה, ובדעת הר"מ אי סבר טבילה בזמנה מצוה או לא, הבאתי שנחלקו בזה רבותינו דהבית יוסף אור"ח סי' תרי"ג ותקנ"ד ס"ל בדעת הר"מ שס"ל טב"מ, והלחם משנה פ"ו מיסודי התורה ס"ל בדעתו שטבילה בזמנה לאו מצוה, וללח"מ ודאי מבואר שגם להך מ"ד מברכים, אולם לדעת הבית יוסף יל"ע האם הוא ג"כ כך, דהנה בקהלות יעקב יומא סי' כ"א כתב להוכיח שגם למ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה, אין פירושו שאין כלל מצוה במעשה הטבילה, אלא ודאי זה מעשה מצוה להטהר, אלא שס"ל שאין חיוב לעשותו דוקא בזמנו, מיהו כשטובל שפיר הוי מעשה מצוה, והוכיח כן מכ"מ, ואחד מהא דמברכים על הטבילה אפי' למ"ד אם טבילה בזמנה לאו מצוה, ואי אינו מצוה איך מברך על הטבילה וציוונו, והוסיף שאע"פ שעושה הכשר שציוותה עליו תורה לעשותו שאם ירצה להטהר יטבול, מ"מ הא לא אשכחן שמברכין על הגט והגירושין אף שעושה היתר שציוותה תורה, ואף שמצינו ברכה על השחיטה הא בר"מ מבואר ששחיטה מצוה היא וע"ש בהשגות הראב"ד, וממילא אם מבואר בר"מ שמברכים על טבילה, וי"א בדעת הר"מ שטבילה בזמנה לאו מצוה ואפ"ה מברכים, מוכח שרק ה"בזמנה" הוא שאינו מצוה, אבל הטבילה אימת שתהיה הוי מעשה מצוה.

אולם באמת יעוי' ברמב"ם בסהמ"צ מ"ע קט שנקט שם שטבילה אינה מעשה מצוה כלל, וכל דין הטבילה הוא שאם רוצה להטהר יעשה זה ע"י טבילה, ונמנה במנין המצוות משום שזהו "דין" הטבילה, וכמו שנמנה דין שומר חנם ושומר שכר ושואל ומקח וממכר שלדעת הר"מ נמנים במנין המצוות דמונים גם את דיני התורה אף שאין

הקרבנות ה"א מהדו"ג שברש"י נדה דף טו: בסוה"ע כתב שמחוס"כ יכול להביא קרבנו אימת שירצה, ומיירי שם בקרבן יולדת, אכן הליקוטי הלכות בפסחים נט. נקט בדעת הר"מ שיש חיוב להביא ביום שנתחייב, והאבי עזרי ביארו שאפי' אי טבילה בזמנה לאו מצוה, מ"מ בקרבנות הוי מצוה חיובית ויש ע"ז שעבוד והאשה שמתה יביאו יורשים עולתה, ובמצוה חיובית מחויב תקף ביום הראשון שנטהר. ומייתי משבת כד. וברשב"א שם שמצות שריפת נותר הוי מצוה דאו' ביום שנהיה נותר.

שו"ר במשנת טהרות נגעים סי' ל"ג שהאריך בהאי סוגיא אי זמן הבאת קרבנות מחוסרי כפרה הוא ביום שמתחייבים דהיינו יום שמיני של זב זבה ומצורע וביום מלאת דילדת, ורק אם לא הביא באותו יום יכול להשלים אח"כ, אבל עיקר הזמן הוא ביום שהתחייב, או דלמא שגדר הדין שמאותו יום חל החיוב אך אין דין להביא דוקא באותו יום. ומייתי שם שמרן רי"ז הלוי הוכיח מריש פ"ב דתמורה שעיקר החיוב הוא ביום שהתחייב מדאמרו שבקרבן ציבור עבר זמנו בטל קרבנו משא"כ קרבן יחיד יש חיוב אחריות גם אחר שעבר הזמן, ומשמע שעיקר זמן החיוב הוא ביום שהתחייב, ורק אם לא הביא ישרים אח"כ [ובישעורי הגרמ"ד לתמורה שם ג"כ כ"כ אלא שתמה מהו דין זה דוקא ביום ח' ואיזה חלות דין חל ביום השמיני הא פשטות מיום שמיני הוא החיוב]. וכן מבואר בטורי אבן חגיגה דף ט..

עוד הוכיח המשנ"ט מדפריך בשבת קלב. דנימא שהבאת קרבנות מחוסרי כפורים ידחו שבת כמילה בשמיני שדוחה שבת דכתיב בה ביום השמיני, וה"נ במחוס"כ כתוב ביום השמיני, ודחי בגמ' דדרשינן מהאי קרא דיום ולא לילה, עכ"פ מאי פריך

התורה דיכול לגרש אשתו אפי' אי לא מצא בה דבר ערוה עי' סוף גיטין ובוזה שנוי הוא המשלח וע"כ אין מברכין אף במגרש את אותן שמצוה לגרשן דלא חילקו חכמים בגירושין ולא תיקנו בזה ברכה.

מה שכתבתי שדעת רוב הראשונים וכמעט כולם לברך קודם הטבילה, כ"ה לשון הביאור הלכה סי' שכ"ג ס"ז ד"ה ימלאנו. ובביאור דברי השל"ה ושיטתו דלכאו' צ"ב טובא מאי קאמר הא אם בעי' ברכה עובר לעשייתן ומה"ט מברכים קודם מאי אהני כלל עצתו הלא אחר שטבל כבר פעם אחת הוא כבר טהור ותו אין כאן עובר לעשייתן ומה מרויח כלל בטבילה פעמים, ועי' בכתראי שיי"א שהוא בגדר תנאי שאם בעי' ברכה קודם טבילה הרי שטבילה ראשונה לא תהני, ויצא חידוש שמהני תנאי שאינו רוצה להטהר, ועי' משמרת הטהרה להרב קרפ הל' נדה ביאר שיטתו גם בלא תנאי וגם דבריו מחודשים, ועי' מה שהאריך בספר טהרת הבית סוח"ב ובח"ג.

הלכה כב. אחר הערב שמש של היום השביעי הוי מחוסר כיפורים שאסור באכילת קדשים ומותר בתרומה עד שיביא קרבנו ביום השמיני שתי תורים או שני בני יונה, אחד לעולה ואחד לחטאת. ויש שכתב שנחלקו הראשונים האם מחוייב להביא הקרבנות ביום השמיני ורק אם לא הביא בשמיני יכול להקריב אף אח"כ, או דלמא שיכול להמתין אף לזמן אחר, ורק מדין זריזין יביא מה שיותר מוקדם.

מקורות

דין מחוסר כיפורים מפורש במשנה בנגעים פי"ד מ"ז.

ומה שכתבתי שנחלקו בזה הראשונים, כך העמיד האבי עזרי פ"י ממעשה

תאחר, מ"מ בזב כו"ע מודו אינו עובר בשום איסור בזה שמשהה עד הרגל, ואף שבלשון הר"מ פ"א ממחוסים כפרה ה"ה שכתב עברו ימים אלו ולא הביאו כפרתן הרי אלו מקריבים כפרתן לאח"ז, ומשמע קצת שהוא רק דיעבד, אין מזה ראיה, די"ל שאי"ז מדין חיוב, אלא מדין זריזין מקדימין. אמנם להנ"ל דעת הח"ח שאכן להר"מ זהו רק דיעבד אחר יום שמיני.

הלכה כג. גם דברים שי"א שאינם מעכבין בחציצה בטבילת נדה לטהרה לבעלה, מ"מ בטבילה לטהרות מעכב, כגון גליד שע"ג מכא יבש אחר ג' ימים, וכן לפלוף [צואת העין] יבש [התחיל להיות ירוק] שחוץ לעין, וכחול שחוץ לעין, עצימת עינים ביותר או פתיחתם ביותר, וכן טבילה כדרך גדילתו, כל אלו מעכבים בטבילה לטהרות.

מקורות

א. מקור הסוגיא ודין זה, הנה במקואות פ"ט מ"א ב' שנינו גבי אלו שחוצצין באדם ומני קלקי הלב והזקן ובית הסתרים באשה, לפלוף שחוץ לעין וגלד שחוץ למכה והרטיה שעליה, ושרף היבש וכו', ובמשנה ג' וד' שנינו אלו שאין חוצצין קלקי הראש ובית השחי ובית הסתרים באיש וכו', לפלוף שבעין וגלד שעל המכה ושרף הלח וכו'. ובתוספתא מקואות פ"ו ה"ה שנינו עוד גבי כחול שעל גבי העין אינו חוצץ ושחוץ לעין חוצץ. והנה דין המשנה והברייתא פשוט שדינו הוא בין בטבילה לטהרות בין בטבילת נדה לבעלה ובכל דין חציצה הוא, ומדסתמה המשנה והברייתא הפשטות היא שלפלוף חוץ לעין לעולם חוצץ ותוך העין לעולם אינו חוצץ, וכן בגלד חוץ למכה לעולם חוצץ ועל המכה לעולם אינו חוצץ, וכן

ומה הדמיון, ומוכח שעיקר הדין הוא להקריב ביום השמיני כמילה, ורק שאם לא הביא ישרים אח"כ אלא שיש להוסיף דמ"מ מ"ש מטבילה שאינה מצוה בזמנה אף שיש לו זמן, ומ"ש מחויב הקרבן, וי"ל שבטבילה הרי אם אין טב"מ אין חייב לטבול כלל לעולם, וא"כ א"א לומר שעיקר הזמן הוא היום שיכול דהא יתכן ולא יטבול כלל, אך בקרבן שודאי חייב להביא בזה אמרי' שהתורה קבעה לו זמן יום שמיני, ורק שאם לא הביא באותו יום ישרים אח"כ. ושם המשנ"ט דן דיולדת שאני, ובה אכן אין זמן ביום המלאת עפ"י הטו"א בחגיגה ט. ובזה יישב דמש"כ רש"י בנדה שיוולדת תביא אימת שתוצה זהו דוקא ביולדת ולא בשאר מחוס"כ. אך דן שם מרש"י בכ"מ, עכ"פ הא מיהא בזה ודאי מבואר לדעת הר"מ שעיקר הזמן להביא ביום השמיני, וע"כ יקדים לכתחילה להביא ביום ח', ואם לא הביא מאותו יום ואילך יש להקדים רק מדין זריזין.

ומש"כ שי"א שעובר בב"ת כ"כ הקרן אורה נדרים ד: בדעת תוס' ע"ש.

שו"ר עוד באגרות משה או"ח ח"א קונטרס קדשים סי' ו' ענף ב' שס"ל בפשיטות שזב שיכול להביא קרבנותיו אף אחר יום השמיני הוא אף לכתחילה, ולמד כן מדדרשו בספרי פ' נשא פ' כט גבי נזיר שמביא קרבנותיו ביום שמיני ודריש בספרי גז"ש ביום השמיני ביום השמיני מקרבן שהוכשר לקרבן מיום שמיני ואילך שגם נזיר יכול להביא קרבנותיו משמיני ואילך, וכשם שבקרבן מיום שמיני הוא לכתחילה אף בנזיר כן, ומזה למד שה"ה בזב אף לכתחילה הוא כן. וכתב שאפ"י אם בקרבנות נזיר י"א שהמאחר עובר בכל תאחר בג' רגלים או בעשה ברגל אחד, וי"א שעובר מיד בכל

הדינים הכתובים באותו עמוד אלא י"א דקאי רק ההנהגה ג' דינים ריבדי דכוסילתא, לפלוף שבעין וכחול, וי"א דקאי גם על פתחה או עצמה עיניה ביותר כדבסמוך.

ביאור פשט הסוגיא

ב. ושרש הנידון בסוגיא אי גרסינן וה"מ לטהרות או לא, נעוץ בעיקר בביאור פשט הגמ' דקאמרה גבי ריבדא דכוסילתא דהיינו גלד שבמכה שעד ג' ימים אינו חוצץ ואחר ג"י חוצץ, ועל איזה גלד מיירי, דבמשנה שנינו שגלד שחוצץ למכה חוצץ ושעל המכה אינו חוצץ, האם רמי בר אבא בא להקל או להחמיר, דהיינו האם קאי על גלד שחוצץ למכה ששנינו שחוצץ ומשמע לעולם, וקאמר איהו לא כך דכל החציצה דוקא אחר ג"י, אבל תוך ג"י אינו חוצץ, ואתא להקל, וגבי גלד שבמכה שאינו חוצץ לא מיירי כלל ונשאר הדין שלעולם אינו חוצץ אף אחר ג"י שהתייבש, וכן גבי לפלוף ששנינו שחוצץ לעין חוצץ ותוך העין אינו חוצץ, קאמר מר עוקבא להקל דכל הא דלפלוף שחוצץ לעין חוצץ היינו דוקא יבש שהתחיל להיות ירוק, אבל לח אפי' חוצץ לעין אינו חוצץ, ומה ששנינו שלפלוף תוך העין אינו חוצץ לא מיירי ע"ז כלל ונשאר כפשטא דמתני' שלעולם אינו חוצץ אפי' יבש. כן משמע בטור יו"ד סי' קצח דדעת הרא"ש [אמנם בתוס' הרא"ש בגליון הגמ' כתוב שלפלוף שתוך העין הוא לח ושחוצץ לעין הוא יבש].

ובדין כחול ילה"ב דלכאור' מה שמואל חידש כלל שתוך העין אינו חוצץ ושחוצץ לעין חוצץ, הא הוא מימרא דתוספתא במקואות הנ"ל, ושמא עיקר חידושו הוא מסקנת דבריו שבעיניה פורחות אפי' ע"ג העין אינו חוצץ, [ויעוי' ברבינו ירוחם

בכחול שע"ג העין לעולם אינו חוצץ וחוצץ לעין לעולם חוצץ.

אולם בסוגיא דנדה דף סז. מבואר הגבלה בדין זה, דגבי גלד שבמכה אמר רמי בר אבא הני ריבדא דכוסילתא עד תלתא יומי לא חייצי מכאן ואילך חייצי, והאי ריבדא פירש"י שדרך מכות של הקזת דם להעלות גלד וע"ז אמרו שגלד תוך ג"י אינו חוצץ ופירש"י שהוא רך ומחובר והוי כגוף הבשר ולא חייץ, אבל אחר ג"י שמתקשה אינו כבשר וחוצץ. וגבי לפלוף אמר מר עוקבא לפלוף שבעין לח אינו חוצץ יבש חוצץ אימתי נקרא יבש משעה שמתחיל לירק. וגבי כחול שבעין אמר שמואל כחול שבתוך העין אינו חוצץ ושע"ג לעין חוצץ, ואם היו עיניה פורחות אפי' שע"ג העין אינו חוצץ. ובהמשך הגמ' קאמר ר' יוחנן פתחה עיניה ביותר או עצמה עיניה ביותר לא עלתה לה טבילה, אמר ריש לקיש האשה לא תטבול אלא דרך גדילתה כדתנן האיש נראה כעודר ומוסק זיתים, אשה נראית כאורגת וכמניקה את בנה. ועי' להלן. והראשונים (עי' תוס' שם ד"ה פתחה ועוד) הביאו גירסת רבינו חננאל ועוד דלבתר כל הסוגיא אחר מימרא דר' יוחנן קודם מימרא דריש לקיש, גרסינן ולית הלכתא ככל הני שמעתתא דכי איתמר הני לטהרות אבל לבעלה טהורה כי הא דאמר ר"ל אשה לא תטבול אלא דרך גדילתה וכו', וכתבו התוס' שרש"י בתשובה כתב שאין לגרוס כן דכל הדינים הנ"ל היינו גם לבעלה, אבל רבים הראשונים שגרסו כן אלא שנחלקו הראשונים על איזה מימרות בגמ' קאי האי הני מילי לטהרות ולא לבעלה שהתוס' והרש"י הנ"ל הבינו דקאי על כל העמוד בגמ' שם דאיתא שם עוד דיני טבילה וע"כ השיגו טובא שא"א לומר כן, אך הראשונים האחרים ס"ל דהאי הני מילי לא קאי על כל

בביאור הסוגיא לכא' כך פירשו, ורק שנחלקו הראשונים על איזה דין הוא נאמר דה"מ לטהרות ולא לבעלה.

וכן נחלקו הראשונים גבי עצמה או פתחה עיניה ביותר אי קאי רק לטהרות או גם לבעלה, וכן בצורת הטבילה דאמר ר' יוחנן, כמבואר בב"י שם ובסל"ה ובסל"ט, והרחיב בזה הגר"א ז"ל סל"ט ואכמ"ל בכל שיטה, אך מבואר בראשונים שם שגם באשה לכתחילה תקפיד על כל הנ"ל וכל הנידון בדיעבד.

ובשו"ע יו"ד סי' קצח ס"ז גבי לפלוף, ובס"ח גבי כחול ובס"ט גבי גלד שבמכה פסק כדנינים שבגמ' גם באשה ונראה בדבריו שמעכב, וכן בסל"ה לגבי צורת הטבילה ובסל"ט לגבי עצימת ופתיחת עינים הביא מחלוקת ראשונים אי מעכב. והש"ך סק"ג לגבי לפלוף השיג ע"ד השו"ע שפסק שמעכב, שהרי דעת הראב"ד הרשב"א הרמב"ם ר"ת וסמ"ג וכמה גאונים שחציצה זו דלפלוף וכן דכחול וכן גלד היינו דוקא לטהרות ולא לבעלה, ויש לפלפל הרבה בדבריו בשיטות הראשונים בכל המקרים כדהאריך הסדרי טהרה סקכ"ג וכן בדברי הטור אך אכמ"ל. ומ"מ מסקנת הש"ך לדינא דהיכא שאפשר תחזור ותטבול אבל אם א"א ודאי כדאי הם כל הנהו רבוותא לסמוך עליהם, אולם בטבילת זב שזה לטהרות כו"ע מודו שמעכב.

הלכה כד. כשהזב מגיע לטבילה ונוטל עמו בגדים טהורים להחלפה [ורוצה שישארו טהורים] לא ישאם בעצמו דיטמאם ויהיו ראשון לטומאה, אלא טהור ישאם לו אותם לטבילה, ואת כליו הטמאים מדרס דהו אה"ט, או יטבול יחד עמם ויטהרו יחד, או יעשה באופן אחר כמבואר במקורות.

שהובא בב"י יו"ד סי' קצח סוס"ט שכחול שבעין אינו חוצץ אפי' שע"ג העין, אע"ג דבתוספתא מפרש שחוצץ וכן בתלמוד וכו', ע"ש, ומבואר שהמקור לעיקר הדין שלפלוף חוצץ הוא מתוספתא וכן בתלמוד, שהוא מימרא דשמואל ושמא לא היה לשמואל הך תוספתא, ובב"י שם קודם סעיף ח' קאמר כן שהמקור הוא מימרא דשמואל וכנראה לא היה לו התוספתא.

עכ"פ זהו אופן אחד לפרש פשט הגמ' דכולהו מימרות אתו להקל על המבואר במשנה, ולפי שיטה זו ודאי א"א כלל לגרוס בגמ' וה"מ לטהרות אבל לבעלה טהורה, שהרי המימרות אתו להקל ולא להחמיר, וכן נקטו כמה ראשונים לדינא, רש"י בתשובה שבתוס' והרא"ש הל' מקואות סי' כו והוא דעת הטור סי' קצח והשו"ע.

ג. אבל כמה ראשונים שגרסו וה"מ לטהרות, בהכרח פירשו בפשט הנהו מימרות שבגמ' דאתו לאשמעינן חומרא ולא קולא, וממילא במימרא דגלד שבמכה קמ"ל רמי בר אבא דמה ששנינו שגלד שבמכה אינו חוצץ ה"מ תוך ג' אבל אחר ג' חוצץ, וממילא חוץ למכה לכא' לעולם חוצץ, ובלפלוף קמ"ל דמה ששנינו שבעין אינו חוצץ ה"מ בלח אך יבש שהתחיל לירק חוצץ, וממילא לא מיירי בחוץ לעין וא"כ לעולם חוצץ. ומעתה כשהגמ' קאמרה דה"מ לטהרות אבל לבעלה אינו חוצץ, היינו שבאשה הדין כסתמא דמתני' שגלד שעל המכה אינו חוצץ כלל אף אחר ג', ולפלוף שבעין לעולם אינו חוצץ אפי' יבש, וכן כחול לעולם אינו חוצץ באשה אף שחוץ לעין, דדוקא לטהרות התחדש שחוץ לעין חוצץ. כן דעת הראב"ד בבעלי הנפש שער הטבילה, וכ"ד הרמב"ם פ"ב ממקואות הכ"ב, וכ"ד הרשב"א בתוה"ב, ובב"י הביא השיטות והנפק"מ ביניהם, אך

מקורות

הנה מאחר וזב מטמא טומאת מדרס, נמצא שבגדיו מכנסיים חולצה גרבים וכדו' נטמאים טומאת מדרס והו' אב הטומאה, וממילא מטמאים הם את האדם אפי' במשא ולא רק במגע כדתנן בסופ"ב דזבין. וכן שם פ"ה מ"ג. וא"כ אחר שפשטם וטבל לא יוכל להטבילם דא"כ יטמא מהם, אולם יכול לטבול ואח"כ להטבילם, ואח"כ יטבול שוב מטומאת הראשון שנטמא הם, ונמצא שטבילה ראשונה טבל במעיין וטבילה שניה יוכל לטבול במקוה מ' סאה כבגדיו, א"נ יוכל להטביל את בגדיו לפני שהוא טבל, וכשיוצאים מהמקוה הם יטהרו מהטומאת אב הטומאה, ושוב יקבלו ממנו טומאה ע"י שנוגע בהם או אפי' נושאם ובה לא נהיים מדרס אלא ראשון עי' סופ"ב דזבין, ואז יטבול הזב, ואח"כ יטביל הכלים פעם שניה ויטהרו. מיהו אפשר שאי"צ לכ"ז דיכול לטבול יחד עם בגדיו לא כשהוא לבוש בהם [אא"כ הם רפויים כמבואר בש"ך יו"ד סי' קצ"ח] אלא יכניסם מיד עמו למקוה ויטהרו ביחד.

מיהו כ"ז לפי הפשטות שמקוה מטהר כשנכנס למים, אך לפי הכסף משנה פ"ו מאבות הטומאה הט"ז שטהרת הטמא היא רק לכשיוצא מהמים נמצא שא"א לטבול יחד עם בגדיו דא"א לצמצם ומי שיצא ראשון שוב יקבל טומאה ממי שעדיין טמא, ויזכיר לעשות כנ"ל או שהוא יטבול פעמים או כלים יוטבלו פעמים. שו"ר שכל זה כתב מרן הגר"ד לנדו שליט"א בחידושי רבי דוב שבת לדף לה או' כ"ג, וע"ש עוד מש"כ בזה, [וכהכס"מ דייק ר' דוב שכן משמע ברש"י שבת לה. ועי' אור שמח סוה"ל מטמאי משכב ומושב]. ויש להוסיף שאם מביא עמו בגדים טהורים להחלפה ורוצה שיהיו

טהורים, שיבקש מטהור אחר שישאם לו אותם למעין, או שילבש כליו הטמאים שטיהרם עתה.

הלכה כה. הא דקרי סותר יום אחד בז"נ, ונחלקו ראשונים אי טעמא משום שהש"ז עצמו יש לו כח סתירה, או מחמת הצחצוחי זוב המעורבים בקרי, אפ"ה בקטן פחות מבן ט' הטמא טומאת זוב [כדתנן בנדה מג:], מ"מ אינו נטמא מקרי שרואה [כנדה דף לב:], וממילא גם אין ראית קרי שלו סותרת בז"נ. וראה מקורות.

מקורות

הנה הא דקרי סותר מבואר בגמ' נדה כב. דאי טומאת ראית קרי הוי טומאת מגע, הא דסותר בזיבה הוא מחמת שמעורב בקרי צחצוחי זוב, ואי טומאתו טומאת ראיה, סותר מחמת טומאה זו עצמה, ומעתה בפשטות היה אפ"ל דלהר"מ פ"ה מאבוה"ט ה"א שטומאת הקרי הוי טומאת מגע וממילא הא דסותר משום הזיבה המעורבת, א"כ ה"נ בקטן הו"ל לסתור כשרואה קרי דמעורב בזה צחצוחי זיבה, אולם ראיתי בטעם ודעת פ"ה מאבוה"ט ה"ב ביאורי הלכה ד"ה שכבת זרע, שכתב בפשיטות שגם להר"מ אין הש"ז דקטן סותר, משום שמבואר בגמ' נדה כב. דהיינו טעמא שזיבה המעורבת בקרי סותרת רק יום אחד מקרא דלטמאה בה, ודרשו אין לך בה אלא מה שאמור בה, דהיינו שאינה סותרת אלא כפי שיעור טומאתה, וכיון שש"ז מטמאת יום אחד ה"נ סותרת מחמת הזיבה המעורבת בה רק יום אחד. ומעתה י"ל דבקטן כיון שהש"ז בעצמה אין בה כח טומאה כלל, ממילא גם אינה סותרת כלל, והוי כמי רגלים שגם כן מעורב בהם צחצוחי זיבה כדהבאתי בהלכה, ואפ"ה אינם סותרים דאינם מטמאים. ושוב כתב שהעירו דאפשר

ולרחוץ גופו ע"י שפיכת מים שאובין, מעיקר הדין אף טהור גמור שנפלו על ג' לוגין מים שאובין נפסל גופו מאכילת תרומה וכו', אך ע"י מקלחת וכדו' בפשטות נחלקו בזה פוסקי הזמן אם בזה ג"כ נפסל גופו ראה הערה.

מיהו אם אינו מתכוון לאכול קדשים או תרומה אלא רק ליטהר מטומאתו יכול לרחוץ אחר הטבילה כרצונו.

מקורות

מקור הגזירה דמים שאובין

א. בשבת יג: הובאת מתני' דשלהי זבין שגזרו חז"ל ב"ח דבר שפוסלים את התרומה, הבא ראשו ורובו במים שאובין, וטהור שנפלו על ראשו ורובו ג' לוגין מים שאובין. ופירש"י בשבת והבא ראשו ורובו וכו' לאחר שטבל מטומאתו דמים שאובין בו ביום. וטהור גמור שנפלו על ראשו ורובו ג' לוגין וכו'. ובגמ' דף יד. מפרשת את הטעם בגזירה שבתחילה היו טובלים במי מערות מכונסים וסרוחין והיו נותנים עליהם מים שאובין ועשאו קבע, דהיינו שאנשים אמרו לא אלו המי גשמים מטהרים אלא אלו המים שאובין, ופירש"י שחששו דלמא אתי לבטולי תורת מקוה וטובלים בשאובין והתורה אמרה אך מעין ובור מקוה מים. והא דגזרו על "טהור" שנפלו עליו ג' לוגין, מבואר בגמ' דאי לא קיימי הא לא קיימי הא, ופירש"י דאי לא דגזרו אף על הטהור לא קיימא גזירה של הבא ראשו ורובו אחר טבילה, דאמרי מ"ש הא מהא, נמצא מבואר בסוגיא ב' גזירות וב' דינים, חדא שטבול יום שטבל היום מטומאתו אם יכנס ראשו ורובו למים שאובין יפסל גופו מאכילת תרומה, ועוד גזרו שטהור גמור שנפלו עליו ג' לוגין מים שאובין נפסל גופו מאכילת תרומה, ובפשטות טעם הגזירה כמבואר ברש"י שחששו

שדוקא זיבה במ"ר אינם סותרים דהמ"ר הו' חציצה בין מקום יציאתם מהגוף לזיבה ולכן אינם סותרים, אבל קרי וזב הו' מין במינו כמבואר ברמב"ן נדה כב., וממילא יסתרו.

ונראה להעיר עוד, דהנה הבאתי מהאור שמח פ"ה מהלכות מטמאי משכב ומושב ה"ה שביאר מ"ט מ"ר אינם סותרים עם הצחצוחי זיבה, כיון שאינם מטמאים, וכמש"כ הטעם ודעת הנ"ל, אלא שהאו"ש כתב שמזה שבתו"כ דרשינן מקרא למעט שאין מ"ר סותרים, מבואר לא כך, ודהיה ס"ד שגם מ"ר על אף שאינם מטמאים, ה"ה סותרים, והקמ"ל שמ"ר אינם סותרים, וא"כ בש"ז של קטן דליכא גזה"כ שאין סותר, לכאו' היה לו לסתור מחמת הש"ז, ושמא לבתר הגזה"כ שאין המ"ר סותרים בזה יתבאר דבעינן דוקא דבר המטמא, אך זה קשה שהרי בגמ' הוא נלמד מקרא דלטמאה בה, וא"כ צ"ע האם אכן יש לדמות ש"ז של קטן למ"ר.

עוד אפ"ל שיש לחלק בין ש"ז למ"ר, דמ"ר הו' מין שאינו מטמא כלל, אך ש"ז דהו' מין דבר המטמא, אין צריך שיטמא בפועל בשביל שיסתור אלא סגי בהא דהו' מין דבר שבעלמא מטמא ממילא הזוב שמעורב בו סותר.

הלכה כו. אחר שטבל הזב במים חיים, אם בכוונתו ע"י טהרתו ליכנס למקום המקדש או להתעסק או לאכול קדשים או תרומה אין לו ליכנס ראשו ורובו אחר הטבילה במים שאובין עד סוף יום הטבילה שיעריב שמש, כיון שבוזה נפסל גופו ונהיה שני לטומאה, ולדעת הר"ה והרמב"ם דין זה שנפסל גופו ע"י ביאת ראשו ורובו תוך מים שאובין הוא גם בטהור גמור, וממילא אף טהור שרחץ בבריכה וכדו' אין לו לאכול תרומה וקדשים עד שיטבול במקוה כשר.

האשה תטבול ותחשוב שהשנים מטהרים. ובשו"ת חת"ס יו"ד סי' רי"ד בתוה"ד מייתי לדבריו וכתב שהוא דבר נאה ומקובל ודפח"ח אך לא משמע כן מפירש"י, ור"ל דברש"י מבואר שהחשש שימנעו מלטבול כלל במי גשמים.

ומה שתירץ הפנ"י גבי נדה שמה"ט ל"ג משום שלבעלה הוי חולין שאי"צ כוונה, מ"מ עדיין צ"ע הלא בחולין שם ר' יוחנן ס"ל שגם לבעלה צריך כוונה, וכמה מרבוותא פסקו כן, כמו שהביא הבית יוסף יו"ד סוס"י קצח לדינא, ואמנם להלכה אי"צ כוונה, ורק לחומרא חשש הרמ"א לכך לחזור ולטבול, מ"מ להנהו הסוברים שצריך כוונה יקשה היאך יפרשו את טעם הגזירה דיי"ח דבר שגזרו בתרומה שנפסל גופו ולא גזרו גם בנדה לבעלה.

ג. ולעיקר קושית הפנ"י מ"ט בנדה לא גזרו לבעלה שלא תרחוץ י"ל כמש"כ החת"ס בשו"ת יו"ד סי' רי"ד ד"ה מ"מ מ"ש לחוש, דמה שגזרו חכמים לתרומה סגי בזה, דכיון שיש היכר בזה שג' לוגין מים שאובין פוסלים גופו מתרומה, ממילא תו לא יטעה אדם לומר שמי גשמים אינם מטהרים אלא השאובין, דאדרבה הא השאובין פוסלים לתרומה, ויש להוסיף דהלא כשנהגו בטהרות היה בזה היתר לכולי עלמא, ואף ישראלים שאינם אוכלים תרומה שהקשה הפנ"י היכן יש להם היכר, וי"ל שהרי כולם הפרישו חלה ורצו להיות טהורים לתרומה וחלה ושפיר הוי היכר לכולם. [ואף שכשתשמש בלילה תטמא שוב, מ"מ עד אז טהורה לתרומה וחלה], אלא שהקשה החת"ס שבזה"ז דליכא טהרות נגזור בנדה שיאמרו לא אלו מטהרים אלא אלו ומדוע לא גזרו, ועי' אגרות משה יו"ד ח"ב סי' צו ד"ה ומש"כ.

שאנשים יאמרו שהמים השאובין הם המטהרים וימנעו מלטבול במקוה כשר, וע"כ גזרו שאין ליכנס למים שאובין אחר הטבילה, דבזה יפסל מאכילת תרומה. אמנם בטהור גמור שבא ראשו ורובו במים שאובין בזה ל"ג, אבל בנפלו על הטהור ג"ל גזרו, וביארו התוד"ה וטהור, שלא רצו לגזור בטהור שבא ראשו ורובו במים שאובין, משום שהדרך היה שאחר הטבילה במים סרוחים היו שופכין ע"ע מים שאובין, אך ליכנס ראשו ורובו לא היה זה כ"כ הדרך וגזרו כן רק על טבו"י ולא על טהור.

חידוש הפנ"י בביאור הגזירה

ב. והנה הפני יהושע בשבת הקשה כמה קושיות בביאור זה שמשמע שיש חשש שימנעו מלטבול במקוה ויטבולו רק בשאובין, [ויל"ד בכל קושיא מקושיותיו ועי' להלן ואכמ"ל] וע"כ יסד עפ"י מה שמבואר ברמב"ם רפ"ט מאבות הטומאה וכן בפיהמ"ש סוף זבין, שהחשש הוא בעיקר הגזירה שיטבולו לתרומה בלא כוונה, וביאור דבריו כתב הפני יהושע דלעולם אין חשש שיעזבו מלטבול כלל במי מקוה דמהיכא תיתי לחוש לכך הא כיון שכו"ע רואים שמקפידים לטבול מקודם במקוה ידעו מזה שצריך מקוה ליטהר, אך החשש הוא שייסברו אינשי שלטהרה צריך את שניהם גם במקוה וגם במים שאובין, ויסברו שעיקר הטהרה היא במים השניים ועי"ז יטבולו במי גשמים בלא כוונה לטהרה, ולתרומה הא בעינן כוונה, לכך תיקנו שמים שאובין פוסלים לתרומה ואז לא ירחצו שם, ועפ"י ביאר דבאשה נדה לבעלה לכאו' מ"ט לא גזרו שלא ירחצו אחר הטבילה מחשש שיאמרו שהשאובין מטהרים, ולהנ"ל ניחא דלבעלה הא קי"ל בחולין לא. שאי"צ כוונה לטהרה, וע"כ לא אכפ"ל אם

האם באיסור נדה לבעלה גזרו

ד. אלא שמה שנקט הפנ"י בפשיטות שבנדה לבעלה לא גזרו באמת נחלקו בזה הראשונים שהמרדכי בסוף נדה לדף סה. סי' תש"נ [הוצתק בב"י יו"ד סוס"י ר"א] כתב בשם ראבי"ה שמעתי קורא תגר ומליזין על בנות ישראל הטובלות אם נכנסו אחר הטבילה במרחץ, וכן כתב נמי רבינו שב"ט "דלא עלתה לה טבילה" וראיתם מי"ח דבר שגזרו על הבא ראשו ורובו במים שאובין לאחר טבילה משום שהיו אומרים לא אלו מטהרים אלא אלו מטהרים, ופירש"י הבא ראשו ורובו בו ביום של טבילה, ובעניותי נ"ל דלא נפסלה הטבילה, וקרוב הדבר בעיני שאפי' לכתחילה יכולה לרחוץ בתר הטבילה לאלתר דההיא גזירה ליתא אלא דגזרו טומאה על המים הפוסלים את האדם שטבל כבר ונטהר, וכן פירש"י ז"ל, משמע מכאן שאדם שעלתה לו טבילה דכי גזרו על אדם שקיבל טומאה אע"פ שאין משקה מטמא אדם, וה"מ לענין לפסול התרומה כדתנן ואלו פוסלים את התרומה, אבל לחולין לא גזרו ובעלה חולין הוא כדאמרין בחולין לא. ע"כ לשון הרב (ראביה) והוא האריך וכן שמעתי ממזהר"ם להתיר עכ"ל.

בביאור גדר הגזירה

מתבאר שנחלקו הראשונים אם יש מקום לגזור באשה נדה הטובלת לבעלה גזירה דהבא ראשו ורובו, ומתבאר בלשונם שיסוד המחלוקת היא מהו גדר הגזירה שגזרו על הטמא שטבל שנפסל גופו לתרומה, דהנהו שגזרו אף לאסור לבעלה, מבואר שס"ל שאחר הטבילה כשבא במים שאובין חז"ל "ביטלו" ממנו את הטבילה שטבל לענין תרומה, וחשוב לענין זה כלא טבל, וכיון שכאילו לא טבל אף נדה לבעלה גזרו

שכשתכנס למים שאובין ביטלו את טבילתה הקודמת וממילא נשארה באיסור נדה לגבי בעלה כאילו לא טבלה, וראביה חולק שלא זהו הגדר, אלא זהו טומאה חדשה מדרבנן שגופו נפסל מעתה לתרומה מחמת המים השאובין, אף שהטומאה הראשונה אולא לה לגמרי, וממילא לענין נדה לבעלה אין מקום לגזור כלל דטומאה חדשה זו אין בה איסור לבעלה אלא פסול הגוף.

[ויעוד הוסיף ראביה שגזרו רק לתרומה ולא לבעלה שהוא חולין, וראיתי בספר שערי מקואות סוס"י ר"א שביארו דר"ל ע"ד הפנ"י הנ"ל שכיון שלבעלה אי"צ כוונה והחשש הוא שתטבול ב' טבילות ותכוון להטהר בשניה שהיא שאובין ולכן לא תעלה טבילה לתרומה, ודפח"ח, אך אי"ז מוכרח כלל ולדבריו יקשה דלר' יוחנן שגם לבעלה צריך כוונה מאי איכא למימר, וכנ"ל, ונראה בפשיטות שכוונתו שכיון שגזרו רק בנגיעה או באכילת תרומה אבל בנגיעה לחולין אינו פסול ושפיר לזה עלתה לו טבילה, ממילא כוונתו לומר שאפי' אם הגדר בגזירה דרבנן כהרב שב"ט שאכן ביטלו הטבילה מעיקרה, מ"מ ה"מ לתרומה אבל לחולין לא, ובעלה הא חולין הוא גם לר' יוחנן, רק שס"ל שצריך כוונה, אך כיון שהוא חולין כלפיו לא גזרו כלל הך גזירה, ושו"ר שכ"כ האגרות משה יו"ד ח"ב סי' צ"ז].

ובפשוטו הו"א שהנפק"מ בין המהלכים אם הגדר שביטלו הטבילה או דהוי טומאה חדשה מכאן ולהבא, היא לתרומה שנגע בין טבילה לרחיצה במים שאובין, דאי ביטלו הטבילה הא היא טמאה למפרע, אך קשה מאוד לומר כן, ובספר טעם ודעת פ"ט מאבות הטומאה ה"א בשעה"צ כתב בפשיטות שודאי אי"ז טומאה למפרע ומה שנגע קודם שרחץ במים שאובין אינו נפסל,

רק שמכאן ולהבא ביטלו הטבילה של קודם, והיו כגדר מכאן ולהבא ולמפרע].

והגר"א יו"ד סוס"י ר"א הוכיח שאין הגדר שביטלו הטבילה אלא רק טומאה חדשה מכאן ולהבא, מהא דהבא ראשו ורובו במים שאובין אי"צ הערב שמש, ואם הגדר שחזר לטומאתו הישנה הו"ל לאיצטרוכי בער"ש מחמת הטומאה הקודמת, ונראה להוסיף דיעוי ברמב"ם פ"ט מאבואה"ט ה"א דהיינו טעמא שאי"צ בער"ש דטומאה זו אין לה עיקר מה"ת, ולכא"ו אם הגדר שהחזירו לטומאה הקודמת הא שפיר טומאה זו יש לה עיקר מה"ת, ויותר נראה דהוי טומאה חדשה. ויל"ע על כל שיטה זו שגזרו אף לבעלה דהא להדיא תנן "אלו פוסלים את התרומה", דהיינו שנהיה גופו שני לטומאה ולא יותר, ומנין לחדש עוד שביטלו הטומאה כקודם הטבילה ואסורה לבעלה, וכי הוא אה"ט, וצ"ע. ועי' להלן. ועי' אגרות משה יו"ד סי' ח"ב רס"י צ"ו.

ביאור ג' מהאו"ש בגדר הגזירה

ה. באור שמח פ"א מאיסורי ביאה הט"ז הביא מהאו"ז הל' נדה ובשו"ת או"ז סי' תשנ"ה או' ג' שהאריך שגם בנדה לבעלה גזרו על מים שאובין ביום שטבלה, וכ"ש הוא אם באיסור מיתה של תרומה גזרו כ"ש נדה לבעלה בכרת שגזרו [וכהאי לישנא הביא המלאכת שלמה במשנה סוף זבין מהרוקח] והביא האו"ז שרבותיו ענו שבעלה חולין הוא ולחולין אינו פוסל מי שבא במים שאובין, ואעפ"כ האו"ז לא חזר בו מסברתו, ולכן הרמ"א יו"ד סוס"י ר"א חשש לשיטה זו שלא לרחוץ אחר הטבילה, והאו"ש גופיה כתב לבאר ביסוד הגזירה שהגדר הוא שהרי הטובל מטומאתו כ"ז שלא העריב שמשו עדיין הוא אסור בתרומה, כשחז"ל גזרו על

הבא ראשו ורובו, היינו שגזרו שישאר במצבו הנוכחי של קודם שבא במים שאובין, ומצבו זה של טבו"י ימשך הלאה עד שיטבול, ואין כאן חוכא ואיטלולא שטהור גמור שנפלו עליו מים שאובין מותר, וטבו"י זה אסור, כיון שבין כה עדיין לא נטהר לתרומה, [ולכא"ו כוונתו בזה שמעיקרא התקנה היתה על טבו"י שנפלו עליו מים שאובין, אך שלב ב' גזרו עוד שגם טהור שנפלו עליו ג"ל נפסל גופו]. ומעתה לפי"ז הלא כלל אי"ז שייך לטבילת נדה לבעלה, שמיד שטבלה נטהרה ומותרת לבעלה, ואם תאסרנה לבעלה עתה ע"י מים שאובין, הא הוי חוכא ואיטלולי דבמה היא שונה מטהורה גמורה שרחצה ומותרת לבעלה, וע"כ בזה כלל לא שייכי הגזירה.

ונמצא מבואר אופן ג' בגדר הגזירה, שאין הפשט שביטלו הטבילה הראשונה, ואין הפשט דהוי טומאה חדשה, אלא הגדר שתיקנו שמצב הטבול יום שכבר קיים בו ימשך הלאה, וע"ע מה שהביא בזה מו"ר המשנת טהרות סוף זבין במשנה זו, ומייתי שם ממרכבת המשנה שכתב שהבא ראשו ורובו אינו פוסל משקים להיות תחילה, אף שכללא דכל הפוסל את התרומה מטמא משקה להיות תחילה, חוץ מטבול יום, ומדבריו מבואר שהגדר הוא שהמצב של הטבו"י ממשיך הלאה וממילא הוי טבו"י, שבו אין גזירה שהמשקים נהיים תחילה. ע"ש עוד.

להשיטות שגזרו גם בנדה לבעלה מה

היתה מהות הגזירה

ו. והנה להנהו ראשונים האוסרים לנדה לבעלה לרחוץ אחר הטבילה, ולדידהו הגדר שחז"ל ביטלו הטבילה מדרבנן, והרמ"א חשש לשיטה זו להלכה, יל"ע

ראשונים והגר"א ז"ל פליגי וס"ל שגזירה דראשו ורובו הוא דוקא בטבוי ולא בטהור, וציין שכ"ד רש"י שבת יג: הנ"ל תוס' שם תוס' הרא"ש, ר"ש מקואות פ"ד מ"ג רמב"ן גיטין טז. ועור"ר והגר"א א"ר טהרות פ"ד מי"א וחי' הגר"א זבים פ"ה מי"ד, מיהו הביא מהרמב"ן גיטין שם בשם ר"ח כדעת הרמב"ם, ולפי"ז יש לחוש לכל טהור שנכנס למים שאובין כבריכה וכדו' שלא לאכול תרומה ולא ליכנס למקדש.

ולענין זה שלא מתכוון לאכול תרומה אלא רק ליטהר מטומאתו אין לו איסור כלל לרחוץ, ואף שלהנהו ראשונים שגזרו על נדה לבעלה, בפשוטו הו"א כנ"ל שכשם שגזרו על האיסור יש לגזור אף על הטומאה עצמה וממילא גם בזה נגזור, והרי הרמ"א חשש לדעה זו, אך מאחר ויש שפירשו שטעם הגזירה בבעלה הוא דהוי איסור כרת, נמצא שלגבי טומאה לא גזרו כלל וממילא בזב כלפי הטומאה לא גזרו לכו"ע ואין כאן בית מיחוש.

ולכאן היה מקום לדון האם בזה יש מקום לחשש גזירה זו, מאחר שזב טעון טבילה במים חיים אשר בדרך כלל אינם סרוחים וממילא אין דרך לרחוץ אחר הטבילה, וממילא לא ניחוש שמא ירחוץ ויבואו לומר לא אלו מטהרים אלא אלו, אך א"ל הגר"י פישוהוף שליט"א בעל מח"ס טעם ודעת דמדלא אישתמיט לחד מהפוסקים והראשונים לומר כן, בפשטות גזרו גם בזב.

דין מקלחת אי נפסל גופו

ח. לענין מקלחת האם נחשב שנפלו עליו ג' לוגין שיפסול גופו, הנה בפשטות מתני' דמקואות סופ"ג מבואר שדין שפיכת ג"ל על טהור שוה בדינו לדין שפיכת ט' קבין על בעל קרי חולה שנפלו עליו ט' קבין שעיי"ז

בכוונת הדברים האם הביאור לשיטתם שאשה זו עתה הוא אב הטומאה גם לגבי ראשון ושני, שהרי זה ודאי ששנינו במשנה אלו פוסלים את התרומה הבא ראשו ורובו וכו', אך מאחר דחזינן להנהו ראשונים שגם לבעלה גזרו מהאי חששא, א"כ מדוע ומהיכי תיתי שיגזרו לבעלה והיא עצמה תהא טהורה, וכי מצינו אשה טהורה האסורה לבעלה, והו"א לדידהו שאכן היא אב הטומאה, ויהא צ"ע ממתני' כנ"ל, אך הובא קודם מהרוקח והאו"ז שכתבו שיש לגזור בנדה לבעלה שאם גזרו באיסור מיתה שזה תרומה בטומאת הגוף, כ"ש שיש לגזור באיסור כרת, ולדידהו נראה שזהו דוקא כלפי האיסור כרת לבעלה, וכיון ששיטה זו מחודשת שאין לה מקור בש"ס לכאור', וחלק מהראשונים פירשו שזהו דוקא לבעלה, נראה שאכן האשה לגבי כל דינים היא טהורה [ולתרומה היא שניה] ואפ"ה אסורה לבעלה, ויל"ע אם זה שייך לפלוגתת קמאי אם האיסור נדה נובע מטומאת הנידות או דהוי איסור בפנ"ע בלא ענין של הדין טומאה וכתבתי מזה בעבר, וכך אמר לי מורה"י הגר"א גרבוז שליט"א שאינה אה"ט לשאר דינים.

לענין זב בגזירה זו

ז. ומעתה כשנדון בזב הטובל מטומאת זיבות, הרי שאם בכוונתו שכשיטהר יכנס למקדש או יתעסק בתרומה או קדשים, ודאי יש בו את הגזירה שלא ליכנס ביום הטבילה עד הער"ש במים שאובין ראשו ורובו, ומה שכתבתי שדעת הרמב"ם שלא דוקא ביום הטבילה, כ"כ הרמב"ם פ"ט מאבוה"ט ה"א שאפי' טהור שנכנס למים שאובין ראשו ורובו או שנפלו עליו ג"ל נפסל גופו מתרומה והוי שני לטומאה, מ"מ הביא הטעם ודעת שם סק"ל שהרבה

מקלחת ל"מ, ובשם החזו"א מובא [מעשה איש ח"ה דינים והנהגות ממוהר"ח זצ"ל] שצריך שישפך קב בפעם אחת ובמקלחת שהחורין קטנים ל"מ, ובירר סוגיא זו הגה"צ ר' סנדר ארלנגר זצ"ל בספרו טהרת התורה ח"ב סי' ז' סעיפים יט-כא ע"ש, ואי לטהרת ט' קבין ל"מ ה"נ אין פסול בשפיכת ג"ל ע"י מקלחת לכאור'. [והשבט הלוי אכן מחמיר במקלחת לטבילת נדה עי' שבט הלוי ח"ה סי' קכה]. אך דין מקלחת אינו ענין דוקא ליום הטבילה, דהא אף טהור שנפלו עליו ג"ל נפסל גופו מאכילת תרומה וקדשים.

מותר בד"ת, ולענין שפיכת ט' קבין נחלקו חכמי הזמן ז"ל האם אפשר ליטהר במים הנשפכים ממקלחת, ושרש הנידון הוא גם האם צריך שהמים ישפכו מכלי, והאם צריך כח גברא, והאם צריך שישפך מחור גדול של קב בב"א ולא כשנשפך מחורין קטנים, ואציין שדעת שבט הלוי ח"א סי' כ"ד ומנחת יצחק מפתחות ח"ד אור"ח סי' כ"א דף רפד בדפי הספר שאי"צ כלי, והמשנה הלכות ח"ג סי' א-ח האריך שצריך כלי וכח גברא, ובהערות הגרי"ש עמ"ס ברכות דף כב. כתב שהאחרונים נקטו שלט' קבין בעי' כלי ולכן



הרב שמעון פרידמן

מנהג ישראל לילך בערב ראש השנה להשתטח על קברי צדיקים

בעזרת ה"ת זכיתי לחזור לעיר התורה אופקים, לקהילה המיוחדת במינה, וכמובן לקובץ הנפלא הזה שלא עובר חודש בלי שאני זוכה לעבור עליו, באמת שחובה רבה מוטלת עלינו להודות לאיש מזכה הרבים הרה"ג ר' און אברהם הכהן סקלי שליט"א, שעומד בראש מערכת זו, וגם מפרסם מדברי תורתו החשובים והנחוצים המתוקים מדבש חודש בחודשו, וכבר נתפשטו מאמריו על פני תבל. כן יזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה בס"ד.

הנה המאמר שלפנינו עוסק בענין מנהגם של ישראל לעלות ולהשתטח על קברי צדיקים בערב ראש השנה ובערב יו"כ, ודרשתי וחקרתי לידע מקור המנהג, עוד ביררתי מדוע אין בזה חשש דורש אל המתים ושאר חשישות כאשר יבואר בפנים, ונסתעף מזה לסוגיא אחרת, האם מותר לבקש מהמלאכים שיעזרו לנו, והשתדלתי ללקט כמה שיותר וכמה שידי יד כהה השיגה, גם צירפתי מנהגים שונים הקשורים לעליה על הקברות. וזאת למודעי שהיה אפשר להרחיב בענינים אלו עוד הרבה מאוד, אך כיון שכמעט לא היה לי זמן (רק מעט זמן בין הסדרים), לא יכלתי לעשות כי אם מעט מזעיר, וכדברי המשורר, מה שהלב חושק הזמן עושק, ובתפילה שהי"ת יעזורני תמיד להגדיל תורה ולהאדירה.

כאשר) וז"ל: כדררשינן באגדה ויבא עד חברון, מלמד שנשתטח כלב על מערת קברי צדיקים שבחברון, והתפלל שם לפני המקום שיצילוהו מעצת מרגלים שלא יכשל עמהן. עכ"ל.

וכבר אמרו בזהוהר (פר' שמות דף טז:), שאמר מת אחד לר' יהודא בר שלום, אי לאו בעותא דילן על חייא לא יתקיימן פלגא דיומא. ע"כ.

ואיתא בספר חסידים (סימן תשט) וז"ל: קהל אחד רצו ללכת למקום אחד בא מת לאחד בחלום ואמר אל תעזבו אותנו, כי יש לנו הנאה כשתלכו לבית הקברות, ואם

מנהג אנשי מעשה לילך בערב ראש השנה אל בית הקברות להשתטח על קברי הצדיקים כדי שיבקשו המה רחמים עלינו, כעובדא דר' מני דמשתטח על מערתא דאבוהי (תענית דף כג:).

וכן אמרו (סוטה דף לד:) בפסוק (במדבר יג) ויעלו בנגב ויבוא עד חברון, ויבואו מבעי ליה, אמר רבא מלמד שפירש כלב מעצת מרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות, אמר להן אבותי, בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים. ע"כ. הרי שיש ענין להתפלל ולבקש מהמתים שיעזרו לו.

ועיין בפירוש הרשב"ם (ב"ב דף קכב: ד"ה

גם נוהגים לילך בערב ר"ה אחת תפילת שחרית על הקברות להשתטח על קברי צדיקים, ויש שמקיפין הקברות ונותנים שם צדקה לעניים, ומרבים תחנונים לעורר הצדיקים הקדושים אשר בארץ המה שימליצו טוב בעדינו ביום הדין, וגם מתוך שהוא מקום קבורת הצדיקים המקום קדוש וטהור והתפילה מקובלת ביותר בהיותה על אדמת קודש, והמשתטח על קברי צדיקים אל ישים מגמתו נגד המתים השוכנים שם, אך יבקש מהי"ת שירחם עליו בזכות הצדיקים שוכני עפר. עכ"ד.

וכתב הרב אלף המגן (שם סקק"י) כי זכות גדול הוא להשתטח על קברי צדיקים, וכתוב בספרים שעיקר זמן השתטחות על קברי צדיקים הוא בערב ראש השנה ובערב ר"ח והט"ו לחודש (חוץ משבת ויו"ט ור"ח דלא ילך). וטוב ומועיל מאוד ההשתטחות על קברי צדיקים לכמה עניים, ועי"ז יכולין לזכות לתשובה באמת ולהנצל מכל הצרות בגשמיות וברוחניות, גם עיקר תיקון פגה"ב הוא עי"ז, כמבואר כל זה בספה"ק באורך. עיין שם.

ובאמת בראש השנה משוטטות הנשמות לבקש על החיים, כמבואר בזוהר הקדוש (פר' תרומה דף קמב.) וז"ל: ביום ראש השנה, כשהעולם נידון וכסא הדין עומד למלך העליון לדון את העולם, כל נפש ונפש משוטטות ומבקשות רחמים על החיים, כלילה שיוצא יום הדין, הולכות ומשוטטות לשמוע ולדעת מהו הדין שנידון על העולם, ולפעמים שמודיעות במראה לחיים, כמו שנאמר (איוב לג) בחלום חזיון לילה בנפל תרדמה על אנשים וגו', אז יגלה אוזן אנשים ובמסרם יחתם, מה זה מסרם? זו הנפש, שעומדת וחותמת לאנשים דברים לקבל מוסר. עכ"כ.

תעזבונו דעו כי תהרגו, ולא חששו ונהרגו כולם. עכ"ל. מבואר שיש הנאה למתים שבאים על קבריהם.

עוד איתא בספר חסידים (סימן תשי) וז"ל: ברזילי הגלעדי אמר (ש"ב יט) אמות בעירי, כי הנאה יש למתים שאוהבים הולכים על קבריהם, ומבקשים לנשמתן טובה מטיבים להם באותו ענין, וגם כשמבקשים עליהם הם מתפללים על החיים, וכלב בן יפונה נשתטח על קברי האבות. עכ"ל. הרי מבואר שיש הנאה למתים כשבאים על קבריהם, וג"כ כשמבקשים עליהם, המתים מכירים טובה והם מתפללים על החיים.

וכתב המהרי"ל (הל' ר"ה אות ג) דנוהגים בערב ר"ה וערב יו"כ לילך על הקברות למען הכניע עצמו ליום הדין, והמנהג בזמן הזה לומר על הקברות תחינות ובקשות, כי בעוד ליבו נכנע תפילתו רצויה, ודעת המתים מהני, כמו שמצינו בכלב שנשתטח על קברי אבות (סוטה דף לד:). עכ"כ.

ועי"ע בדברי המהרי"ל (הל' תעניות אות יח) דבית הקברות הוא מקום קדוש וטהור, והתפילה נתקבלה ביותר על אדמת קודש, והמשתטח על קברי הצדיקים ומתפלל אל ישים מגמתו נגד המתים השוכבים שם, אך יבקש מאת הי"ת שיתן אליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר תנצב"ה. עכ"ד. וכן הביא מנהג זה בדרך החיים (סימן קלט ס"י) ובלבוש (סימן תקפא ס"ד ובסו"ס תרה).

וכן כתב רבינו הרמ"א (סימן תקפא) וז"ל: ויש מקומות נוהגין לילך על הקברות ולהרבות שם בתחינות. ונותנים שם צדקה לעניים. עכ"ל.

וכתב הרב מט"א (סימן תקפא ס"ג) וז"ל:

טוב משני צדדין, ויזהר שיתן צדקה לעניים קודם שיכנס לעשות זיהר"א, ויכוין דה' יתן לו רחמים בזכות הצדיקים, ואל ישים מגמתו נגד המתים, אלא שהם יליצו טוב בעדינו. עכ"ד.

וכן הובא מנהג זה בבכור יעקב (דרוש א אות ח) הביאו ידידי הרה"ג ר' יעקב כהן שליט"א בספרו שורשי הים (פכ"ג עמוד רצד) שנהגו לילך להשתטח על קברי צדיקים. וע"ע מה שהביא הרה"ג הנ"ל (פכ"ו עמוד שנד) לענין ערב יו"כ.

ועיין דברים נפלאים בענין מנהג זה בחמדת ימים (פ"ה אות נט-סו) וז"ל: ומנהג אנשי מעשה לילך בערב ראש השנה אל בית הקברות להשתטח על קברי הצדיקים, כדי שיבקשו המה רחמים עלינו, כעובדא דר' מני דמשתטח על מערתא דאבוהי (תענית דף כג:), וכן אמרו (סוטה דף לד:) בפסוק ויבא עד חברון זה כלב שבא להשתטח על קברות הצדיקים בחברון, וכבר אמרו בזוהר (פר' שמות דף טז:) שאמר מת אחד לר' יהודה בר שלום, אי לאו בעותא דילן על חייא לא יתקיימון פלגא דיומא.

והטעם שהולכין בערב ראש השנה מפני כי אמרו בזוהר (פר' תרומה) שבליל ראש השנה שהעולם בדין וכסא הכבוד מוכן להקב"ה לישב עליו ולדון את כל העולם, אז משוטטות נפשות המתים ומבקשים רחמים על החיים ובליל מוצאי ראש השנה אזלין ומשטטין לדעת מה נגזר עליהם על בני העולם, ולפעמים מודיעין לבני אדם בחלום לעורר ליבם ויבקשו רחמים.

וכן אמרו בגמרא (ברכות דף יח:) מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ראש השנה בשני בצורת והקניטתו אשתו, והלך ולן בבית הקברות, ושמע שתי רוחות

הנה מבואר דביום ראש השנה הנשמות מבקשות רחמים על החיים, וכיון שבראש השנה הנשמות מבקשות על החיים, הנה זהו הזמן המוכשר לבקש מאת המתים שימליצו טוב בעדינו. וע"ע במעבר יבוק (שפתי רננות מאמר ג פכ"ד).

וכתב בקיצור שו"ע (סימן קכח סעיף יג) וז"ל: נוהגין לילך בערב ראש השנה אחר תפילת שחרית לבית הקברות להשתטח על קברי הצדיקים, ונותנים שם צדקה לעניים ומרבים תחנונים לעורר את הצדיקים הקדושים אשר בארץ המה שימליצו טוב בעדנו ביום הדין, וגם מחמת שהוא מקום קברות הצדיקים, המקום הוא קדוש וטהור והתפילה מקובלת שם ביותר בהיותה על אדמת קודש, ויעשה הקב"ה חסד בזכות הצדיקים, אבל אל ישים מגמתו נגד המתים השוכנים שם, כי קרוב הדבר שיהיה בכלל ודורש אל המתים, אך יבקש מהשם יתברך שירחם עליו בזכות הצדיקים שוכני עפר. עכ"ל.

וכתב הרב בא"ח (ש"א פר' נצבים אות ב) וז"ל: ונוהגים לילך בערב ר"ה על הקברות ולומר בקשות שם, ואל ישים מגמתו נגד המתים, אלא יתפלל להשי"ת שיתן לו רחמים בזכותם וכו'. עכ"ל.

וע"ע בדברי הגר"פ במועד לכל חי (סימן יב אות ד) דההולכים לזיהר"א בערב ר"ח וערב ר"ה וערב יוה"כ להשתטח על קברי הצדיקים, הוא דבר נכון ואין בו שום פקפוק. וציין לספר ברכת אליהו (דף נז.) ומעבר יבוק (מאמר שפתי רננות פרק כד.) וכתב דאם שהתפילה שמתפלל האדם על קברי צדיקים, ובפרט כשמגמתו הוא ללכת בדרכי ה' יועיל הרבה, וגם דאשכחן בספר החסידים דיש נחת רוח למתים כשהולכים לבקרם ולעתור ולרצות בעד מנוחתם, והוא

וכשם שהשתטחות על קברי רשעים היא סכנה עצומה, כך ההשתטחות על קברי הצדיקים היא סגולה נפלאה, כי לפעמים על ידי כך ירויח שיזדווג אליו איזה ניצוץ נשמת הצדיק, ואז יוסיף תת כוחו לו בתורה וביראה ומעשים טובים, ובלבד שיהא גופו מוכן לכך.

ובימי הרב, כל החברים המה ראו והשיגו נפלאות על קברי הצדיקים, ואמרו, כי יום אחד מסר הרב להרח"ו יחוד אחד להשתטח על קברי אביי ורבא, ובהליכתו בדרך ישב מהרח"ו על תל אחד והיה חוזר על הייחוד שמסר לו רבו, ואחר כך הלך על קברי אביי ורבא ומסרו לו את אשר שאל מאיתם, וכשחזר מהם ובא לפניו ואמר לו ברוך הבא, והושיבו לימינו ושמח עמו שמחה גדולה.

ואז אמר לו מהרח"ו, אדוני מורי הרב מה היום מיומים שאדוני עושה לי את כל הכבוד הזה, לא על מגן הוא, אמר לו חייך לא מלפניך קמתי, כי אם לפני בניהו בן יהוידע כי בא עמך, וכשומעו מהרח"ו כך היה לפלא בעיניו, ושניהם לא ידעו הסיבה למה נתחבר עמו באותה פעם נשמת בניהו בן יהוידע, שלא כך היא המידה, כי אביי ורבא שהיה הייחוד שלהם היו ראויים לבוא, לא בניהו בן יהוידע.

עד שלאחר שלושה חדשים שכבר היה נשכח מהם הענין, הלכו שניהם יחד לאותו מקום ללמוד שם, ובאמצע הדרך עמד הרב ואמר רואה אני שכאן קבור בניהו בן יהוידע, ולא היה ציון עליו ולא היכר קבר בעולם אלא גל של אבנים, ענהו מהרח"ו בחיי דמר מורי ורבי אותו הפעם שהלכתי להשתטח על קבר אביי ורבא קודם ללכת שמה, ישבתי כאן ממש לחזור על הייחוד שמסר לי אדוני, אז אמר הרב אכן נודע

שמספרות זו לזו, אמרה חדא לחבירתה חברתי בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה בא לעולם וכו', אשר מכל זה מוכח ההתעוררות שיש אל המתים בליל ראש השנה יותר משאר הימים, ועל כן הנהיגו הקדמונים להשתטח על קברם לבקש מהם שייבקשו רחמים לפני אלהינו מרחם, כנזכר בזוהר שמבקשים רחמים על החיים, ועל כן טוב וישר להתפלל גם אנו עליהם ועל מנוחתם באותה מידה, וכבר סידרו הקדמונים כמה תפילות בזה וראוי לאדם לחוש.

ואשר בא בסוד ה' ויודע מה שהיה קודם בריאת העולם בונה עלמין ומחריבן (ב"ר פר' ג אות ז פר' ט אות ב), סוד (בראשית לו) ואלה המלכים וימלוך וימת עד עת בא מלך הח' מלך הד"ר, סוד (משלי י) צדיק יסוד עולם ונתקנו העולמות (עיין אד"ר דף קכת. והלאה ובאד"ר דף רצב. והלאה), בנקל יבין דבר לאשורו, כי לא דבר ריק הוא מנהג זה, כי זה היה קודם בריאת העולם, ובראש השנה נברא העולם, ולכך הולכים על המתים, בסוד וימת וימלוך.

ולכך אנו צריכים ליתן שם צדקה לעניים כדי לחבר צדק עם צדיק מלך הד"ר, ועל ידי זה אנו ממשיכים אלינו חיים ושפע ותיקון לנפשותינו להצילה ממיתה שבאה מחמת שבירת הכלים, וזהו סוד שאמרו ז"ל (תענית דף טז). שאומרים בבית הקברות אם אין אתה מרחם עלינו הרי אנו חשובים כמתים הללו.

ואע"ג שאין ראוי לכל אדם לילך לבית הקברות אם לא שיסמוך על מעשיו, ואין לו פחד שידבקו בו החיצונים נגעי בני אדם ששוכנים שם, אך בערב ראש השנה או בכל ט"ו לחדש אז מועיל, ואין שטן ואין פגע רע.

הרי רעבים. ע"כ. ולפי"ז ודאי שגם קברי עכו"ם מועיל לענין הזה.

ועיין בחידושי הריטב"א (תענית שם) שכתב דבר חידוש וז"ל: מאי בינייהו איכא בינייהו קברי גויים, פירוש כל היכא דאיכא קברי ישראל הא עדיפא דאיכא תרתי. ומאי דאיכא בינייהו היינו היכא דליכא קברי ישראל ואיכא קברי גויים. וי"ל דאפילו בדאיכא קברי ישראל קסבר קברי גויים עדיפא לומר הרי אנו חשובים כמתים הללו, דאילו קברי ישראל חיים הם חשובים (ברכות דף יח:). עכ"ל.

מבואר בדברי הריטב"א חידוש גדול, דהמ"ד דס"ל דהטעם ללכת לבית הקברות הוא כדי להראות שאנו חושבים כמתים הללו, ממילא בכל אופן עדיף ללכת לקברי עכו"ם, כיון שהם באמת מתים, משא"כ צדיקים שאף במיתתם הם חיים.

והנה אם בקברי עכו"ם נמצאים אלילים, אין ללכת לשם, כמבואר במשנ"ב (סימן תקנט ס"ק מא, ובסימן תקעט ס"ק יד) וכ"כ בבאר היטב (סימן תקנט ס"ק יז) ובאלף המגן (סימן תקפא סק"ט).

וכתב המג"א (סימן תקעט ס"ק יא) והביאו הרב משנ"ב (סימן תקעט ס"ק יד) שלפי הטעם השני המבואר בגמרא, שהוא כדי שיבקשו המתים עלינו רחמים, אין לילך לקברי עכו"ם. ובפרט לפי נוסח שלנו שאומרים בערב ראש השנה וערב יום הכיפורים על בית הקברות, בודאי צריך דוקא קברי ישראל.

ועיין בבאר היטב (סימן תקעט ס"ק ד) שכתב גם כן, שלפי נוסח שלנו שאומרים בקשות בערב ראש השנה וערב יום הכיפורים, ממילא צריך דוקא קברי ישראל.

הדבר שמכח הייחוד שהזכרת על קבר אותו הצדיק והייחוד ההוא נוגע אל שורש נשמתו, עוררתו נשמתו לתוך גופו, ואחר כך נתדבקה עמך להועילך במעשים טובים ובתורה וביראה ובחכמה. ע"כ.

ואף כי אין איתנו יודע עד מה מיום שחשכה אורינו האר"י ז"ל, מכל מקום אם אינו עושה כולה עושה מחצה, ובהתקדש עצמו מלמטה יזכה לאיזה ניצוץ מניצוצי נשמות הצדיקים לעזר ולהועיל לו לשוב בתשובה שלימה לפניו, ועל כן ראינו גדולי ישראל מחזיקים במנהג הזה. ע"כ.

האם מועיל ללכת על קברי עכו"ם

והנה איתא בגמרא (תענית דף טז.) לענין המנהג שיוצאין לבית הקברות ביום תענית ציבור, וז"ל: למה יוצאין לבית הקברות, פליגי בה ר' לוי בר חמא ור' חנינא, חד אמר הרי אנו חשובין לפניך כמתים, וחד אמר כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים, מאי בינייהו, איכא בינייהו קברי עכו"ם. ע"כ.

ונפסק להלכה בטור ושו"ע (סימן תקעט ס"ג) וברמב"ם (פ"ד מהלכות תעניות הלכה יח) שהטעם שהולכים לבית קברות הוא בשביל לעורר את העם לומר שהרי אתם מתים כמו אלו - אם לא תשובו מדרכיכם. וכתב הרמ"א (שם) ולפי"ז אם אין קברי ישראל, הולכים על קברי נכרים. וכ"כ האחרונים לענין תשעה באב, עיין במשנ"ב (סימן תקנט ס"ק מא) וכ"כ בבאר היטב (סימן תקנט ס"ק יז).

ואיתא בירושלמי (תענית פ"ב ה"א דף ח.) וז"ל: א"ר לוי ולמה יוצאין בין הקברות, לומר חשבינו כאילו מתים לפניך. א"ר תנחומה וכולהן בה אם מיתה אנו חייבין הרי מתים, אם גלות הרי גולים אם רעבון

כמה מנהגים וענינים בענין העליה לבית הקברות

כתב הרב משנ"ב (סק"ז) שיקיף הקברות, ויתן צדקה קודם שיאמר התחינות. וכ"כ בבאר היטב (סקי"ז) וכ"כ הרב מט"א (סימן תקפא ס"נ). ומקור הדברים גבוה באגודה (מס' שמחות סימן ג) דאיתא וז"ל: מעשה באשה אחת שחלה בנה והקיפה את העזרה, מכאן נראה שנהגו להקיף בית הקברות. וכ"כ במטה משה (סימן תשפט) ובשל"ה (מס' ר"ה פרק נר מצוה אות י) ובשיירי כנסת הגדולה (בהגהת הטור סק"י) ובמג"א (סקט"ז) ובכה"ח סופר (סקצ"ג). וע"ע בתשו' חיים שאל (ח"ב סימן כה) ובתשו' תורה לשמה (סימן תקכ).

והנה כתב בבאר היטב (סימן רכד סק"ח) בשם הר"מ שיניח ידו על הקבר. וכ"כ באלף המגן (סימן תקפא סקק"י).

ובספר מעבר יבק (שפתי רננות פמ"ג) ביאר, שלכך משימים יד על ארון המת או על הקבר לבקש רחמים על המת, לפי שבידו של אדם ט"ו פרקים כמנין ט"ו תיבות שבפסוק (ישעיה כו) יחיו מתוך נבלתי יקומון הקיצו ורגנו שוכני עפר כי טל אורות טלך וארץ רפאים תפיל, ואז יאמרו (שם נח) ונחך ה' תמיד, והשביע בצחצחות נפשך, ועצמותיך יחליץ, והיית כגן רוה וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו, ובנו ממך חרבות עולם, מוסדי דור ודור תקומם, וקורא לך גודר פרץ, משובב נתיבות לשבת, שיזכה להעלות נפשות הרשעים מתוך הגיהנם מדי עברו שם כו', והמבין טעם סמיכת כהן גדול על האיברים הנקרבים על גבי המזבח, יבין טעם שימת היד על המת או על קברו. עכ"ל.

ועיין בהגהת ר' אברהם אזולאי על הלבוש (סימן רכד אות ז) וכן הביא בברכי

יוסף (או"ח סימן רכד סק"ז) דכשישים ידו על הקבר יאמר פסוק (ישעיה נח) ונחך ה' וכו', תשכב בשלום ותישן בשלום עד בא מנחם משמיע שלום, וכשישים ידו יכוין בפסוק ונחך שיש בו ט"ו תיבות כמנין קשרי היד, ושמעתי שישים יד שמאלו דוקא ולא יד ימינו. מר זקנינו הרב החסיד מהר"א אזולאי בהגהותיו כ"י. עכ"ד. והביאו ג"כ השערי תשובה (סימן רכד סק"ח).

ומבואר בברכ"י די"ל פסוק ונחך כו' משום דיש בו ט"ו תיבות. והקשה הקמח סולת (דף נג): הובא בכה"ח (סקמ"ב) שהרי בפסוק ונחך כו' יש י"ז תיבות. וביאר הגר"ח פלאג"י זי"ע בעתרת החיים (סימן לד סק"ב) הובא בכה"ח (שם) דכוונת הברכ"י דאין פחות מט"ו תיבות וזה כנגד ט"ו פרקים שביד.

ועיין ביפה ללב (סק"ו) שכתב, דט"ס נפל בברכ"י וצ"ל פסוק יחיו מתוך, ובאמת בפסוק יחיו מתוך המספר מכוון (וכן במעבק יבוק מובא פסוק יחיו מתוך). אך לכאורה קשה לומר דנפל ט"ס בברכ"י, דהא כן איתא גם בהגהת מהר"א אזולאי על הלבוש.

ועיין בקיצור שולחן ערוך (סימן קכח סעיף יג) שכתב, וז"ל: כשמשים ידו על הקבר יש לשים יד שמאלו דוקא ולא ימינו, ויאמר את הפסוק (ישעיה נח) ונחך ה' תמיד, והשביע בצחצחות נפשך ועצמותיך יחליץ והיית כגן רוה וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו, תשכב בשלום ותישן בשלום עד בא מנחם משמיע שלום (וכשמשים ידו יכוין בפסוק ונחך שיש בו חמש עשרה תיבות כמנין קשרי היד). עכ"ל. ומבואר כדברי הברכ"י, וקשה לומר דהוי גם כאן ט"ס, ובע"כ י"ל כביאור הגר"ח פ. וצ"ע.

אין לילך על קבר אחד שתי פעמים ביום

הקברות, כמבואר בחיי אדם (כלל קלח ס"ה) ובאלף המגן (סימן תקפא סק"ט) ובליקוטי מהרי"ח (ח"ג דף נד:).

וע"ע בדברי הגר"פ במועד לכל חי (סימן יב אות ד) דצריך להזהר שאם הוא בלתי טהור שיעשה טבילה קודם שילך, וגם אחרי שובו טוב שיטבול, ואם לא יוכל לעשות כן מוטב לו שלא ילך, דאם אין האיש מנוקה וטומאתו עליו והוא לבוש בגדים צואים, לא לרצון יהיה, והעדרו טוב ממצאותו, ולפחות יעשה טבילת ידים בהליכתו ובחזרתו היכא דא"א לו לטבול. ע"כ.

וכתב בחמ"י (אלול ור"ה פרק ה אות סו) וז"ל: אך על כל פנים יזהרו שלא ליכנס שמה מי שהוא טמא במקרה אשר לא טהור, לפי כי עיקר שכונת החיצונים הנעשים מנגעי בני אדם הוא בבית הקברות, ומי שבא שמה הם מתדבקים בו ודאי במצוא מין את מינו ואינו חוצץ, וגם אחר שטבל לכבוד היום לא אריך למיעבד הכי, כי אם יחזור לטבול עוד פעם אחרת. עכ"ל.

ובן יזהר שלא ילך על קברי רשעים, כי הם המזיקין ר"ל, כמבואר בחיי אדם (שם) ובאלף המגן (שם).

וכתב באלף המגן (שם) דאם סומך על מעשיו ואין לו פחד שידבקו בו החיצונים ונגעי בני אדם, אין לו לחשוש, והביא מדברי מהר"ח בעץ חיים, שאם יכוין כוונה זו על בית הקברות יוכל לדחות החיצונים, והוא שיכוין בשני שמות אלקיים יחד עם נקודה כזה אֱלֹהֵינוּ, וכו"פ אלקיים עם י אותיות גימטריא יעקב, גם הנקודות גימטריא יעקב, והחיצונים נאחזים בשם הנ"ל ובכוונה הנ"ל נדחים. ע"כ.

אחד, כמש"כ בטעמי המצוות למהר"ח (פר' ויחי) ובצוואת רבי יהודא החסיד (אות יב) ובמג"א (סקט"ז) ובא"ר (סימן רכד סק"ח) ובקיצור שו"ע (סימן קכח ס"ג) ובאלף המגן (על מט"א סימן תקפא סק"ט) ובמשנ"ב (סקכ"ז) ובכה"ח סופר (סקצ"ו).

והנה מבואר בכל בו (סימן סד) שנותנים בבית הקברות צדקה. וכ"ה בלבוש (סימן תקפא ס"ד ובסו"ס תרה) וכתב השל"ה (שם) בשם המהרש"ל שיש ליתן הצדקה קודם שמתחיל להקיף את הקברים, והוא ע"ד המבואר בש"ס (ב"ב דף י'). ר"א הוה יחיב לעני והדר מצלי. וכ"כ במטה משה (סימן תשפט) ובשיירי כנה"ג (בהגהת הטור סק"י) ובמג"א (סקי"ז) ובא"ר (סקט"ל) ובקיצור שו"ע (שם) ובמשנ"ב (סקכ"ז) ובכה"ח סופר (סקצ"ז). וע"ע בדברי הגר"פ במועד לכל חי (סימן יב אות ד) דיש לזהר שיתן צדקה לעניים קודם שיכנס לעשות זיהר"א. ע"כ. וכתב בחיי אדם (כלל קלח ס"ה) דמרבית שם בצדקות ובתחנונים, וישים כל אדם על ליבו לשוב בכל ליבו. ע"כ.

והנה כתב במשנת חסידים (מס' גמילות חסדים פ"ב מ"ג) דמרח האר"י ז"ל מחמיר מאוד שלא לילך לבית הקברות, רק לצורך הלויית המת בר מינן, משום שהחיצונים מתדבקים, בפרט אם לא תיקן עוון קרי. עכ"ד.

והעצה היעוצה היא, שילך קרוב לבית הקברות בכדי שיוכל לראות משם קברי מתים, ואז יוצא ידי חובת כל הדעות, כמש"כ בספר יסוד ושוורש העבודה (שער הצאן פרק יב) ובבאר היטב (סימן תקנט ס"ק יז) ובמשנ"ב (שם ס"ק מא).

וכל שכן מי שהוא טמא קרי, לא ילך לבית

ופעמים שלא נכנס בין שורת הקברים, רק ברחבה שלפני הקברים וחזר מייד, וכן נהג בעל הקה"י ליסוע במכונית לבית הקברות, והיה שנה שמיאן לחזור במכונית וחזר רגלי, וכמה שנים לאחר מכן סירב לנסוע במכונית גם בהלון והלך רגלי הלון וחזור.

ומובא שם (אות כד) דדעת הקה"י שיש לברך בבית הקברות ברכת אשר יצר אתכם בדין וכו'. אך מובא שם (אות כג-ד) דמזן החזו"א מיאן לענות על שאלה זו האם לברך ברכת אשר יצר.

עוד מובא שם (עמוד קעה אות כז) דבשנים האחרונות הקה"י הפסיק ללכת לבית הקברות בתשעה באב לא ברגל ולא במכונית, ואף שהוא נימק את הדבר בזה שאין לו כח, נראה שהיה לו טעם כמוס שנמנע לצאת לבית הקברות בשנים האחרונות, כי הלא המכונית הסיעתו הלון וחזור ולא יצא ממנה. ע"כ. (ולהלן יתבאר בס"ד שבאמת יש מקום להמנע מללכת לבית הקברות בתשעה באב מחמת כמה מכשולות, וכן מחשש התדבקות החיצונים ה").

כתב השל"ה (מסכת תענית פרק נר מצוה אות יא) שנכון שלא לילך בכנופיא גדולה, כי אין זה אלא טיול, וגם מביא לידי שיחת חולין ומסיחין דעתן מהאבילות, רק ילך יחידי או עם עוד אחד, שלא יפסיקו מלדבר בעניני החורבן ולהתעורר באבילות. ע"כ. וכ"כ בנוהג כצאן יוסף (עמוד רנ). וכ"ה במקור חיים (סו"ס תקנט) דההליכה לקברות יהיה איש איש לבדו ולא בחבורות ושיחות בטילות. והביאו במשנ"ב (שם) והוסיף, דאם על ידי ההליכה לבית הקברות, יהיה מוכרח לילך במנעלים, טוב יותר שלא ילך כלל. עכ"ד. וכ"ה במקור חיים (סימן תקנד ס"ז) ובכה"ח (סימן תקנט סקפ"ב).

ענין ההליכה לבית הקברות בתשעה באב

כתב המהרי"ל (הל' תשעה באב אות יד) דמנהג יפה לילך על קברי מתים בתשעה באב, כי גם הצדיקים מתאבלים על חורבן ירושלים, כדאיתא באיכה רבתי. ע"כ. וכן הובא במטה משה (סימן תשלח).

וכתב בספר מנהגים דבי מהר"ם (דין תשעה באב) וז"ל: ונהגו לילך על קברי הרוגי גזירות ועל בתי קברות, וכן בכל תעניות משום עגמת נפש. עכ"ל.

וכתב רבינו הרמ"א בהגהת השו"ע (סוף סימן תקנט) שבתשעה באב הולכים על הקברות מייד שהולכים מבית הכנסת. ומנהג זה מיוסד על דברי התוספות (תענית דף טז). שכתב וז"ל: יוצאין לבית הקברות, מכאן נוהגין בכל מקום לילך לבית הקברות בתשעה באב, שהרי תשעה באב הוי תענית צבור כמו שהיו עושין מפני הגשמים. עכ"ל. מבואר מדברי התוספות, שכמו שבתענית ציבור היו יוצאים לבית הקברות, הכי נמי ממש בתשעה באב. וכן הביא מרן בבית יוסף (סימן תקנט ד"ה ואומר נחם). וכן הובא במטה משה (סימן תשלח). וכ"כ בספר יסוד ושורש העבודה (שער הצאן פרק יב).

ומנהג מהרי"צ הלוי דינר (מנהגי מהרי"צ הלוי פ"כ אות יד) דבעיר מולדתו קעלן הלכו אחר סיום אמירת הקינות לבית הקברות העתיק אשר בו נטמנו (לפי המסורת) הרוגי קעלן (קולוניא) שנהרגו על קידוש ה'. ע"כ.

ומנהג רבינו החזון איש זי"ע (אורחות רבינו ח"ב בנדרמ"ח עמוד קעד אות כב) דבתשעה באב היה נוסע לבית הקברות במונית באומרו שזה מנהג שהובא בתוס' וברמ"א, פעמים נכנס בין שורת הקברים

דעת הרבנים שבתשעה באב אין ללכת לבית הקברות

הנה יש שביטלו מנהג זה של הליכה על הקברים בתשעה באב, מחמת מכשולות שונים שיכולים לקרות מחמת מנהג זה, וכמובא במועד לכל חי (סימן י אות עט) וז"ל: הגם דכתבו הפוסקים דהולכים לבית הקברות ביום הזה, והזהירו שלא ילכו בכנופיא ולא ירבו בשיחה, הנה בעירנו אומיר יע"א בזמן מרן מלכא מורינו הרב המופלא המלאך רפאל בעל מראה עינים ז"ל חקק גזירה שלא ילכו כלל לבית עלמין ביום הזה, משום דיצא שכרו בהפסדו, והוא דכיון דבית הקברות ניצב על שפת הים, נפיק מינה חורבא מדלת העם שנכנסים בים, ולא תהא כזאת בישראל, לכך נעשה הסכמה דשב ואל תעשה עדיף, והן הם דברי השל"ה הקדוש, ובלאו הכי כתב בספר עמודי שמים (דף עג:): דרבינו האר"י מנע מזה, ומה גם אם לא תיקן מעוון קרי, כאשר יעויין שם. עכ"ל.

ובערוך השולחן (סימן תקנד סי"ח) כתב וז"ל: גם יש למנוע ההולכים לבית הקברות, כי הולכים בחבורות, ואין הדבר כדאי, והיראים נמנעים מזה. עכ"ל.

ובן בשתילי זיתים (סקכ"ו) כתב שאין ללכת על הקברות בת"ב, כיון שאין לילך על הקברות אלא לצורך הלווית המת בר מינן, ובפרט אם לא תיקן עוון קרי כי מתדבקים בו החיצונים, ולכן השמיט כאן הגהת הרמ"א.

ועיין ג"כ בנימוקי או"ח (סו"ס תקנט) שכתב דבתשעה באב יותר חמור להכנס לקברים, דאינו יכול לטבול לקריו, ועוד שאז הוא זמן שליטת החיצונים, ובפרט בין שעה ד' לט' שהוא אחרי אמירת הקינות.

וביאר דעל כן המג"א (סימן תקנט סקט"ו) כתב וז"ל: וכתב בכתבי האר"י דאין לילך על הקברות אלא לצורך הלווית המת, ובפרט אם לא תיקן עוון קרי מתדבקים בו החיצונים. עכ"ל. והנה מדוע לא הזכיר אזהרה זו לענין תעניות. ועוד שבהל' ר"ה כתב דאין לילך על קבר אחד ב"פ באותו יום, ומבואר דפ"א זה ודאי מצוה. אלא י"ל דבכוונה כתב זה הענין דוקא על תשעה באב, דאז יש ענין לא ללכת על הקברים, מחמת שאז יש יותר חשש שיתדבקו בו החיצונים. עש"ב.

והרב שער המלך (שער ד פ"י) כתב באופן קצת אחר מדוע אין לילך על הקברים בתשעה באב, והוא משום שבתשעה באב אין אנו עוסקים בתורה ואין עושין מצוות, ואז לחיצונים יש יותר כח לשלוט, משא"כ בשאר ימי השנה אנו עוסקים בתורה ובמצוות ואין לחיצונים שליטה כ"כ.

ועל כן יש נוהגים להביא שום לבית הקברות, כי הוא מבריח החיצונים, ובתשעה באב יש יותר סכנה, משא"כ בכל ימות השנה, יכולין לינצל ע"י תורה ותפילה ואין להם אחיזה.

עוד טעם י"ל ע"פ המבואר בברכות (דף יז.) דמרגלא בפומיה דרב - לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר (שמות כד) ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו. ע"כ.

והנה איתא בב"ק (דף פב.) וז"ל: ת"ר חמישה דברים נאמרו בשום, משיביע ומשחין ומצהיל פנים ומרבה הזרע והורג כינים שבבני מעיים, וי"א מכניס אהבה

הרי אתם מתים כאלו אם לא תשובו מדרכיכם. עכ"ל. הרי שכתב הרמב"ם דהולכים לבית הקברות ובוכין ומתחננים שם.

וכן הביא בספר הבתים (תענית שער ד אות ד) וז"ל: שבע תעניות האלו בכל מקום שגוזרין אותם שם, אחר שמתפללין יוצאין העם בבית הקברות ובוכין ומתחננים, כלומר, הרי אתם כאילו מתים אם לא תשובו מדרכיכם. עכ"ל.

ואולי דעת הרמב"ם וספר הבתים דיש חילוק בין אופן שמתפלל בתורת חיוב, שאז יש לועג לרש, שהמת לא יכול לקיים חובה זו, לבין תפילות שהם רשות שהמת ג"כ לא היה מצווה, ממילא אין בזה שום חשש של לועג לרש. וי"ל דדעת הרמב"ם דהתפילות שמוסיפים בתעניות הוי כמו תפילות רשות, ולא חובה, ומשום הכי ליכא משום לועג לרש.

ושו"ר שעמד בזה בשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן רטו) וכתב, דדבר פשוט הוא שאין הריטב"א חולק על המנהג הקדום דמותר להתפלל שם לעילוי נשמת הנקברים ולטובתם וכיו"ב, אלא דקס"ד דהריטב"א דיוצאים לבית הקברות להתפלל שם תפילת יום התענית עם הוספת ברכות תענית כמבואר בש"ס, לזה קאמר דתפילת תענית שהיא תפילה קבועה עבור החיים אף שחושבים שע"י הקדושים אשר בארץ המה יענו יותר מן השמים, מ"מ עדיין הוא עומד באיסור תפילה משום לועג לרש, ועיין בשד"ח (מערכת אבל סימן קיד) מש"כ בענין זה, והנלענ"ד כתבתי. עכ"ד. והנה לפי דברי השבט הלוי יוצא שגם הריטב"א מודה שאפשר להתפלל בבית הקברות על המתים, אך לא להתפלל תפילות שלא קשורות למתים. וצ"ע ממנהגינו שנוהגים להתפלל ולהתחנן בכל אופן.

ומוציא את הקנאה. ע"כ. הרי שהשום מוציא את הקנאה, וזאת אנו מרמזים ע"י השום בבית הקברות שאין בין המתים קנאה ושנאה וכו'.

ומובא בטעמי המנהגים (סימן תרנט בקו"א) דשמע מפי איש נאמן ירא ה' שהרה"צ הקדוש מהר"י מבעלז זצוק"ל כשהלך לבקר חולה אחד הוליך אצלו שומים. ע"כ.

האם מותר להתפלל בבית הקברות והרי יש חשש של לועג לרש

והנה עיין בחידושי הריטב"א (תענית שם) שכתב וז"ל: ודבר פשוט הוא שאין יציאתם לבית הקברות להתפלל שם, שאסור להתפלל בבית הקברות משום לועג לרש, וכל שכן שאסור בקברי גויים, וברחוב הוא דמתפללין, כדאיתא במגילה בפרק בני העיר (דף כו.), אלא להכניע ליבם שהם חשובים כמתים, או כדי שיבקשו המתים עליהם רחמים היו יוצאין שם אחר שהתפללו. עכ"ל. והביאו ג"כ בנמוק"י (תענית שם). מבואר דדעת הריטב"א דאין להתפלל בבית הקברות משום לועג לרש.

וכתב ג"ע הרב חיד"א במחב"ר (או"ח סימן תקפא סק"ז) נוהגין לילך על הקברות וכו' בתחינות וכו', תמהני ממש"כ הריטב"א בחידושי תעניות (דף טז:) דלא התפללו על הקברות משום לועג לרש אלא חוץ לבית הקברות כו' וצ"ע. עכ"ל. הרי שהחיד"א הקשה מדברי הריטב"א הנ"ל על מנהגינו שהולכים לבית הקברות ומתפללים שם.

אולם י"ל דהרמב"ם (הלכות תעניות פרק ד הי"ח) פליג אריטב"א, שהרי כתב בזה"ל: שבע תעניות האלו כל מקום שגוזרין אותם שם, אחר שמתפללין יוצאין כל העם לבית הקברות ובוכין ומתחננים שם, כלומר

ונראה לומר בס"ד, דגם הריטב"א מיירי כשמתפלל בתורת חיוב, שאז יש לועג לרש, שהמת לא יכול לקיים חובה זו, משא"כ תפילות שהם רשות שהמת ג"כ לא היה מצווה, אין בזה שום חשש של לועג לרש, וכנ"ל בדעת הרמב"ם, רק דהריטב"א ס"ל דגם התפילות שמוסיפים בתעניות יש לזה גדר של תפילות חובה, ולכן כתב שאין להתפלל תפילות אלו בבית הקברות. (ויש לפלפל בגדר תפילות רשות ותפילות חובה, ועוד חזון למועד).

וב"כ בכסף משנה (הל' אבל פרק יג הלכה ט) אחר הביאו דברי מהרי"א הנ"ל, כתב, וכך הוא מנהג פשוט היום. וכן הסיק בב"י (יו"ד שסימן שדמ ס"ז) וכ"פ בשו"ע (שם) וכ"ה בדרישה (סק"ד).

ושו"ר שהאר"י בזה בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סימן נג) ובסו"ד כתב, דבקברי קדושים כאלו מאבותינו ורבותינו הקודמים זי"ע לא שייך איסור זה, דהא נהגו עוד משנים קדמוניות ודורות הראשונים להתפלל ולקרות בתורה בצבור בביהמ"ד דמערות רשב"י במירון. [ואולם שם יש לחלק, כיון דהביהמ"ד הוא למעלה, והמערות למטה אהדריה פי עכנאי (וגם עתה סגורה ומסוגרת) כנראה בב"מ (בפרק השוכר את הפועלים דף פד:-ה.), על כן הוא בחדר מיוחד, ולא שייך האיסור, וכמבואר בשו"ע (סימן שסז ס"ו) דכשיש מחיצה מותר].

אבל מצינו כן לרושמי רשימות ארץ הקודש וגלילות בבל, שאמרו שיש ביהכ"נ על קבר אותו תנא או נביא ובצידה הוא קבור ומתפללים שם בביהכ"נ בציבור, אף דהוי קבר שלאחר מתן תורה (אך לא אדע אם אין קבר הצדיק שם בחדר מיוחד כמו בהיכל ביהכ"נ). אולם י"ל כיון דבלא"ה בשו"ע שם (ס"ג ובסימן שדמ סט"ז) דלכבוד המת מותר לומר דברי תורה, והכי נמי במה שאומרים

ובזה יש לבאר ג"כ מה דאיתא בגמ' (ב"ק דף טז:) דהושיבו ישיבה על קברו של חזקיה. והקשו הראשונים דהא איכא משום לועג לרש. וכתב התוספות (שם ד"ה שהושיבו ישיבה) וז"ל: ולא על קברו ממש, אלא בריחוק ארבע אמות דליכא לועג לרש. עכ"ל. והנהגה לדברי התוס' מוכח דאף להתפלל אסור דאיכא משום לועג לרש, ואולי יש לחלק כנ"ל בין חובה לרשות.

והנה י"ל כאן ביאור נפלא, והוא על פי דברי הנימוקי יוסף (ב"ק שם) שהביא בשם הרמ"ה ז"ל, דביאר, דכל האיסור היינו כדעביד לנפשיה, כאדם שקורא בתורה, אבל היכא דקא עביד ליקרא דשיכבא כגון בני ישיבה לכבוד רבן ליכא משום לועג לרש.

והנה כביאור הרמ"ה דהיכא דהוי לכבוד המת ליכא משום לועג לרש, ביאר ג"כ הרדב"ז (ח"א סימן רכד).

ולפי"ז י"ל דכל היכא שהחיים באים להתפלל על המתים הוי כיקרא דשכביה, דהא אנו מתפללים שיעזרו לנו, או שאנו מתפללים להי"ת שזכות המתים תעזור לנו, ולכך שפיר אין בזה חשש של לועג לרש, כיון שזהו לכבודם, ושאני מכאשר מתפללים בסתמא.

כביר לא ימאס ויחוש גאולתנו ופדות נפשינו בב"א. עכ"ד.

ולעצם הקושיא במה שהושיבו ישיבה על קברו, עיין בראשונים רבים תירוצים נוספים, עיין בתלמיד ר"ת (ב"ק שם) שתירץ דהיכא שנקבר המת מותר ללמוד מדברי תורתו כדי שיהיו שפתותיו דובבות בקבר.

ועיין בתוספות רבינו פרץ (שם) דכיון שהוא הרבה תורה ליכא משום לועג לרש, כדאמרינן (סנהדרין דף צד:) שבדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו וכו'. ע"כ.

וע"ע בשו"ת הר"י מיגאש (סימן מז) הובא ג"כ בשיטמ"ק (ב"ק שם) ועיין ברכ"י (יו"ד סימן שדמ סק"ו-ז) ובעוד. וההכרח לקצר.

דעת הרמב"ם בענין הליכה לקברי צדיקים

ועיין בדברי הרמב"ם (הלכות אבל פ"ד ה"ד) שכתב וז"ל: והצדיקים אין בונים להם נפש על קברותיהם שדבריהם הם זכרונם, ולא יפנה אדם לבקר הקברות. עכ"ל. משמע דדעת הרמב"ם דאין לאדם לבקר בקברות, ואין ענין ללכת לקברי צדיקים, דדבריהם הן זכרונם.

ויש לומר דכוונת הרמב"ם דאין ללכת בתמידיות לקברי צדיקים, משא"כ כשהולך בעיתים מיוחדים המסוגלים שפיר דמי, וכמבואר בגמ' בהדיא.

האם מותר לבקש מהמתים גופא והאם מותר לפנות אליהם בלשון נוכח

והנה יל"ע האם מותר לבקש ולהתחנן מהמתים עצמם, והנה מבואר בדברי המהרי"ל (הל' תעניות אות יח) דהמשתטח על קברי הצדיקים ומתפלל אל ישים מגמתו

על הקברים תהילים ותפילות ויש לומדים משניות, הרי בע"כ ההיתר בשביל שהוא לכבוד וטובת המת הטמון שם להעלותם ולהמציא זכותם ובעלי מליצתם אינו בכלל לועג לרש, ואדרבא נחת רוח והנייה הוא להם וכו'.

ומכל שכן על קבר אבות ואמהות כמו קבר רחל אמנו, או תנאים ואמוראים והצדיקים הקודמים אשר בצלם נחיה בגוים (איכה ד). וגם התפילות הקבועות וקריאת התורה בציבור שם הוא כדי להעלות תפלותינו לפני כסא הכבוד, אשר הצדיק הקבור יעלם, וכמבואר במג"א הל' ר"ה (סימן תקפו סקט"ז) ובבאה"ט שם בשם מהרי"ל להשתטח בערב ר"ה על קברי צדיקים דבית הקברות מקום מנוחת הצדיקים הוא מקום קדוש וטהור והתפילה נתקבלה יותר. עכ"ל.

ומכל שכן קברי אבותינו הקדמונים, וא"כ הרי זה לכבוד המת כנו', שבכח קדושתם מכוחם ישחדו בעדינו להעלות תפלותינו, ולבטל מחיצת הברזל המפסקת ברוב עוונותינו, כן יהי רצון במהרה בימינו וכו'.

והנה בפרטות בקבר רחל אמנו ע"ה, אשר מובא בדברי חז"ל ופירש"י (בפר' ויחי מח ז) וכן בפסיקתא רבתי (פסיקתא ג) כשיגלה אותם נבוזראדן כשהם הולכים בדרך באים ומחבקים קבורת רחל, והיא עומדת ומבקשת רחמים וכו', והרי דמסוגל ביחוד תפילות ישראל על קבר רחל אמנו להושיענו ולהוציאנו מאפילה לאורה, כמש"כ (ירמיה לא) רחל מבכה על בניה מאנה להנחם על בניה כי איננו, שגם עתה עומדת לטובה לעורר רחמים על בניה, על כן בודאי שפיר מנהגן של ישראל להתפלל שם בציבור, ואל

דעת הרבנים המתירים לבקש מהמתים עצמם

והנה לעומת הפוסקים הנ"ל, יעויין בדברי הרב פרי מגדים (א"א סימן תקפא סקט"ז) שהביא דבסידור מענה לשון יש תפילות מה שאומרים על הקברים, ומשמע קצת שמבקשים מאת הנפש שיליץ טוב בעדינו. והביאו באלף המגן (על מט"א סימן תקפא סקקי"ג) והוסיף בשם השל"ה שכתב, למה אנו משתטחים על קברי מתים? כדי שיבקשו המתים רחמים עלינו, כי המבקש רחמים שם מעורר נפש המת להרבות תחינות עבורו, כעובדא דר' מני דמשתטח על מערתא דאבוהי (תענית דף כג:), וכן אמרו (סוטה דף לד:) בפסוק (במדבר יג) ויבוא עד חברון זה כלב שבא להשתטח על קברות הצדיקים בחברון. עכ"ד.

נמצא דאנו מתפללים ומבקשים מאת נפש הצדיק שימליץ טוב בעדינו. והנה בפמ"ג דקדק בלשונו שאנו מבקשים מאת נפש הצדיק, וי"ל בכוונתו הטהורה שכל החשש דורש אל המתים הוא כשמבקש מגוף המת, אך כשמבקש מאת הנפש אין חשש, וכמבואר ברמ"א (יו"ד סימן קעט סי"ד) וז"ל: ויש מתירין אפילו לאחר מותו, אם אינו משביע גופו של מת רק רוחו. עכ"ל.

וכתב הלבוש (שם) שהביאור בזה, כי כבר שגור בפי כל חכמי הקבלה, ובזהוה הוא בכמה מקומות, שצורת גוף האדם שמת ופרחה ממנו נשמתו ורוחו, שמיד חושקין אליו כל כוחות וצורות הטומאה ומתדבקין בו וחושקין ליכנס בתוכו, וכונתם הוא להתדמות לנשמה הטהורה שהיתה בו כבר, כי הם נבראים צורות טמאות בלא גופים, וחושקים להיות בגוף שהיה בו צורת אדם, וזה הוא עיקר טעם איסור לינת המת, וטעם

נגד המתים השוכבים שם, אך יבקש מאת הי"ת שיתן אליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר תנצב"ה. עכ"ד. הרי שאין לבקש מהמתים, אלא יש להתפלל להי"ת שיעזור לו בזכות הצדיקים.

וכ"כ במט"א (סימן תקפא ס"ג) וז"ל: והמשתטח על קברי צדיקים אל ישים מגמתו נגד המתים השוכנים שם, אך יבקש מהי"ת שירחם עליו בזכות הצדיקים שוכני עפר. עכ"ל.

וכתב הרב חיי אדם (כלל קלח ס"ה) וז"ל: ויש נוהגים עוד לילך על הקברות, ויהיה נזהר מאוד שלא ישים מגמתו להתפלל ולבקש מן המתים, שקרוב הדבר שיהיה בכלל (דברים יח) ודורש אל המתים, אלא שיתפלל להקב"ה שיצעה חסד בזכות הצדיקים המתים. ע"כ. וכ"כ במשנ"ב (סקכ"ז).

וכתב בקיצור שו"ע (סימן קכח סעיף יג) וז"ל: נוהגין לילך בערב ראש השנה אחר תפילת שחרית לבית הקברות להשתטח על קברי הצדיקים, אבל אל ישים מגמתו נגד המתים השוכנים שם, כי קרוב הדבר שיהיה בכלל ודורש אל המתים, אך יבקש מהשם יתברך שירחם עליו בזכות הצדיקים שוכני עפר. עכ"ל.

וכתב הרב בא"ח (ש"א פר' נצבים אות ב) וז"ל: ואל ישים מגמתו נגד המתים, אלא יתפלל להי"ת שיתן לו רחמים בזכותם, ויכול להשתטח על קבר הצדיק ויאמר הריני מבקש מנפש הצדיק הקבור פה שתתפלל עלי לפני הקב"ה כך וכך. עכ"ל.

וע"ע בדברי הגר"פ במועד לכל חי (סימן יב אות ד) שיכוין דה' יתן לו רחמים בזכות הצדיקים, ואל ישים מגמתו נגד המתים, אלא שהם יליצו טוב בעדינו. עכ"ד.

והנה מבואר בזוהר הקדוש (פר' אחרי דף עא.) דכשדורש מאת נפש הצדיק בכה"ג אין את האיסור (דברים יח) ודורש אל המתים, כי זה נאמר דוקא במתים רשעים מעכו"ם שאין להתפלל שימליצו טוב בעדינו, אך במתים צדיקים שהם מתי עמ"י הקדושים, אדרבא מצוה גדולה להתפלל שימליצו טוב בעדינו, כי גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם.

וז"ל הזוהר הקדוש: ובשעה שהעולם צריך רחמים, והחיים הולכים ומודיעים לנפשות הצדיקים וכוכים על קבריהם, אותם שראויים להודיע להם, מה הטעם? משום ששמים רצונם להדבק נפש בנפש, אז מעוררים את נפשות הצדיקים, ומתכנסים והולכים ומשוטטים לישני חברון, ומודיעים להם את צער העולם, וכולם נכנסים לאותו פתח גן העדן ומודיעים לרוח, ואותן רוחות שמתעטרות בגן עדן, הולכים ביניהן מלאכים עליונים, וכולם מודיעים לנשמה, והנשמה מודיעה לקב"ה, וכולם מבקשים רחמים על החיים, והקב"ה חס על העולם בעבורם, ועל זה אמר שלמה (קהלת ד) ושבח אני את המתים שכבר מתו וגו'.

קמו רבי חזקיה ורבי ייסא והלכו, אמרו, ודאי בשעה שצדיקים לא נמצאים בעולם, העולם אינו מתקיים אלא בשביל המתים, אמר רבי ייסא, בשעה שהעולם צריך את המטר, למה הולכים אצל המתים, והרי כתוב (דברים יח) ודורש אל המתים, ואסור? אמר לו, עד כאן לא ראית כנף ציפור העדן, ודורש אל המתים, דוקא אל המתים, שהם רשעי העולם שהם מעמים עובדי עבודה זרה שנמצאים תמיד עם המתים, אבל ישראל, שהם צדיקי אמת, עליהם קרא שלמה (קהלת ד) ושבח אני את

שגוף אדם המת מטמא באהל, וגוף של בהמה מתה אינה מטמאה באהל.

ולא עוד אלא אפילו פגרי מתים הגויים אינו מטמאין באהל, אלא דוקא מת ישראל, מפני שישראל קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם (יבמות דף סא. ובעוד), ואין כוחות הטומאות שהם השדין ורוחין ולילין חושקין להתדמות בנשמותיהן שהיו בהן בחייהם, כי גם בחייהם טמאים הם, ויודעים הצורות הטמאות שלא יהיה להם מעלה כשיתדמו בנשמות הגויים הטמאים, ואין להם שום חשק ותאוה ליכנס לגופם, רק בגופי ישראל שהיו בהם נשמות טהורות חפצים להתדמות, כי חושבין שיגיעו בזה למעלה גדולה ממה שהם כבר.

ולפיכך הדורש אל גוף של מת של ישראל ודאי יתדבק עם אותם כוחות הטומאה שחשקו להתדבק באותו גוף, ומטמא את עצמו, ויש בו ממשא על ידי אותם כוחות הטומאה, ולפי"ז עיקר לאו דדורש אל המתים לא נאמר אלא בגופן של מתי ישראל, אי נמי במתי גויים וברוחם שהם גם בחייהם נקראים מתים, אבל הדורש אל גופי מתי גויים אינה נקרא דרישה שאין בהם ממש כלל. והדורש אל רוחו של ישראל, גם כן אינו נקרא דורש אל המתים, שהרי הוא חי. ע"כ.

וי"ל דכו"ע מודו בזה, ולכן כתב החיי אדם שכשמבקש מהמתים הוי קרוב לעבור על איסור ודורש אל המתים, והיינו שבכה"ג שמבקש לית בית מיחוש, אך קרוב הוא להכשל, דיתכן שלא ידקדק וידורש מהגוף וילכד באיסור דורש אל המתים, לכן נכון שיתפלל להקב"ה. וכן הבין הרב שדי חמד (אסיפת דינים מערכת ר"ה סימן א אות ו).

האבות, ואמר אבותי בקשו עלי רחמים מלפני הקב"ה כדי שאנצל מעצת המרגלים, זה המאמר יחסום פי האומרים שאין לומר מכניסי רחמים, גם מה שאמרו עוד רז"ל במסכת תעניות (דף טז.) ולמה יוצאין לבית הקברות כדי שהמתים יבקשו עליהם רחמים, זהו (ירמיה טו) אם יעמוד משה ושמואל לפני. ע"כ. הרי שהריקאנטי מוכיח מענין הליכה על הקברים שכמו כן מותר לבקש מהמלאכים, ומוכח שהבין בכוונת הגמ' שבאמת מותר לבקש מהמתים עצמם שימליצו טוב בעדינו.

ובעי"ז יש להוכיח מפירוש התפילות לר"י ב"ר יקר (עמוד עג) וז"ל: ודעות חלוקות הן, שהרי לא מצינו בכל המקרא בצרות ישראל שהנביאים ביקשו רחמים למלאכים ולמתים לבקש רחמים עבורם, רק שהיו הולכים לחסידים שבדורם להתפלל עליהם, ואע"פ שמצינו קצת הגדות שמורים על זה כגון ההיא דכלב דאמרינן שנשתטח על קברי אבות וכו', יש לפרש בענין אחר, ואפילו על דרך פשטם יש לחלוק בין המתים והמלאכים שהצדיקים אפילו במיתתם קרויים חיים, אבל אל המלאכים אין ראוי לעשות דלא ליתי למטעי בתרייהו. עיין שם. הרי שריב"ם דימה ענין המתים לענין המלאכים, ואי כוונת הגמ' שהולכים על הקברים אך לא מבקשים מהמתים כלום, מדוע הריב"ם דימה בין הסוגיות. וכל מה שחילק זה מטעם אחר וכו' כנ"ל.

ובעי"ז יש להוכיח מספר מלחמת מצוה לרבינו מאיר ב"ר שמעון המעילי בעל המאורות (נדפס בספר המאורות עמ"ס ברכות עמוד קעט-פג) שהאריך בהאי ענינא טובא, וביאר באורך היאך מותר לבקש מהמלאכים, ובתו"ד כתב, עוד ראיתי להביא בזה מה שכתוב במסכת תענית בפרק סדר

המתים שכבר מתו, בזמן אחר ולא עכשיו, שכבר מתו, ועכשיו הם חיים.

ועוד, ששאר העמים, כשהם באים למתייהם, הם באים עם כשפים לעורר עליהם מינים רעים, וכשישראל באים למתייהם, באים בכמה תשובה לפני הקב"ה, בשברון לב ובתענית כנגדו, והכל כדי שנשמות הקדושים יבקשו רחמים לפני הקב"ה עליהם, והקב"ה חס על העולם בעבורם.

ועל זה שנינו, צדיק, אע"ג שנפטר מהעולם הזה, לא מסתלק ולא נאבד מכל העולמות, שהרי בכל העולמות הוא נמצא יותר מבחייו, שבחיינו נמצא בעולם הזה בלבדו, ואחר כך נמצא בשלושה עולמות ומזמן אליהם, שכתוב (שיה"ש א) עלמות אהבוך, אל תקרי עלמות אלא עולמות, אשרי חלקם. למדנו, כתוב (שמ"א כה) והייתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים, והייתה נפש אדוני, נשמת אדוני היה צריך להיות? אלא כמו שאמרנו, שאשרי חלקם של הצדיקים שהכל נקשר זה עם זה, נפש ברוח, ורוח בנשמה, ונשמה בקב"ה, נמצא שהנפש צרורה בצרור החיים. ע"כ.

הנה מוכח מהזהר דכאשר מבקש מצדיקים שמתו, אין חשש דורש אל המתים, כיון שצדיקים במיתתן קרויים חיים, ושור"ר שכן מוכח ג"כ בפירוש התפילות לר"י ב"ר יקר (עמוד עג) וז"ל: ואפילו על דרך פשטם יש לחלוק בין המתים והמלאכים, שהצדיקים אפילו במיתתם קרויים חיים. ע"כ.

וכן מוכח מדברי הריקאנטי (במדבר יג ב) שאנו מבקשים מהמתים עצמם, שכתב לגבי אמירת הפיוט מכניסי רחמים שאנו מבקשים מהמלאכים, וז"ל: וטעם ויבוא עד חברון, ידעת מה שאמרו רז"ל (סוטה דף לד:) על כלב כי הלך שם להשתטח על קברי

שהיה מוציא על הדרך, ואח"כ יתן מה שנשער כפי שהיה טרחו והילוכו וזה יתן לצדקה וינצל מצעקה. ע"כ.

מיהו כבר החזיקו במנהג זה ואין מוחה, ויש לזה סמך בספר הזוהר (פר' אחרי דף ע--עא:), ודוקא להשתטח על קברי אבות ולהתפלל לפניו יתברך על כל צרה שלא תבוא בזכות אבותיו הנקברים פה וכיוצא בזה, וכבר נתקנו סדרי התפילה למשתטחים על קברי אבות ואין לשום מורה למנוע ולבטל מנהג זה. עכ"ל.

והנה פלוגתא זו הובאה בש"ך (יו"ד סימן קעט סקט"ו) ובבאר היטב (סקט"ט).

והנה מבואר בתשו' של ר' פלטיאל הנ"ל, דמה שכלב התפלל על קברי אבותיו היינו שהתפלל להי"ת, ומה שהתפלל שם היינו רק משום שהיו מקום קדוש, והיינו כדברי המהרי"ל. ואולם זה אינו כפירוש הרשב"ם שכתב שכלב התפלל ממש שהאבות יעזרוהו להנצל מעצת המרגלים. וכ"ה פשטות לשון הגמ' שם.

וכן י"ל על הא דמבואר בגמ' בתענית שהולכים בתעניות לבית הקברות כדי שיתפללו המתים, היינו שע"י שנתפלל להי"ת במקום המתים, הם ג"כ ימליצו בעדינו, אך בודאי שאין להתפלל למתים עצמם.

ושוב עיינתי בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סימן רצג) וראיתי שכתב כעין דברי הנ"ל, והוסיף לבאר יותר, דהרי אין למדין מן האגדות, לכן אין להקשות מהמעשה עם כלב, וכן הביא גמ' (ע"ז דף יז). דאיתא, הרים בקשו עלי רחמים, ועל כרחך היינו על דרך ההפלה וצער שאין לו תשועה בארץ, והכי נמי כאן איכא למימר דהכוונה כן לרכך ולהתמוגג לבבו.

תעניות, ולמה יוצאין לבית הקברות לומר הרי אנו חשובין לפניך כמתים, ואיכא מאן דאמר כדי שיבקשו המתים רחמים עלינו. וה"ר משה לא הביא סברא זו. והיא לפי שכבר אמרו (ברכות דף יח: ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג תנחומא סדר וזאת הברכה אות ז קה"ר פר' ט אות ה) שהצדיקים אפילו במיתתן קרויים חיים, וכיון שכן יש לומר שהן יודעין ומצטערין בצער החיים כשחוזרין למוטב. עכ"ל. הרי שדימה את סוגיית התפילה אל המלאכים, לסוגיית התפילה מהמתים, הרי שהבין ככוונת הגמ' שאנו מבקשים מהמתים עצמם.

ביאור דעת המהרי"ל ודעימיה

והנה על דברי המהרי"ל ודעימיה שאוסרים לבקש מהמתים, יש להקשות מהגמ' בסוטה (דף לד:) שכלב ביקש מהאבות שיתפללו עליו רחמים. וכמבואר ג"כ ברשב"ם בב"ב הנ"ל. וכן במסכת תענית (דף טז.) איתא כדי שיתפללו המתים. ושאר קושיות רבות ועצומות.

ואולי י"ל ע"פ דברי הב"ח (חיו"ד סימן ריז סקנ"א) וז"ל: עוד ראיתי תשובה על שם מוה"ר חיים פלטיאל (עיין שו"ת מהר"ם ב"ר ברוך סימן קסד) על הנודרים לילך לבית הקברות קצת היה נראה כדורש אל המתים, דכלב שנשתטח על קברי אבות (סוטה דף לד:) התפלל לשם במקום קדושה כדי שתהא תפילתו נשמעת, וכדכתיב באברהם (בראשית יט) אל המקום אשר עמד שם אלמא שהמקום גורם, א"נ מי שביזה את המת ולכבודו משתטח על קברו זה מצינו (חגיגה דף טז: דף כב: יומא דף פז. מכות דף ה:), אך נשים ובני אדם שאינן יודעין זה, לא ידעתי הליכתן למה ואני רגיל לפתוח להן בחרטה ויתירו להם הנדר ויתן לצדקה מה

ושוב כתב המהר"ם, אבל מה שאני חושש, דלכאורה יש לחוש דיהא אסור משום שדרשו חז"ל (ירושלמי ברכות פ"ט ה"א) ע"פ (שמות כ) לא יהיה לך אלהים אחרים וכו', שלא תהא קורא לא למיכאל ולא לגבריאל וכו', דהיינו שאסור לנו לעשות אמצעי בינינו לבין השם יתברך, ואיך נתפלל שנשמות האבות יתפללו וימליצו טוב בעדינו, וכבר צווחו על הנוסחאות של התפילות שהן נגד המלאכים.

אמנם שורש דבר זה הוא, דוודאי קים להו לחז"ל דהמתים מצטערים בצער החיים, כמו שדרשו חז"ל (במדב"ר פר' יט אות טו) על פסוק (במדבר כ) וירעו לנו ולאבותינו, וכמו שהביאו מעשים על זה ריש פרק מי שמתו (ברכות שם), והיינו שנשמות המתים יודעין מעולם הזה מה נעשה בו. ואם אין אנו משיגים ויודעין על איזה דרך הוא, מכל מקום האמת ויציב כדברי חז"ל, ואם כן מהאי טעמא אם באים החיים בעת צרה על קברי המתים, לומר שאין להם ישועה אם לא ירחמו עליהם מן השמים, בוודאי המתים מצטערים טפי. ואם כן אתי שפיר, דאם זכותם הוא כדאי, שאינם ראויים לעונש שיצטערו, מרחם ה' בזכותם.

ועל דרך זה שפיר מובן תפילת אחרים בעד אדם, שהפעולה היא גם כן על דרך זה, שעל ידי הצדיק המצטער בצרת אחרים מרחם ה' עליהם, והוא אחד מן הדברים שראוי שיגרום רחמים וחסד, שאם העונש והרע מגיע גם על אחרים שאינם ראויים לעונש, אז ראוי שיעשה לפנים משורת הדין, וכמו שביאר העקידה בפרשת ויגש (שער ל אות יג) על בקשת יהודא מאת יוסף עבור בנימין. ועל דרך זה ביקש אברהם אבינו (בראשית יח כה) חלילה לך להמית צדיק עם רשע וכו' דהיינו על ידי צערו. ולזה אפשר

והוסיף לבאר דכל שכן אם נימא כמו שפירש הלבוש (בסוף סימן תקעט ס"ג) דהיינו שמבקשים בזכות המתים ירחם ה' עלינו, ואם כן לשון זה שפיר יש לכונן דהמתים יבקשו רחמים, דהיינו זכותם יבקשו עלינו, על ידי תפילותינו יתעורר זכותם, ופרקליטין שבראו בזכותם, הם יתעוררו על ידי תפילותינו לעמוד לנו. ואם כן אין מהש"ס ראייה, ושפיר איכא למימר כתשובת מהר"ח ומהרי"ל ולבוש.

והב"ח עצמו שחלק על תשובת מהר"ח וקיים המנהג לילך על קברי אבות, כתב, שהוא רק להתפלל שה' ירחם בזכותם.

ואם אמנם שאין ראייה לזה, וגם משארי מדרשים, ממדרש שהביא רש"י בפר' ויחי (מח ז) על ואקברה בדרך וכו', שתהא מתפללת על בניה, ובמדרש איכה (פתיחה כד אות יז) על פסוק (ירמיה יא) מה לידידי בביתי וכו', מכולם אין ראייה כאשר יבואר לקמן אי"ה.

אמנם בהיפך, מה שחששו בזה משום דורש אל המתים, זה אינו, חדא, דהרי קיימא לן ביורה דעה (סימן קעט ס"ד) דכל שדורש מן הרוח ונשמה אינו בכלל דורש אל המתים, מכל שכן שהרי כן מבואר בהדיא בזוהר (פר' אחרי דף ע:) שכבר הקשו קושיא זו שם דליתסר משום דורש אל המתים, ותירץ הזוהר כמו שהביא העין יעקב בפירושו ריש פרק מי שמתו (ברכות דף יח:) בביאור הדבר, ושם ביאר הזוהר דאין זה דורש אל המתים, חדא, דצדיקים חיים וקיימים היינו נשמותיהם. ושנית, שאין מבקשים מהם, אלא עיקר התפילה והדרישה והבקשה הוא מאת ה', אלא שהשם יתברך מקבל תפילתן בזכות הצדיקים המבקשים גם כן רחמים.

באזהרות לזיזהר בזה, שלא לשום מגמתו לבקש מהמתים להליץ בעדו, כי הוא בכלל ודורש אל המתים, האזהרה למותר, כי אין בזה איסור, אדרבא מצוה איכא כאשר נזכיר להלן. דהנה אם נאמר הכונה בדברי המהרי"ל שלא ישים מגמתו בדבריו לבקש מהמתים כלל, גם להליץ בעדו מחשש ודורש אל המתים, נמצא יסתער עלינו קושיות רבות, ודבריו יהיו מופרכים מעיקרא מהרבה מקומות בש"ס.

[אף דהאי דתענית (דף טז). שממנו הובא במהרי"ל מה דאמרינן כדי שיבקשו עלינו המתים רחמים, אין סתירה כ"כ להמהרי"ל, די"ל דאין הכוונה בגמ' שמבקשים מהם שימליצו ויבקשו עלינו רחמים, רק שמתפללים להשי"ת בסתם, ולאשר הבית הקברות מקום משכנות צדיקים וחסידים, הם שומעים התפילה ומעלים אותה בזכותם, וזהו כדי שיבקשו עלינו המתים רחמים, כן יש לדחוק הפירוש בגמ' כדי ליישב דברי המהרי"ל. וכן נראה ג"כ מתוס' (סוטה דף לד: ד"ה אבות) עיין שם. אך משאר מקומות רבות בש"ס יוקשה על המהרי"ל כאשר אפרט.]

הנה קשה מהא דאמרינן במס' תענית (דף כג:) ברב מני דהוי מצערי ליה דבי נשיאה אשתטח על קברא דאבוה אמר ליה אבא אבא הנא מצערו לי, יומא חד הוי קא חלפי התם אינקט כרעא דסותוותייה עד דקבילו עליהו דלא מצערו ליה. עיין שם. וכן במס' חגיגה (דף כב:) מיד הלך ר' יהושע ונשתטח על קברי ב"ש אמר נעניתי לכם עצמות ב"ש וכו'. הרי בפירוש שדיבר לאביו וקרי אבא אבא, וכן לב"ש לנוכחם בקברם. וכן בחגיגה (דף טז:) כל ימיו של יהודא בן טבאי היה משתטח על קברו של אותו הרוג, והיה קולו נשמע וכו'. הרי ששם פניו נגד

כיונו חז"ל (ב"ק דף צב.) המתפלל על חבריו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה, ביאורו, דווקא אם התפילה היא על דרך זו שהוא צריך לאותו דבר, אז הוא נענה תחילה, ובזכותו עלתה ארוכה גם לאחרים.

ואם כן מבואר ומיושב, התורה לא אסרה אלא מליטן אלקות לשום נברא, אפילו למלאך, ולכן אסור להתפלל אליהם שימליצו טוב עבורינו, שבוזה נותן להם כח ושררות, לא כן המתפלל על קברות הצדיקים שיתפללו בעדינו, אין נותן להם שררות בזה, אלא מודיע צערו להם שיצטערו עמו, ועל ידי זה בצערם יהיה תשועה לו שבזכותם ירחם ה', ועל כן אין לנו מקום לאסור תפילה זו.

ובספר חסידים (בסימן תנ ובשאר סימנים) הפליג במעלות ההולך על קברי אבות. ובתענית (דף טז). אמרו שהולכים על הקברות כדי שיבקשו רחמים עלינו. ושם (בדף כג:) מביא מעשה דרבי מני בריה דרבי יונה דהלך להתפלל על קבר אביו ונעשה לו ישועה, עיין שם.

ועל כל פנים העולה מן הדברים הנאמרים, שנראה דאין איסור בתפילה זו, אפילו אם היא בקשה שימליצו טוב בעדינו. ומכל מקום דעות הפוסקים פליגי בזה, דעת מהר"ח ומהרי"ל ולבוש וסייעתם סבירא להו דעיקר התפילה צריך להיות נגד ה', ובשכר אמונה זו בהשארה הנצחיית, ובשכר ועונש, יקבל ה' את תפילתו. אבל דעת ספר חסידים ובספר הזוהר, ועל פיהם נתייסדה נוסחת התפילה של מענה לשון, סוברים דהתפילה היא שימליצו לטובה עלינו ובעבורינו. עכ"ד.

ושו"ר שהאריך טובא בהאי ענינא בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סימן סח) דאחר שראה בספר קטנים מהאחרונים שכתב

אבתריה לחצר מות אמר בעיני וכו'. עיין שם. וכי בשביל ממון עברו ח"ו על איסור ודורש אל המתים אף בנדנד כל שהוא, הס מלהזכיר. וכן י"ל מהך דשבת (דף קנב:) הני קפולאי דקפלי דר' נחמן וכו' וכו' אתי ואמר ליה מאן ניהו מר, א"ל אנא אחא בר יאשיה וכו'. עיין שם. וכן בבבא בתרא (דף נח.) בההוא אמגושא דהוי חטיט שכבי כי מטא אמערתא דר' טבא בר מתנא תפשיה בדיקניה וכו' אביי א"ל במטותא מינך שבקיה וכו'.

ובן במדרש (מובא בעין יעקב סוטה דף יג.) א"ר חמא בר חנינא מפני מה נסתור קברו של משה מעיני בשר ודם, מפני שגלוי וידוע לפני הקב"ה שעתיד ביהמ"ק ליחרב ולהגלות את ישראל מארצם, שמא יבואו לקברותו של משה ויאמרו לו עמוד בתפילה בעדנו, ועומד משה ומבטל את הגזירה. עכ"ל. הרי דמותו לומר ולשאול מן משה רבינו בקברו בלשון נוכח עמוד בתפילה בעדינו, דאל"כ לא שייך שיחשדו את ישראל שיעברו ח"ו על לאו ודורש אל המתים בלשון הנז', שבשביל זה העלימו את קברו, אלא ודאי דזה אינו וכו"ל.

ובן בצוואת רבינו יהודא החסיד ז"ל (אות ט) איתא, כשהרוחות של מתים אומרים בחלום לאחד שיבוא עמהם וכו', ולמחר ילך על קברם וכו', ויאמר שלא תבוא עוד אחרי וכו', והרי זה ג"כ מדבר לנוכח. אולם בזה י"ל דסכנה שאני, ועל כן התיירו. וכן שם בס"ח (סימן רלז). וכן בירושלמי (סוף יומא) ההך דחטא על חברה וכו' ואיתצריך מפייסותיה על קברתיה ומימר סרחית עלך. עכ"ל. הרי דקאמר להמת על קברו בלשון נוכח סירחת עלך. ובגמ' שלנו אמרינן שמביא עשרה בני אדם על קברו ואומר חטאתי לאלקי ישראל ולפלוגי, הרי שאינו מדבר לנוכח המת, מ"מ בירושלמי הלשון לנוכח כנז'. וכי זהו תיקונו שיעבור על לאו ודורש

המת בקברו לבקש ממנו מחילה. וכן בהך דכלב שהלך להשתטח על קברי אבות (בסוטה דף לד:) שנשתטח על קברי אבות, אמר להן אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים. עכ"ל הגמ'. וכן עוד שם בסוטה (דף יג.) בקברניט של מלכים היה יוסף קבור הלך משה ועמד על קברניט של מלכים אמר יוסף הגיעה העת וכו'.

ובן בש"ס ב"מ (דף פה:) אשתטחיה אמערתיה דר' חייא אמינא מתנייתא דמר מתנינא. עיין שם. הרי שדיבר לנוכח נגד הנפטר במערתיה.

ובן מבואר בפסיקתא רבתי (פסיקתא ג) אמר לו יעקב וכו' שלא קברתיה שם אלא על פי הדיבור וכו', ובניו עתידים לצאת בגולה, והם הולכים אצל אבות ומבקשים מהם שיתפללו עליהם ואין מועילים להם, וכיון שהם הולכים בדרך הם באים ומחבקים קבורת רחל וכו'. ע"כ. הרי מפורש שהולכים אצל אבות ומבקשים מהם שיתפללו עליהם, והרי זה כמשנ"ת שאין איסור, ודלא כמו שהביאו בשם מהרי"ל. וכנז' בפנים מהרבה ראיות בש"ס. וכן יש להביא ראיה ממה שהלך ירמיה על קברי אבות ונס, עצמות חביבות מה אתם שוכבות, בניכם גלו ובתיכם חרבות (כמו שייסד המקונן) הרי שדיבר לנוכח האבות הקדושים, אלא ודאי דאין חשש כלל וכנז'. ע"כ.

הרי שנשתטחו ודיברו להמת הקבור כמפורש בלשונם, ואיך שייך לומר נגד דברי חז"ל אלו. וכן ראיה מהך דברכות (דף יח:) דועירי הוי מפקיד זווי גבי אישפוזיכיה, עד ואזיל ואתי שכיבה אזל בתרה לחצר מות אמר לה זווי היכא וכו'. וכן שם מאבחה דשמואל הוי קא מפקיד גביה זווי דיתמי, כי נח נפשיה לא הוי שמואל גביה הוי, קא קרי ליה בר אכיל זווי דיתמי אזיל

רוצה שישרה עליו רוח טומאה ח"ו, ואדרבא רוח קדושה (או משום צער כמו שאמר בגין צערא דאבא אזלית ללון שם), שוב לא הוי בכלל ודורש אל המתים, וכיון שחסרו מהתנאים דפסקינן בגמ' סנהדרין, כגון שלא היה מרעיב עצמו או לא היה כוונתו לרוח הטומאה ח"ו, לא הוי איסור ודורש אל המתים כנז', ואף שי"ל שלא היה לן יחידי שם בבית הקברות רק אחר עמו, מ"מ לענין זה אין נ"מ בגמ' אם לן יחידי או לא (רק לענין סימני שוטה לן יחידי בביה"ק), אלא ודאי רק כיון דלא היה כהך דסנהדרין וש"ע יו"ד הנז', ממילא לא שייך כלל ודורש אל המתים. וגם במהרי"ל לא כתב כלל מחשש ודורש אל אל המתים, משום דבאמת זה אינו בכלל ודורש ע"פ הדין.

ומש"ב במהרי"ל שלא ישים מגמתו נגד המתים, הלא זה ג"כ סותר לדברי חז"ל בש"ס בכמה מקומות שהבאתי ששמו פניהם נגד המת, ואמר אבא אבא וכו', וכן בכלב שאמר אבות העולם בקשו עלי רחמים (שממנו נצמח מקור מהתורה וגמ' יסוד ההשתטחות על קברי הצדיקים) וכיוצא בלשונות שהבאתי.

אלא ודאי כוונת המהרי"ל, דלא ישום מגמתו שהמת יושעו באיזה כח, דזהו בודאי עון פלילי. וגם י"ל דהוי כמו מתפלל אל אמצעי חלילה, כמו שצווחו על תפילת מכניסי רחמים, אך בודאי כיון שנהגנו לומר תפילת מכניסי רחמים כמו שתירצו האחרונים, על כן גם בזה אין לחוש, וזה עדיף יותר, ואינו ענין לשם, דמלאכים י"ל דהוי שפיר אמצעיים, משא"כ צדיקים, שעל זה נאמר (בראשית כה) ותלך לדרוש את ה' בבית מדרשו של שם ועבר להתפלל בעדה (רש"י שם, מדרש תהילים מזמור ט אות ז,

אל המתים, אלא ודאי דזה אינו. וכן במדרש רבה (פר' לה אות ב) מטון שמעתא משם רשב"י, אמרי הא מרא שמעתא ניעול ונשייליה, עיין במתנות כהונה שפירש דקברו דרשב"י סמוך שם נלך ונשייליה. וכן במדרש תהלים (מזמור לו) שהיה זה במערת רשב"י. עיין שם. והרי ששאלו ודיברו לנוכח כנז'.

ושוב הביא דברי הזה"ק שכבר הבאתי לעיל. וציין ג"כ לספר הישר ביוסף שהלך על קבר אמו רחל, ובכה ועורר אותה בדבריו בעת הולכינהו הישמעאלים כנודע. וכן מצינו בכתבי מרן האר"י ז"ל ובשער הגלגולים פעמים רבות מה ששלח תלמידיו על השתטחות קברי תנאים ואמוראים לבקש מהם לגלות סתרי תורה. עיין שם. וכן בשאר ספרים הקדושים. אלא ודאי פשוט דודורש אל המתים הוי רק המרעיב עצמו ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח הטומאה דייקא, כדאמרינן בסנהדרין (דף סה:): ופסקינן כן בש"ע יו"ד (סימן קעט) ולא באופן אחר.

ולשון הזה"ק (שהו"ד לעיל בריש המאמר) מתאים לדברי הגמ' ופוסקים הנז', רק מפורש יותר דודורש אל המתים הוי רק בחרשין וכשפים כדי לאתערא עליה זינין בישין כח הטומאה ר"ל, אבל ישראל כד אתאן למיתיהון וכו' כנז'. וכן מצאתי עוד יותר מזה בלשון הזה"ק חדש (במדרש הנעלם רות דף סה: מדפוס אמשטרדם) דרבי חסדא כשנפטר לעולמו הלך ר' יוסי ובת תמן על קבריה בליליא, שמע מגו קבריא חדוה דכתות כתות דמתכנפי ואמרי ניזול לחדוותא דהילולא דאורייתא דר' חסדא וכו', א"ל ברי וכו', א"ל בגין צערא דאבא אזלית ושמעית כל האי. עכ"ל. הרי דלן שם בלילה על קברו. אלא ודאי כיון דאינו מרעיב עצמו, ואינו

ועיין לעיין בשו"ת בנין ציון קמא להגאון מהר"י עטלינגער ז"ל (קמא סימן סז) שכתב בתוך דבריו וז"ל: והרי אפילו לדרוש מן המת בקבר מותר כמו שמצינו גדולי האמוראים שעשו כן, כל שאינו דורש לגוף המת רק לרוח, כמבואר ביו"ד (סימן קעט) ועיין בש"ך (סקי"ז) הרי שאין בידינו לאסור בענינים כאלו רק מה שאסרה התורה בפירוש. עכ"ל. והיינו דפשיטא ליה ג"כ כדברינו הנ"ל בזה. ע"כ.

ועיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן נג) שהביא דברי המהרי"ל וכו', וכן את דברי המהר"ם שיק והמנחת אלעזר וכו'.

ובסו"ד הביא שראה בספר על הגאולה ועל התמורה לרבינו כ"ק הגה"ק מסאטמאר זלה"ה (אות קח) שכתב, דכל ענין הליכה על הקברים אינו ענין אלא לבני אדם גדולים וצדיקים היודעים ומבינים סודן של הדברים, והוא ענין התדבקות נפש בנפש כמבואר בזה"ק וכו', ועוד הביא שם את דברי הב"ח בשם הר"ח פלטיאל זלה"ה וכו', וסיים הב"ח אלא שכבר החזיקו במנהג ואין מוחה וכו', עיין שם, והנה כי כן הביא בהגהות לספר אורחות חיים מהגאון המהרש"ם ז"ל (סימן תקפא אות יד) מדברי הרשב"ם (ב"ב דף נח. ד"ה רבי בנאה) דאין רשות לכנוס בקברי צדיקים אלא לאדם גדול וחשוב, ועיין שם במהרש"א ח"א דמהאי טעמא קאי אליעזר עבד אברהם אבבא דלא ליעול אינש דלא מעלי, ועיין מג"א (סוס"י תקנט) דמי שלא תיקן עון קרי לא ילך על בית הקברות וכו', עיין שם.

אמנם מענין התפילה באיזה אופן יהיה - לא נזכר שם בדברי רבינו זלה"ה איזה הכרעה, כי הביא דברי הב"ח עד ואין מוחה כנ"ל, ובב"ח שם כתב אחרי זה בזה"ל: ויש

זוהר פר' תולדות דף קלז:), ועיין החילוק בזה בשו"ת חת"ס (סימן קסו) עיין שם.

וכל שכן צדיקים במיתתן שגדולים יותר בחייהן, כמו שאמרו חז"ל (חולין דף ז:): אם יזכירום ויודיעום בודאי תפילתם בשמי מעלה יעשו אות לטובה בעדנו, ואלמלא זכותם ותפילתם של הנפטרים בשמי מעלה שמתפללים בעד החיים לא היינו מתקיימים, כמש"כ בזה"ה הנ"ל. וכן במדרש (ויק"ר פר' לו אות ב) ישראל נמשלו לגפן, מה גפן החיים נשענים על המתים וכו'. וכהנה בדברי רז"ל ובס' חסידים. א"כ בודאי צריכין להודיעם כנו' בזה"ה שימליצו טוב בעדנו בכל משאלותינו, ואין בזה שום חשש איסור גם להאוסרים לומר פיוטי מכניסי רחמים דצדיקים שאני ממלאכים כנו', וזה פשוט.

ובשמבקש מהמת שימליץ טוב בעדו להשי"ת בשמי מעלה בודאי גם המהרי"ל מודה דאין חשש בע"כ, דאל"כ יוקשה עליו מכל הש"ס הנז', וזהו כוונתו שלא ישים מגמתו נגד המתים בעצמם, אבל להמליץ בעדו אין חשש כנו'.

ושוב הביא דברי הב"ח שהבאתי לעיל, וביאר שגם כוונת הב"ח שכתב דאנו מתפללים להי"ת כו', לאו דוקא, כיון שצ"ע לתפילות הנז', וכמו שסיים בלשונו וכיוצא בזה, והיינו שימליצו בעדו לטובה, וזה פשוט.

והביא עוד מה דאיתא בשו"ת חות יאיר שנדפס בסופו מה שחיבר תפילה לאומרה על קבר אביו הגאון ז"ל בלשון אבי אבי וכו', איך עזבתני וכיוצא דברים שמדברים לנוכח.

ושוב הביא דברי המהר"ם שיק הנ"ל, ועיין שם מה שפלפל בדבריו.

שזה בכוחם או לאו בכוחם להרע או להטיב. עכ"ד.

האם מותר לבקש מהמלאכים שיהיו מליצי יושר עבורו

והנה סוגיא זו תלויה בעוד סוגיא גדולה שנפתחה בראשונים האם מותר לבקש מהמלאכים, וכפי שצוין בהערות הגרי"ש וגם במנחת אלעזר הנ"ל.

דהנה איתא בגמ' (סנהדרין דף מד:) ע"פ (איוב לו) היערך שועך לא בצר, ר' יוחנן אמר לעולם יבקש אדם רחמים שיהו הכל מאמצין את כוחו ואל יהו לו צרים מלמעלה. ע"כ. ופירש רש"י: שיסייעוהו מלאכי השרת לבקש רחמים, ושלא יהו לו מסטינים מלמעלה, והכי משמע היערוך שועך, אם באתה לערוך שועך, כזאת תערכהו לא בצר - שלא יהו לך צרים, ושהכל יהו במאמצי כוחך. עכ"ל.

מבואר דמותר (ואף יש ענין) לבקש ממלאכי השרת שיעזרו לו.

וכן אמרו בהדיא בגמ' (ע"ז דף יז.) בר"א בן דורדיא, שהלך וישב בין שני הרים וגבעות, אמר הרים וגבעות בקשו עלי רחמים, אמרו לו עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר (ישעיה נד) כי ההרים ימוש והגבעות תמוטינה. ע"כ. וכתב התוס' (ד"ה עד שאנו) וז"ל: שר של הרים היה משיב כן. עכ"ל. הרי שראב"ד ביקש מהשר של ההרים וכו', והוי ממש כמבקש מהמלאכים.

וכן מבואר בפירוש רש"י במסכת סוטה (דף לג. ד"ה יחיד) וז"ל: יחיד צריך שיסייעוהו מלאכי השרת, ציבור לא צריכי להו, דכתיב (איוב לו) הן אל כביר לא ימאס,

לזה סמך בספר הזוהר, ודוקא להשתטח על קברי אבות ולהתפלל לפניו יתברך על כל צרה שלא תבוא בזכות אבותיו וכו', וכבר נתקנו סדר התפילה למשתטחים על קברי אבות, ואין לשום מורה למנוע ולבטל מנהג זה. עכ"ל. והנה ממש"כ הב"ח בלשונו להתפלל לפניו יתברך וכו', משמע דבא לשלול להתפלל שימליצו טוב בעדינו, אבל ממש"כ אח"כ וכבר נתקנו סדר התפילה וכו', משמע דסמך על סדר התפילות, וכפי הנזכר מסידור מענה לשון, מוכח דהתפילה שימליצו טוב וכו' כנ"ל.

וסיים המנחת יצחק בענוות צדק, דלמעשה אין בידי להכריע בענינים העומדים ברומו של עולם, אבל שפיר י"ל נהרא ונהרא ופשטיה. עכתו"ד בקיצור. ולפי"ז י"ל דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד.

ועיין בספר הערות הגרי"ש אלישיב לסוטה (דף לד:) שהביא דעת המהרי"ל ודעימיה דאין להתפלל אל המתים, וכתב על על זה, דהנה יש מהאחרונים שנקטי דלא כהני פוסקים אלא דיש מציאות של תפילה לצדיקים, ואין הכוונה להתפלל להם כביכול שהם יפעלו, דודאי הא ליכא, ואין להם שום כח, אלא מבקש מהם שיהיו מליצי יושר עליו. וכך הביא הפמ"ג (סימן תקפא) דבסידור מענה לשון הביא תפילות שאומרים על הקברים, משמע קצת שמבקשים מאת הנפש שימליץ טוב בעדנו, ולפי"ז שפיר מילתא דכלב שביקש מהאבות שיליצו טוב עליו שינצל מעון מרגלים.

ומנהגנו כהיום שאנו אומרים תפילת מכניסי רחמים, שכביכול אנו מתפללים למלאכים, שאנו נוקטים כדעה האחרונה, וצריך לכיין בזה שיליצו טוב בעדנו, ולא

נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי. ע"כ. הרי שהמלאכים אחראים להכניס התפילות, ושפיר לבקש מהם שיכניסו תפילותינו.

[ועיין בשו"ת שמש צדקה (חאו"ח סימן כג ד"ה תורה) שהאריך בזה, וכתב דגם בציבור שיש חוטאים וסותמים צינורות הקדושה וכו' מפסקת מחיצת ברזל וכו', לכאורה אין שום חשש איסור לבקש ממלאכי הרחמים שיליצו בעדנו ויכניסו תפילותנו וכו', וא"כ למה נחדל לבקש מאוד שיעמדו לימין אביונים ושפלים וכו', אמנם אחר שניכרים הדברים וכו', ירא וחרד שלא יתגלגלו הדברים לטעות דור אנוש חלילה וכו' לקטר למלאכת השמים וכו' לתלות בטחוננו בשרים וכו'. עיין שם].

והנה נוסח מכניסי רחמים הוזכר בסרע"ג (סדר אשמורת) ובשיבולי הלקט (סימן ל סימן רפב סימן שכא) ובספר האשכול (הל' בה"ב דף נב.) ובתניא רבתי (סימן ה סימן עב סימן פא) ובסדר טרויש (סימן ט) ובמנהגי מהר"ל (הל' עשי"ת אות א) ובמנהגי מהר"א טירנא (חודש אלול ד"ה מנהג לעמוד, הל' ר"ה ד"ה בערב ר"ה) ועיין אמרכל (על הגליון הלכות מועדים) ובעוד.

ואיתא בשיבולי הלקט (סדר ראש השנה סימן רפב) וז"ל: ואומרים מכניסי רחמים כו' מכניסי דמעה כו', ואין בזה משום משתף שם שמים ודבר אחר, שאינו דומה למה ששנינו (סוכה דף מה.) ליה ולך מזבח, והרב ר' אביגדור כהן צדק זצ"ל הביא ראיה על זה מהא דאמרינן בסנהדרין בפרק נגמר הדין (דף מד:) אמר ר' יוחנן לעולם יבקש אדם שיהו הכל מעמצין את כוחו מלמטה, ואל יהי לו צרים מלמעלה, ופירש רבינו שלמה זצ"ל שייסיעוהו מלאכי השרת לבקש רחמים ושלא יהיה לו משטינים מלמעלה.

אינו מואס בתפילתן של רבים. ע"כ. הא מיהא מבואר שיחיד צריך סיוע ממלאכי השרת. (אך לא מבואר שיש ענין לפנות אליהם, וגם לא מבואר האם זה מותר).

וכן פירש רבינו יונה (מסכת ברכות דף ז.) וז"ל: והטעם שצרכי צבור שואלין בכל לשון מה שאין כן בצרכי יחיד, מפני שהציבור אינן צריכין מליץ אצל הקב"ה, אבל היחיד צריך אליו, כענין שנאמר (איוב לג) אם יש עליו מלאך מליץ וגו', ומלאכי השרת אינן נזקקין אלא ללשון הקודש. עכ"ל.

וכן מבואר בגמ' (מגילה דף טו:) וז"ל: ורבנן אמרי נדרו עליונים, נדרו תחתונים. ע"כ ופירש רש"י (שם) וז"ל: ויש אומרים, נדרו עליונים - כדי שירבו בתחנונים לבקש על הדבר. עכ"ל.

וכן מבואר בזהר (פר' ויקהל דף רא:) וז"ל: וכל אינון מארי דעקו דצלאלן צלותא למאריהון מגו עקתא מגו תבירו דליבא, אי ההיא מלה כדקא יאות סלקא לאוירא בההוא סטרא, ונטייל לה האי ממנא ונשיק לה, כד נשיק לה פתח ואמר קוב"ה יחוס לקבלך, ובגינך יתמלי רחמין, סלקין עמה כל אינון ממנן קדישין וכו'. עש"ב.

והיינו על דרך דאיתא בגמ' (ב"ב דף קטז.) וז"ל: דרש ר' פנחס בר חמא, כל שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, שנאמר (משלי טז) חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה. ע"כ. הרי שלא חשיב ככה"ג שעושה אמצעי בינו להי"ת. (ועייל להלן שיש מחלקים בין חכם למלאכים).

וכן מבואר בגמ' בשבת (דף יב:) דאיתא וז"ל: ואמר רבי יוחנן, כל השואל צרכיו בלשון ארמי, אין מלאכי השרת

הצדיקים שוכני עפר תנצב"ה. עכ"ד. ועיין לעיל מכל דברי הרבנים בזה.

ועיין בדברי הרב פרי מגדים (א"א סימן תקפא סקט"ז) שבסידור מענה לשון יש תפילות מה שאומרים על הקברים, ומשמע קצת שמבקשים מאת הנפש שיליץ טוב בעדינו. והביאו באלף המגן (על מט"א סימן תקפא סקקי"ג) והוסיף בשם השל"ה שכתב, למה אנו משתטחים על קברי מתים? כדי שיבקשו המתים רחמים עלינו, כי המבקש רחמים שם מעורר נפש המת להרבות תחינות עבורו, כעובדא דר' מני דמשתטח על מערתא דאבוהי (תענית דף כג:), וכן אמרו (סוטה דף לד:) בפסוק (במדבר יג) ויבוא עד חברון זה כלב שבא להשתטח על קברות הצדיקים בחברון. עכ"ד.

ומסקינן דגם כוונת המהרי"ל היא לכאורה כדברי הפמ"ג ודעימיה, דמותר לבקש מהמלאכים שימליצו עליו כל רחמים, וכל שלא מתפלל לאיזה כח ולא מתפלל אל המתים כמו אמצעי בינו להי"ת, לית בזה בית מיחוש, וכך חייבים לבאר בדברי המהרי"ל, דאי לאו הכי תקשה עליה מדברי חז"ל בהרבה מקומות.

הנה מבואר מכל זה דכאשר מבקש מהמתים שימליצו טוב בעדינו, אין בזה חשש כלל, וה"נ י"ל לענין תפילת מכניסי רחמים.

וב"כ הריקאנטי (במדבר יג ב) וז"ל: וטעם ויבוא עד חברון, ידעת מה שאמרו רז"ל (סוטה דף לד:) על כלב כי הלך שם להשתטח על קברי האבות, ואמר אבותי בקשו עלי רחמים מלפני הקב"ה כדי שאנצל מעצת המרגלים, זה המאמר יחסום פי האומרים שאין לומר מכניסי רחמים, גם מה שאמרו עוד רז"ל במסכת תעניות (דף טז).

וגם במדרש שיר השירים ע"פ (שיה"ש ב) השבעתי אתכם, אומרת כנסת ישראל למלאכים העומדים על שערי תפילה ועל שערי דמעה הוליכו תפילתי ודמעתי לפני הקב"ה ותהיו מליצי יושר לפניו שימחול לי על הזדונות ועל השגגות, ונאמר (איוב לג) אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף וגו'. ע"כ. וכן איתא בתניא רבתי (סימן עב).

הרי בהדיא מבואר דלית שום מיחוש לאמור נוסח זה, ואדרבא מוכיחים שיש לומר כן מהסוגיא בסנהדרין.

וב"כ הרש"ש (כאן) וז"ל: לעולם יבקש אדם רחמים שיהו הכל מאמצין א"כ כו', ועיין פירוש רש"י, ומזה יש ללמד זכות על פזמון דמלאכי רחמים וכו' חלו נא פני אל וכו', ונוסח מכניסי רחמים הכניסו כו' וכיוצא באלו אשר רבים גמגמו עליהם. עיין שם. (אלא דמחלק שם בין יחיד לציבור, עיין שם).

ושוב מצאתי בשו"ת מהר"י מברונא (סימן ערה) שכתב וז"ל: מה שאנו אומרים נא מידה נכונה, וכן מידת רחמים ומכניסים רחמים מלאכי הרחמים, אינו אלא דרך שפלות ועבדות, שמדבר בפני המלך ליועציו לדבר למלך, והוא בוש בדבר לקרב אל המלך ואין זה דרך אמצעי כלל. עכ"ל. הרי בהדיא דלית בזה בית מיחוש, דאינו אלא דרך שפלות ועבדות.

וכן יש להוכיח מענין הליכה על הקברות, דהנה כתב המהרי"ל (הל' תעניות אות יח) דבית הקברות הוא מקום קדוש וטהור, והתפילה נתקבלה ביותר על אדמת קודש, והמשתטח על קברי הצדיקים ומתפלל אל ישים מגמתו נגד המתים השוכבים שם, אך יבקש מאת הי"ת שיתן אליו רחמים בזכות

ראשונים כמלאכים טהורי לב מיסדי נוסחות אלו בפזמונים, מפורש כן יוצא מהש"ס בסנהדרין (דף מד:): היערוך שועך לא בצר, א"ר יוחנן לעולם יבקש אדם רחמים שיהיה הכל מאמצין את כחו ואל יהו לו צרים מלמעלה. ועיין מג"א (סימן סח).

ובן אנחנו נוהגים כרבותינו, עונים ואומרים באהבה יהיה חלקינו עם כל עובדי ה' המתפללים סליחות ואומרים פזמונים הנ"ל, כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם כו' (הושע יד), והדברים עתיקים כו', דברי חז"ל קיימים וחיים ונעימים למבינים, ככתוב (משלי כח) מבקשי ה' יבינו כל. ואחרי זמן רב מצאתי בספר תניא רבתי לר' יחיאל (הל' ר"ה) בשם ה' אביגדור על נוסח מכניסי רחמים כו' כיו"ב ע"פ הגמרא דסנהדרין הנ"ל עש"ה והנאני. ואין עת להאריך יותר. עכ"ל.

ועיין בתורה תמימה (שמות פרק כב הערה קפו) שהאריך בזה, וסיים בזה"ל: והנכון בעיני כי אינו אסור רק להתפלל להם לבדם, כלומר שהם יענו ויעזרו, אבל לבקשם שיבקשו הם מהקב"ה בודאי שרי, כי הלא לא גרעי מבשר ודם שמבקשים לאדם צדיק וחסיד שיתפלל להקב"ה ויבקש רחמים, כנודע פעמים אין מספר בתנ"ך ובתלמודים ובמדרשים, ובזה כל המאמרים בענין זה מתבארים בפשיטות באין כל סתירה, ולפי"ז נוסח הסליחה מלאכי רחמים חלו נא פני אל וכו' נוסחא ישרה, ואין בה כל זרות ונפתל ויסודתה בקודש, ואין להאריך עוד. עכ"ל.

ועיין בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סימן קצא) שכתב, דאפשר דכו"ע מודו דשרי לומר תפילת מכניסי רחמים, ואף הרמב"ם שכתב בהל' תשובה (פ"ג ה"ז) וז"ל: חמישה הן הנקראים מינים כו' וכן העובד כוכב או מזל וזולתו כדי להיות מליץ בינו ובין ריבון העולמים כו' הוא מין. עכ"ל. ולכאורה דעת

ולמה יוצאין לבית הקברות כדי שהמתים יבקשו עליהם רחמים, זהו (ירמיה טו) אם יעמוד משה ושמואל לפני. ע"כ. הרי שהריקאנטי מוכיח מענין הליכה על הקברים כמש"כ בס"ד.

ובן מצאתי שדעת הרוקח (תשובה חדשה שנדפסה בקובץ ישורון כרך ג תשנ"ז עמוד מא-ז) שהאריך טובא להחזיק ולאמת המנהג לומר מכניסי רחמים וכיוצא באלו, ושאין בזה בית מיחוש.

ועיין באלף המגן (סימן תקפא סק"מ) שכתב, דמצא ברש"י (שבת דף יב: ד"ה דשכינה עמו) שהמתפלל צריך שיזדקק לו מלאכי השרת להכניס תפילתו לפניו מן הפרגוד. עכ"ל. וכן בשו"ע האר"י ז"ל (כתב עה"פ (בראשית א) נעשה אדם כו' שכולם יבקשו עליו רחמים. משמע שאין חשש לבקש ממלאכים ומשרי מעלה שיתפללו עלינו. כי עיקר כוונתנו הוא שיהיו מליצי יושר עלינו ולא בדרך אמצעי שמתכוין לפעולתם ח"ו, ולכן אין לשבש שום נוסחא. ע"כ.

ועיין בשו"ת שמש צדקה (סימן כג כד) שהסיק דמותר לומר נוסח מכניסי רחמים. וכן הוכיח בדעת תורה (סימן תקפא סק"א) מהרבה מקורות. וכן הוכיח במישור בשו"ת משנה שכיר (חאו"ח סימן לח). וכן הסיק בעמודי אש (סימן ב אות כו סק"ג) ע"פ התניא רבתי כו', ושאין לבטל מנהג של ישראל. וכן האריך בשו"ת עולת יצחק (ח"א סימן מה) על פי כמה מקורות דאין שום חשש לבקש מהמלאכים. וכן הסיק בעיקרי הד"ט (או"ח סימן ה אות ח).

ועיין בשו"ת יהודא יעלה למהר"י אסאד (חאו"ח סימן כא) שהאריך בהאי ענינא, והסיק בזה"ל: ולענ"ד מקורן של

שיסייעוהו לבקש עליו רחמים, שכן דרשו חז"ל (סנהדרין דף מד:): על הפסוק היערוך שועך לא בצר, וכל מאמצי כח, לעולם יבקש אדם רחמים שיהו הכל מאמצי כוחו, ולא יהו לו צרים מלמעלה.

ובזה מיושב מה שמצינו בכתוב (בראשית יט) ששאל לוט חסד מן המלאך, ולא סבב דבר בקשתו ופנה למעלה, כלפי השי"ת ששלחו, והוא למד מאברהם אבינו ע"ה והלך בדרכיו ולא מצינו שנתפס על זה, אף שאמרו במדרש (ב"ר פר' נ אות ט) שהמלאך נדחה ממחיצתו בשביל שאמר הנה נשאתי פניך וגו', מפני שנתן מקום לטעות, וכדאשכחן דמחיוהו למט"ט שתי פולסי כה"ג, כדאיתא בגמ' (חגיגה דף טו.), מיהו לא אשכחן דאינש לוט משום הכי.

והיינו דאמרינן בגמ' (שבועות דף לה:): כל שמות האמורים בלוט חול חוץ מזה כו', מי שיש בידו להמית ולהחיות, אע"ג דודאי בהדי מלאך הוה משתעי, אלא משום דליבו לשמים. ובכל מקום השליח נקרא בשם משלחו, וכמש"כ ג"כ (קידושין דף מא:): שלוחו של אדם כמותו ומקראות רבות לעדים, אבל השליח יש לו לתלות הגדולה בבעליה, מ"מ במתפלל, אחר כונת הלב הן הדברים.

והדברים עתיקים, סודם מבואר ליודעים דברי חז"ל חן, במה שאמרו (יבמות דף קה:): המתפלל צריך שיתן עיניו למטה וליבו למעלה. עש"ע.

ועיין ג"כ בפתח הדביר (ח"ג סימן רסב אות ג) שהביא מש"כ העיב"ץ בסידורו בית יעקב (בסדר ליל שב"ק) שערער על אמירת נוסח ריבון כל העולמים כו' שאומרים קודם הקידוש, ואחד מפקפקיו הוא משום דהוי בקשה מהמלאכים. והאריך הפתח הדביר

הרמב"ם דאין להתפלל למלאך שיהיה מליץ בינו לבין השי"ת. ויש לומר דגם הרמב"ם מודה שאין בזה חשש, שהרי אין זה בגדר סרסור ואמצעי, דזה רק כשחושב שבלא אמצעיתו אין אפשרות להתפלל להשי"ת, וההכרח שיהיה ע"י מלאך, וזה ח"ו שנמסר ההשגחה פרטית ח"ו להם, משא"כ אם מצד השפלות לוקח לו מליץ שיתקבל תפילתו להשי"ת, לכו"ע שפיר דמי.

וגם אפשר דלהרמב"ם רק בדרך עבודה והקטרה להמלאך בכדי שיהיה מליץ, אז הוי בגדר ע"ז. והוא ע"ד מש"כ בזה"ק (זו"ח פר' בראשית במדרש הנעלם בתחילתו דף ו: בד"ה פסקא) זובח לאלהים יחרם (שמות כב), דכל הזובח לשם זה הנקרא אלקי"ם חייב מיתה. עיין שם. וברמב"ן שם (שמות כב יט) כתב, שמורה על המלאכים, ואמר בלתי לה' לבדו, בעבור שהזובחים למלאכיו יחשבו לעשות חפצו שיהיו הם אמצעיים להפיק להם רצון מאיתו וכו', ויש בכאן עוד בדרך הזה סוד עמוק. עיין שם. משא"כ בדרך תפילה שפיר דמי. עכ"ד. הרי דעת הדברי יציב, דאם מתפלל למלאכים, והוא בדרך שפלות, ולא בדרך ההכרח, וגם שלא הוי בדרך עבודה, אלא רק שיהיו מליצי יושר בעדינו, לית בזה חששא כלל.

ועיין במור וקציעה (סימן ג) שכתב, דודאי המלאכים מליצים הם ופרקליטין להעלות התפילות, כדאיתא בדוכתי טובא באגדתא, וביחוד תפילת היחיד צריכה למלאכי השרת, כמש"כ בביאור (שבת דף יב:) אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, לפי שאין מלאכי השרת נזקקין לו. וכן הם שלוחי ההשגחה מאיתו יתברך, לכל דבר הצריך לאדם, כמבואר מאוד במקראות רבים. ועוד שבדאי צריך לפייס למלאכי השרת

הזה וגו', כן השולח המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערים. עכ"ל ספר המלמד. ע"כ.

ובן מבואר בבית הבחירה למאירי (סנהדרין דף לח: וז"ל: והוא ששלל מענינם כל הדברים הבלתי טבעיים הבאים מצד ההשגחה לרוב מיני התפילות והצדקות, ושאר עניני הדברים הדתיים, ואף לשומם אמצעיים בינו ובין הבורא כלל, והוא שאמרו הימנותא בידן דאפילו בפרונקא לא קבילנא ליה. ובמדרש (שוחר טוב מזמור ד אות ג) אמרו כל הנקרא בשם ה' ימלט (יואל ג) לא תצווח לא למיכאל ולא לגבריאל צווח לי ואנא עני, הה"ד כל הנקרא בשם ה' ימלט, שאין אנו צריכים למכניסי רחמים ולסרסורין לפני הקב"ה, אלא נקרא והוא יענה בכל קראינו אליו (דברים ד). עכ"ל.

ועיין ג"כ בירושלמי (ברכות פ"ט ה"א דף סג). דאיתא, רבי יודן אמר משמיה ידיה בשר ודם יש לו פטרו, אם באת לו עת צרה אינו נכנס אצלו פתאום, אלא בא ועמד לו על פתחו של פטרונו וקורא לעבדו או לבן ביתו והוא אומר איש פלוני עומד על פתח חצירך שמא מכניסו ושמה מניחו, אבל הקב"ה אינו כן אם בא על אדם צרה לא יצווח לא למיכאל ולא לגבריאל, אלא לי יצווח ואני עונה לו מיד, הה"ד (יואל ג) כל אשר יקרא בשם ה' ימלט. ע"כ. והיינו כהמדרש שהביא המאירי.

אלא שקשה עליהם מסוגיא בסנהדרין הנ"ל בהדיא ע"פ פירש"י שאפשר לבקש מן המלאכים. וכן קשה מענין הליכה על הקברות וכו"ל.

ועוד ראייה חזקה יש לדברים הנ"ל מש"ס (מגילה דף טו:) וז"ל: ורבנן מארי נדרו עליונים נדרו תחתונים. ע"כ. ופירש

להשיב על טענה זו כו', ודלית בית מיחוש לבקש מהמלאכים. עיין שם.

וע"ע באו"ח ספינקא (סימן תקפא סק"ב) שהביא בשם ספר מאורי אור בחלק עוד למועד (דף נג.) שהוכיח מהגמ' (ע"ז דף יז.) בראב"ד וכו', דמוכח שאפשר לבקש מהמלאכים. וכן מהא שאמרו (ב"ב דף קטז.) שאם יש לאדם חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, מבואר שאין בזה חשש שעושה אמצעי בינו להי"ת, ומה שמבואר בירושלמי (ברכות פ"ט ה"א דף סג.) שאין לבקש ממכאל וכו' אלא רק מהי"ת, היינו דוקא במתכוין לפעולתם.

וע"ע בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ראש השנה סימן א אות ב) שהאריך בהאי ענינא, ומסיק דאין שום חשש בנוסח התפילה מכניסי רחמים וכה"ג, ואין לשנות המנהג בזה. עש"ע.

דעת המפקקים הסוברים שיש חשש לבקש מהמלאכים

והנה המהר"ם מרוטנבורג בתשו' (ברלין סימן ער אות ה) כתב וז"ל: גם מה שנהגו ואומרים במקצת מקומות מכניסי רחמים הכניסו כו', לא טוב המנהג ההוא, ומעשיך יקרבוך, לא המלאכים ולא זולתם ראוי לפגוע בהם שלא יקבלם באלוה, ילידי הטעייה, וראיה לזה שלא מצינו בתפילת אברהם אבינו ע"ה ואבות ולא בתפילת שאר נביאים ולא בסדר אנשי כנסת הגדולה זכר, רק לשם יתברך לבדו.

ומה שאמר יעקב אבינו ז"ל (בראשית מח) המלאך הגואל אותי מכל רע וגו', אל השי"ת לבדו עתה הייתה התפילה, כמו שקדם לו מהשי"ת (שם) אשר התהלכו אבותי, וכן (שם) הרועה אותי מעודי עד היום

ועיין בפירוש התפילות לר"י ב"ר יקר (עמוד עג) וז"ל: ויש אומרים מיושב מכניסי רחמים הכניסו רחמינו, ואפשר הוא לעשות, שאף למתים מבקשים אנו שיבקשו רחמים עלינו כדאמרינן בתענית, ולכך היו הולכים בתענית ציבור לבית הקברות, ולמעלה הבאנו האגדה גבי וקבל ברחמים את תפילותינו, שהמלאכים מכניסים התפילה עד למחיצתו והקב"ה בא ומקבלה משם, מכלל שהמלאכים מכניסים התפילה, ונראה נמי בשבת אין מתפללין בלשון ארמי, לפי שאין מלאכי השרת מכירין אותו לשון ארמי.

ושוב כתב וז"ל: ודעות חלוקות הן, שהרי לא מצינו בכל המקרא בצורות ישראל שהנביאים ביקשו רחמים למלאכים ולמתים לבקש רחמים עבורם, רק שהיו הולכים לחסידים שבדורם להתפלל עליהם, ואע"פ שמצינו קצת הגדות שמורים על זה, כגון ההיא דכלב דאמרינן שנשתטח על קברי אבות וכו', יש לפרש בענין אחר, ואפילו על דרך פשטם יש לחלוק בין המתים והמלאכים שהצדיקים אפילו במיתתם קרויים חיים, אבל אל המלאכים אין ראוי לעשות דלא ליתי למטעי בתרייהו.

ובודאי הלא התפילה קרויה עבודה, כדאמר (דניאל ו) אלהך די אנת פלח ליה הוא ישזבינך, וכי יש פולחן בבבל וכו', וכתוב (שמות כב) זוכה לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו, ואין ספק שאסור לזכוח לשום מלאך כדי שיבקש הוא רחמים עליו.

לכך יש לפרש כי כשאומר מכניסי רחמים וכו', כנגד חסידי הדור אנו אומרים שירבו תחנונים ותפילות לפני המקום להגן על דורן שהם חייבים על זה, כמו שמצינו שהיה נענש הכהן הגדול כשאינו מבקש

רש"י וז"ל: שהיו מלאכים מבהילים אותו כל הלילה ואמרו לו כו', וי"א נדרו עליונים כדי שירבו בתחנונים לבקש על הדבר. עכ"ל. וחזינן, דיש ענין לבקש מן המלאכים.

וכנודע בזוהר הקדוש בהמון מקומות שהמלאכים לוקחים התפילות וכו', והמתפלל ביחידות בודקים אם צדיק כו', ואם לאו מעכבים תפילתו וכו'. וחזינן דיש למלאכים השפעה. וכן מבואר בש"ס (שבת דף יב: סוטה דף לג.). וא"כ יש לכאורה ענין לבקש מהם שיפעלו בשבילנו לטובה לפני הקב"ה.

אמנם נראה לדחות בפשיטות הראיות הנ"ל, דהכוונה בגמ' בסנהדרין הנ"ל, היינו דזה גופא נבקש מה' יתברך שישמור ויציל ויאמץ כוחו, ור' יוחנן אומר דזה גופא נבקש מהקב"ה שלא יהיו לנו צרים למעלה, וכן מאי דאיתא בש"ס מס' מגילה הנ"ל הכוונה שהמלאכים רוצים שהתחנונים ירבו בתחנונים לקב"ה בשביל שיוכלו לעזור לעמ"י (כי אין פועלים מעצמם), וכל התפילה לקב"ה, ומעתה אין מקור מוכרח לומר הפיוט מכניסי רחמים וכו'.

וכן מוכח בביאור סוגיא זו מביאור המאירי (כאן) שכתב וז"ל: ולעולם יבקש אדם רחמים שיהיו הכל מאמצין כוחו, וישתדל ברוב אוהבים שאין לך אוהב שאין לו מקום. עכ"ל. הרי דמבואר שהבקשה היא מהקב"ה שהמלאכים יאמצו את כוחו, אך אין הכוונה שאנו פונים למלאכים עצמם. ובאמת שהיה אפשר לדחוק פירוש זה גם בדברי רש"י. וכן אין ראייה מענין הליכה לקברות, דהתם אנו לא מבקשים מהמתים, אלא אנו רק מתחברים עם המתים כדי שיצטרפו איתנו ויבקשו עלינו ג"כ רחמים.

ומצטערים בצערן ושמחים בטובתן, אך אין עליהם לבקש רחמים על זה, כי הכל תלוי בזכות שעשו בחייהם, אם זכותן כדאי להגין עליהם מוטב, ואם לאו לאו.

אך אין אחר הקבר תפילה ותחינה לא על עצמו ולא על בניו הנשארים, אבל הוא מה שאמרו (ע"ז דף ג.) מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת מה יאכל בשבת.

ומכל מקום אין ראוי מזה להביא ראיה שנוכל לבקש מן המלאכים והמשרתים העליונים שיבקשו רחמים עלינו, שזהו באמת כעבודה זרה, וכמי שמקטר לשמש ולירח ולמזלות להיות אמצעיים בינו ובין המקום, שאין הפרש בין בקשת רחמים להם למי שמקטר לשמש ולירח, שהרי התפילה היא העבודה הגדולה מכל הקרבנות, וכמו שדרשו (ברכות דף לב:), והיא נקראת עבודה, דכתיב (דניאל ו) אלהך די אנת פלח ליה בתדירא וגו', וכמו שדרשו על זה (ירושלמי ברכות פ"ד ה"א ספרי סדר עקב פסקא מא מכילתא דרשב"י סדר משפטים כג כה מדרש שמואל פ"ב אות י מדרש תהילים מזמור סו אות א פרקי דר"א פרק טז ועיין תענית דף ב.) וביארנו במקום אחר.

ואף על פי שמצינו שישראל היו באים לחסידי דורם לבקש רחמים עליהם, אין ראוי לדמות החסידים למלאכים ולשאר הדברים, שהם כשליח ציבור שיורד לפני התיבה בשביל הציבור, והם נבראים ונפסדים ומתים כשאר בני אדם וגוף אחד להם ורוח אחד להם, על כן אין לטעות אחריהם אם נבקש מהם שיבקשו רחמים על הדור.

וכבר ביארנו למעלה כי מה שאומרים במקצת מקומות מכניסי רחמים ונטרי תרעי, אין לשום אדם לשום כוונתו במלאכים

רחמים על דורו, וכמו כן הזכרנו בפיוטים האמורים קודם לכן במקראות האמורים על התשובה, ואחר כך אנו מזהירין החסידים לבקש רחמים על דורם.

ועל כוונה זו ראוי לומר מכניסי רחמים וכיוצא בזה שיתן דעתו על זה, והשם יצילנו משגיאה. עכ"ד.

ועיין בספר מלחמת מצוה לרבינו מאיר ב"ר שמעון המעילי בעל המאורות (נדפס בספר המאורות עמ"ס ברכות עמוד קעט-פג) שהאריך בהאי ענינא טובא, וביאר באורך היאך מותר לבקש מהמלאכים, ובתו"ד כתב, עוד ראיתי להביא בזה מה שכתוב במסכת תענית בפרק סדר תעניות, ולמה יוצאין לבית הקברות לומר הרי אנו חשובין לפניך כמתים, ואיכא מאן דאמר כדי שיבקשו המתים רחמים עלינו. וה"ר משה לא הביא סברא זו. והיא לפי שכבר אמרו (ברכות דף יח: ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג תנחומא סדר וזאת הברכה אות ז קה"ר פר' ט אות ה) שהצדיקים אפילו במיתתן קרויים חיים, וכיון שכן יש לומר שהן יודעין ומצטערין בצער החיים כשחוזרין למוטב.

וכן נראה ממש"כ (ויקרא כו) וזכרתי את בריתי יעקב וגו', שאם האבות אחר שמתו לא ירגישו כלל בצער הבנים הנשארים, מה תועלת ויתרון לאבות כשהקב"ה זוכר בריתם לבניהם אחריהם.

אמנם החכם החולק על זה אפשר שדעתו הוא שאין לנו לבקש מן המתים שיבקשו רחמים על החיים, שהרי לא מצינו בכל המקרא בכמה צרות שארעו לישראל ליחידים או לרבים שיבקשו מן המתים לבקש רחמים עליהם, ואם הדבר כן בודאי היה נמצא בהרבה מקומות ענין זה, וזכירת ברית אבות לבנים הוא אפשר שהם יודעים

ומה שאמרו לעולם אל יבקש אדם צרכיו בלשון ארמי, לפי שמלאכי השרת אין מכירין בלשון ארמי, בודאי בקשתו היא ראויה לעשות לשם יתברך לבד, שהוא אדון הכל עילת כל העילות וממציא כל הנמצאים, אבל הוא גזר על המלאכים האמצעיים בין העולם העליון לעולם השפל מעת בריאתם להזדקק לחסידים שבדור בעת הצורך ובעת תפילתם אליו. כמו שמצינו ביהושע (י) שאמר שמש בגבעון דום וגו', הרי שגזר יהושע על השמש והירח שהם אמצעיים גדולים לעולם השפל וקיימו גזרתו, ואף על פי שלא מצינו שנצטוו הם על זה עתה מן השם.

לבך אמרו צריך לאדם לומר תפילתו בלשון שמכירין אותו, שלא יצטרכו השגחה וצוואה פרטית על זה מן המקום יתברך, ואף על פי שראינו כתוב שיהושע השתחוה למלאך כשאמר לו (יהושע ה) אני שר צבא ה' עתה באתי, ההשתחוואה היתה לכבוד השם שהגדיל מעלת המלאך שהיה שלוחו של מקום אליו, דלא גרע מזקן, דכתיב (ויקרא יט) והדרת פני זקן, והלא יעקב השתחוה לעשו דרך כבוד, מפני המעלה והשררה שנתן לו השם והיה צריך להכנע לפניו, וכמו שאמרו (מגילה דף טז: זוהר פר') וישלח דף קעא: תעלה בעדניה סגיד ליה, אך לא היה מתכוין בו לשם אלהות ולא להתפלל אליו.

אבל להשתחוות לשמש ולירח ולשאר הנבראים שאינם משתלחין אליו, אלא שיעשה כן בעת זריחתן או בראותן אותם, זה אין ראוי לעשות, כמו שכתוב (דברים ד) ופן תשא עיניך וראית את השמש ואת הירח וגו' ונדחת והשתחווית להם וגו'.

ומה שאמרו לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי וכו', לפי שאין מכירין

כלל חס ושלום, רק בחסידים שבדור, שכמו שהזהיר השליח ציבור את העם בדברי תפילותיו וסידורן שיעזבו הרעים את דרכם הרעה וישובו בתשובה, כן מזהיר לחסידים שבהם שיבקשו רחמים על דורם, כמו שמצינו שנתנו טעם רבותינו ברוצח הגולה בשיבתו עד מות הכהן הגדול שהוא לפי שהיה לו לבקש רחמים על דורו.

ומכל מקום אף לדברי החכם שרוצה לומר שהמתים מבקשים רחמים על בני הדור, הם עושים זה מעצמם, אך אין לנו לבקש מהם שיבקשו המתים רחמים עלינו, אך לא אמר שנבקש מהם שיבקשו רחמים בשבילנו, אלא שיוצאים שם כדי שהם יתעוררו מעצמם.

ומה שאמרו בהגדה (סוטה דף לד:) בכלב שנשתטח קברי אבות כדי שיבקשו עליו רחמים שינצל מעצת מרגלים, יש לפרש על הדרך שפירשנו. ויש ספרים שכתוב בהם השתטח על קברי אבות ואמר אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים. ואף לגירסא זו יש לומר כי מכל מקום אין לדמות החסידים המתים למלאכים ולמשרתים, כי הצדיקים אפילו במיתתן קרויין חיים, ומי שיבקש מהם שיבקשו רחמים על בני הדור, הוא כמו שנבקש משליח ציבור אם הוא חסיד להתפלל על הציבור, כי אין לטעות בהם לקבלם באלוה, כיון שהם נולדים ונפסדים לטבע הזמן, אבל המלאכים יש לטעות בהם כמו שכתבנו.

ומכל מקום אין נראית סברא זו על דרך האמת, כיון שלא מצאנו בכל המקרא שיעשו ישראל כך על שום צרה בעולם, רק שיצעקו לשם יתברך לבדו, כי אין דבר נעלם ממנו, והוא החוקר לב ובוחר כליות לתת לאיש כדרכו.

בלשון ארמי, נוכל לפרש מכירין מלשון יהי מכירך ברוך, כלומר שאינם נזקקים לעשות בקשת המבקש אפילו יהיה חסיד, כיון שהוא מניח לשון הקודש בשביל אותו לשון, ועל זה אמרו שאין מכירין ולא אמרו שאינם יודעים או שאינם מבינים.

אבל התפילה לשם יתעלה היא בכל לשון, שהוא יתעלה יודע מחשבות האדם וכוונות, כמו שאמר המקרא (ש"א טז) כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב, והוא ברחמיו יקיים בנו ובכל עמו מקרא שכתוב אשים מחשך לפניהם לאור ומעקשים למישור. עכ"ד.

א. והנה מבואר בראשונים הנ"ל שיש לחלק בין אופן שמבקש מחכם לבין אופן שמבקש מהמלאכים, משום שכשמבקש מחכמים שיתפללו עליו, אין לטעות בהם לקבלם באלוה, כיון שהם נולדים ונפסדים לטבע הזמן, אבל המלאכים יש לטעות בהם.

וכן ראיתי בבית אלקים למבי"ט (שער התפילה פרק יב) שביאר מה שאנו רואים בתורה ובנביאים שכשהיו ישראל נמצאים בצרה היו באים אל הנביא שיתפלל בעדם אל ה' שיצילם מצרתם, כמו שנאמר (במדבר יא) במתאוננים שבער בם אש ה' וצעק העם אל משה ויתפלל משה אל ה' ותשקע האש, כי נראה שצעקתם היתה למשה שיתפלל בעדם והוא התפלל ושמע האל תפילתו, וכן בשמואל (ש"א יב) ויאמרו כל העם אל שמואל התפלל בעד עבדיך אל ה' אלהיך ואל נמות על כל חטאתינו רעה לשאול לנו מלך, וכן (ירמיה לז) ירמיהו שלח לו המלך צדקיהו התפלל נא בעדנו אל ה' אלהינו, וכן שרי החיילים אמרו אל ירמיהו (ירמיה מב) תיפול נא תחינותנו לפניך והתפלל בעדנו אל ה' אלהיך, וכן מצינו (ברכות דף לד:) בר"ג ששלח זוגא דרבנן לר' חנינא בן דוסא שיתפלל על חולי בנו, וכן ריב"ז אמר לו (שם) חנינא בני בקש עליו רחמים ויחיה, הניח ראשו בין ברכיו ובקש עליו רחמים ויחיה, אמר ריב"ז אילו הטיח בן זכאי פניו בקרקע כל היום כולו לא השגיחו עליו וכו', וכן כיוצא בזה בשאר הדורות (תענית דף כג:).

וכפי מה שכתבנו בפרק ראשון בגדר התפילה, נראה דבר איסור לחלות פני אש יתפלל בעד אחר אל ה', כי כשהוא מעצמו מתפלל בעד חבירו או בעד הדור אין קושי בזה, אבל שיבואו אליו ויחלו פניו שיתפלל בעדם אל ה', נראה כמשים אמצעיים בינו ובין השם, והוא עוון גדול, וכמו שנראה ממה שאמר בירושלמי (ברכות פ"ט ה"א דף סג). אמר רבי יודן בשר ודם יש לו פטרון אם באת לו צרה אינו נכנס אצלו פתאום אלא הולך ועומד על פתח חצרו של פטרונו וקורא לבן ביתו של פטרונו והוא אומר לו איש פלוני בחור, אבל הקב"ה אינו כן אם באת לך צרה, לא תקרא לא למיכאל ולא לגבריאל, אלא צווח לו והוא עונה לך, הה"ד (יואל ג) כל אשר יקרא בשם ה' ימלט, הנה מבואר שאין רשות לאדם לקרוא למיכאל או לגבריאל אלא לה' לבדו, כמו שאומר המאמר לא תקרא לא למיכאל ולא לגבריאל, כי אין היתר אלא שיתפלל לאל יתברך שישלח מלאכו ויפיק צרכו. וא"כ באיזה אופן הותר לומר לנביא שיתפלל בעד העם.

ונוכל לומר, כי במלאכים או שום שר משרי מעלה בלבד הוא שנאסר שלא להתפלל אליהם שיהיו אמצעיים בינינו לבין בוראנו, אבל בברואי עולם השפל הצדיקים והראויים שתהא תפילתם מקובלת - לא נאסר משני טעמים.

הראשון, כי מצד מעלת ברואי עולם האמצעי אפשר שיטעו העולם אחריהם, אם יתפללו אליהם שיהיו אמצעיים יבואו לחשוב שהם יכולים להטיב ולהרע, ושראוי להתפלל אליהם מצד עצמם, אבל בברואי עולם השפל אי אפשר שיטעו בזה, כיון שהם אנשים מורכבים בד' יסודות כמותם, וכמו שאמרו בענין המסית שיעבדוהו שאע"פ שקיבל ממנו לעבדו, אינו נסקל עד שיעבדוהו, דמחכו ביה ואמרי מאי שנא הוא מינן.

טעם ב', מצד כי שרי מעלה אינם נכנסים תחת מקרי העולם וחסרונותיו, ואין להם צורך להתפלל לאל יתברך, על שום דבר כי אם לשבח ולהלל לשמו הגדול כל אחד כפי השגתו, ולכך אם מתפללים אליהם יטעו העולם, כי כמו שהם אינם נכנסים תחת המקרה והחסרון, כמו כן יכולין להשלים חפצי איש ואיש ולהציל האנשים ממקרי הזמן וחסרונותיו, אבל האנשים גם כי יהיו צדיקים הם מוכנים להיותם נלכדים בפגעי העולם וקורנותיו, ולכן כשבאים אליהם שיתפללו בעדם, אין מקום לטעות אחריהם, כיון שהוא אפשר שיקרה להם ג"כ כמקרה הזה.

וכתב הקרבן נתנאל (מס' ר"ה פ"א אות ה) וז"ל: ומידי דברי בו זכור אזכרנו מה שאומרים באותו פזמון לפני קונך תחינותנו הפילי, חרוזה זו לא ישרה אצלי שנראה כמתפלל לאמצעי, וזהו היסוד חמישי משלוש עשרה עיקרים שאין ראוי לעבדם להיותם אמצעים לקרבה אליו, אלא אליו בלבד יכוננו המחשבות ויניחו כל מה שזולתו. עכ"ל.

והנה לא מבואר בדבריו שביטל אמירת נוסח זה, רק שלא היה ישר בעיניו, וכן הבין הרב שדי חמד (אסיפת דינים מערכת ר"ה סימן א אות ב סוף ד"ה ובסימן). ועיין בשו"ת יהודא יעלה למהר"י אסאד (חאו"ח סימן כא) שג"כ כתב, דהנה שפתי צדיק קרבן נתנאל ידעון רצון, שלא מיחה לרבים ולא אסרו מלאמרו בהחלט, רק לא יושלם אצלי כתב. עיין שם.

מאידך בעל הצ"צ ליבאוויטש זי"ע בספרו דרך מצוותיך (פ"ז) הבין מדברי הקרבן נתנאל שאין לומר נוסח זה, ולכן כתב דיש לומר "אב הרחמים גלגל עלינו מידת הרחמים".

ויתכן דאף הצמח צדק חזר בו, דעיין באור התורה (בראשית כרך ה' עמוד תתקמט) מובא הגהת הצ"צ לתורה אור, שמבאר מדוע ענין מכניסי רחמים אין בזה ענין אמצעי, משום שאין מבקשים מהם דבר, רק הם בבחינת שליח להוליק השפע מלמעלה למטה. עש"ע. וצריך עיון בדעתו.

ועיין בכתר ראש (אות צג) דהגר"א ז"ל לא היה אומר הפזמון ברכוני לשלום בליל

שב"ק, וכן בסליחות לא היה אומר מלאכי רחמים כו', כיון שאין לבקש מהמלאכים כי אין להם כח מאומה והכל הוא אצלם בהכרח, כאשר האדם זוכה מוכרחים הם לברכו, ואם לאו אז ח"ו בהכרח מקללין, ומש"כ (איוב לג) אם יש עליו מלאך מליץ להגיד לאדם, הכל תלוי במעשיו ולפי פעולותיו מהמצוות ומעשים טובים נברא מלאך שבכרחו להמליץ טוב עליו, ולהיפך ח"ו נברא מלאך משחית ויקטרג כו', ובפזמון מלאכי רחמים אמר אבות העולם אהובי עליון חלו נא וכו', אבל לא מחה להאומרים. ע"כ. וכן איתא בהנהגות ישרות (אות קטו) ובשערי רחמים בהנהגת הגר"ח מוולאז'ין (אות כו).

ועיין בסידור ר' נפתלי הירץ (בליל שב"ק פזמון ברכוני לשלום). ועיין בסידור עיון תפילה לבעל הכתב והקבלה (על סליחות) שהגר"ח מוולאז'ין היה דרכו לומר אבות העולם אהובי עליון חלו נא. ועיין מש"כ ליישב בזה הגרש"ז אויערבך זצ"ל בהליכות שלמה על מועדים (הל' ר"ה פ"א אורחות הלכה הערה 17) ובהליכות שלמה על תפילה (פי"ז אורחות הלכה הערה 4) דאין בית מיחוש באמירת פזמון זה, משום שאנו רק מבקשים מהמלאך שיעשה תפקידו, ולכן גם בפזמון ברכוני לשלום אומרים מלאכי השלום, להדגיש שאנו לא פונים אליהם מחמת חשיבותם שהם מלאכי השרת, אלא רק מחמת שהם מלאכי השלום שזה תפקידם. וע"ע באו"ח ספינקא (סימן תקפא סק"ד).

ולזה אמרו העם לשמואל (ש"א יב) התפלל בעד עבדיך אל ה' אלהיך ואל נמות, כלומר גם כי ה' הוא אלהיך והוא מציל אותך מכל פגעי העולם, עכ"ז גם אתה כאחד ממנו מורכב מהיסודות, וכן שרי החיילים אמרו לירמיהו (ירמיה מב) והתפלל בעדנו אל ה' אלהיך, אבל צדקיהו שהיה צדיק שלח לירמיהו (שם) התפלל נא בעדנו אל ה' אלהינו, כלומר כולנו שוים בעבודתו יתברך ואנו תחת אלהותו יתברך. עכ"ד.

שכאשר גזרו תענית היו יוצאים לבית הקברות כדי שיתפללו עלינו המתים רחמים, אין זה שאנו מבקשים מן המתים שיתפללו עלינו רק שאנו הולכים לבית הקברות ומתחברים למתים שגם המתים יתחברו לחיים ויבקשו רחמים על ישראל, כי המתים ג"כ ישראל והם אוהבים ישראל ומבקשים רחמים על ישראל, אבל לומר למלאכים הכניסו רחמינו זה אין ראוי, ואפילו אם מותר לומר לאדם אחר התפלל עלי, זהו אצל האדם שהוא עושה חסד עם חברו, ולפיכך יכול לומר עשה איתי חסד זה והתפלל עלי, אבל במלאכים לא שייך לומר כך, רק היא דרך תפילה ובקשה וח"ו שיתפלל כך.

וי"ל כי מה שאנו אומרים מכניסי רחמים הכניסו וכו', אין זה בקשה כלל, רק שהאדם מצוה כך למלאכים שהם מכניסים התפילה להכניס התפילה לפני השי"ת, ויש כח לאדם לצוות למלאכים שהם ממונים על זה שיביאו תפילתו לפני השי"ת, ועם כל זה הוא דבר שאין ראוי רק שיהיה מכניסי רחמים תפילה, על דרך שאמרו ז"ל שיתפלל האדם שיהיו הכל מאמצים את כוחו ולא יהיה לו צרים, ויהיה מתפלל אצל השי"ת על זה, ולכך מה שמבקש מכניסי רחמים הוא תפילתו אל השי"ת כי מכניסי רחמים יכניסו רחמינו.

ולפי זה ראוי להגיה מכניסי רחמים יכניסו רחמינו, משמיעי תפילה ישמיעו תפילותינו, מכניסי דמעה יכניסו דמעותינו, ולכך ישתדלו וירבו תחינה ובקשה, וכך ראוי שהתפילה היא אל השי"ת שמכניסי רחמים יכניסו רחמינו, וכך היא ג"כ בתחינה שהוא לש"ץ קודם התפילה, ואותה היא ראוייה בודאי שמתפלל אל השי"ת שיעמיד לו המלאכים הממונים על התפילה שיכניסו תפילה שלו לפני השי"ת.

[והנה עכ"פ מוכח מהנ"ל דאין בית מיחוש לבקש מהמתים, דהא הגר"א שינה הנוסח לאמור אבות העולם אהבוי עליון חלו נא כו', הרי שאנו מבקשים מהמתים. ואולי יש לחלק בין מבקש מהמתים לא בבית הקברות, לגוונא שמבקש מהמתים בבית הקברות].

ושו"ר שעמד על סוגיא זו רבינו המהר"ל בנתיבות עולם נתיב העבודה (פרק יב) וז"ל: ובפרק נגמר הדין (סנהדרין דף מד:) היערוך שועך לא בצר, ריש לקיש אמר כל המאמץ עצמו בתפילה מלמטה אין לו צרים מלמעלה, ר' יוחנן אמר לעולם יבקש אדם רחמים שיהיו הכל מאמצים את כוחו ולא יהיה לו צרים מלמעלה.

ופירוש זה, כי המאמץ בתפילה עושה עצמו מדוכא ועלול ולב נשבר בשביל צרכו שהוא מתפלל עליו, ואין לזה שהוא נשבר ונדכה לגמרי שום צרים, ורבי יוחנן סבר שהאדם יבקש רחמים שאל יהיה לו צרים מלמעלה, וזה יותר טוב כי קרוב תפילה זאת אל השי"ת שלא יהיה לו צרים, כי הוא דבר ראוי מצד עצמו, וכאשר האדם מתפלל שיתן לו השי"ת עושר אפשר שיהיה לו מקטרגים למעלה שאין ראוי לעושר, אבל כאשר מתפלל שלא יהיה לו מקטרגים שוב על הדבר שהוא מבקש אין מקטרגים.

ומזה משמע שיתפלל אל השי"ת שלא יהיה לו צרים, אבל שיתפלל ולומר למלאכים אל תהיו צרים לי זה אין ראוי, רק שיהיה זה דרך התפילה אל השי"ת.

אבל אנו נוהגים לומר מכניסי רחמים הכניסו רחמינו לפני בעל הרחמים וגו', ואין זה ראוי, כי דבר זה כאילו מתפלל אל מלאכים שיכניסו רחמינו, ולא מצאנו זה.

והא דאמרינן במסכת תענית (דף טז.)

מצער, ועד"ז המתפלל על חבריו צריך שיחלה עצמו עליו (ברכות דף יב:), פירוש שיראה שגם הוא חולה, וכיון ששניהם בצער טוב יותר שיכנס הראש משיכנס הרגל, ע"ד משל התלמיד חכם הוא הראש, והמצטער שהוא עתה שרוי בדין הוא בבחינת רגל וקצת נזוף, טוב להכניס הראש כיון ששניהם בעלי דברים ולא כמליץ בעד אחר.

והוסיף החת"ס דהנה לדברי הגאון הנ"ל (מהר"ל) גם פזמון מלאכי רחמים וסליחה י"ג מידות האמורות בחנינה יש למנוע, מ"מ אנו אומרים עם הציבור, הן אל כביר לא ימאס ודלוגו עלי אהבה, אך מכניסי רחמים דרכי להאריך בנפילת אפים עד שהגיע שליח ציבור לשומר ישראל. ע"כ.

מבואר דלמעשה לגבי אמירת הפיוט מכניסי רחמים, נהג החת"ס שלא לאומרו, אף שלגבי הפזמון מלאכי רחמים וסליחה י"ג מידות, היה אומר עם הציבור.

[לגוף הדברים המבוארים בחת"ס שבני ישראל לפני מלאכי השרת ואינם צריכים מליץ לפני אוהבם ית"ש וכו'. עיין בדבריו בחידושו עמ"ס שבת (דף יב:). ושוב עיינתי בציץ אליעזר (חי"ד סימן מח אות ד) שדיבר מזה. ועיין בכתב סופר (פר' ויצא כח יז). ואין מקום להאריך, במה שאינו קשור בהכרח].

ועיין בשו"ת שיח יצחק (סימן תיא) שהביא שראה לאמור"ר גאון ישראל מו"ה שמחה בונם ז"ל שלא אמר התפילה מכניסי רחמים. ועיין שם עוד מה שהאריך בזה.

ועיין בזכרון יהודא מנהגי מהר"ם א"ש (דף נה: אות קעח) מתלמידי החת"ס, שנהג לומר יכניסו רחמינו, וכן ישמיעו תפילותינו. והיינו שיש לומר בפיוט מלאכי רחמים באופן שאנו אומרים את המציאות

רק שבני אדם טועים ומפסיקים ואומרים בקשה זאת תוך הברכות קודם ישתבח, וזה בודאי הפסקה דמה ענין זה אל הברכות, רק יש לומר אותה קודם שמתחיל תפילת י"ח בקול רם, וזה בודאי י"ל.

אבל שיאמר מכניסי רחמים הכניסו רחמינו בתפילה, זה אין לומר כלל, רק יאמר מכניסי רחמים יכניסו רחמינו וכו', ומכל מקום יש ליישב, כיון שתכלית הבקשה הוא להכניס תפילתו לפני השי"ת, אף שהוא אומר למלאכים הכניסו רחמינו אין זה יוצא מן השם יתברך כלל, שהרי התכלית של הכל הוא השם יתברך, ומכל מקום כיון שלא מצאנו רק שיתפלל שיהיו הכל מאמצין כוחו, היה נראה לומר כמו שאמרנו מכניסי רחמים יכניסו רחמינו. עכ"ל.

ועיין בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סימן קסו) שכתב, ראשית דבריו תמה על הגאון מהר"ל מפראג בספר נתיבות עולם (נתיב עבודה פי"ב) שמיאן לומר פיוט מכניסי רחמים שאין לנו עם מלאכים כלום, כי אם ה' אלקינו שומע קול תפילה, ופר"מ נתקשה הרי כל הספרים ספרי נביאים מלאים ותלך לדרוש את ה' להתפלל, כמש"כ הרמב"ן על התורה (בראשית כה כב) ואין צורך להאריך.

תמהתי, הלא הגאון הנ"ל נשמר מזה באותו הפרק תוך כדי דיבור, ויען כי דבריו סתומים קצת על כן אפרש, כי דרך להעמיד מליץ בין מלך להדיוט כשאין ההדיוט חשוב וספון לפני המלך, או אינו יכול להטעים דבריו כראוי, ויען ישראל לפני אוהבם ית"ש, והוא מקבל בסבר פנים יפות אפילו בלשון עלגים וגמגום, אם כן המליץ הלז אינו אלא קטנות אמונה חלילה, אך כל ישראל שותפים וגוף אחד ונפש אחד, וכשאחד מצטער גם חבריו מרגיש ועמו

עולם, אם ראית מנהג שנהגו בו אבותינו אל תשנה אותו, אל תבזו כי זקנה אמך - אלו המנהגות, למוד מדברי זקני אומתך מה שראית שעשו הם, כי כל מנהגי האומה הישראלית באלו המנהגות כמה יש להזהר מלבזותם או לדחותם, דת אומתך אל תעזוב, שלא יתבזה דבר ממה שתיקנו הקדמונים, ומי שהנהיגם זריז ומשתדל הוא, כי הם מעיקרים נעשים, ולא יבזו במנהגי האומה, ולכן אל ישנה אדם מדרך אבותיו, מנהג אבותינו בידינו, ומצוה להחזיק מנהג הראשונים בכל מה שהאדם יכול להחזיק, וראוי לכל חכם ולכל בן מעלה להעמיד מנהג מקומו על מתכנתו לבלתי השג גבול האבות הקדומים והחכמים הראשונים, ולכן בכל אופן כל אחד יעשה כמנהגו הטוב, וצריך לבקש בכל עוז ליישב מנהגי ישראל, וככה עשו כל קדמונינו כאשר מצאו מנהג של תמהון, ואין ראוי להרהר על המנהג בשום צד אפילו שנראה שהוא כנגד הדין, ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחינם הוקבעו, וכל המשנה ידו על התחתונה ואינו אלא טועה ופורץ גדר, וראוי לכוף את ראשינו תחת כפות המנהג, אפילו בדברים שיתלה בהן איסור של תורה, ולא לעבדים ולשפחות נמכרנו ליטוש תורת אמנו, והמשנה את המנהג ימתח על העמוד, וכל המשנה ממנהג אבותיו יורד מטה מטה, וכל המשנה ידו על התחתונה, ועובר על לא תגרע או עובר על כל תוסית, וכל המפקפק על נימוסינו ומנהגינו צריך בדיקה אחריו, ולשנות מנהג אבותינו, איסור תורה הוא אצלינו.

• יש התייחסות של הפוסקים להשלכות של ביטול מנהגים מצד סכנה של זלזול והריסת שאר מצוות וגדרי התורה. (מו"ר הגר"מ קראוס שליט"א, מובא במבוא לספר שרשי

שהמלאכים יכניסו תפילותינו, אך לא באופן פניה אל המלאכים. ע"כ.

וכן ראיתי שהביא ידידי הרה"ג ר' גרשון גולד שליט"א בקובץ מנורה בדרום (אב תשפ"ד עמוד נט) דמנהגו של הסבא קדישא ר' אליה לופיאן זצוק"ל, שלא לומר את הסליחה מכניסי רחמים הכניסו רחמינו, כי אין לבקש מהמלאכים, בלתי מה' לבדו. ע"כ.

ולמעשה דעביד כמר עביד דעביד כמר עביד.

ועיין עוד בשו"ת באר משה שטרן (ח"ב סימן קו) שו"ת צי"א (חי"ד סימן מח) שו"ת להורות נתן (ח"ד סימן מז).

זאת תורת העולה

• הנה במאמר זה הבאתי ב' ממנהגי ישראל, שבמבט ראשון היה נראה שכביכול יש בהם חששות של איסורים גדולים ועצומים, ואף חששות של איסור ע"ז, ומי שניגש לסוגיא זו יוכל לטעות למהר לבטל מנהג ישראל, (בפרט שיש פוסקים שבאמת חששו לחששות אלו), אך כאשר מעמיקים בסוגיא רואים דאין שום חשש כלל, ובאמת המנהג מיוסד על אדני התורה והיראה. וזה דוגמא לכל סוגיא מעין זו, שאל יחליט שום אדם לבטל מנהג ישראל, כיון שלכל מנהג יש שורש ויסוד גדול. ואמרתי ללקט מעט בקצירת האומ"ר מלשונות חז"ל בענין מנהגי ישראל. (מי שרוצה לדעת איזה שהוא מאמר איה מקום כבודו - יכול לפנות אלי).

• מנהג אבותינו תורה היא, ועוקר הלכה, ובכל מנהג ישראל בודאי יש בו טעם וריח טוב כעין של תורה, ואם נחקר נמצא שהוא תורה ממש, ולכן אין לזוז ממנהגי אבות, אל תיטוש תורת אמך, שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, לא תשיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים כו', אל תסג גבול

דבתפילות הרשות וכגון בקשות ותחנונים שרי לכו"ע. וכן בגוונא שזה לכבוד המת שפיר דמי, ובכה"ג שמבקשין ממנו שיהיה מליץ יושר, בודאי הוי כבוד בשבילו.

• הפוסקים עוררו על כמה חששות בענין מנהג זה, יש שחששו לחשש דורש אל המתים, ולכן הזהירו לא לבקש מהמתים עצמם, אלא רק להתפלל להי"ת שזכות המתים יעזרינו, או שהמתים מעצמם יבקשו כאשר יראו שהחיים מבקשים מהי"ת, או דהכוונה דע"י שהחיים מבקשים על המתים, ג"כ המתים מחזירים טובה ומתפללים על המתים. או דע"י שמתפללים אצל המתים מתעורר זכותם ממילא, וזה נחשב כאילו הם ממליצים עלינו טובה.

• יש שביטלו חשש זה מכל וכל, והוכיחו מגמ' זוהר ומדרשים, שאין שום חשש דורש אל המתים כאשר מבקשים מהמתים שימליצו טוב בעדינו, דכל האיסור הוא כשמבקש מהגוף משא"כ אם פונה לרוח ונשמה, דכל שדורש מן הרוח ונשמה אינו בכלל דורש אל המתים, ועוד שאין מבקשים מהמתים, אלא עיקר התפילה והדרישה והבקשה הוא מאת ה', אלא שהשם יתברך מקבל תפילתן בזכות הצדיקים המבקשים גם כן רחמים. ובפרט שצדיקים במיתתם קרויים חיים, ואין בהם שום חשש של ודורש אל המתים וכמבואר בזוהר הקדוש.

• י"ל דהיכא שמבקש מאת נפש הצדיק אין שום חשש לכו"ע, ומה שכתבו הפוסקים היינו דעכ"פ הוא בחשש לעבור על איסור דורש אל המתים כשלא ידקדק וידרוש מהגוף, וילכד באיסור דורש אל המתים, לכן כתבו שעדיף להתפלל לקב"ה בלבד, כדי שלא יבואו לכלל טעות ובלבול.

• יש שכתבו שהמבקש מהמתים עובר על

הים לידידי הרה"ג ר' יעקב כהן שליט"א, עמוד לד).

• ועיין בשדי חמד (מערכת ר"ה סימן א אות ב) שכתב בענינינו, וז"ל: הארכת להעתיק כל זה כי ממנו ניקח תוכחת שלא לקפוץ בראש לבטל ולהזיז כל שהוא ממנהגי ישראל בענינים כאלו, זולת מה שנמצא מפורש בפוסקים דיש לבטל, להם שומעים, כי הם ראויים, ולא ליתן תורת כל אחד בידו איש הישר בעיניו יעשה חלילה, ואם איזה דבר מהנהוג בענינים אלו כמו זר בעיניו, לא ימהר לבטל, ולא יחליפנו ולא ימיר אותו עד אשר יתיישב היטב, וגם יתייעץ עם רבני דורו ולא יצא תקלה מתחת ידו. עכ"ל.

• מנהג ישראל לעלות על קברי צדיקים בערב ר"ה ובערב יו"כ. וכן בתעניות ציבור ובתשעה באב.

• יש ב' טעמים בגמ' בטעם העליה לקברים, או מטעם שיכנע לבבינו כשנדע שסוף כל אדם למיתה. או כדי שימליצו טוב בעדינו. והנפק"מ אם מועיל ללכת על קברי עכו"ם. י"א דבתעניות יש עדיפות ללכת לקברי עכו"ם לפי הטעם שזה כדי להכניע לבבינו, דהא צדיקים במיתתן קרויין חיים, ולכן עדיף ללכת לקברי עכו"ם שהם מתים באמת. וי"א שבערב ר"ה וערב יו"כ לכו"ע יש לילך על קברי צדיקים, דעיקר הטעם כדי שיבקשו עלינו אז רחמים, בפרט שנוסח התפילות המודפסות הם באופן זה. עוד טעם מובא במהרי"ל דבית הקברות הוא מקום קדוש וטהור, והתפילה נתקבלה ביותר על אדמת קודש.

• יש שביטלו ענין העליה לבית הקברות בתשעה באב, מחמת כמה טעמים.

• י"א שבכל אופן אין להתפלל בבית הקברות, משום לועג לרש. וי"ל

דלית בזה בית מיחוש. יש שאמרו שאין שום היתר לפנות למלאכים שיאמצו כוחינו, ויש בזה איסור של ע"ז, וכל ההיתר הוא לבקש מהי"ת שלא יהיה כנגדינו מקטרגים, וביארו שמה שמותר לבקש מהמתים היינו משום שצדיקים במיתתם קרויים חיים. ויש שביארו תפילת מלאכי רחמים היינו כנגד חסידי הדור ולא כנגד המלאכים, שכמו שהזהיר השליח ציבור את העם בדברי תפילותיו וסידורן שיעזבו הרעים את דרכם הרעה וישוּבו בתשובה, כן מזהיר לחסידים שבהם שיבקשו רחמים על דורם, ועוד שחסידי הדור הם בשר ודם ואין לטעות אחריהם, משא"כ אחרי המלאכים. ויש שביארו שאנו מצווים למלאכים שיכניסו תפילותינו ולא בדרך בקשה וכעין הפירוש הנ"ל. ויש שביארו דהתפילה היא להי"ת שהמלאכים לא יעכבו תפילותינו.

- יש שביטלו אמירת הבית ברכוני לשלום בפיוט שלום עליכם, מחשש של ע"ז כנ"ל. ויש שביטלו חשש זה מכל וכל כנ"ל.
- י"א דכל ענין הליכה על הקברים אינו ענין אלא לבני אדם גדולים וצדיקים היודעים ומבינים סודן של הדברים, ולא לכל אדם.

איסור ע"ז, דהופך אותם לכביכול אמצעי בינו להי"ת. ולמעשה הפוסקים ביטלו חשש זה, דהתורה לא אסרה אלא מליתן אלקות לשום נברא, לא כן המתפלל על קברות הצדיקים שיתפללו בעדינו, אין נותן להם שררות בזה, אלא מודיע צערו להם שיצטערו עמו, ועל ידי זה בצערם יהיה תשועה לו שבזכותם ירחם ה', ועל כן אין לנו מקום לאסור תפילה זו.

- יש שביארו גם בדעת המהרי"ל דכוונתו שלא ישים מגמתו נגד המתים בעצמם, שכביכול יש להם איזה כח, אבל לפנות אליהם ולבקש מהם שימליצו בעדו אין שום חשש, ולכאורה ביאור זה מוכרח בדברי המהרי"ל.

- יש שאמרו שכמו כן מותר לבקש מהמלאכים שיאמצו את כוחינו והוכיחו זה מסוגיות מפורשות. ולכן צידדו דאין חשש באמירת התפילה מכניסי רחמים כו' וכמו כן באמירת הפיוט מלאכי רחמים כו'. והיינו טעמא שאם מתפלל למלאכים, והוא בדרך שפלות, ולא בדרך ההכרח, וגם שלא הוי בדרך עבודה, אלא רק שיהיו מליצי יושר בעדינו, לית בזה חששא כלל. ויש שדימו את זה למה שאנו מבקשים מהמתים



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

יסודות מסכת סוכה [חלק ב']

דבר בעתו מה טוב ללבן את דיני גדריו ומעמי מצות הישיבה בסוכה
ומצות נטילת הד' מינים והמסתעף, וכפי שידוע^א שהעסק בלימוד
ההלכות הוא החלק של ה'נשמה' שבמצוות!

עשיית סוכה

ישיבה בסוכה

גדרי המצוה

טעם מצות הישיבה בסוכה

לילה הראשון - גז"ש ט"ו ט"ז מחוג המצות

פטור מצטער

ארבעת המינים

במקדש ובגבולין, ביו"ט ראשון ובשאר הימים

נטילת הד' מינים

נענועים

הקפות

ד' המינים מעכבין זה את זה

אגד לולב

עשיית סוכה

הגדר - הנה בפשטות מה שצריך לעשות
סוכה אין בזה מצוה, אלא שמכיון
שיש מצוה לישב בסוכה ממילא חייב לדאוג
שיהיה לו סוכה כדי שיוכל לקיים את מצות
הישיבה [וכשם שצריך לקנות לולב ומצה
וכדו'], וכ"מ ברמב"ם (שו"ת פאר הדור סי'
נא)^ב ושו"ת הרשב"ש (סי' שלד), וכן נקטו

החת"ס (יו"ד סי' רעא, וע"ע בדברי יציב
או"ח ריז, ג שביאר דבריו) והגרי"פ פערלא
(על הרס"ג עשה ז).

אמנם האחרונים הביאו שברש"י (מכות ח.
ד"ה השתא) מבואר שעשיית הסוכה
היא מצוה בעצמותה (וכן משמע מעוד
דוכתי)^ג. וביאר בזה הערול"נ (מכות שם)
דהוא משום דהתורה כתבה וצותה על

א. ע"פ שיחות מוריניו הגרש"ד פינקוס זצ"ל (פסח עמ' כז ואילך, פורים עמ' קמט ואילך, נפש שמשון ש"ק עמ' פ).

ב. דהנה הרמב"ם (שם) כ': שהמצוה היא 'ישיבת הסוכה' לא עשייתה, ואין אנו עושין אלא כדי לישב, ולכן
נבחר 'לישב' ולא נבחר 'לעשות' עכ"ל ע"ש. [אמנם ראה בהערה הבאה מש"כ בד' הרמב"ם במקו"א].

ג. א. לש' רש"י במכות - השתא נמי כי לא מצא חטובה אין החטבה מצוה אלא עשיית הסוכה. וכן דייקו

העשייה כדכתיב "חג הסוכות תעשה לך" (וכמבו' בסוכה כז:) [ומצות הישיבה כתובה בפס' אחר "בסוכות תשבו שבעת ימים"].

ברגלים, והיא עיקר וגמר שלה, דכתיב בסוכות תשבו שבעת ימים, ומשמע שנקט שיש בכך מצוה.

ובביאור ענין זה מצינו כמה דרכים:

בספר חרדים (מצוות עשה ה, י) ביאר בד' הרמב"ם (בהל' ברכות) שהישיבה היא ממנין תרי"ג, והעשייה היא 'ענף מצוה'. ובנו"א כ' (פי"ט אות ב): 'במצות סוכה יש שתי צוואות, אחת תלויה בידים - היינו עשייתה, והשנית הישיבה בה ותלויה

בהעמק שאלה (קסט, א) ביאר דבאמת הוי בגדר 'הכשר מצוה' אלא דהכשר מצוה שנתפרש בתורה להדיא חשיב טפי מהכשר מצוה דשאר מצוות.

ובאבנ"ז (או"ח תנט, יא) הביא ביאור שהוא משום שמתקדש לחול שם שמים ע"י העשייה, ועי"ז חשיב העשייה מצוה.

הערול"נ (מכות שם) האבנ"ז (או"ח סי' תנט) והעמק שאלה (קסט, א).

ב. לש' המשנה בנדרים (טז). "אמר קונם סוכה שאני עושה מותר שאין נשבעין לעבור על המצוות" [וע"ש בשלמי נדרים שנתקשה בכך. אך הרשב"ש (שם) פי' דקאי על ישיבת הסוכה].

ג. לש' המשנה בשבועות (כט). נשבע לבטל את המצוה שלא לעשות סוכה ושלא ליטול לולב ושלא להניח תפילין זו היא שבועת שוא שחייבין על זדונה מכות ועל שגגתה פטור, וכ"ה ברמב"ם (פ"ה משבועות ה"ו), וכן דייק באבנ"ז (או"ח סי' תנט).

ג. לש' הגמ' (כתובות פו. חולין קלב:). "אבל במצות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה" כו'.

ד. בשאלות דרב אחאי גאון (קסט) כ' וז"ל 'דמחייבין בית ישראל למעבד מטללתא ומיתב בה שבעה יומי דכתיב "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", וכתיב "בסכת תשבו שבעת ימים", ודייק העמק שאלה מהלשון דישנם ב' מצוות, א' העשייה, ב' הישיבה, וכנגד זה הביא ב' פסוקים. [אמנם עי' בפ' הגריפ"פ (על הרס"ג עשה ז) שדחה ביאור זה].

ה. וע"ע בלשון רש"י בספר הפרדס הגדול (לרש"י, סי' קפז) 'מחוייבין דבית ישראל למעבד סוכה לנפשיה כל חד וחד, ולמיתב בה ד' יומי ביממא ובלילה'.

ו. ברמב"ם (פי"א מברכות ה"ה) כ' שכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון, כיצד העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעשות סוכה או לולב או לכתוב תפילין מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר, ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב כו' עכ"ל וכ' בשו"ת להורות נתן (ח"א לג, ז) דמבואר מהרמב"ם דעשיית סוכה הוי מצוה, אלא דאינו מברך עליו משום שאינו גמר חיובה. דאם אינו מצוה, א"כ אמאי כתב הרמב"ם שאינו מברך בשעת עשיית סוכה מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר, הא תיפול"ל דאינו מצוה כלל, ואיך יכול לומר וצונו הלא לא נצטוינו כלל על עשיית הסוכה, אלא ודאי דאיכא מצוה בעצם עשיית הסוכה, אלא שאינו מברך על העשייה אלא על הגמר ע"ש.

ז. בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' יא) כ' להדיא דעשיית הסוכה הוי מצוה שבגופו כעשיית מילה וקשירת תפילין, שאמנם את עיקר המצוה מקיים בתוצאה שהמילה חתומה בבשרו ושהתפילין מונחים בראשו וכן שיהא יושב בסוכה, ומ"מ נקט קרא לשון עשייה ["חג הסוכות תעשה"] ללמד שיעסוק בכך שיתקיימו אלו הדברים.

ח. בהערות הגרי"ש אלישיב (סוכה ב.) ביאר עפ"ז הא דהתנא פתח במצות סוכה לפני ד' המינים [אע"ג דבקרא כתיב קודם ד' המינים ואח"כ סוכה], די"ל דכיון דבסוכה יש מצוה בעשייתה כבר בערב סוכות, לכן התנא הקדימה. ושור"ר שכבר כ"כ הערול"נ (שם).

ט. האבנ"ז הביא שכ"מ מהתיקוני זהר (תיקון ע) שכ' דכל פיקודין דעשייה דסוכה תליין בידים.

- עוד** ביארו (הגר"ב וייסבקר זצ"ל בס' סוכת דוד עמ' תכ) דענין המצוה אינו עצם בניית הסוכה, אלא דכיון שיש חיוב לעקור מדירתו ולקבוע את דירתו בסוכה, א"כ כל ההכנה עבור זה הוא מחלקי המצוה, ואי"ז רק היכי תימצא שיהיה לו סוכה בפועל (ע"ש עוד שהרחיב בזה).
- נפק"מ** – האחרונים דנו עפ"ז בכמה נפק"מ:
- א.** אם מברכים "שהחיינו" על עשיית הסוכה מה"ט.
- ב.** אם מברכים "אקב"ו לעשות סוכה" מה"ט.
- ג.** אם בסוכה ישנה בעינן שיחדש בה דבר מעיקר הדין.
- ד.** אם יש בזה הענין דמצוה בו יותר משלוחו, וכן שלא ייצא בסוכה של חבירו אלא יבנה בעצמו.
- ה.** אם יש ענין שדוקא איש שמצווה יבנה את הסוכה ולא אשה שאינה מצווה.
- ו.** מי שאינו יכול לישב בסוכה האם יש מצוה לבנות סוכה.

ד. כ"כ הערול"נ (מכות ח.) עפ"ד רש"י הנ"ל לבאר הא דא"י בגמ' (סוכה מו.) שהעושה סוכה מברך שהחיינו, דהיינו משום שעצם העשייה היא מצוה. [אמנם מעצם דברי הגמ' שם אין ראיה, דהא המרדכי (שם רמז תשסט) נתקשה מ"ט אין מברכין כמו"כ שהחיינו על עשיית נר חנוכה, ותי' דלא מינכר שעשה זאת לשם מצוה, אך נתקשה מכתובת מגילה ועשיית שופר ותפילין וציצית דמינכר שפיר שעושה זאת לשם מצוה מ"ט אין מברכין שהחיינו על עשייתן, ותי' דכיון שעושים אותם לכמה שנים לא שייך ביה "זמן" דהא כמה פעמים בא אותו זמן ואינו מברך כשאינו עושה חדש. ומבואר מהמרדכי דשפיר שייך לברך שהחיינו אף על עשיית הכשר מצוה, וממילא אין ראיה שעשיית סוכה היא מצוה בעצם]. וע"ע במקראי קודש (סי' כה) שהרחיב בזה [ושם דן בעושה סוכה בחוה"מ וכבר בירך שהחיינו על הישיבה בסוכת חבירו, האם יחזור ויברך עתה על עשיית הסוכה ע"ש].

ה. דהנה בגמ' מנחות (מב.) אי' דאין מברכין לעשות סוכה, ותוס' (שם ובסוכה מו.) הביאו דבירושלמי (ברכות ט, ג וכן בסוכה א, ב) אי' דמברך, ובערול"נ ובחלקת יואב למדו שזה תלוי בנידון זה אי' עשיית הסוכה היא מצוה. אמנם י"ל דגם לבבלי הא אי' התם דהטעם שאין מברכין הוא משום דעשייתה לא הוי 'גמר מצוה', אך לעולם י"ל דחשיב מעשה מצוה.

ו. דכן הביאו הראשונים (סוכה ט.) מהירושלמי ומבואר בדבריהם שאף הבבלי מודה לזה, אמנם יש שנקטו דזה מצוה לכתחילה (עי' ריטב"א ר"ן ועוד), אך בכמה ראשונים מבואר שזה מעיקר הדין, ובפנ"י ובנין שלמה (סי' מג להגר"ש כהן מוילנא בעל הג' חש"ל) נקטו שזה דין דאורייתא. והיינו מה"ט דיש מצוה בעשיית הסוכה, וכ"כ בהג' טל תורה (מכות שם).

ז. כ"כ בהעמק שאלה (שם), דבסתם הכשר מצוה ל"א הכי, וע"ע בנין שלמה (שם) שדן בדבריו.

ח. כ"כ הגר"ש קלוגר בספר החיים (תרל"ג, אות ב.).

ט. כ"כ בס' בית השואבה (לרבי יהודה שמואל אשכנזי, תר"ט, דיני לקדש היו"ט בשולחן ערוך וכסות נקיה אות ד.) והנה תוס' בביטין (מה: ה') על שי' ר"ת דס"ל שאשה לא תאגוד לולב ולא תעשה ציצית כיון שאינה מצווה ע"ז, דא"כ מ"ט סוכת נשים כשרה (ח:). ובחת"ס (יו"ד סו"ט רעא) כ' ליישב קושייתם דבסוכה אין עשיית הסוכה חלק מהמצוה, אלא המצוה היא רק לישב בסוכה, ולכן אין הבדל אם הסוכה נבנתה ע"י אשה ע"ש עוד, וכע"ז כ' האגר"מ (או"ח ח"ה מ, ג). אך האבנ"ז (או"ח סי' תפא) תי' באופ"א [ואזיל לשיטתו וכפי שנת' ולכן לא נ"ח"ל בתי' הנ"ל], דשאני סוכה שהוא רק מתיר את האיסור לאכול חוץ לסוכה ובזה א"צ שיהא ע"י בר חיובא ע"ש.

י. כן חידש בס' נפש חיה (מרגליות תרכה, א), וכ' שיכול אף לברך שהחיינו על עשייתה. ולכא"ו יל"ד בדבריו דאף אי נימא דהוי מצוה, הרי ענין המצוה הוא במה שמכין הכשר למצות הישיבה [וכפי שביאר העמק שאלה הנ"ל], וכשאינו הכשר למצוה ליכא מצוה כלל.

ז. אם יש דין זריזין מקדימין לעשיית הסוכה, ואף קודם יום קיום המצוה^א.

ח. הנשבע שלא לעשות סוכה האם נחשב כנשבע לבטל את המצוה^ב.

ט. יל"ד עפ"ז בהא דאי' בכתובות (פו.) דכופין 'עשה סוכה', האם הכוונה על העשייה ממש, או שהכוונה על הישיבה בסוכה.

ישיבה בסוכה

גדרי המצוה

עיקר העניין – תנן (כח:) כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע ודירתו עראי, ובגמ' אי' ת"ר כו' כיצד, היו לו כלים נאים מעלן לסוכה, כלים נאים מעלן לסוכה, מצעות נאות מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה ומשנן בסוכה כו'. וע"ש דילפי' זאת מ"תשבו" – כעין תדורו.

הגדר, האם חייב להיות בסוכה כל הזמן – דנו בזה האחרונים, ויש בזה כמה צדדים:

א. היסוד ושורש העבודה (שער האיתון פי"ב) חידש שמחוייב האדם להזהר שלא לצאת כל ז' הימים מהסוכה לביתו כלל וכלל, אם לא דבר הכרחי מאד, כי אם ישהה מעט יותר מכדי צורכו בבית, עובר על מצות עשה של "בסוכות תשבו" (וכדבריו כ' היעב"ץ בסידורו בית יעקב הל' סוכה ט, א, וכ"מ בפנ"י כה. ד"ה במשנה).

ב. האדר"ת (נפש דוד אות י) התפלא ע"ז

מאד, דבודאי תשבו כעין תדורו היינו גם כשיוצא מפעם לפעם להתענג ולטייל, ולא לשבת ז' ימים בבית האסורים, ודרכיה דרכי נעם^ג. וכע"ז הק' הגרשז"א זצ"ל (מנחת שלמה ח"ב נח, לח).

ג. הגרשז"א זצ"ל (שם) ביאר בכוונת היסושה"ע, שדוקא אם עושה דבר שהוא רגיל לעשותו תמיד בבית ולא בחוץ, וגם עכשיו אין שום סיבה שמונעתו מלעשותו בסוכה, הרי הוא חייב מעיקר הדין של תשבו כעין תדורו, ובכה"ג עובר ממש בביטול עשה.

ד. הגרשז"ק זצ"ל (מועדי הגר"ח ח"א תשו' תקא) השיב [דכוונת היסושה"ע היא] דמבטל מ"ע קיומית' (ראה להלן בד' המנח"ח).

ה. המנחת אשר (סוכות סי' לב) מחדש דהקובע דירתו בסוכה מקיים מצוה זו בכל ימי החג, ואפי' בשעה שהוא מהלך בשוק מצות סוכה מתקיימת על ידו קיום כללי, דזהו הגדר בתשבו כעין תדורו – שדירתו תהא בסוכה כל שבועה, אך אינו מצווה לשבת בה כל שעה.

(וע"ע להלן).

הגדר, מצוה קיומית או חיובית – הנה המנח"ח (שכה, י) חידש שבמצות סוכה יש ב' חלקים, א' בליל יו"ט א' של סוכות מחוייב לאכול כזית בסוכה, ולכן מחוייב לחזור אחר סוכה אפי' אם אינו חפץ

^{א.} עוד ביאר ההעמק שאלה עפ"ז מש"כ הרמ"א (סי' תרכה) דמצוה לתקן הסוכה מיד אחד יום הכפורים, משום מצוה הבא לידך אל תחמיצה, והוא מדברי מהרי"ל, והביא ע"ז הגר"א ראייה ממכילתא ושמרתם את המצות, ולכאור' ק' שלא מצינו שיש דין להזדרז כמה ימים לפני קיום המצוה, אלא ע"כ דשאני עשיית סוכה מכל הכשר מצוה בעלמא (וכן ע' בבנין שלמה שם).

^{ב.} האבנ"ז (שם) כ' שנחשב לנשבע לבטל את המצוה כיון שהעשייה עצמה מצוה היא, אך ההעמק שאלה (שם בסו"ד) כ' שהשבועה חלה כיון שאי"ז עיקר המצוה ואינו מפורש להדיא בתורה (ע"פ הן בנדרים ח.).

^{ג.} במנחת אשר (סוכות סי' לב) ר"ל שאין כוונת לביטול מ"ע ממש, אלא כוונתם לביטול סגולת המצוה וחיבתה

לסוכה נמצא שביטל העשה דשיבה, והוי בגדר 'שב ואל תעשה' (וכ"כ הרעק"א כה.).

[ומצינו עוד באחרונים שחקרו אם הסוכה היא 'מצוה' או 'מתיר' - שמתיר את הסוכה (עי' באבנ"ז או"ח תפא, ה שנקט כצד ב'), והכלי חמדה פר' ואתחנן כ' שזה פלו' דתנאי בתוספתא), ולכאור' זה תלוי בנידון הנ"ל].

ויל"ד עפ"ז האם יש איסור ספייה כשמאכיל קטן חוץ לסוכה (-כן מבוי' במג"א תרמ, ג, אמנם עי' במג"א תרטז, ב שלכאור' סותר את דבריו, ועי' במחצה"ש בסי' תרמ).

וע"ע בס' מנחת אשר (שם) שג"כ נקט דהוי 'מצוה חיובית', וביאר הגדר בזה שחייב לקבוע דירתו בסוכה כל ז', וזה מתקיים כל זמן שלא קבע דירתו במקום אחר שע"ז מפקיע מקביעותו בסוכה (ויסוד

לאכול כעת, דהוי כמו חיוב מצות אכילת מצה. ב' בשאר ז' הימים גדר המצוה הוא שיש איסור לאכול חוץ לסוכה, ואם רוצה אינו אוכל ואינו יושב בסוכה, אך אם אוכל מקיים מצות עשה 'קיומית' (וכדבריו מצינו גם במקנה קידושין לד.).

אך השע"י (ג, כ) והאתון דאורייתא (כלל יא) חלקו על המנח"ח, וס"ל דגם בשאר הימים גדר המצוה היא 'חיובית', אלא שאם אינו אוכל אינו חייב כלל בשיבה בסוכה, אך כשקובע לאכול מתחדש עליו חיוב סוכה טו.

ומבואר בדבריהם שנחלקו ג"כ מהו גדר האיסור לאכול חוץ לסוכה, דלמנח"ח יש בזה איסור עשה בקום ועשה [כעין האוכל ביוהכ"פ] (וכ"כ הפנ"י כה.), משא"כ לשע"י אין איסור עצמי לאכול חוץ לסוכה טו, אלא דכיון שמוטל עליו לקיים המ"ע דשיבה בסוכה, ממילא כשאוכל מחוץ

[אך אי"ז משמע מלשונם].

יד. וע"ש במנח"ח שתי' עפ"ז קו' תוס' (ט). ל"ל קרא לפסול סוכה גזולה, והא תיפול' דהוי מצוה הבאה בעבירה. ותי' דבמצוה הבאה בעבירה אינו יוצא יד"ח דוקא 'במצוה חיובית', שבה מוטל על האדם לעשות נח"ר ליוצרו, ובכה"ג אינו עושה נח"ר, אך ב'מצוה קיומית' שעיקר ענין המצוה היינו מניעת המעשה שהוא נגד רצון השי"ת, כגון הכא - שלא לאכול חוץ לסוכה, א"כ גם במצוה הבאה בעבירה אכתי לא ביטול המצוה.

וע"ע בס' חתן סופר (שער הכלאים והגידולין) שהעיד בשם אמו בת החת"ס שמעולם לא ראתה בבית אביה שנשים יברכו 'לישב בסוכה', אך על הלולב ברכו, וצ"ב מ"ש. וביאר עפמ"ש"כ הרמ"א (סי' יז) לענין ציצית שלא יברכו משום יוהרא משום דאין הציצית חובת גברא, והיינו דכיון שאי"ז מצוה חיובית, אלא שרק כשלוש ד' נפשות חייב בציצי, אין לאשה להכניס עצמה לחיוב, וממילא ה"ה בסוכה דאינה מצוה חיובית אלא מצוה קיומית, שרק אם רוצה לאכול אכילת קבע חייב בסוכה ע"ש (ועי' בס' מנחת אשר סוכות מ, ג מה שהעיר ע"ז).

טו. בגליוני הש"ס (כו). העמיד שנחלקו בנידון זה הראשונים, דהבעה"מ (פסחים כ') שסוכה היא מצוה המחייבת הואיל וא"א ג' ימים בלא שינה, וכשישן חייב בסוכה. אך בתשב"ץ (ח"א סי' ק) מבוי' דאין הסוכה מצוה מחוייבת כיון דאי בעי לא אכיל, ואי משום שינה אפשר בנמנום משהו, ושנית עראי דחייב בסוכה הוא רק מדרבנן.

טז. השע"י מוכיח כן, דאם היה עיקר ענין המצוה שלא לאכול חוץ לסוכה, היה ראוי להיות שמחייב למנוע עצמו מלאכול לגמרי שלא לעבור על איסור זה אם ליכא פיקו"נ כשאר מצוות, ולמה הדין שבמצטער מותר לאכול חוץ לסוכה.

יז. ע"ש שביאר עפ"ז הא דסוכת גנב"ך כשרה, כיון שהוא רק מתיר וא"צ שיעשנה בר חיוב [ויל"ע דלכאור' בליל יו"ט א' גם למנח"ח הרי יש מצוה מלבד האיסור].

ג. החת"ס (על השו"ע תרלט, ח) דחייב לישב ולדור בסוכה כל ז' הימים, כדכתיב "בסוכות תשבו שבעת ימים" [ורק מי שלא דר לעולם כגון שומרי גינות ופרדסים אינו בכלל 'תשבו' ותדורו, אבל מי שיושב צריך לישב בסוכה], אך לאכול אינו מחוייב אלא לילה הראשונה דילפי' ט"ו - ט"ז מחג המצות.

טעם מצות הישיבה בסוכה

מחלו' ר"א ור"ע, וביאור הנס- כתיב (אמור כג, מב) "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני' בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם".

ובגמ' (יא:) אי' דפליגי תנאי מהו פי' 'סוכות' דקרא הנ"ל, לר"א - ענני כבוד היו, ולר"ע - סוכות ממש עשו להם^י [וע"ע במכילתא דר"ש (בשלח), מסכתא דויהי פתיחתא] דמובאת דעה נוספת של חכמים דאין סוכות אלא מקום שנאמר "ויסעו מסוכות".

ובמזמור (ס"י תרכה) נקט להלכה כר"א דענני כבוד היו^{יא} שהקיפנו בהם לבל יכה

הדברים מבו' באתוון דאורייתא (שם), והביא כן מהמבו' בר"ן (מח). שמשום מצות סוכה דכתיב "בסוכות תשבו שבעת ימים" לכן צריך שתהא לו סוכה כל ז' אע"פ שאינו יושב בה [אמנם ברש"י (שם) משמע שאין דין שהסוכה תהא קיימת אם ודאי לא ישתמש בה]. וע"ש שדן עפ"ז בכמה נפק"מ.

חילוקים בגדרי החיוב- הנה בפשטות מצות ישיבה בסוכה כוללת אכילה שתיה דירה ושינה וכו', והגדר בכולם שווה (וכן ע"י בלש' הרמב"ם פ"ו מסוכה ה"ה). אמנם מצינו בכמה אחרונים שדנו לחלק ביניהם:

א. הצפנת פענח (פ"ו ה"ב) מחלק דהאכילה שהיא עיקר דירתו של אדם (ע"פ עירובין ד:): היא עושה את הסוכה לדירתו ועי"ז הוא מכשירה להיות חפצא של סוכה, ולכן באכילה הרי הוא עושה 'קיום מצוה', משא"כ בשינה אין קיום מצוה, אלא רק יש איסור לישן חוץ לסוכה"י.

ב. אמנם הבכור"י (תרלב, א) כ' להיפך, דעיקר מצות סוכה היא השינה^{יב} [שבה אפי' עראי אסור חוץ לסוכה].

יח. וע"ש שיישב עפ"ז קו' תוס' בברכות (יא:): למה אין מברכים על שינה בסוכה - דזה לא הוי קיום מצוה. וכן תי' קו' הרמב"ן (מלחמות ה' פ"ב דשבת) בשם רש"י על הך דסוכה (כח). דבי שולחנו בתוך הבית דאמרו לו לא קיימת מצות סוכה מימך, והרי עכ"פ קיים מצות שינה דבזה לא שייך החשש שמא ימשך, אלא כיון שאין סוכתו כשרה לאכילה, ממילא אין שם סוכה עליה כלל, וא"כ אינו יושן בסוכה, ע"ש עוד.

יט. הבכור"י דייק כן מהא דנקט במתני' (יד) "ובלבד שלא ישן תחתיו" (וע"ש בתויו"ט א, ו). וכע"ז מצינו בלקט יושר (עמ' 144) שכ' 'כי בסוכה השינה קובעת עיקר הדירה'. **אבן** בפי' הר"י מלוניל על מתני' (כ:): "הישן תחת המיטה כו' פי': 'ולפי שעיקר ישיבת הסוכה אכילה ושתייה, בא להשמינו שגם השינה מן העיקר'. **ב.** אמנם במכילתא (המובאת בסמוך) גרסי' להיפך, דלר"א סוכות ממש היו, ולר"ע ענני כבוד. (וע"י בהג' מהרצ"ח מש"כ בזה).

כא. וכן פי' רש"י (עה"ת שם) בפשטות, וברמב"ן ביאר משום שהוא יותר נכון על דרך הפשט, וע"ע ברא"ם שביאר שכן מדוקדק מהלשון "הושבתי" דהיינו שהקב"ה הושיבך ולא שעשו סוכות בעצמך. **הביכורי** יעקב הק' מ"ט הכריעו רש"י והטושו"ע כר"א דהוא שמותי, ועוד דקיי"ל כר"ע מחבירו. וכ' דלפי גי' התו"כ והמכילתא שגורס להיפך (ראה בהערה הקודמת) א"ש. **וע"ע** מה שנביא להלן מהנצי"ב והחיי אדם שנקטו דקיי"ל כב' השיטות דתרויהו אמת.

ויתפרסם מתוך מצות הסוכה גודל מעלתן של ישראל במדבר שהיו הולכים עם כובד האנשים והנשים והטף במקום שהוא אשר אין בטבע האדם לחיות בה, כי שם באותו מקום הכנתי להם כל צרכם לא חסרו דבר (וכ"כ בערוה"ש תרכה, ב, וכע"ז כ' גם בקרבן אהרן על התו"כ פ' אמור והחת"ס דרשות ח"א סח. מדה"ס ע"ש).

הרשב"ם (עה"ת שם) פי' שלכך בזמן אסיפת גורן ויקב שאז הבתים מלאים כל טוב יוצאים מהבתים ויושבים בסוכות, לזכור שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת, לבלתי רום לבבם ויאמרו כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה (וכן עי' ברלב"ג ובמלבי"ם).

ברוקח (הל' סוכה, סי' ריט) כ' טעם מחודש, שכשצרו על ארץ האמורי של סיחון ועוג ועל הכרכים שבארץ ישראל, אז ישבו ישראל בסוכות וכו', וכל זמן שלא כבשו וחלקו קורא יציאת מצרים, וזהו "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות", שלא יחשבו מאבותינו אברהם יצחק ויעקב אנחנו יושבים בארץ, אלא ידעו שיצאו ממצרים וצרו על הערים ונתנם ביד בני"כ.

בס' דליות יחזקאל (לרבי יחזקאל סרנא זצ"ל, ח"ג עמ' תצט) ביאר שלר"ע באמת אי"ז זכרון לנס, אלא נתייחד חג הסוכות להעיד על אהבת ישראל להקב"ה כדכתיב "זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא

אותנו שרב ושמש ונבלבוש הוסיף ושיגיגנו עליהם מן האורבים. וביאר הפמ"ג (שם א"א סק"א) דהיינו מהצדדים, והאריך לבאר דהוא כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו שעשה עמנו בהוציאנו ממצרים באותות ובמופתים, והוא המורה על אמיתות מציאות הבורא ית"ש ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובחתוננים ע"ש.

ובט"ז ביאר באריכות דלר"א עיקר טעם המצוה הוא לזכור את הנס של הענני כבוד, אלא שתלה הכתוב המצוה ביצי"מ כמו שאר מצוות [כמצות ציצית] שאי"ז עיקר ענין המצוה, אלא שהכתוב ייחס המצוה אחר יצי"מ. וענין התלייה הוא כדי להזהירנו על חשיבות המצוה בעינינו לפי שיש כאן הרגשת גדולת אדונינו ב"ה ויראתו יהיה על פנינו לקיים המצוה. משא"כ לר"ע עיקר טעם המצוה הוא כדי לזכור את יציאת מצרים, ע"ש.

אמנם הב"ח ביאר להיפך, דלר"א העיקר הוא לזכור יצי"מ, שע"י שזוכר הנס שנעשה בענני כבוד ושאר הניסים, יבא לידי זכירת הנס של יצי"מ. משא"כ לר"ע אי"ז שייך, אלא עצם הישיבה בסוכות. וצ"ב לפי"ז מה הנס בכך, ויל"פ ע"פ מה שיובא להלן.

ברמב"ן (עה"ת שם) ביאר דלר"ע הוא בשביל שידעו ויזכרו שהיו במדבר, לא באו בבית, ועיר מושב לא מצאו מ' שנה, וה' היה חסדו עמהם לא חסרו דבר. וברבינו בחיי כ' כע"ז שהוא כדי שיתגלה

כב. בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קפה) מיישב עפ"ז מש"כ השע"מ (פ"ו מחמץ ומצה ה"א) שההוא"א (בגמ' כח). לפטור נשים ממצות סוכה הוא רק למ"ד ענני כבוד ולא למ"ד סוכות ממש. ואם כהפשוט אין סיבה לחלק בזה אין הטעמים, אך לטעם זה נחא דנשים לאו בני כיבוש הן ולא ישבו בעת המלחמה בסוכות.

עוד כ' בגליוני הש"ס (יא). דלפי הרוקח משמע שלא הותחלה מצות סוכה רק אחר ד' שכבשו.

קיים המצוה כלל, אלא שלא קיימה כתקנה, וכ"פ המשנ"ב (סק"א) שבדיעבד יוצא כל שכיון לצאת לבד. והוא דלא כפי שנקט הביכורי יעקב (סק"ג) בכוונת הב"ח שאינו יוצא יד"ח אף בדיעבד.

ועי' במנח"ש (ח"א א, א ד"ה ומצאתי) שכ' דלפי הביכורי יעקב אם אכל או ישן ללא כוונה זו, נמצא שחזן ממה שלא קיים מצוה, גם עבר על עשה ועשה עבירה, דנחשב שאכל וישן מחזן לסוכה. [ולכאור' יל"ד בעוד נפק"מ באופן שבתחילה לא כיון ובירך, האם אח"כ כשמכוין צריך שוב לברך]. ומעתה נמצא דיש נפק"מ בין ר"א לר"ע איזה כוונה צריך לכיון כדי לקיים מצות ישיבת סוכה כתיקונה. [ועי' בכל מה שנת"ל, ובפרט במה שנחלקו הב"ח והט"ז], ולמעשה כ' הפמ"ג והמשנ"ב שיש לכיון את ב' השיטות - גם זכר ליציאת מצרים וגם זכר לענני הכבוד.

יציאה מסוכה לסוכה - הפנים יפות (אמור כג, מג) מבאר דר"א דס"ל (כז). אין יוצאין מסוכה לסוכה, אזיל לשיטתו דבעינן דומיא דענני כבוד שהיה סוכה אחת^כ, אך לר"ע דסוכות ממש עשו להם א"כ בכל מקום

ורועה" [משא"כ לר"א הוא לזכרון אהבת ה' לישראל בנס של ענני הכבוד].

הניצ"ב (העמק דבר שם) מבאר במחלו' ר"א ור"ע דתרווייהו אמת, דכל א' מישראל יושב עם בני ביתו בסוכת אהלים, אבל קיבוץ ישראל במדבר בענני תורה ותפילה היה של ענני כבוד, וכמו אנשי חיל שרויים באהלי מחנה, [ובנו"א כ' (במרומי שדה ב:) שרק בחנייתן עשו סוכות, אך במסען היו ענני כבוד], וכן במצות סוכה יש ב' תכליות, א' לכל יחיד מישראל בפנ"ע - לחזק בטחון ואמונה בצרכי בנ"א, ב' לכלל ישראל לזכור הגנת הקב"ה על ישראל במלחמתם כמו שהיה במדבר הניצוח. וכן עי' בחיי אדם (ריש כלל קמו) שנקט להלכה גם את ש"י ר"א וגם את ש"י ר"ע ע"ש. [ועפ"ז יש לדחות את כל הנפק"מ דלהלן].

נפק"מ בין ר"א לר"ע - מצינו באחרונים שדנו כמה נפק"מ בין ר"א לר"ע^כ:

כוונה - הנה הב"ח (סי' תרכה) מדקדק מאריכות ד' הטור דס"ל דכיון דכתיב "למען ידעו דורותיכם" לא קיים המצוה כתקנה אם לא ידע כוונת המצוה^כ. וכ' הפמ"ג (א"א שם) דאין הכוונה שלא

כג. עי' עוד בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' צה) שפלפל בהא דנשים פטורות מסוכה אי איצטריך קרא למעוטי נשים (עי' כז.): דתליא בהא, דאי ענני כבוד היו, א"כ יש לחייבם מצד דאף הן היו באותו הנס, משא"כ אי סוכות ממש היו לא היה זה נס ופשיטא שפטורות ע"ש. וע"ע בשו"ת זכרון יהודה (או"ח סי' קפא) שפלפל דלר"א דענני כבוד היו א"כ סוכה הויה דירת עראי, משא"כ אי סוכות ממש היו הויה דירת קבע [ונפק"מ לנידונים דאי' בגמ' (ז:) ע"ש]. כד. וע"ש שכ' דה"ה לענין תפילין שכ' בפס' "למען תהיה תורת ה' בפיך", ויציאת שכ' "למען תזכור" אם לא קיים המצוה כתקנה.

כה. והוסיף, דהא אי' שר"א מודה שאם נפלה חוזר ובונה אותה, היינו כשם שמצינו גם בענני הכבוד שהלכו להם כשמת אהרן וחזרו בשביל משה (תענית ט.), והיינו שאותן עננים שהלכו חזרו להם. והנה בשו"ע (תרלז, א) פסק כחכמים שאפשר לצאת מסוכה לסוכה, ובמג"א תמה על המהרי"ל (הל' סוכות עמ' שסט, והו' בשל"ה מס' סוכה ד"ה ז"ל מהרי"ל) היאך יוצא אדם מסוכה לסוכה, והא קיי"ל כחכמים שמותר. ובמטה אפרים (סי' תרכה, באלף למטה סקמ"ב) מיישב עפ"ד הפנים יפות הנ"ל דהא אנן קיי"ל כטעמא דר"א דבעינן דומיא דענני כבוד, וא"כ יש לחוש לשיטתו שאין יוצאין מסוכה לסוכה. והוסיף לבאר

שנסעו וחנו עשו סוכות חדשות, ולהכי ס"ל דיוצאין מסוכה לסוכה.

האם קיימו מצוות סוכה בדור המדבר, והאם ענני הכבוד הוו סכך כשר- עי' במבי"ט (בית אלוקים, שער היסודות לז) שבתחילה צידד שאפי' אם סוכה היא רמז לענני הכבוד שסככו עליהם כל המ' שנה, מ"מ אפשר שהיתה נוהגת במדבר מידי שנה בשנה, רמז למה שהיה הווה בכל השנה כולה. אך אח"כ כ' דאפי' אם חג המצות והשבועות נהגו, מ"מ ישיבה בסוכה לא נהגו, שהרי היו מסוככים בענני כבוד ואיך יעשו סוכה תחת שם סוכה^כ. ולפי"ז לכאו' י"ל דלר"ע קיימו מצות סוכה גם במדבר^כ. אמנם בגליוני הש"ס (יא:) כ' דלפי ד' הרוקח (שהו' לעיל) משמע שלר"ע לא הותחלה מצות סוכה רק אחר ז' שכיבשו וולפי"ז יש נפק"מ הפוכה, שלר"א התחילו לקיים המצוה מיד לאחר מ' שנה^{כח}.

ועי' בבנין שלמה (ח"א הקדמה שניה לפר' ראה יב, יט) שצידד בדבור המדבר ישבו בסוכות תחת ענני כבוד כמו בכל השנה, אלא שבכל השנה היה זה רשות ואי בעי אכיל חוץ לענני כבוד, אך בימי החג היה צריך לישב לאכול ולישן דוקא תחת

ענני כבוד. [והוסיף דטעם הישיבה בדור המדבר היה מטעם אחר ולא משום "למען ידעו דורותיכם וגו'", דלכל מצוה יש טעמים נוספים זולת מש"כ בתורה] (ועי' בשו"ת ציץ אליעזר חט"ו סי' סד, א מה שהעיר על דבריו).

האם צריך שגם הדפנות וקרקע הסוכה יהיו שלו ומפסולת גורן ויקב- כן חידש החלקת יואב (או"ח ח"א סי' כז) אליבא דר"א דס"ל דבעינן דומיא דענני כבוד^{כט}, וכ' דאנן לא קיי"ל הכי אלא כר"ע דהוי סוכות ממשל.

לרצף קרקע הסוכה- הפמ"ג (משב"ז תרמג, ד) כ' דראוי לרצף קרקעית הסוכה זכר לענני כבוד (וע"ש עוד טעם).

לישן בסוכה ולהיות בה ככל האפשר- עי' בחיד"א (דבש לפי, מערכת ס' אות כג) בשם הש"ך עה"ת שבמדבר היו יושבים והעננים מוליכים אותם, והיו כמי שיושב בספינה שהולכת תדיר יום ולילה ובני אדם אשר בספינה עושים כל צרכם - אוכלים וישנים ולומדים וכותבים והספינה הולכת. ולפי"ז מאחר שצינו הקב"ה לעשות סוכה זכר לענני כבוד, צריך לדמות במה שאנו

די"ל דאע"ג דקיי"ל כטעם דענני כבוד, מ"מ אין קפידא לצאת מסוכה לסוכה משום שגם העננים היו מתחלפים לעתים, ומ"מ ראוי שלא לעבור על דברי ר"א.

כו. ועפ"ז ביאר לש' הפס' "למען ידעו דורותיכם", כי לא נצטוו במצוה זו מיד, אלא לדורות הבאים. **כז.** שו"ר בכלי חמדה (קונטרס המילואים פר' אמור אות ו) שכ' שלר"א דהוי ענני כבוד נראה פשוט שלא היה שייך במדבר מצוה זו. [ונראה מדבריו דהיינו משום טעם אחר - שאין שינוי בין חג לכול ימות השנה], ובר' ר"ע נסתפק, דלכאו' לא היה שייך, שהרי כל השנה ישבו בסוכות, אמנם י"ל דהיה עליהן מצוה לעשות סוכות מיוחדין לשן סוכת החג, וע"ש עוד מש"כ בזה.

כח. והעיר בגליוני הש"ס מהגמ' בקידושין (מ:) דאמרו גדול לימוד שקודם לחלה מ' שנה וכו', והא הול"ל נמי דקדם לסוכה [מ' שנה למבי"ט, ומ"ז שנה לרוקח].

כט. ע"ש שביאר דר"א דאמר דהעושה סוכה ברה"ר פסולה (לא). - לכאו' ק' דיני סוכה הם רק בסכך ולא בקרקע ובדפנות, אלא דר"א אזיל לשיטתו דבעינן דומיא דענני הכבוד, ולפי"ז דיני סוכה שייכים בכל הצדדים שהיו בהם ענני כבוד.

ל. אך הק' על דבריו ממה שהטושו"ע פסקו דסוכה הוי זכר לענני כבוד.

טומאת נגעי בגדים לא שייך לומר דכל דבר המקב"ט דמי לאוכלין, דהא אוכלין עצמן לא שייך בהו כלל טומאת נגעים. וכ' בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' לה) דלפי"ז למאן דיליף לה מענני כבוד - מה אד דבר שאינו מקב"ט כו', א"כ צריך שיהא דומיא דאד שאינו מקב"ט כלל.

סוכה העומדת ברוח או שאינה עשויה בידי אדם - הנה למס' הגמ' (כד.) טעמא דר"מ דפוסל בהמה מלהיות מחיצה לסוכה, היינו משום דבעינן שהמחיצה לא תהא עומדת ברוח או שתהא עשויה בידי אדם [ור"י חולק שכשר]. והק' בשו"ת תורת חסד (ח"א סי' לה) דהא הענני כבוד היו עומדים ע"י רוח ולא נעשו בידי אדם. ותי' (בתי' הא') דאיה"נ ר"מ סבר כמ"ד דסוכות ממש עשו להם. ונמצא לפי"ז עוד נפק"מ [אמנם עוד תי' שם שלומדים משם רק מאיזה מינים עושים את הסכך, ולא את אופן צורת העמידה של הסוכה].

לילה הראשון - גז"ש ט"ו ט"ו מחג המצות

א"י בגמ' (כד.) א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק נאמר כאן "חמשה עשר" ונאמר "חמשה עשר" בחד המצות, מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות. **הגדר** - יש לחקור האם דין האכילה בלילה הראשון הוא חיוב של אכילת פת,

יכולים לענני כבוד שהיו אוכלים וישנים בתוך הענני כבוד. וכבר יש חסידים שאינם נכנסים לביתם כי אם עראי דעראי, ואשריהם שיושבים בסוכה ע"ד שהיינו בענני כבוד בכל האפשר.

האם סוכת השותפין כשרה - בעל הכפ"ת (בדרוש שנדפס בס' גנזי המועדים) מחדש דהמחלו' אם סוכת השותפין כשרה או פסולה (כו:); תלויה בזה, דאם הסוכה היא זכר לענני כבוד, הרי העננים היו לכל ישראל יחד, משא"כ אם סוכות ממש היו, הרי לכ"א היה סוכה נפרדת לא.

מצטער - החת"ס (דרשות ח"א עמ' מ ועמ' נא) מבאר שפטור מצטער מן הסוכה הוא לפי שהסוכה היא זכר לעננים שהיו לנחת ולא לצערלב.

סיכוך בדבר המקבל טומאת נגעים - רש"י ותוס' מבארים בד' הגמ' (יב:) דאף דבר שאינו מקבל טומאת מת ושרצים וכו' אלא רק טומאת נגעים, הרי הוא פסול לסיכוך. אמנם תוס' בסו"ד כ' דהכי ס"ל לסומכוס (שבת כז:), אך חכמים פליגי וס"ל דכשר ע"ש, ובפנ"י ביאר סברת חכמים, דס"ל דהמקור שאין מסככין בדבר המקב"ט הוא מדילפי' דבעינן דומיא דפסולת גורן ויקב - ולא גורן ויקב עצמן שהן מיני אוכל, וא"כ המיעוט הוא רק על דבר המקבל טומאת מגע דדמי לאוכלין, משא"כ לגבי

לא. אלא דק' דהא ר"א גופיה דאמר ענני כבוד היו ס"ל שסוכת השותפין כשרה. ותי' הכפ"ת לפי גירסת התו"כ והמכילתא (שהו' לעיל בהערה) שר"א סובר שסוכות ממש היו.

לב. ועפ"ז ביאר גמ' בע"ז (ג.) שלעת"ל הקב"ה יתן לאומות העולם מצות סוכה, והקב"ה יקדיר עליהם חמה והם מבעטים ויוצאים ע"ש, וק' דמה החסרון במה שיצאו והרי כך הדין שמצטער פטור מן הסוכה. וביאר החת"ס שסוכת העכו"ם אינה זכר לענני כבוד, וא"כ מצות הסוכה שלהם הוא ככל המצוות שאף מצטער חייב בהן. ואדרבה לדידהו ענין הסוכה הוא כדי ליתן אל לבו שיושב בפסולת גורן ויקב ואדם במה נחשב, ולפי"ז אדרבה כשמצטער צריך לישב שם - לומר בכל צרה וצוקה אין לנו מלך אלא אתה. [אמנם הגמ' (שם) כבר הקשתה כן, ותיצרה דישאל נהי דמצטער פטור בעוטי מי מבעטי, ויל"ע].

כשם שבפסח צריך ליכנס למצה בתאווה ה"נ צריך ליכנס לסוכה בתאווה. וברמ"א (תרלט, ג) פסק שלא יאכל בערב החג מצות ואילך כדי שיאכל בסוכה לתאבון (ע"פ מהרי"ל הל' סוכה סי' יח, ובדרכ"מ סק"ו הביא שכ"כ האו"ז הל' סוכה סי' שא) דומיא דאכילת מצה [ובמשנ"ב (סקכ"ז) הביא שהפוסקים הסכימו לדינא שאינו אסור כי אם מתחילת שעה רביעית אחרי חצות היום כדק"ל לענין מצה (ועי' בערוה"ש סט"ו מה שביאר בד' הרמ"א)]. ובדרכי משה כ' על דין זה דנראה דהוי חומרא בלא טעם, דבסוכה אין המצוה באכילה שיצטרך לאכול לתאבון, דאף אם ישב בסוכה בלא אכילה קיים מצות סוכה, ולכן אין לחוש לזה והמיקל לא הפסיד. (אך ע"ש שסיים שאח"כ מצא כן גם באו"ז, ומשמע שחזר בו ממש"כ).

ג. אופן האכילה- כ' המטה אפרים (תרכה, נב) שמצוה מן המובחר לאכול הכזית ללעס ולבלוע יחד. והיינו דומיא דמצה (עי' בט"ז תעה, יא בשם תרוה"ד, מג"א שם סק"ד). אך משאר הפוסקים שלא כ"כ [אע"ג שכ"כ לענין מצה] משמע דלא ס"ל הכי [ובמנחת אשר (סוכות לג, ג) טען דבעינן 'תשבו כעין תדורו' וודאי אינו רגיל כל השנה לבלוע כזית בבת אחת]. ובפמ"ג (משב"ז סו"ס תרמג) כ' ויראה שצריך לאכול בכדי אכילת פרס כמצה בסוכה, דגז"ש גמורה היא.

ד. ממיני דגן- בירושלמי (שם, הו' בתוס' שם) מסתפקי' אי מה להלן עד שיאכל כזית דגן מצה אף כאן עד שיאכל כזית דגן בסוכה. ובשו"ע (תרלט, ג) פסק שצריך דוקא ממיני דגן דגמרינן לגמרי דומיא דחג המצות (ע"פ משנ"ב סק"כ).

ה. לחם עוני- הפמ"ג (א"א תרלט, טו, ומשב"ז סו"ס תרמג) מחדש שצריך

ומה שצריך לאכול בסוכה הוא מצד דין צדדי שאסור לאכול חוץ לסוכה, או"ד הוא חיוב אכילה מצד עצם מצות הישיבה בסוכה.

ובנו"א חקר הברכ"ש (חידושי ושיעורי הגרב"ב סוף ח"ג שאר ענינים סי' א) בגדר הילפותא, האם לומדים דהוי כמו במצה, דכשם דהתם הויא המצה עצמה חפצא דמצוה, ה"נ בסוכה בלילה ראשון האכילה גופא דהיינו הכזית פת שאוכל הוי בגדר חפצא דמצוה, או"ד לומדים רק שחיוב וקיום המצוה דיישבת סוכה בלילה ראשון הוא ע"י אכילה בסוכה, אבל לא שתהא האכילה עצמה גדר חפצא של מצוה כמו בסוכה גופה.

והנה מצינו הרבה נפק"מ ונידונים מחודשים בענין זה, ויל"ד בהם ע"פ גדרי הילפותא שנת' ודו"ק:

א. שיעור האכילה- נחלקו בזה הראשונים, י"א שהשיעור הוא יותר מכביצה, דדוקא במצה השיעור הוא כזית משום דהחיוב הוא 'אכילת מצה' וסתם אכילה בכזית, משא"כ כאן חיוב האכילה הוא 'מדין סוכה' ולכן צריך לאכול יותר מכביצה שהוא אכילת קבע וחייב בסוכה, ולא ילפי' מחג המצות אלא לחייבו באכילת פת כמוהו אבל אין שיעוריהן שווין (כ"כ הריטב"א בשם הרא"ה קודם חזרתו, וכ"כ המשנ"ב תרלט, כב שלכתחילה נכון להחמיר כשי' זו), אך י"א שהשיעור הוא בכזית, ואע"ג שבשאר ימי החג רשאי לאכול זאת חוץ לסוכה משום דלית ביה קבע, מ"מ בלילה ראשון שקבעו הכתוב חובה בסוכה עשאו אכילת קבע (כ"כ הריטב"א בשם הרא"ה לאחר חזרתו, וכ"כ הר"ן בשם י"א, וכ"פ השו"ע תרלט, ג).

ב. איסור אכילה בערב החג - בירושלמי (ב, ז, הו' בתוס' כז. ד"ה תשבו) מסתפקי' אם

כזית בלילה הראשון צריך כוונה, ואע"ג דילפי' ט"ו - ט"ו מחג המצות, מ"מ עיקר המצוה היא קיום ישיבת סוכה ולא אכילת הכזית, אלא דילפי' מגז"ש דקיום מצות ישיבת סוכה מתקיימת בלילה הראשון רק ע"י אכילת הכזית. אך ע"י בביאור"ל (ס, ד ד"ה וי"א) שהשווה לענין זה דין אכילת כזית בסוכות לאכילת מצה.

ח. פת גזולה- הברכ"ש (שהו' לעיל) כ' נפק"מ בין צדדי חקירתו, דאם הגדר בילפו' הוא דהכזית פת הוי חפצא דמצוה, א"כ אינו יוצא יד"ח בפת גזולה דהוי מצוה הבאה בעבירה, [וכן פסק במטה אפרים (תרכה, נו) דאינו יוצא יד"ח במצה גזולה, וכ"כ המנח"ח דלהלן], משא"כ אם אי"ז חפצא דמצוה אלא שעל ידה מתקיימת מצות הישיבה בסוכה, א"כ גם בפת גזולה יוצא יד"ח, כיון שאין הפת אלא מכשיר של המצוה ואין בזה משום מצוה הבאה בעבירה.

ט. לכב- המנח"ח (שכה, יג) כ' דאי נימא דלגמרי ילפי' מחג המצות, א"כ נראה שהפת שאוכל מחוייב להיות משלו, וגזולה פסולה כמו מצה (וכן נקט בדרך אמונה תרומות פ"ו ה"ב בביה"ל). והגרשו"א זצ"ל (בהערות מכת"י נדפס בקובץ המועדים - סוכות עמ' תרט) נתפלא ע"ז (לשיטתו כנ"ל). (וע"ע בחשוקי חמד סוכה כז).

י. בין השמשות- כ' הרמ"א (תרלט, ג) שלא יאכל בלילה הא' עד שיהא ודאי לילה (ב"י בשם א"ח), ומבו' בגר"א דהטעם הוא משום דילפי' ממצה דבעינן לילה ממש כמש"כ תוס' בפסחים (צט:), וע"י בדברי

שהפת לא תהא עשירה [במי פירות וכדו'], משום שאינו יוצא יד"ח אלא בפת שיוצא במצה [והוסיף הפמ"ג שבמעט מלח מותר] (והו"ד להלכה בבכור"י תרלט, יט). ובקצה המטה (על המטה אפרים, תרכה, ז) הק' ע"ז דא"כ נימא ג"כ שיאכלו רק מצה ולא חמץ שהרי אין גז"ש למחצה. אכן מצינו בתו"כ (פרק יא ה"ב) שיש ילפו' מיוחדת שא"צ לאכול מצה בסוכות לג' וא"ש.

ו. לטבל הפת עם סלטים- בס' בית השואבה (דיני ערב סוכות ג, ד) ובשו"ת יד אליהו (רגולר, סי' כג) חידשו יותר מהפמ"ג, דאף אין להטביל את הפת בדברים המלפתיים ובמיני מתיקה, כיון שהם מבטלים טעם הפת וכמו במצה. והגרשו"א זצ"ל (הליכות שלמה פ"ט הערה ז) תמה דהגז"ש נתקבלה רק לענין עצם האכילה ולא לענין הכשר הלחם, ואכן בצל"ח (פסחים קח). נקט בפשיטות שמותר לטבל את הפת בתבלין ומיני מתיקה וכדו', ודוקא מצה צריך לאוכלה כמות שהיא ע"ש. והגרשו"א הוסיף דאדרבה כשאוכל הפת עם דבש וכדו' יש בזה הידור מצוה דע"ז הוי אכילה בשמחה, ויש בזה חיוב מצוה ושמחת יו"ט. אך הציע לאכול ב' כזיתים, כזית א' עם דבש וכדו' כדי שיהא מצוה מן המוכחר, וכזית ב' בלא תוספות לצאת דעת האחרונים הנ"ל (וע"ע בציץ אליעזר חט"ו סי' לב).

ז. כוונה במצוה- הגר"ח (הו' בהגדש"פ 'מבית לוי' ח"ב קובץ תוספות עמ' קו) אמר שאפי' לדעת הרמב"ם (פ"ו מחמץ ה"ג) דפסק לענין אכילת מצה שא"צ כוונת המצוות לפי שנהנה באכילה, מ"מ באכילת

לג. וז"ל התו"כ: "ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג המצות" - יום זה טעון מצה ואין חג הסוכות טעון מצה. והלא דין הוא, ומה אם זה שאין טעון סוכה טעון מצה, זה שטעון סוכה אינו דין שיהא טעון מצה, ת"ל "זה", חג המצות זה טעון מצה ואין חג הסוכות טעון מצה.

דקרא "שבעת ימים תאכלו מצות", אלא דמ"ע הוא רק בערב משא"כ אח"כ הוא רק מצוה בעלמא, אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחילה לאכול פת כל ז' ימים.

יד. שינה- הריטב"א (כו). מביא בשם גדול מגדולי הדור שבצרפת שהיה מחייב לישן בסוכה בלילה הראשון של סוכות ואפי' בירדו גשמים שינת עראי מיהת, משום שהכתוב קבעו חובה מגז"ש דט"ו ט"ו מחג המצות. ויותר מזה מצינו בלקט יושר (עמ' 144) שהעיד על רבו בעל התרוה"ד שלא ישן בערב סוכות בצהרים כדי שיוכל לישן לתיאבון בלילה ל' - כי בסוכה השינה קובעת עיקר הדירה.

אך הריטב"א דחה, שאין חיוב לילה הראשון אלא באכילה דומיא דליל ראשון של פסח, דחיוב שינה לא אתי מהתם דלא מחייב בשינה.

ועי' בערוה"ש (תרלט, יז) שביאר דשורש הפלו' היא אי הדין דתשבו כעין תדורו קאי על כל הימים כולל לילה ראשונה, או דלא קאי אלילה ראשונה - שזה חיוב בפנ"ע לקיים מצות סוכה אכילה ושינה כמו שמחויבים לקיים מצות אכילת כזית מצה בליל א' דפסח דאפי' מצטער חייב, וכן בסוכה, ומה"ט סגי בשינת עראי שזהו כמו אכילה בכזית שהיא אכילת עראי.

וע"ע ביאור מחודש בשבט הלוי (ח"ג סי' ע) שביאר (ע"פ הסוגיא בר"ה כ: ורש"י שם) בצד שחייב, דהמחייב של אכילת כזית בליל א' דפסח הוא גם מצד הזמן דחצי הלילה הראשון שייך עדיין ליום י"ד, וממילא בילפו' דט"ו ט"ו הילפו' היא לא אכילה

יחזקאל (מה, ה) שהביא בשם הגר"ח דיש לחלק דדוקא במצה דבעינן לילה ל"מ לאכול בתוספת יו"ט דעדיין יום הוא, משא"כ בסוכה דאפי' ביום מחוייב בסוכה, א"כ התוספת דערב יו"ט לא גרע משאר ימי הסוכות, ואי משום שצריך לאכול בסוכה כזית בלילה ממש דילפי' ממצה, הרי אפשר לקיים הך מצוה בזמנה. [וע"ש בדבר"י שביאר בדעת הרמ"א עפמ"ש"כ שם שגדר תוספת יו"ט זה רק לענין איסור מלאכה ולא נעשה חלק מגוף היו"ט].

יא. קודם חצות- עוד כ' הרמ"א דיש לאכול קודם חצות הלילה (ע"פ מהרי"ו ומהרי"ל סי' יח). וביאר המשנ"ב (סקכ"ו) דהוא דומיא דמצה דבעינן שיאכלנו קודם חצות [והוסיף שבדיעבד יצא יד"ח כמו במצה]. ובס' מנחת אשר (סוכות לג, ג) דייק מהשו"ע דלא ס"ל הכי, וביאר דלא לומדים ממצה לענין זמן קיום המצוה.

יב. בירדו גשמים- נחלקו בזה הראשונים, י"א שבלילה הראשון חייב לאכול כזית בסוכה גם בשעת ירידת גשמים או כשמצטער (כ"ה שי' הר"ן סוכה כז. והרא"ש ברכות פ"ז סי' כג, וכ"פ הרמ"א תרלט, ה) וביאר הרא"ש (שם) דהוא משום דילפי' מחג המצות. אך י"א דפטור כמו בשאר ימים (כ"כ תוס' ברכות מט:, וע"ע במשנ"ב שם סקל"ה ובשעה"צ ס"ק סג שהביא כן מהרשב"א והראב"ד, ושהגר"א נקט כן לעיקר, ושהאמ"ר כ' שכ"ה שי' רוה"פ).

יג. בשאר ימי החג- המשנ"ב (תרלט, כד) נסתפק לפי מה שידועה דעת הגר"א דמצוה לאכול מצה כל ז' ימי הפסח כפשטיה

לד. במנחת אשר (סוכות לג, ח) העיר על עצם הדבר שיש מושג של תיאבון בשינה, דלכא"ו אין יותר הנאה בשינה למי שעייף ויגע, אלא שבקלות נופלת עליו תרדמה, וע"ש עוד.

שאמרה תורה "בסוכות תשבו שבועת ימים", כלומר כמו שהייתם יושבים בבתיכם.

ג. עוד כ' הריטב"א (שם וביתר הרחבה בדף כח:) בשם הרמב"ן (עי' רמב"ן ויקרא כג, מב) שלומדים זאת ממש"כ "האזרח" - שלא יתחייב בסוכה אלא מי שהוא כאזרח רענן, וזה מגלה עמש"כ "תשבו" דאינה ישיבה כל דהו, אלא ישיבה כעין דירה.

ד. הלבוש (תרמ, ג) כ' דשמה זיזק לו טרחת עלייתו או ישיבתו בסוכה, "וחי בהם" אמר רחמנא ולא שימות בהם.

והנה בפשטות פטור מצטער נתחדש רק במצות סוכה, אמנם ישנם כמה מקורות בראשונים ובאחרונים (ראה מש"כ בערך 'מצטער') שנקטו דפטור גם משאר מצוות, ויל"פ בדבריהם ע"פ הלבוש. וכע"ז כ' בס' בשמים ראש (סי' צד) דפטור מצטער שייך בכל המצוות, דהתורה ניתנה לחיים ואי"ז דרכי נועם (וכע"ז כ' בחק יעקב תעב, י').

עוד בביאור הטעם - מצינו באחרונים כמה ביאורים בטעם פטור מצטער בסוכה:

א. בעונג יו"ט (או"ח סי' נ ד"ה ולענ"ד) כ' דעיקר יסוד מצות ישיבת סוכה היינו בהנאה, שתהא סוכתו תמורת ביתו ואכילתו ושתיתו וישיבתו שבכל השנה היא בביתו תהא כעת בביתו^ל [ועפ"ז נקט שמצטער אפי' אם ישב לא קיים המצוה, ועע"ש מש"כ עפ"ז דכיון דההנאה מהסוכה הוי

מאכילה, אלא לומדים זמן דט"ו מזמן דט"ו, שהזמן הוא הגורם לאכילה ולא האכילה גורמת לשינוי הזמן, וממילא חצי הלילה הראשונה של סוכות נשתנתה משאר ימות הסוכה ולא נאמרו ע"ז כל הגדרים של שאר הימים [ולפי"ז יתחדש שלפי אותה שי' חייב לישון קודם חצות^ל, ועכ"פ שינת עראי].

טו. עשה דוחה לא תעשה - יל"ד אם אומרים שהעשה דאכילת הכזית בליל סוכות ידחה ל"ת, דהא במצה העשה דוחה ל"ת (עי' תוס' קידושין לח. בשם הירושלמי). [אמנם אי נימא דעיקר המצוה זה הישיבה בסוכה והאכילה זה רק כהכשר מצוה לכא' לא ידחה], ועי' במטה אפרים (תרכה, נו) שנסתפק אם איסור חדש נדחה לחובת האכילה בכזית ראשון (וע"ש באלף למטה אות צד).

[טז. נשים - אי' בגמ' (כח:) דלרבא לולא מיעוט מיוחד ד"האזרח" - להוציא את הנשים, הו"א שנשים היו חייבות במצות סוכה מגז"ש ט"ו ט"ו מחג המצות. ולכא' ההו"א היא רק כלפי הלילה הראשון].

פטור מצטער

אי' בגמ' (כה: כו.) דמצטער פטור מן הסוכה. המקור והטעם - א. תוס' (כו. ד"ה הולכי) ושאר' כ' דהיינו משום דבעינן "תשבו" - כעין תדורלו^ל.

ב. הריטב"א כ' שאנו למדין כן מכוונת המצוה

לה. ולכא' כן יוצא לפמש"כ הרמ"א הנ"ל (אות יא).
לו. התויו"ט (ב, ו) ביאר דזה נלמד מדלא כתיב "תהיו", אלא כתיב "תשבו" דהיינו דרך עיכוב, אך הריטב"א (כו.) כ' דלאו מלישנא ד"תשבו" נפק"ל, דאדרבה מדלא כתיב "תדורו" אלא כתיב "תשבו" משמע איפכא.
לז. וכן עי' בבאר יוסף (סלנט, אמור כג, מב) שהרחיב בזה, וע"ש שלכא' זה סתירה להמבואר דענין הסוכה הוא 'גלות', אולם באמת ב' הענינים הם דברים אחדים, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים, ושניהם לדבר אחד ולכוונה אחת מתכוונים, דאמנם רצון התורה שנצא לגלות דומיא דצי"מ, אך בדירה הגלותית והעראית נתענג

ניחותא טפי בבית מבסוכה (ועי' בביכורי יעקב שם סק"ח משה"ק ע"ז).

גדר הפטור - חקרו האחרונים האם זה גדר 'פטור' מהמצוה [כעין פטור שאינו חייב להוציא על המצוה יותר מחומש], או"ד אין בזה כלל מעשה מצוה משום שאי"ז צורת מעשה מצוה כשאינו באופן של תשובו כעין תדורו (וכ"כ השע"י ג, יט והקוב"ש ב"ב אות נד וכן מובא בשם הגר"ח ראה תורת ראשי הישיבות עמ' תרא, חידושי בתרא סוכה אות קפט ועוד ספרים).

והנה נחלקו הראשונים בדין מצטער או שירדו גשמים בליל יו"ט הראשון, דשי' הרא"ש (ברכות ו, כג) דחייב לאכול כזית בסוכה אפי' כשמצטער או יורדים גשמים (וכ"פ הרמ"א תרלט, ה ותרמ, ד), אך שי' תוס' (ברכות מט:) והרשב"א (ח"ד סי' עח, הובא בב"י סי' תרלט) שאין חיוב בכה"ג, וכ' הפוסקים (עי' משנ"ב תרלט, לה-לו) שלפי"ז צריך להמתין עד שיפסקו הגשמים ואם נכנס כשירדו גשמים לא יצא יד"ח.

ולכאוי' יל"ב שנחלקו בזה גופא אי הוי גדר של פטור, או שאין כאן מצוה כלל. אמנם הגר"א (תרלט, ה) ביאר בשי' תוס' שבשעת ירידת הגשמים אין שם סוכה עלה, ולכאוי' זה סברא מיוחדת בירידת הגשמים שיש חסרון בחפצא של הסוכה, אך יתכן שבשאר מצטער הוי רק פטור בגבירא ואם יישב בסוכה יקיים מצוה.

והנה הראשונים (הג' מיימוניות סוכה פ"ו ה"ב ובהג' אשר"י פ"ב סי' יב) כ' שכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם הר"ז

בכלל המצוה, א"כ אמרי' בזה דמצוות לאו ליהנות נתנו, אע"ג דבעלמא היכא שיש הנאת הגוף בקיום המצוה לא אומרים מלל"נ (עי' ר"ה כח.), דשאני התם דההנאה אינה בכלל המצוה, ונפק"מ שבסיכך באיסוה"נ מותר לישב בה, וחלק בזה על הנוב"י (תנינא סי' קלג).

ב. החת"ס (דרשות ח"א עמ' מ ועמ' נא) מבאר לפי שהסוכה היא זכר לענני כבוד שהיו לנחת ולא לצער, [ולכן] אסור לישב כשמצטער שלא יהא ח"ו מרמז שהיינו יושבים בענני כבוד בצער].

ג. בשו"ת בנין שלמה (סי' מז) כ' בשם הפורת יוסף דהטעם הוא מפני שממעט משמחת יו"ט, והעשה דשמחה דוחה העשה דסוכה משום שמרובה מצותו, שהרי חייב בשמחה גם בשאר מועדים, וכן משום שמצות שמחה שייכת גם בנשים [אך הבנין שלמה חלק ע"ז, שענין השמחה הוא שמחת הנפש, ובקיום מצות סוכה יש שמחת הנפש גם אם יש צער הגוף].

ד. בט"ז מבאר שיש ב' סוגי מצטער, א' מצטער מחמת הסוכה עצמה [שאם ייצא מהסוכה ינצל מהצער], דבכה"ג פטור משום תשובו כעין תדורו, אך אין שייך בזה הפטור מחמת טרדא, דאדרבה בזה זוכר טפי מצות סוכה [וכד' הטור דלפיכך ציוה השי"ת לעשות סוכה בתשרי ולא בניסן, כי בתשרי דרך האנשים ללכת מן הסוכה]. ב' צער שבא לאדם ממקום אחר כגון חולה או שאר צער הגוף, שפטור מטעם טירדא דאינו יכול לכוין למצות סוכה [ולכאוי' הוא כשי' הב"ח (סי' תרכה) שהכוונה במצות סוכה היא חלק מעיקר המצוה], ובכה"ג פטור אפי' כשאין לו

ויל"ד בכמה נידונים לדעת היראים:

א. כשעושה ב' סוכות, אחת רק לאכילה ואחת רק לשינה האם יוצא יד"ח (כ"כ הבכור"י תרמ, יב וטו ומקו"ח שם ס"ד), או לא (כ"מ מהתרוה"ד סי' צב והרמ"א שם - כ"כ הבכור"י והמקו"ח שם).

ב. באופן שהסוכה ראויה לרובא דעלמא גם לשינה, אך לאותו אדם אינה ראויה לשינה, האם אזלי' בתר רובא דעלמא ויוצא בה יד"ח לענין אכילה (כ"מ משעה"צ תרמ, מא, וכ"כ הזרע אמת סי' צא, וע"ע מג"א תרלט, ח), או דאזלי' בתר הך גברא ואינו יוצא בה יד"ח אכילה (פמ"ג משב"ז תרמ, ה, שע"ת תרלט, א הו"ד בשעה"צ תרמ, כה).

ג. סוכה שבתחילה היתה ראויה לכל צרכיו ואח"כ נתחדש צער בשינה, האם יוצא יד"ח לענין אכילה (כ"כ הפמ"ג משב"ז תרמ, ה הו"ד במשנ"ב סקכ"ו) או לא (עי' זרע אמת שם).

ד. כשא"א לעשות בלא צער, כ' האחרונים (פמ"ג א"א תרלט, ז, ערוה"ש תרלט, ט ואבנ"ז סי' תפ) שגם היראים מודה שיכול לעשות סוכה רק לאכילה, דכך הוא גם דרך דירה שעושה מה שניתן.

ה. סוכה שראויה במציאות לשינה אלא שיש לו איסור לאכול או לישון שם, כ' החכמ"ש (תרלט, ב) שגם ליראים כשרה.

ו. סוכה שאינה ראויה לטיול או שינון, כ' האחרונים (זרע אמת שם, ביכורי יעקב תוספת ביכורים תרמ, טו ואבנ"ז או"ח תפ) שגם ליראים כשרה, והעיקר הוא שתהא ראויה לאכילה שתיה ושינה.

הדיוט ואינו מקבל ע"ז שכו, וכ"פ הרמ"א (תרלט, ז). ומובא בשם הגר"ח (שם) שביאר דבכה"ג אין בזה קיום מצוה כלל. אך יש אחרונים שחילקו שדוקא היושב בסוכה בעת ירידת גשמים נחשב כהדיוט, אך בשאר מצטער לא הוי כהדיוט, וביאור החילוק דבגשמים זה לא ראוי לכולם [והוי כיוהרא], משא"כ במצטער זה פטור על כל א' בפנ"ע, ועוד דברידית גשמים יש את הטעם דדמי למי שרבו שפך לו קיתון בפניו (עי' בכ"ז בס' קרבן חגיגה סי' פז, ברכת הבית שער כב שערי בינה אות ו ופתחא זוטא תרלט, ה). ויש שכ' שאף בעת ירידת גשמים רשאי להחמיר ע"ע ומקיים בזה מצוה (עי' א"ר תרלט, כו ע"פ רבינו ירוחם תולדות אדם וחווה נתיב כב ח"ב, חזון יחזקאל סוכה ב, ה וברכ"י תרלט, ח בשם זקינו מהרח"א אזולאי). [ובשם גדולי החסידות מובא^ל שהיו אומרים ש'הלואי ונהיה הדיוט', ויש שהיו אומרים שמוטב להקרא הדיוט בשביל מצות ה', ויש שהיו אומרים שמרוב שמחה בקיום המצוה אינם מרגישים כלל בצער].

מצטער רק בדבר אחד - כ' היראים (סי' תכא, הו"ד במרדכי רמז תשמ ובהג' מיימוניות ו, ב ובב"י סי' תרמ) דאפי' כשיש לו צער רק בדבר אחד כגון משינה, אינו יוצא באותה סוכה כלל אף בדברים שאינו מצטער בהם, דלא הוי דירה שיוכל לעשות שם כל צרכיו, וכ"פ הרמ"א (תרמ, ד).

אך החכם צבי (סי' צד, הו"ד בשערי תשובה תרמ, ג) חולק שגם סוכה שאינה ראויה לשינה כשרה לאכילה.

לח. ראה במדור 'פניני הלכה' (בסוף המתיבתא כח:), וע"ע בס' מנחת אשר (סוכות סי' לו) שביאר בהנהגה זו עפ"ד המרדכי (ריש ברכות) שבמי שרגיל בחסידות לא אמרו בו שנקרא הדיוט, וביאר הבכור"י (יו"ד סי' שלג) דבכה"ג לא מיחזי כיוהרא (ועי' מש"כ בערך 'כל הפטור מדבר ועושה נקרא הדיוט').

נידונים בגדר מצטער:

מצטער בהליכה ובהכנה לסוכה- מהראשונים ומהפוסקים משמע דפטור מצטער אינו דוקא מעצם הישיבה בסוכה, אלא גם מההכנה וההליכה לסוכה^ל. והביכורי יעקב (תרלט, לד) תמה על כך, וחלק ע"ז (בסי' תרמ, יג).

ולדעת הפוסקים, יש שנקט דאם יטרח הוי כפטור מדבר ועושהו שנקרא הדיוט (עי' מחצית השקל ר"ס תרלט), אך הרעק"א (קמא סי' סח) כ' שבכח"ג כיון שטרח לפני הישיבה בסוכה, ודאי שאח"כ כשיושב בסוכה מצוה קעביד (וכן עי' בביאור"ל סי' תרלט ד"ה הדיוטות).

גדר מצטער- כ' הברכ"י (תרמ, ד) דאין בזה גדר ברור, אלא זה מיתלא תלי לפי טבע ודעתו של כל אדם. ובאשל אברהם (בוטשאטש ר"ס תרמ) כ' דהשיעור הוא בסגנון של תשבו כיון תדורו מה שהיה סובל בדירתו. ומ"מ י"ל השיעור כפי שיש לו בית קטן אצל דירתו והגדול יותר נח,

וע"י צער משהו היה הולך להקטן, והשיעור י"ל כפי רוב בני אדם, ובזקן י"ל כפי דעת זקנים כוותיה.

באחרים מצטערים עליו- כ' בשו"ת התעוררות תשובה (או"ח ח"ג סי' תכח) דאם היושב בסוכה לא מצטער, אלא אחר מצטער בעדו, כגון שאביו דואג אולי בנו יצטנן מחמת הצינה, פטור דלא הוי תשבו כעין תדורו, דגם מביתו היה יוצא באופן זה.

ארבעת המינים

במקדש ובגבולין, ביו"ט ראשון ובשאר הימים

עיקר הדין- תנן (מא.) בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש. והמקור לחילוק בין המקדש לגבולין, הוא מדרשת התו"כ (הו' ברש"י שם) דכתיב "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" - ולא בגבולין ז' ימים.

ל. א. אי' בגמ' (כח.) דשומרי גינות אינם חייבים לעשות סוכה במקום גינתן, לאבוי משום תשבו כעין תדורו, ופירש"י - כדרך שהוא דר כל השנה בביתו, הזקייתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מטותא וכלי תשמישו ומצעותיו, וזה אינו יכול להביאן שם 'מפני הטורח' (וע"ש בריטב"א שפי' באופ"א).

ב. כ' התרוה"ד (סי' נג) שאם כבו לו הנרות א"צ לילך לסוכת חבירו אם יש לו טורח גדול בדבר משום מצטער, וכ"פ הרמ"א (תרמ, ד).

ג. אי' בגמ' (כט.) שהאוכל בסוכה וירדו גשמים ונכנס לביתו ופסקו הגשמים, אינו חייב לחזור לסוכה עד שיגמור סעודתו, וביאר הלבוש (תרלט, ו) שזה מפני הטורח ודומה למצטער. [אך הבכור"י והערוה"ש ביארו שזה משום תשבו כעין תדורו].

ד. הרמ"א (תרלט, ב) כ' שיי"א שאין נוהגים לישן בסוכה מפני הצינה, וכ' הלבוש (תרמ, ד הו"ד בביאור"ל שם) שאף אם יש לו כרים וכסתות אינו מחוייב לטרוח להביאם לסוכה כל יום ולפנותם, משום דהוי מצטער.

ה. ועפ"ז כ' המג"א (תרלט, יג) לענין היכא שיש לו טורח להכניס ולהוציא ספרים לסוכה לצורך לימוד, פטור מללמוד בסוכה.

ו. הולכי דרכים ביום דפטור מסוכה ביום, דעת הלבוש (תרמ, ח) שאינו חייב לעשות סוכה בלילה, משום שאם נחייבנו אין לך טורח גדול מזה [אך המג"א (סקט"ו) חולק שחייב לבנות סוכה כל יום].

ועוד ביארו האחרונים בדעת הראשונים (עי' רמב"ן ר"פ לולב הגזול) דבמקדש א"צ "לכם" כל ז' משום שאין מצות "ולקחתם לכם" אלא מצות "ושמחתם" מה.

והאחרונים דנו האם יש חיוב על כל ישראל לעלות למקדש לשמוח בד' מינים (כ"מ מהאמרי ברוך בהג' לטו"א ר"ה ל. וכן נקט בפשיטות הגרי"פ פערלא ח"ג ליקוטים סי' ה). ובקה"י (סי' כח) כ' בד' הבעה"מ דהוי מצוה על כל גברא מישראל שנמצא בירושלים שחייב ליכנס למקדש לקיים מצות "ושמחתם", ומי שלא נכנס עובר על מ"ע דאורייתא. אך בחי' ר"מ קזיס (מא.) כ' שרק מי שנכנס לעזרה מחוייב ליטול לולב מדאו', אך מי שנמצא מחוץ למקדש אינו מחויב (וכ"כ השפ"א שם והגרא"מ הורוויץ באהל משה סי' עח וע"ע בציץ אליעזר ח"י סי' ב אות יב). ובקה"י (שם) כ' לבאר עוד דגדר מצות הנטילה

הגדר - האחרונים דנים האם במקדש ובגבולין זה אותו גדר של מצוה^מ, או"ד זה ב' גדרים נפרדים - א' עצם מצות 'לקיחת' הד' מינים, ב' מצות 'שמחה' לפני ה' ע"י הד' מינים^{מא}.

ונפק"מ: א. כשנטל לולב חוץ למקדש ביו"ט ראשון ואח"כ בא למקדש, האם חייב ליטול שוב כדי לקיים מצות "ושמחתם לפני ה'".

ב. בזה"ז אם יש לו ביו"ט ראשון רק אתרוג חסר, האם יכול לברך עליו משום דלא גרע משאר ימים שמברך על מצות זכר למקדש או לא^{מב}.

ג. יש שחידש^{מד} דגם באופן הנטילה יש חילוק, דבגבולין שגדר המצוה הוא 'לקיחה' א"כ סגי בהגבהה גרידא, משא"כ במקדש שהגדר הוא 'שמחה' א"כ צריך גם נענועים [כמבו' בראשונים שענינם משום שמחה] (וע"ע מש"כ בענין 'נענועים').

מ. כן מבו' מהבעה"מ (רפ"ג, כא. מדה"ר) שביאר מה שתיקנו בזמן המקדש ביו"ט ראשון שחל להיות בשבת שכ"א יטול בביתו משא"כ בשאר ימים לא תיקנו כן, וז"ל: 'שמחתו מן התורה אינה אלא במקדש משום דכתיב "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים", וכאילו אמר עד תשלום שבעת ימים, כי הראשון מצותו בכל מקום, לפיכך התקינו לו שיהא כל א' נוטל בביתו'. והיינו שביום הראשון יש רק את המצוה של "ולקחתם" וזה שייך בכל מקום, ובשאר ימים יש רק את המצוה של "ושמחתם לפני ה'" וזה שייך רק במקדש.

מא. כן עי' בביאור הגרי"פ פערלא על הרס"ג (ח"ג מילואים סי' ה), חי' הגר"ח (עהש"ס סוכה ט.).

מב. עי' בערול"נ (לו:): שחקר בנידון זה, וכ' דנראה ד"ושמחתם לפני ה'" ד' ימים" קאי גם איו"ט ראשון, וזה אינו מקיים אלא במקדש, ולכן צריך לחזור וליטלו שוב כדי לקיים מצות "ושמחתם" שזה לא מקיים רק במקדש, וסיים "כן נ"ל אף שלא ראיתי הדבר מפורש". אמנם להלן (מג.) כ' הערול"נ שלפי הבעה"מ (שהו' בהערה לעיל) שאין נטילת לולב במקדש ביו"ט ראשון מצוה בפנ"ע, מי שכבר נטל אינו מחוייב ליטול שוב במקדש. וע"ע בעמק ברכה (לולב אות א) שדייק כן מלש' המשנה (מב:) והרמב"ם (פ"ז מלולב הי"ג).

מג. בשו"ת חכם צבי (סי' ט) צידד דיש להקל ולברך בכה"ג מהטעם שנת', ובקרא דקשייתא היינו (קו' עה) הק' ע"ז דהא מה שחכמים תקנו מצות לולב בגבולין היינו זכר למקדש, ולא שייך טעם זה ביו"ט ראשון שאין מצוה מיוחדת במקדש כמבו' בבעה"מ הנ"ל. אך כ' הקה"י שחיפש בכל הראשונים שיש לו על סוכה ולא מצא מי שהעתיק ד' הבעה"מ, וכנראה שהבעה"מ יחידאה בזה, וא"כ י"ל דהחכ"צ לא אזיל כשיטתו.

מד. כן חידש הגרי"פ פערלא שם.

מה. כן עי' בחי' הגר"ח שם, וכן מבו' בערול"נ (לו:). והגר"ח כ' שהחולקים ע"ז ששאל פסול גם במקדש ס"ל דגם "ושמחתם" הוי חלק ממצות "ולקחתם". אמנם בהליכות שלמה (פ"א ס"ק מג) הו' שהגרשו"א פקפק ע"ז ע"ש.

שם כל ז', וכן שיש להקפיד שיהיה "לכם" [לשי' תוס' (כט: ומג:)] שצריך במקדש "לכם" כל ז', ודלא כרמב"ן]. וכן נפק"מ לענין הכוונה, ומספק יכיון לקיים או מצוה דאורייתא או דרבנן שלא יעבור על כל תגרע או כל תוסף.

אך בחי' ר' מאיר שמחה (מג.) חלק ע"ז בתוקף^מ ע"ש.

והאחרונים האריכו לרדן בחידוש זה ואכמ"ל^מ, ונזכיר כמה נקודות מתוך דבריהם:

הגר"מ שטרנבוך שליט"א (עי' תשובות והנהגות ח"ד סי' קסא, ח"ה סי' קיט, ח"ו סי' קנ, מועדים וזמנים ח"ב סי' קכב, ח"ח בהשמות שבסוה"ס לח"ב סי' קכב, ח"ה סי' שמח בהערה) מביא בשם הגר"ז שגם אי נימא כבכור"י שכן ס"ל לרמב"ם, מ"מ אין בזה נפק"מ למעשה כיון שאין הלכה כדעת הרמב"ם בזה. והוסיף הגר"ז דאדרבה זה סיבה שלא ללכת לשם, דשמא הד' מינים שלו אינם כשרים לקיום המצוה דאור. ועוד כ' ש"ל שגם לרמב"ם המצוה מדאורייתא שייכת רק בזמן הבית שהתקיים הענין של "ושמחתם לפני ה' אלוקיכם" משא"כ בזה"ז. ובשו"ת אור לציון (ח"ד פל"ח) כ' שיש שהיו נמנעים ללכת לכותל המערבי משום שלא רצו להפסיד מצות עשה מה"ת של ישיבת סוכה שמקיימים בכל רגע^מ [וגם שבעוה"ר צריך

במקדש אינה מוטלת על כל גברא, אלא הוי 'חובת המקדש' שיתקיים שם שמחה עם נטילת לולב, ועפ"ז ביאר שגם אחרי התקנה שכ"א יטול בביתו לא היה בזה עקירת מצות עשה מה"ת, כיון שעיקר המצוה התקיימה ע"י הכהנים החזנים והזקנים שהיו בביהמ"ק.

מהו 'מקדש', והדין בירושלים בזה"ז – ברש"י (מא:) מבואר ד'מקדש' היינו ביהמ"ק, ו'מדינה' היינו ירושלים שאף היא כגבולין (וכ"פ הריטב"א והמאירי הרע"ב סוכה ג, יב ובשקלים א, ג). ולשי' זו נחלקו האחרונים אם מצות הנטילה היא בכל הר הבית (חת"ס מא. ואגר"מ קדשים ח"ד סג,ח) או דוקא בעזרת ישראל דהוי 'מחנה שכינה' וחשיב "לפני ה' אלהיכם" (טו"א ר"ה ל. מנח"ח מ' שכד).

אך הרמב"ם (פיה"מ סוכה ושקלים שם וכן במע"ש ג, ד ור"ה ד, א) מפרש בירושלים היא בכלל ה'מקדש', ולפי"ז גם בירושלים היה הלולב נטל כל ז' (והביא הערול"נ שם ובבכור"י תרנח, א דכן מפורש בירושלמי ג, יא ובר"ה ד, ג). ועפ"ז חידש הבכור"י^מ (שם) דכיון שפסק הרמב"ם (ספ"ו מבית הבחירה) שקדושת ירושלים לא בטלה גם בזה"ז, א"כ גם בזה"ז יש מ"ע דאורייתא ליטול לולב בירושלים כל ז' [ודוקא במקומות הידועים (בעיר העתיקה) שהם בכלל ירושלים, אך במקומות המסופקים הוי ספק ספיקא ע"ש], ונפק"מ שהפסולים שנוהגים בגבולין רק ביו"ט ראשון פסולים

מו. הבכור"י כ' (בסו"ד) 'ולא ראיתי לאחד מהפוסקים ראשונים ואחרונים שהזכיר דבר מזה אשר הוא ברור לפענ"ד'.

מז. לשונו: 'זוהי שיבוש גדול וחס מלהזכיר... וחלילה לא תהא הוראה כזאת בישראל'. ועי' בקובץ תשובות (להגר"ש אלישיב זצ"ל, ח"א סי' סו) שהשיב על ד' קושיותיו.

מח. שו"ר מאמר נפלא המקיף את ענין זה (בסוף הערוך לנר הנדפמ"ח, הוצאת מכון י-ם) ע"ש. ממ. ובס' חזו"ע (סוכות עמ' שלח) אחר הביא להקת אחרונים שלא הסכימו עם הבכור"י, כ' ששנים רבות נהג

שם משנה זהירות בשמירת העינים²].

הנטילה לעיקר קיום מצות "ולקחתם לכם",
ויש בזה כמה צדדים:

א. עצם ההחזקה אע"ג שלא הגביהן (כ"כ הרש"ש מב. והביא כן מהגר"א תקנא, טו).

ב. צריך להגביהן ממקומן [וכפשוט לש' הגמ' (מב.) 'מדאגבהיה נפק ביה'] (כ"כ השלט"ג כ. מדפי הרי"ף אות ג בשם הרי"א³ הרעק"א מב. - הו' דבריהם ברש"ש שם, וכ"כ הבכור"י תרנא, יח). וביאר בזה העמק ברכה (לולב אות כא) שכשהלולב נשאר מונח במקומו כמקודם, אין האחיזה נחשבת אלא כנגיעה בעלמא.

ג. צריך להגביה כדין הגבהה בקנינים [שנחלקו הראשונים אם זה טפח או ג' טפחים (עי' קידושין כו. וחז"מ קלח, ב)] (כ"כ הכפ"ת לח. ד"ה כתבו עוד ושמא).

ד. בס' מנחת אשר (סוכות סי' מו) העלה צד נוסף דסגי בטלטול אף בלא הגבהה (אך לא הביא מקור לצד זה).

ה. בחת"ס (סוף מב.) חידש דאפי' כשהגביה לא יצא יד"ח אא"כ נענע עכ"פ כל שהוא [ובסו"ד כ' די"ל דהיכא דהגברא וכך הלולב ראויין לנענוע יוצא יד"ח בהגבהה כדין ראוי לבילה] (וע"ע להלן בענין 'נענועים').

במחובר - עוד דנו האחרונים האם אפשר ליטול הד' מינים בעודן במחובר (ובשו"ת הגר"ש איגר סי' כג נסתפק בזה ע"ש), והצל"ח (שבת קלא.) נקט בפשיטות שיוצא יד"ח, אך הבכור"י (תרנא, ל) הוכיח

והנה לפי הבכור"י לכאן מי שכבר נטל לולב ואח"כ הגיע לירושלים, חייב ליטול שוב כיון שעתה חל עליו חיוב דאורייתא, אך עי' בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' ב ס"ק י - יג) שכ' שאפי' לבכור"י אינו מחויב בכך, משום שיש כמה צירופי ספיקות שפטור, א' די"א שאפי' כשקיים המצוה כשהיה מחויב רק מדרבנן נפטר בזה ואינו מתחייב אח"כ אפי' בחיוב דאו"ע"ש. ב' שמא הלכה כראשונים דלא קידשה לעת"ל. ג' אפי' אם קידשה לעת"ל, שמא הלכה כראשונים שחייב רק במקדש ולא בירושלים. ד' אפי' אם חייבים גם בירושלים, שמא זהו דוקא כשביהמ"ק קיים שראוי לביאה ע"ש.

ובס' מקראי קודש (סוכות ח"ב סי' יג) חידש שאם בשעת חלות החיוב דהיינו בעלוה"ש לא היה בירושלים, הרי הוא נדחה מחיוב המצוה (ועי' בס' הלכות חג בחג ארבעת המינים פ"א הערה 6 מה שתמה ע"ז).

וע"ע בציץ אליעזר שהביא שיש מי שסבר שמצות "ושמחתם" מחייבת את כל ישראל לעלות למקדש (ועי' לעיל מש"כ בזה), או לירושלים בזה"ז אליבא דהרמב"ם, וליטול לולב כל ז', אך חלק ע"ז שהחייב לשמוח הוא רק על מי שנמצא לפני ה'.

נטילת הד' מינים

אופן הנטילה - האחרונים דנו מהו אופן

להחמיר כבכור"י ולטרוח להגיע לכותל המערבי, אך אחרי שראה שרוב הפוסקים לא הסכימו עם דבריו נמנע מזה, מפני שחס על ביטול תורה, ושב ואל תעשה עדיף.

ג. אמנם בזמנינו 'אכשר דרא' שמארגנים הסעות מהערים החרדיות לאלפי יראים ושלמים המשכימים ובאים לתפילת ותיקין בזמן שכל ה'מי ומי' עדיין שוכבים על ערסותם... [אך עדיין לא זכינו שיארגנו כן בקהילתינו, ואשרי הזוכה שיוכה בזה את הרבים].

להגביהו, ובהדסים וערבות לא שייך להגביהו אך שייך לטלטל, ולולב שייך רק להחזיק בו, ודן בזה ע"פ מה שהו' בנידון הקודם.

המצוה בלקיחה או בהחזקה - חקרו האחרונים האם המצוה

ד"ולקחתם לכם" מתקיימת במעשה לקיחת הלולב, או בעצם החזקת הלולב בידו אף בלא מעשה לקיחה^א, ונפק"מ לכמה נידונים:

א. מי שנטל הלולב בידו בלילה ואח"כ עלה השחר האם יוצא יד"ח^ב.

ב. מי שנטל לולב ביו"ט א' במתנה מחבירו [דבעינן "לכם"], שהלקיחה בתחילה היא בשביל עצם הקנין, האם צריך אח"כ להניח את הלולב ולחזור ולקחתו^ג, ויל"ד אי שייך לומר בזה ולקחתו באין כאחת^ד.

דלא שייך בכה"ג גדר "לקיחה" (ע"ש וע"ע בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' א) ויש להטעים בזה ע"ד העמק ברכה הנ"ל שצריך שהלולב לא ישאר במקומו הקודם, ובמחובר תמיד נחשב שנשאר במקומו. ועוד טעם כ' הבכור"י שהתורה אמרה שיקח פרי וענף, אך המחובר לקרקע כקרקע דמי.

ובפמ"ג (א"א תרנג, א) נסתפק במחובר בעציץ נקוב האם יצא יד"ח לקיחה הואיל ומחובר הוא והניח בצ"ע, ומשמע שנסתפק רק בעציץ, אך כשמחובר לקרקע ממש הוי פשיט"ל דלא יצא יד"ח. [אך בעציץ שאינו נקוב כ' הבכור"י (שם) דהוי לקיחה].

וע"ע בס' מנחת אשר (שם) שדן בכל זה, ודן לחלק בין המינים, שאתרוג שייך

נא. לכאור' כן מוכח ממש"כ הראשונים והאחרונים דיש עצה לכוין שלא לצאת יד"ח כשנוטל את הלולב עד שיברך (ע"י ב"י תרנא, ה וט"ז וגר"א שם), וחז"י שיוצא יד"ח גם בלא נטילה. אך יש שדחו (ע"י מקראי קודש סוכות ח"ב סי' א - ה) דיש לחלק דבכה"ג יש לקיחה אלא שמכוין שלא לצאת יד"ח [ולא דמי לנוטל קודם עלוה"ש דאינו זמן לקיחה כלל] (אך במנחת אשר סוכות סי' מה נקט שאין לחלק).

וממה שנוטל את האתרוג הפוך ואח"כ מיישרו, י"ל דליכא ראייה, דעצם פעולת הפיכת האתרוג נחשבת מעשה לקיחה.

וממה שמהני ליטול ענבי ההדס ועי"ז מכשירו, ג"כ י"ל דעצם פעולת המיעוט חשיבא כמעשה לקיחה.

והאחרונים דנו להביא ראיות מהש"ס בדינים אחרים שמצינו בהם שצריך לקיחה [ולקח מדם החטאת" (ע"י זבחים יג:), "ולקח מלא המחתה גחלים אש" (ע"י יומא מט:)].

גב. כן נסתפק הבכור"י (תרנב, י), ובשו"ת מחנה חיים (או"ח ח"ג סי' נ) הביא שהג"ר בונים איגר דרש ברבים שיצא יד"ח, והחת"ס [גיסן] מזה כנגדו ברבים, ולאחר הדרשה הכריז שאף שהדברים נחמדים, אך ודאי שכל כה"ג לא יצא יד"ח ע"ש. וכן בשו"ת בנין שלמה (ח"א סי' מח) הביא ששמע מאחיו הגדול הג"ר בצלאל ששמע מהג"ר סלנטר שלא יצא יד"ח, וע"ש. אך הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (סי' א) והחזו"א (קמט, ב) נקטו שיצא יד"ח.

(וע"ע: שד"ח מערכת ד' מינים סי' ג אות ב, וכללים מערכת ל כלל מא אות א, שו"ת מהר"י אסאד סי' קפט, חלקת יואב סי' יב, ערוגת הבושם סי' קצד, הר צבי ח"ב סי' קו, להורות נתן ח"ד סי' נא).

גג. כן הביא בלוז א"י (להגר"מ"ט זצ"ל) בשם הגר"ח ברלין זצ"ל שראוי לעשות, וכ"כ בשו"ת שערי דעה (סי' יט), ובשו"ת להורות נתן (שם) הביא לזה ראייה מהירושלמי (הו' בר"ח מא:): 'לכשתזכה בו ובמצוותיו החזירהו לי', ומדויק שיש ב' הגבהות. וכ"כ הבנין שלמה (שם) דיש להדר, אך כ' דפוק חזי מאי עמא דבר, שאין עושים ב' לקיחות, וכ"כ בתוספת ביכורים. והנה תוס' (כז:): כ' לענין אתרוג של קהל שנהגו לקנות בשותפות ודעתן להקנות כל א' חלקו לחבירו בשעה שהוא מברך ע"מ להחזיר, ומשמע שקונה בשעת הברכה וא"צ ב' הגבהות (כן הוכיח במנחת אשר שם, וע"ש עוד).

גד. כ"כ כמה אחרונים, אמנם זה דלא כהקצוה"ח (ר, ה) דס"ל שלענין זכייה לא אומרים באין כאחד. ועוד י"ל

ג. באופן שחבירו תחב לתוך ידו את הלולב, שאין כאן מעשה לקיחה^{יה}.

נענועים

תנן (לז:): והיכן היו מנענעין כו', ובגמ' - נענוע מאן דכר שמה, התם קאי (כט:): כל לולב שיש בו ג' טפחים כדי לנענע בו כשר, וקאמר היכן מנענעין.

הטעם - הנה אי' בגמ' (שם) אמר ריו"ח מוליך ומביא למי שד' רוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו. במערבא תנו הכי כו' מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים.

הכפוף ת למד שהם ב' טעמים נפרדים, וע"ש שכ' נפק"מ דלטעם הא' א"צ להוליך לכל הד' רוחות, שהרי המושל בשתים הוא המושל בכל הארבע (וכ"כ בעל העיטור והריטב"א, וע"ע בשבלי הלקט סי' שסז), משא"כ לטעם הב' צריך לנענע לד' רוחות. אמנם הערול"ג ביאר שאין מחלו' בין הטעמים, אלא עיקר הטעם הוא כדי לעצור רוחות רעות, אלא שא"כ נראה שעושה כן רק לעצמו, ולכן צריך לכוין גם להראות מלכותו ית' בכל הרוחות, ע"ש עוד (ועי' בלש' החינוך מ' שכד שכ' מעין זה^י).

והנה בראשונים וכן באחרונים מצינו שנתנו

עוד כמה טעמים ורמזים [ויל"ע אם זה טעמים אחרים מהגמ' הנ"ל]:

א. הרא"ש הביא מהמדרש (אמור פרשה ל) שלפי שבר"ה באין לדין ישראל ואומות העולם, ואין יודעין מי יצא זכאי ומי יצא חייב, נתן הקב"ה מצוה זו לישראל שיהו שמחים בלולביהם כאדם היוצא מלפני השופט זכאי שהוא שמח, והיינו דכתיב "ירננו עצי היער", כלומר ירננו בעצי היער כאשר יצאו מלפני ה' זכאין, כשבא לשפוט את הארץ (ואסמכתא זו כ' ג"כ תוס' לז:). ומבו' שהוא ענין של ביטוי שמחה. וכ"כ המאירי שצריך לנענע להוסיף בהערה ובשמחה.

ב. הרוקח (סוכות סי' רכ) כ' ע"פ מדרש שהוא זכר ליציאת מצרים שההרים רקדו שנאמר "ההרים רקדו כאילים", ואף לעת"ל יהא כן שנא' "ההרים והגבעות יפצחו לפניכם רינה וכל עצי השדה" וגו'. ומבו' שהוא מענין צורת ריקוד. וכ"כ השבלי הלקט (סי' שסז) שטעמו משום שמחה ד"רקדו כאילים" היינו הנענוע.

ג. האבודרהם (סדר תפילת סוכות ד"ה ששה) כ' שהוא להודיע כי נצחנו את כל המקטרגין עלינו, כדאמר' בירושלמי דפסיקתא כהדין נצוחיא דנצחין בקרבא ונקטין לולבא בידהון, פי' כדרך שמהלכים

דלא שייך באין כאחד בקנין הגבחה כיון שהלקיחה עושה בתחילת ההגבחה, ואילו הקנין חל רק בסוף ההגבחה [כשמגביה טפח או ג' טפחים].

נה. עי' תוספת ביכורים (לבכור"י, סי' תרנב).

נו. החינוך כ': והענין לעצור הנפש שתזכור בעת השמחה כי הכל לשם, ממעלה עד מטה וד' רוחות, שהכל נכלל בזה [והיינו שנקט כטעם הראשונים דלהלן שהוא משום שמחה, ומה שמנענעים לד' רוחות הוא כדי שיהא לש"ש].

נז. דאפ"ל שהטעם של הגמ' לעצור רוחות רעות וכו' זהו רק התוצאה הנגרמת מכח המצוה, אך טעם עצם מעשה המצוה הוא כמש"כ הראשונים דלהלן. [אלא דיל"ע לפי"ז על מה שרש"י (כט: ולז: ד"ה כדי) כשרק מזכיר את דין הנענועים מבאר שטעם הנענועים הוא כדי לעצור רוחות רעות כו', ולדברינו קצ"ב שהרי אי"ז עיקר טעם מעשה המצוה, ועי'].

לקולא (כ"כ הרא"ש ג, כו בשם בעל העיטור עשרת הדברות הל' לולב, מאירי לז: שבלי הלקט סי' שסז ועוד).

אמנם בחת"ס (מב:) נקט בתחיל"ד דמהלכה למשה מסיני צריך לנענע עכ"פ נענוע כל שהוא"י (וכן צידד בגליוני הש"ס לז: דהוי מהלל"מ, אך דחה זאת מכח ד' היראים הנ"ל). אך החת"ס בסו"ד הגביל זאת, דמדאורייתא סגי שיהא האדם ראוי לנענע והלולב יהא ראוי לנענוע, ואז יצא יד"ח בגבהה ואף בלא נענוע"ט.

ובצפנת פנח (פ"ו מסוכה הי"ב, מכתבי תורה מכתב קנד ובס' כתבי רבינו יחיאל סי' ו ואילך) חידש דהוי גדר מצוה מן תורה, אלא שאינו מעכב לדין נטילה שנלמד מ"ולקחתם", אלא הוא מגדר "ושמחתם", ובמקדש הוי חיוב מה"ת וכ"כ הגרי"פ (על הרס"ג ח"ג מילואים סי' ה) אלא שהוסיף לחדש שבזה"ז שתקנו במדינה ז' ימים, הגדר הוא זכר למקדש, וא"כ בעינן דומיא דמקדש שהנענועים הם לעיכובא משום שמחה.

וע"ע במנחת אשר (סוכות נא, ד) שביאר גדר אמצעי, דאמנם אי"ז מדאורייתא ממש, אך מ"מ הוי בגדר 'רצון התורה', דמשום מצות השמחה שנאמרה בלולב נגעו בה, והוי מצוה דרבנן שעיקרה מה"ת.

שיעור הלולב ד"ט כדי לנענע בו- הנידון הנ"ל תלוי בדין שיעור הלולב, דהנה מבו' בגמ' דשיעור לולב הוא ג' טפחים ועוד

הנוצחין ותופסין העיירות לוקחין הרומח ואות המלכות תלוי עליו ועולין על ראש המגדל ומוליכין ומביאין לכל רוח להודיע כי המלך נצח את הכל.

ד. בארחות חיים (הל' לולב אות כג) כ' בשם מורו דהוא כדי לערבב השטן ולהבריחו בלולב שמנענעין, כדרך שמנענע אדם חרבו להכות בו אדם שכנגדו ולהבריחו כשרוצה להכותו, כך מנענעין אותו להכות את השטן. וכע"ז כ' הראב"ה (תרפג) כ' ע"פ ירושלמי שהוא כדי לנענע כחו של קטרוג.

ה. בגליוני הש"ס (לח.) כ' ע"פ המבוא בירושלמי שלולב ענינו חיות, ומה"ט לולב היבש פסול ד"לא המתים יהללו יה", לכן מנענעין בו ח"י נענועים, ועל כן הוא מבטל המלאך המתנגד אל החיות.

ו. הנצי"ב במרומי שדה (מב.) הביא מקור למצות הנענועים מדרכתיב (שמואל) "ודוד וכל בית ישראל משחקים לפני ה' בכל עצי ברושים וגו' ובמנענעים ובצלצלים", ומצינו במדרש (במד"ר נשא ד, טז) ד"מנענעים" היינו לולב שאדם מנענע בו.

דאורייתא או דרבנן- הנה בפשטות המצוה מדאורייתא היא בנטילה גרידא [ולעיל נת' לדון מהו גדר נטילה], והנענועים הם רק מדרבנן - וכ"כ להדיא היראים (מ"ע תכב) והאבודרהם (סדר תפילת סוכות) והלבוש (תרנא, ח), וכ"כ הראשונים לענין ספק דאזלי' לקולא משום דספיקא דרבנן

נח. החת"ס הוכיח כן שהנענועים הם מדרבנן מהא דתנן (מב:) קטן היודע לנענע חייב בלולב, ואם מה"ת יוצא בהגבהה גרידא, מ"ט לא יחנכו עכ"פ במצוה מה"ת אע"ג שאינו יודע לקיים המצוה מדרבנן. אכן האחרונים (עי' מרומי שדה שם, חי' הגרי"ז ערכין ב: וע"ע אבני"ז או"ח סי' לט) ביארו שלענין חינוך צריך שהקטן יהא ראוי לקיים את המצוה עם כל דיניה ופרטיה כפי שיעשה כשיגדיל, ואפי' כשדין צורת הנטילה הוא רק מדרבנן.

נט. ויסוד סברא זו כ' המאירי (לז:) ע"ש.

שיעור של ד' טפחים, אלא הו' ב' דינים של ג"ט ועוד טפח א' לנענוע].

הגדר- האחרונים^{סא} חקרו בגדר הנענועים, אי הוי מצוה דרבנן בפני עצמה, או דרבנן קבעו שכך תהא צורת קיום המצוה דאורייתא של הנטילת לולב^{סב}.

הגרי"ז (יד הרש"ז סוכה ח"ב עמ' מ, תורת ראשי הישיבות לז:) ביאר בדעת אביו הגר"ח כצד ב', ועפ"ז חידש שביו"ט ראשון צריך שיהיה "לכם" גם בנענועים, וכן שיש לעשותם דוקא בלולב שקיים בו את הנטילה.

הצפנת פענח (שם) מחדש ומחלק בין המקדש שהנענועים הוי מצוה בפנ"ע מדין "ושמחתם", משא"כ במדינה המצוה הא רק משום "ולקחתם", וא"כ התקנה של הנענועים היא חלק ממצות הנטילה, וכע"ז כ' הגריפ"פ (שם) [ולפי דבריו שנת"ל, בזה"ז שהמצות נענועים היינו זכר למקדש שהיה משום "ושמחתם", נמצא שבזה"ז הוי גדר נפרד ממצות הנטילה].

טפח כדי לנענע בו. ובקריט ספר (פ"ז מלולב ה"ח) הוכיח מנדה (כו.) דהוי מדאורייתא בכלל שיעורין הלל"מ. [ובמנחת אשר (שם) ביאר בזה ע"פ דרכו הנ"ל דכיון דמהות המצוה ורצון התורה היא לשמוח לפני ה' וזה מה"ת, שפיר י"ל דבעינן חפצא הראויה לשמחה אע"ג שאין הנענוע מעכב המצוה].

אך הערול"נ (נדה שם ובשו"ת בנין ציון סי' לג) כ' שרק הג' טפחים הם מהלל"מ, אך הטפח הד' הוא מדרבנן, שהרי הוא בשביל הנענועים והם עצמם רק מדרבנן, וכ"כ בשו"ת חסד לאברהם (לרבי אברהם תאומים נכדו ותלמידו של הנתיה"מ, מהדו"ת או"ח סו"ס עו).

ועפ"ז כתבו דאם יש לו לולב שיש בו רק ג"ט בדיעבד יכול ליטלו ולברך עליו, דהנענועים לא מעכבים^ס.

[והנה בראשונים (ריטב"א ור"ן לב: ומאירי כט:) כ' שאם ההדסים יותר ארוכים מג' טפחים, צריך בכל אופן שהלולב יהא גבוה מהם טפח, וזה מבו' טפי להנ"ל דאין

ס. הערול"נ הביא כן מהברכ"י (תרמט, ה) בשם רבינו ישעיה דטראני, אכן בשו"ת הרי"ד (סי' קיד וכו"ה בפסקי הרי"ד סוכה לא.) מבו' שהתיר בדיעבד אף בכל הפסולים, ולפי"ז ליכא ראייה.

סא. ע"י בס' מכתבי תורה (מכתב קנב) שכן חקר רבי מרדכי קאלניא. וע"י להלן מה שהשיבו הצפנת פענח (שם מכתב קנד). וע"ע בשו"ת פאר עץ חיים (סי' ט) שחקר כן, ונקט כצד ב' 'שהלקיחה והניענוע נחשבים כאחד שהניענוע הוא ריבוי הלקיחה באיכותה'. וע"ש שנקט שזה בגדר 'הכשר מצוה' ע"ש.

סב. הגרי"ז (המובא להלן) הוכיח כן מהא דעיקר שיעור הלולב נקבע כדי שינענע בו, ומבו' שרבנן הצריכו שכן תהא צורת קיום המצות נטילה. וכן יש להוכיח מהא דהחינוך למצות הנטילה היא משידע הקטן לנענע בו (מב:). עוד דייק כן הגרי"ז מלש' הרמב"ם (פ"ז מלולב ה"ט) שכ' שהנענועים הם 'מצוה כהלכתה'. וכן הוכיח מתוס' (לט.) דברכת הלולב נחשב עובר לעשייתן משום שלו נגמרה מצותו עד אחר הנענוע, ומבואר שהנענועים הם הרחבה למצות הנטילה דאורייתא. וכן מבו' מקו' הפמ"ג (א"א תרנא, כב) מ"ט אם לא נענע כלל יצא יד"ח נטילה (כמש"כ המג"א), והרי כ' תוס' (סוכה ג. וברכות יא.) שאם לא עשה המצוה כתיקון חז"ל אף את המצוה דאורייתא לא יצא יד". והנה הבכור"י (תרנא, מ) תי' ע"ז דכל מש"כ תוס' היינו דוקא כשכחמים פסלו את המצוה דאורייתא, שהתורה נמסרה לחכמים משום "לא תסור", אבל הכא לא אמרו חכמים שהנטול לא יצא, אלא שאצל מצות נטילה שהיא מצוה אחרת יצא [ומלשונו קצת משמע שנקט כאידך גיסא דהוי מצוה בפנ"ע. אמנם י"ל כעיקר תירוצו גם לפי צד ב', דשאני הכא שרבנן לא אמרו שלא יצא יד"ח].

שצריך ליטול בהלל דוקא את הלולב שבירך עליו, וכן שבי"ט א' יהיה "לכם".

אך יש ראשונים שנקטו להיפך, שעיקר מצות הנענועים מתקיימת בשעת הנטילה, ובשעת ההלל אינו מעיקר הדין (עי' מאירי ריטב"א ור"ן לז:). ויותר מזה מצינו בראבי"ה (ח"ב הל' לולב סי' תרפג הו"ד ברא"ש ג, כו) שבשעת הברכה ינענע עם הולכה והבאה שאז הוא עיקר מצותו, אך בנענועים דהלל סגי בנענוע בעלמא בלא הולכה והבאה. [וע"ש שהשווה זאת לתקיעות דמיושב ודמעומד].

דין בלולב או בד' המינים – יל"ד האם דין הנענועים בעיקרו הוא רק בלולב^{סג} [אלא שצריך לכתחילה ליטול הלולב עם שאר המינים ע"פ סוד שד' המינים הם כנגד ד' אותיות שם הוי"ה (עי' ב"י סי' תרנא בשם הריקאנטי)], או שדין הנענועים הוא בכל הד' מינים^{סה}

ונפק"מ: א. נענע רק הלולב האם צריך לחזור ולנענע עם כל המינים^{סז}.

ב. לשי' הראשונים שהנוטל ד' המינים זא"ז יוצא (עי' להלן שהרחבנו בענין זה),

והנה בש"ס מצינו לדין הנענועים רק בהלל, אך לא מצינו שיש דין לנענע בשעת הנטילה אחר הברכה, ואכן מצינו בכמה ראשונים שא"צ לנענע אלא בהלל, ורק אם אין לו לולב בשעת ההלל ינענע בברכה (כ"כ בעל העיטור עשרת הדברות הל' לולב, שבלי הלקט הל' סוכות סי' שסז, רבינו אברהם ב"ר עזריאל תלמיד ר"י החסיד והרוקח בס' ערוגת הבושם ח"ב אות לז, וכ"מ מלש' הרמב"ם פ"ז מלולב ה"י). אך הגאונים (רב שר שלום גאון בתשוה"ג סי' שד, הלכות פסוקות סי' קעט, וכן השיב רב האי גאון הו' באשכול הל' סוכה קעב ע"ב סי' מאה שערים להרי"ץ גיאיות ובס' העיטור שם). והראשונים (תוס' לז: ושאר וע"ע שבלי הלקט שם בשם אחיו רבינו בנימין הרופא) הוכיחו שיש לנענע גם בשעת הנטילה^{סח}.

והנה הגר"ח נהג להסמיך את ברכת נטילת הלולב מיד לפני אמירת ההלל כדי שהברכה תחול גם על הנענועים דהלל שאז הוא עיקר שעת המצוה, והגרי"ז ביאר (ע"פ דרכו שנת"ל) בזה דלרמב"ם גדר התקנה לנענע בשעת ההלל, אי"ז דין בהלל, אלא הוא דין בנטילת הד' המינים, שבשעת ההלל נגמר חובת נטילת הלולב כהלכתה [ועפ"ז כ'

סג. ויל"ע ולדייק בלשונות כל הראשונים הנ"ל אם כוונתם שצריך לנענע בשעת הנטילה מעיקר הדין, או שזה מנהג קדום שקבלו על עצמם.

ולשון השו"ע (תרנב, א) 'ועיקר מצותו בשעת ההלל'.

סד. מפשטות הסוגיא דשיעור הטפח בלולב מעל ההדסים והערבות הוא 'כדי לנענע בו' משמע שעיקר הדין הוא בלולב גרידא. [ובמאירי ביאר בענין הנענועים שתהא נטילה מפורסמת ונראית בלולב]. ושו"מ דכן מטו משמיה דהגרי"ז (תשובות והנהגות ח"ג סי' ר, בית שרגא סי' כט, משלחן רבי אליהו ברוך מועדים ח"ב עמ' קצו), והגרי"ז דקדק כן מלש' הרמב"ם (פ"ז מלולב ה"ט) ע"ש. וכן מוכח לסוברים שהנענועים הם בכסכוס העלים וזה שייך רק בלולב.

סה. עי' בשו"ת זקן אהרן (קושטנדינה, סי' כב) שהאריך להוכיח מגמרות מדרשים ורמב"ם שכל הד' מינים שותפים בנענועים מעיקר הדין, ועפ"ז נקט שחיבור האתרוג מעכב ובלא"ה לא יוצא יד"ח [וזה דלא כפוסקים שכ' שהחיבור אינו מעכב (עי' ב"ח תרנא, י שירי כנה"ג הג' ב"י סק"א ו"ר סק"ט)].

סו. ראה בהערה הקודמת.

בשעת סיבוב ההקפות פטור, כיון שהזיק בשעת שמחה של מצוה ע"ש.

ובטעם ז' ההקפות בהושענא רבה, כ' הראשונים בשם הירושלמי (והוא במדרש המועתק להלן) שהוא זכר ליריחו^ט.

בלולב או בערבה – הנה בגמ' (מג:) פליגי אמוראי אם הקיפו את המזבח בלולב או בערבה. ובביאור מסקנת הסוגיא נחלקו הראשונים, דמרש"י שלפנינו (שם ד"ה והביאום, לד: ד"ה אבא ומב: ד"ה לולב וערבה) מבו' שהמ"ד שהקיפו בלולב איתותב וקיי"ל שהקיפו בערבה, וכן נקטו עוד ראשונים (עי' ברי"ץ גיאת הל' לולב ראב"ן מס' סוכה הו' בראבי"ה הל' לולב סי' תשיא אור זרוע הל' סוכה סי' שטו ובעל העיטור הל' לולב).

אך רש"י בתשובה (סי' קכא, נדפס בסידור רש"י אות רכז ובמחזור ויטרי סי' שפב והו' באו"ז שם) חזר בו דהך מ"ד איתותב רק במה שאמר שערבה היא בזקיפה ולא בנטילה, אך במה שאמר שהקפת המזבח היתה בלולב לא איתותב וקיי"ל כוותיה (וכ"כ הר"ן כב. מדה"ר בד' הרמב"ם פ"ז מלולב הכ"ג).

וש"י היראים (סי' תכב) שאין הכרע בגמ' אם ההקפה היתה בלולב או בערבה.

ומצינו עוד ב' מהלכים באחרונים בענין זה:

הערול"נ (לד. על רד"ה אבא ובדף מב: על

האם צריך לנענע כל מין שנוטל בפנ"ע או רק את הלולב.

ג. למה שהו' לעיל מהגרי"ז דבעינן "לכם" גם בנענועים, האם סגי שרק הלולב יהיה "לכם" או שצריך כן בכל הד' מינים.

הקפות^{טז}

עיקר הענין – תנן (מה.) בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת ואומרים אנה ה' הושיעה נא כו', ואותו היום [בשביעי] מקיפין את המזבח שבע פעמים כו'.

מדאורייתא או מדרבנן – נחלקו בזה האם הוא מצוה מה"ת (עי' לש' הריטב"א מד. ד"ה אמר ר"ל), או מדברי קבלה דכתיב "אסרו חג בעבותים" (ערו"נ נג:), או דהוי תקנה מדרבנן (מהרש"א שם).

הטעם – בלבוש (תרסב) כ' שההקפות הם משום שמחת החג שנקרא זמן שמחה. ויותר מזה מצינו בתרגום שני (אסתר ג, ח) שהמן אמר לאחשוורש 'בחמשה עשר ב... ומתפללים ושמחים ומקיפין בהושענא ומרקדין כגדיים^{סח}.

ומה"ט י"א שאבל אינו מקיף (כפי שפסק הרמ"א שם), וביאר הגר"א (והעתיקו המשנ"ב ס"ק ט) דכתיב "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" והוא בשעת ההקפה (וכע"ז ביארו הב"ח והבכור"י).

וע"ע בתרוה"ד (סי' רי) שצידד שהמזיק

סז. בעריכת ענין זה נסתייעתי במבוא ל'אוצר מפרשי הושענות' (הוצאת מכון י-ם), וע"ש עוד.
סח. ונוסח התימנים בקדיש שאחר ההושענות '...ויחזון עיניכון בבניניה דמקדשא ובשכלוליה דהיכלא... וירקדון רגליכון בעזרתא דקודשא' [ויל"ד במקורות אלו, דיתכן שהכוונה על שמחת בית השואבה].
סט. וצ"ב מה הקשר בין הקפת המזבח להקפות שהיו ביריחו, ועי' ברבינו בחיי (כד הקמח ערך ערבה), ספר המנהיג (שם), רוקח (הל' סוכות סי' רכא, וכע"ז בפתיחה לפיוטי הו"ר) ומהרש"א (סוכה מה.) מה שביארו בזה.

דוגמת מזבח", ע"כ, וכ"כ הראשונים בשם הירושלמי^{עב}. והגאונים (שערי תשובה סי' לא) הביאו לזה סמך נוסף מדכתיב "אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח", שהוא לש' היקף, ו"בעבותים" היינו עץ עבות (וכן עי' בערול"נ לד.).

ומנהג זה התקבל בכל תפוצות ישראל (וכפי שפסקו הרמב"ם פ"ז מלולב הכ"ג והטושו"ע תרס, א).

והנה הראשונים כ' בפשיטות שמנהג זה הוא 'זכר למקדש', ועפ"ז דנו דבשלמא אי נימא (כפי שהבאנו לעיל) דקיי"ל שהקפת המזבח היתה בלולב, א"ש מנהגינו שמקיפים את הבימה בלולב ואף בהושענא רבה, ועפ"ז כ' רש"י בתשו' (שם) שאם אין לולב אין מקיפין כלל (וכ"פ הרמ"א שם וע"ש בביאור הגר"א בשם הר"ן). אך לשיטת הראשונים דס"ל שהקפת המזבח היתה בערבה, צ"ב מנהגינו שמקיפים בלולב. ואכן יש ראשונים (עי' שבלי הלקט סדר חג הסוכות סי' שסט ותניא רבתי ענין פו) שנהגו שלא להקיף בכל הימים [אלא רק נוהגים לומר 'רהיטין' לאחר תפילת מוסף בלא היקף], ורק ביום השביעי מקיפים בערבה.

רד"ה (לולב) כ' שלכו"ע הקיפו את המזבח בערבה, אלא שנחלקו אם הקיפו גם בלולב ע"ש.

אך הב"ח (תרסד, ג) כ' להיפך שלכו"ע היו מקיפים בלולב, אלא שנחלקו אם הקיפו גם בערבה או רק בלולב, וכ"כ השפ"א (מב:).

ובנידון זה תליא ביאור המנהג בזה"ז וכדלהלן:

המנהג בזה"ז – הנה מנהג כל ישראל להקיף את הס"ת עם הד' מינים, וביום הז' מקיפים ז' פעמים, ומנהג זה לא מוזכר בש"ס, אלא במדרש (ילקוט"ש תהילים רמז תשג) דאי' בזה"ל: "ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה'", כדתנינן בכל יום היו מקיפין את המזבח פעם אחת, וכיצד הוא סדר ההקפה, כל ישראל^ע גדולים וקטנים נוטלים את לולביהם בידיהם הימנית ואתרוגיהם בידיהם השמאלית ומקיפין פעם אחת, ואותו היום היו מקיפין ז' פעמים, אמר ר' חייא זכר ליריחו^{עא}, הא תינח בזמן שיש מזבח, בזמן הזה חזן הכנסת עומד כמלאך האלהים וס"ת בזרועו, והעם מקיפין אותו

ע. עי' להלן שהאר"ז הוכיח מכאן שההקפה היתה גם ע"י ישראל ולא רק ע"י כהנים.
עא. משמע שרק ההקפות שבמקדש היו זכר ליריחו, אך בזה"ז הם רק זכר למקדש, וכ"כ הב"ח (שם). אך בלש' ס' המנהג (סוף הל' ערבה והקפת מזבח) מבר' שאנו עושים 'זכר למקדש וזכר ליריחו'.
עב. עי' רוקח (סי' רכא) ראבי"ה (סי' תרצב וסי' תרצט) או"ז (סי' שטו) ושבלי הלקט (סי' שסט) [ואינו בירושלמי שלפנינו].

ועי' בראבי"ה וברוקח שלמדו מלש' המדרש שעיקר המנהג הוא להקיף את התיבה עם הס"ת, שע"ז נחשב ההקפה כ'הקפת המזבח' (וכ"פ הטושו"ע תרס, א). וביאר הב"ח (שם) ששמיעת התורה מכפרת עלינו כמו המזבח. ובמחזור ויטרי (סדר סוכות אות יב) ביאר בזה 'לומר שם שמים אנו סובבים'. ובפמ"ג (שם משב"ז סק"א) והגר"א (שם סק"ב) ביארו ע"פ הגמ' במגילה (לא:): שבזמן שאין ביהמ"ק קיים הקריאה בס"ת נחשבת כהקרת קרבן במזבח, ולכן הבימה שקוראים עליה את התורה נחשבת כמזבח, וכ"כ הבכור"י (שם, א) והוסיף עפ"ז שאם אין ס"ת לא יקיפו כלל, דרק ע"י הס"ת יש לבימה דוגמת מזבח, וכן מצינו במהרי"ל (סדר תפילות חג הסוכות אות טז). אמנם הבן איש חי (שנה א' האזינו אות טו) נקט ע"פ סוד שעיקר ההקפות הם סביב התיבה, שהיא מצד עצמה דוגמת המזבח, ואע"פ שאין עליה ס"ת (וכן מדויק בלש' כמה ראשונים שהזכירו רק תיבה בלא ס"ת, וע"ע בכף החיים תרס, ב).

להקפת מזבח במקדש (וכה"ק בביאור הגר"א תרס, א).

ובט"ז (שם, ב) יישב דאין מדמין בדבר זה למקדש, אלא שאנו עושים זכר למקדש. ויל"ב בכוונתו עפ"ד הגר"ז (מנחות סו). דיש מקומות שרבנן תקנו 'מצוה חדשה' משום זכר למקדש, אך לא תקנו שאותה מצוה שנהגה במקדש תמשיך לנהוג גם בזה"ז, ולכן א"צ שיהיה בדיוק באותה צורה כפי שהיתה במקדש.

והא"ז כ' מכח קו' זו שאף במקדש גם ישראל היו מקיפים, והביא שכן מצינו בירושלמי^{עג} (וכ"מ מפשטות לש' הרמב"ם, ועי' ערול"נ מג: ומנח"ח שכד, ה). אלא דצ"ב היאך הותר לזר ליקרב אל המזבח. ובא"ז כ' דמותר בעבור מצות הקפה^ע, וכשם דאי' בגמ' (מד). דלר"ל כהנים בעלי מומין מותרים ליכנס להקפה [אך ריו"ח חלק ע"ז] וזה א"ש לש"י הרמב"ן (סה"מ ל"ת סט) והראב"ד (פ"א מביאת מקדש ה"א) שאין איסור דאו' [לכהן בע"מ] ליכנס בין האולם ולמזבח בלא עבודה, אלא הוי רק מעלה דרבנן, וחכמים התירו איסור כניסה של דבריהם משום מצוה ערבה. אך שי' הרמב"ם (סה"מ שם והל' ביא"מ שם) דהוי איסור דאורייתא. אמנם המגילת אסתר והלב שמח (סה"מ שם) ביארו בדעת הרמב"ם דס"ל דמצות ערבה היא ג"כ מדאו' מהלל"מ, ואתי עשה דערבה ודחי לאו דבע"מ^ע, ועד"ז י"ל גם לענין איסור זר. ובחסדי דוד (על התוספתא כלים א, יא) ביאר דר"ל לשיטתו דס"ל דמצות הקפת ערבה בנטילה, א"כ גדר המצוה היינו דרמי אקרקפתא דגברא, וא"כ

ורש"י (בתשו') כ' שלפני חזרתו סבר שבאמת מנהג זה אינו זכר למקדש, אלא מנהגא בעלמא הוא ולא חובה עלינו הוטל, ולולב לא מחייבו ולא פוטרו, שהרי אין זכר למקדש בהיקף הלולב. וכע"ז כ' הראב"ה (ח"ב סי' תרצט) שמה שמקיפין עם הלולב, לאו דוקא הוא, אלא ה"ה בלא לולב, והזכר למקדש הוא ע"י עצם ההקפה, ומה שנהגו להקיף עם הלולב היינו רק משום חביבות מצות לולב, וכשם שאנשי ירושלים היו מתפללים עם הלולב וכו' (סוכה מא:), וכ"פ השו"ע (שם) שנהגים להקיף אף מי שאין לו לולב.

והב"ח והשפ"א ביארו ע"פ דרכם (הנ"ל) שלכו"ע היו מקיפים גם בלולב [ומה שאין מקיפים כל הימים גם בערבה, היינו משום שבוזה"ז אינה אלא מנהג נביאים ורק בשביעי], וביום השביעי באמת מקיפים בלולב וערבה יחד להאי מ"ד, והביא הב"ח שכ"כ במנהגים (לר"א טירנא, מנהגי סוכות עמ' קלד). אמנם בב"י (שם) ביאר מנהג זה שהוא כדי לעשות ככו"ע (וזה מתאים עם שי' היראים שאין הכרעה במחלו'). אך לפי הסוברים דקיי"ל כמ"ד שהקיפו בלולב אין להקיף בערבה אף ביום הז' (וע"ע במשנ"ב תרס, ח ובבכור"י שם סק"כ).

רק בכהנים או גם בישראלים – נחלקו הראשונים מי היה מקיף את המזבח, שי' רש"י (מג: ד"ה שלוחי) ותוס' (שם ד"ה שלוחי וד"ה והביאו, מד. ד"ה אמר) שרק הכהנים היו מקיפים. ובא"ז (הל' סוכה סי' שטו) תמה לפי"ז מ"ט בזה"ז מקיפין ישראל, והלא ההקפה בזה"ז אינה אלא זכר

^{עג} ואינו בירושלמי שלפנינו, אלא בילקו"ש שהעתקנו לעיל.

^{עד} וכע"ז כ' הרי"ץ גיאת (הל' לולב).

^{עה} אך הערול"נ (מד). הק' ע"ז שמצינו רק שעשה דוחה ל"ת, אך לא מצינו שהלל"מ דוחה ל"ת.

משום זכר למקדש, אלא זה תקנה בפנ"ע זכר לניסוך המים, שמפני כך אמרה תורה נסכו מים בחג - כדי שיתברכו לכם גשמי שנה (ר"ה טז.), ולכן גם אנו מרצים על המים.

ד' המינים מעכבין זה את זה

תנן (מנחות כז.) ד' שבלולב מעכבין זה את זה, ובגמ' (שם ובסוכה לד:) ילפי' מ"ולקחתם" - לקיחה תמה.

הגדר - בצפנת פענח (פ"א מתרומות ה"י עמ' 15) חקר אם הגדר הוא שכל מין בפנ"ע אינו כלום, או"ד כל מין הוי חלק בפנ"ע אלא דמעכבים זה את זה^ע. וכ' שבזה תליא נידון הראשונים דלהלן אם צריך ליטול כולם ביחד או שמועיל ליטלם בזה"ז.

נטילתן בזה אחר זה - נחלקו בזה הראשונים:

א. שי' ר"ת (בתוס' סוכה ומנחות שם) שצריך ליטול הד' מינים ביחד משום דהוי מצוה א' ובעינן לקיחה תמה [ורק א"צ שיהיו אגודים יחד, דקיי"ל כרבנן].

ב. שי' הבה"ג (מובא בתוס' שם) ושאר (דלהלן)^ע שאם יש לו' את הד' מינים, יכול ליטלם בזה אחר זה. והגר"א (תרנא, יב) העמיד שהראשונים נחלקו בתוך שיטה זו מהו גדר יש לו', דלרא"ש (ג, יד) הטור והרמ"א (שם) צריך שיהיו לפניו ממש, אך לרמב"ם (פ"ז מלולב ה"ו) והשו"ע (שם) סגי שיהיו ברשותו. אך המג"א (שם ס"ק כד) למד שאין בזה מחלו' בין הראשונים, ולכו"ע אם היו ברשותו סגי לענין שיחשב לקיחה תמה', ומש"כ הרא"ש הטור והרמ"א שיהיו לפניו היינו רק כדי שלא יהיה הפסק בברכה

הר"ז בכלל הדין שלכל צרכיהם מותר להכנס לעזרה ואף לישראל [וריו"ח דפליג דמצות ערבה בזקיפה, א"כ סגי בכהן א' כשר ותמים שיזקפנה, וממילא אסור לבע"מ ולזר ליכנס לעזרה דאי"ז נחשב צורך].

והרי"ץ גיאת (הל' לולב) הביא פ"י מחודש מרב שרירא גאון (אוצה"ג חלק התשובות סי' רמט) דהקפת המזבח לא נעשתה בהילוך, אלא בעמידה, וישראל היו עומדים מצדו של המזבח בצפון עד צדו האחר שבדרומו ששם היו מותרים להכנס. וע"ש שדחה פ"י זה.

אמירת ההושענות - הנה תנן שהיו מקיפין את המזבח ואומרים "אנא ה' הושיעה נא", וכן תיקנו הגאונים והראשונים בזה"ז זכר למקדש (עי' רוקח בפתיחה לפי' ההושענות, כלבו סי' עב, וכ"ה בערוה"ש תרס, א). ובדבריהם מבו' שההושענות הם חלק מענין ההקפות (וכן עי' במהרש"א מה. ובסדר היום לר' משה בן מכיר סדר קריאה"ת בסוכות, וע"ע בשער הכוונות ענין סוכות דרוש ח). ולפי"ז צריך לומר את ההושענות דוקא בשעת ההקפות (וכן עורר ביסושה"ע שער האיתון פט"ו).

אמנם י"א שמנהג אמירת ההושענות אינו שייך להקפות, וע"כ כ' שנוהגים לאומרם גם שלא בשעת ההקפה (עי' שבלי הלקט סי' שסט ותניא רבתי ענין פו).

ואכן מצינו שיש ראשונים (עי' מחזור ויטרי סי' שפא וספר המחכים סדר תפילת סוכות) שביארו שענין אמירת ההושענות אינו

עו. ועי' בלש' הרמב"ם בסה"מ (שרש יא) דמשמע קצת כצד זה.
עז. ובדעת רש"י כ' ה"י (תרנא, יב) דג"כ ס"ל כבה"ג, אך הכפוט" (סוכה לד:) דייק מלשונו דס"ל כר"ת, וכן נקט האבנ"ז (או"ח סי' תצ) בפשיטות.

סי' קנו) וביאר הטעם 'דארבעטן מצוה אחת הן, ואין מברכין על מצוה אחת על כל חלק וחלק ממנה ברכה בפני עצמה'.

והריטב"א הוסיף שאפי' בהפסיק וסח בין מין למין אי"ז הפסק, ודימה זאת לתקיעת שופר דקיי"ל (ר"ה לד:) שאם תקע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא.

ג. בהג' מיימוניות (פ"ז מלולב אות ז) כ' בשם רבינו שמחה שאם סח בין מין למין חוזר ומברך, וכ"פ הרמ"א (תרנא, יב), וביאר במשנ"ב שמברך על כל מין הברכה הראויה לו. והנה המג"א (ס"ק כה) נקט שלפ"ז צ"ל דאף בתקיעת שופר אם הפסיק בין תקיעה לתקיעה צריך לחזור ולברך. אך בביאור"ל צידד שדוקא בד' המינים צריך לחזור ולברך, משום שההפסק מגרע אף בעיקר ה'לקיחה תמה' וצריך לחזור וליטול את המינים שכבר נטל, וממילא צריך לחזור ולברך 'על נטילת לולב' [נדלא כמש"כ במשנ"ב הנ"ל].

ד. בשו"ת יכין ובוועז (ח"א סי' קכג) כ' שלדעת הרמב"ן (הנ"ל) יכול לברך על הלולב אפי' אם אינו יודע אם לבסוף יגיעו אליו שאר המינים, ואפי' אם לבסוף לא באו אליו שאר המינים אין בזה משום ברכה לבטלה, שעיקר הברכה נתקנה על הלולב.

נטל ג' ההדסים או ב' הערבות בזא"ז - כ' החלקת יואב (ח"א סי' לא) ובחי' ר' מאיר שמחה (סוכה פ"ג אות ט) שבכה"ג אף לכה"ג ודעימיה אינו יוצא יד"ח, כיון שהתורה הקפידה על מנין מסויים, וא"כ צריך שיטלם בבת א', וכן עי' בשבט הלוי (ח"א קעט, ו) שכ' שאם יקח כ"א בפנ"ע לא הוי לקיחה תמה. והחלקת יואב הוכיח כן, דאל"כ יוכל ליטול אף הדס א' ג' פעמים ויחשב כאילו נטל ג' הדסים, דמ"ל ליטול מהדס זה או זה.

(וכן עי' בפמ"ג שם א"א ס"ק כד ובמשנ"ב סקנ"ג ובשעה"צ ס"ק סו).

ובעיקר שי' הבה"ג ודעימיה ביאר בשו"ת ר' משולם איגרא (סי' נד ונה) שודאי לכתחילה יש ליטול כל הד' מינים יחד [וכ"כ האבנ"ז (או"ח סי' קצב) והחלקת יואב (או"ח סי' לא) שלומדים זאת מהווי"ן שבפסוק 'וענף עץ עבות וערבי נחל'], אלא שאי"ז מעכב היכא שהן בידו וראוי ליטלן, וכהא דקיי"ל דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

ג. שי' הרמב"ן הרא"ה (הו' בריטב"א ובר"ן סוכה לד:) והמאירי (לא). שאפשר ליטלם בזה אחר זה אפי' אם אינם מצויים אצלו עתה, כל שיגיעו לידו אח"כ בו ביום.

ד. ושי' מחודשת מצינו במכתם (לד:) בשם ר' משה ב"ר יהודה, ההשלמה (לא). והמאירי (שם) בשם גדולי הדורות, שאם יש לו רק ג' מינים הרי הם מעכבים זא"ז לענין שצריך ליטול מה שיש לו ביחד, אך אם יש לו את כל הד' מינים יכול ליטלם בזא"ז [וצ"ב].

הברכה בהנ"ל - יל"ד לשי' הראשונים שיכול ליטול הד' מינים בזא"ז, כיצד יברך, ומצינו בזה כמה שיטות:

א. שי' הארחות חיים (הל' לולב סוף אות יט) בשם הראב"ד והמכתם בשם י"מ ורבינו משולם (מובא בארחות חיים שם אות כב ע"פ מה שהו' בב"י סי' תרנא) שמברך על כל מין ומין כשנטלו את הברכה הראויה לו [על נטילת אתרוג' וכו'].

ב. שי' הריטב"א הר"ן והריבב"ן שאין מברכין אלא על הלולב [לפי שהוא הגבוה מכולם], וכ"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א

אגד לולב

עיקר הענין - אי' בסוכה (יא: לג.) פלו' תנאי, דלר' יהודה לולב בעי אגד ואם אינו אגוד הרי הוא פסול, דיליף גז"ש "לקיחה - לקיחה" מאגודת אגוד, ולחכמים אפי' באינו אגוד כשר, אלא דגם לדידהו יש הידור מצוה לאגוד משום "זה אלי ואנוהו".

ביאור דעת ר' יהודה - בחי' הרא"ה (יא: והו' בריטב"א שם) חידש דגם לר"י ב' מיני אגד הם, א' לכתחילה יש לעשות אגד בחוט, ב' בדיעבד מהני אגד ביד - שיטלם כולם כאחד ויהיו בידו כאגודה^{עח}. ולכאור' יל"ב בדבריו דמהגז"ש ילפי' עיקר עדין אגד ולזה סגי ביד, אלא דיש הידור מצוה לאגוד בחוט משום "זה אלי ואנוהו" [כמו לרבנן]. אך הריטב"א חולק שהמחלו' היא אם צריך אגד בחוט, אך גם לרבנן בעינן אגד ביד וזה לעיכובא.

הגדר לדעת חכמים - בפשטות הא דלחכמים צריך לכתחילה לעשות אגד, הוא רק מדין צדדי של הידור בנוי ומראה המצוה וכפי שמצינו בכל המצוות^{עט}. אמנם האחרונים הוכיחו שגדר הדין אגד לכתחילה אליבא דחכמים הוא מאותו גדר של אגד בדיעבד אליבא דר"י, והיינו שלכתחילה יש להדר בנטילת הלולב ליטול כל המינים אגודים זב"ז^פ. [וע"ע בחת"ס (לו:) שמבו' בדבריו

אך החזו"א (קמט, א) כ' דלבה"ג יכול ליטול ג' ההדסים וב' הערבות בזא"ז, אך אינו יכול ליטול את אותו הדס וערבה כמה פעמים.

ובחי' ר' מאיר שמחה (שם) נסתפק באופן שנטל את ב' הערבות בב' ידיו האם יצא יד"ח והניח בצ"ע [ולכאור' ספיקו הוא רק לשיטתו שצריך לקחת את מנין הערבות בבת א', אך לחזו"א דפליג ע"ז ודאי שיצא יד"ח].

בשאר ימים - הנה בתוס' (לד:) ובתורא"ש (כט:) מבוי' שאף בשאר הימים בעינן ליטול את כל הד' מינים מדין "לקיחה תמה", דכל שהוא מעיקר הלקיחה מעכב בכל הימים, וכ"ה דעת הראב"ה (סי' תרצו והו' באו"ז הל' סוכה סי' שח) וכ"פ הב"י והרמ"א (תרנא, יב). אך יש ראשונים שחולקים ע"ז דבשאר ימים אין מעכב ליטול כל הד' מינים (כ"כ בהג' אשר"י ומקורו באו"ז שם ובראב"ה סי' תרצו בשם הר"י מאורליינש, וכ"כ בתור"פ לד: ובמרדכי סי' תשמט). ועפ"ז נסתפקו (כן הביא הראב"ה מהר"י מאורליינש) אם בשאר הימים יכול גם להוציא את חבירו בנטילת לולב [שגם דין זה שאין מוציאים זא"ז למדו (מא:)] מ"ולקחתם", וכן האם לדעת ר"י שצריך אגד בשאר ימים א"צ.

^{עח}. וכשעשה אגד בחוט לא מהני שיעשה גם אגד ביד, דאין אגד אחר אגד, ומה"ט מבוי' בגמ' דלר"י אם בשעת האגד [בחוט] היה בפסול [שהיו ענבי ההדס מרובים], הר"ז פסול ולא מהני למעט אח"כ משום תעשה ולא מן העשוי, ולא אומרים שיהי עכ"פ מצד האגד ביד.

^{עט}. כ"ה פשטות לשי' רש"י (יא: ד"ה ואנוהו) התנאה לפניו במצוות 'סוכה נאה לולב נאה ציצית נאה'. וכ"מ מהגמ' (לו: ע"פ רש"י) דדוקא לר"י דלולב צריך אגד יכול להחזיק את הלולב באגד ול"ח חציצה, משא"כ לרבנן הוי חציצה. והיינו דלרבנן האגד הוא מדין צדדי של נוי ואינו חלק מהמצוה. ^פ. וע"ע בתוס' (לא:) שביארו במתני' (לו:) דדוקא לר"י אין אוגדין את הלולב אלא במינו, משום דלולב צריך אגד והוי חלק מהמצוה, אי מייית מינא אחריני הו"ל ה' מיני, משא"כ לרבנן לא חשיב ה' מיני כיון שנטלו שלא כדרך גדילתו, ואי גם לרבנן הוי חלק מהמצוה א"כ גם לדידהו הוי כה' מיני.

^פ. א. תוס' בגיטין (מה:) בשם ר"ת שלכתחילה אשה לא תאגוד לולב כיון שאינה מצווה, והק' המג"א (תרמו,

וערבי נחל"ן, דמהא שמעינן דצריך ליטול ג' המינים בבת א'. אלא דצ"ב דא"כ למאי איצטריך לקרא ד"ואנוהו". וביאר האבנ"ז דמהך קרא ילפי' שצריך ליטול כולם ביד א', ומקרא ד"ואנוהו" ילפי' שצריך לכתחילה גם לאגדם באגודה א', דעי"ז הוי טפי נטילה א'. והיינו דמ"ואנוהו" ילפי' גם להדר במעשה המצוה, ולא רק להדר בנויפ"ב.

דתרוייהו איתנהו^{פא}. והביאור בהך גיסא י"ל עפ"ד הריטב"א (יג.) דאף לרבנן ילפי' דין אגד מגז"ש, אלא דלא גמרי הגז"ש לענין שיחא האגד מעכב (וכעי"ז כ' הכס"מ רפי"א מפרה אדומה בשם תוס'). ובאבנ"ז (סי' תלג וסי' תצב) ובגליוני הש"ס (לד:) ביארו ע"פ הגמ' (לד:) והירושלמי (ג, ז) דהמקור הוא מדכתיב ויין'ן "כפות תמרים וענף עץ עבות

ששים וחמש - מי יודע?

לרגל גליון ה- ס"ה של הקובץ 'מנורה בדרום'!

- יחיי מהללאל חמש שנים וששים שנה • יחיי חנוך חמש וששים שנה ויולד את ויולד את ירד (בראשית ה, טו).
- מתושלח (בראשית ה, כא).

ו) דהא קי"ל לולב א"צ אגד וא"כ האגד אינו מהמצוה, ותי' דכיון שהוא נוי מצוה חשוב כמצוה עצמה, ומבו' דהוא מדיני נטילת הלולב ומשו"ה צריך שיעשה ע"י בר חיובא.

ב. מבו' בתוס' (יא: ד"ה והכא בתי' הב') דאף לחכמים דלולב א"צ אגד וכשליקט את ענבי ההדס כשר וליכא חסרון דתעשה ולא מן העשוי (כמבו' בגמ' שם), מ"מ לכתחילה יש צריך לעשות האגד בהכשר באופן שלא יהא חסרון של תעשה ולא מן העשוי, ומבו' דגם לר"י בעינן שיחא מעשה אגד, ולא סגי בתוצאה שזה אגוד [אמנם במשנ"ב (תרמו, ו) פסק דא"צ להקפיד ע"ז אפי' לכתחילה, והיינו דלחכמים ליכא כלל דין תולמ"ה באגד].

ג. וכ"מ בפ"ה הר"ח (יא:): שביאר שגם לחכמים א"צ אגד, מ"מ יש דין עשייה לכתחילה, ומהני לזה לקיטת הענבים משום דלקיטתו זו היא עשייתו.

ד. שי' רש"י (לג: ד"ה ופליג) דגם לרבנן צריך לכתחילה לעשות קשר גמור, והאוגדן בעניבה או באגודה של ירק לאו אגד הוא. ואם זה רק דין של נוי במראה, איזה נוי יש בקשר יותר מעניבה ואגודה של ירק - כן הוכיח האבנ"ז. וכעי"ז הוכיחו הגר"ח (מובא בתורת ראשי הישיבות עמ' תקא-תקב) והגר"ז (מנחות כז:).

ה. לכאו' ק' מה שיך דין "ואנוהו" בנטילת לולב, והרי כיון שאוחז במקום האגד א"כ הוא מכוסה ואינו נראה ולא שיך בזה הידור. ותי' האבנ"ז ע"פ הנ"ל שהדין הידור כאן אינו הידור במראה אלא הידור בצורת קיום המצוה.

ו. אי' בגמ' (מו.) שהעושה לולב מברך שהחיינו בשעת האגד, ומבו' שהאגד הוא חלק מהחפצא של המצוה, ואינו דין צדדי שיהיה נוי והידור במראה המצוה, דע"ז ל"ש לברך שהחיינו (כן הוכיח הגר"ח שם).

ז. אי' בגמ' (לז:) דצריך שלא יהא חציצה בין הלולב לערבות וההדסים, ופירש"י שהחסרון הוא מצד שאינם אגודים להיות לקיחה אחת. והק' הרש"ש דהא קי"ל דא"צ אגד, ולהנ"ל א"ש דאף לרבנן צריך לכתחילה שיחיה אגד, ושלא יהיה חציצה, וכ"כ האבנ"ז (או"ח סי' תצב).

ח. במנחת אשר (סוכות סי' מב) הוכיח מהמבו' בגמ' (לג:) דשיך דין דיחוי באגד, וע"כ דהוי דין מסויים במעשה המצוה, דבנוי בעלמא ודאי לא שיך דיחוי.

ט. וע"ע בח' הגר"ז (שם) שהוכיח כן מלש' הרמב"ם (פ"ז מלולב ה"ו) ע"ש.

פא. דע"ש שכ' דאף לרבנן מצד עיקר דין אגד צריך לאגוד דוקא במינו כמו לר"י, אלא דמלבד זה יש גם דין ליפות את המצוה בגימנויות של זהב.

פב. ועי' בס' מנחת אשר (סוכות מב, ג) שהרחיב בענין זה שיש הידור מצוה ב' גדרים, א' בחפצא דמצוה ליפותה ולנאותה, ב' הידור במעשה המצוה ושלמות ענינה.

- ובעוד ששים וחמש שנה יחת אפרים מעם^{פג} (ישעיה ז, ח).
- שירת דבורה ששים וחמש שיטין^{פד} (מסכת סופרים פי"ב הי"ב).
- נשארו לחיי תרח בצאת אברהם מחרן ששים וחמש שנה (פסיקתא זוטרתא) (לקח טוב) בראשית פר' לך לך פי"ב).
- "...ואברהם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן" (בראשית יב,
- ד), והיתה [-שרה] אותה שעה בת ששים וחמש שנים, שהיה גדול הימנה עשר שנים כו' (פסיקתא רבתי מ"ג ד"ה ד"א כי [השני]).
- צא וחשוב ותמצא בפרשה זו חמשים ושבע משפחות, ומבני לוי שמונה, הרי ששים וחמש, וזהו שנאמר (דברים ז, ז) "כי אתם המעט" וגו', ה"א מעט, חמשה אתם חסרים ממשפחות כל העמים, שהן שבעים, אף זה הבנתי מיסודו של ר' משה הדרשן. אך

פג. רש"י (שם) מפרש: ועשרת השבטים בעוד ששים וחמש שנה מיום שנגזר בימי עמוס "וישראל גלה יגלה מעל אדמתו" (עמוס ז): יחת אפרים - תרוצץ אפרים מעם, שיגלם סנחריב עם מלכם הושע בן אלה. צא וחשוב מנבואת עמוס עד שגלו עשרת השבטים ותמצאם ס"ה שנים - נבואת עמוס היתה שתי שנים לפני שנתנגע עוזיה שנאמר (בעמוס א) שנחם לפני הרעש, ועוזיה נתנגע עשרים וחמש שנים הרי כ"ז, וי"ו של יותם, וי"ו של אחז, ו' של חזקיהו שנאמר (מלכים ב יח) "וילכדה בשנת שש לחזקיהו היא שנת תשע להושע ויגל את ישראל אשורה" הרי ששים וחמש. ומניין שימי חלוטו של עוזיהו כ"ה שנים, שנאמר (מלכים ב טו) "בשנת עשרים ושבע ליורבעם בן יואש מלך ישראל מלך עוזיה בן אמציה על יהודה", אפשר לומר, והלא עוזיה וירבעם מלכו כאחת לפי חשבון שתמצא בספר מלכים, אלא שמלך מלכות מנוגעת בשנת עשרים ושבע למלכו נתנגע והוא מלך חמשים ושתים שנה. ואי אפשר לימנות בעוד ששים וחמש שנה מיום שאמר ישעיה נבואה זו, שהרי בימי אחז אמרה והם גלו בשנת שש לחזקיהו, וכך מפורש בסדר עולם שמנה הכתוב לנבואתו של עמוס. (וכן עי' בתוס' מו"ק ז:).

ובמלבי"ם (עמוס ח, ג) ע"פ "והיילילו שירות היכל ביום ההוא נאם ה' אלקים רב הפגר בכל מקום השליך חס", וז"ל:

חס, מלה זאת אין לה באור, ונראה שהיה להנביא עוד דבר אחד לגלות וירא לגלותו מפני הסכנה, ואמר 'חס' - צריך לשתוק ושלא לגלות הדבר, והדבר שהעלימו הנביא עתה פירש אותו ישעיה במ"ש "ובעוד ששים וחמש שנים יחת אפרים מעם", שפירושו בעוד ששים וחמש שנים מעת שהתנבא עמוס ישראל גלה יגלה מעל אדמתו, שמעת ההיא עד גלות עשרת השבטים היה ס"ה שנה, ולא מצאנו בדברי עמוס שהגביל הזמן בפירוש, כי נצטוו שלא לגלות בבאור רק ברמז, ומסרו בקבלה לבני הנביאים, ואמר 'חס' ר"ל צריך לשתוק. ובחר במלה זאת שמספרו ס"ה, שבו רמז שבעוד ס"ה שנים כמנין חס יהיה הדבר הזה. והטעם שלא גילה את הזמן בפירוש, הוא כי הנביא שינבא על פורעניות עתידה בלא זמן לא ירע זה בעיני העם, כי יודעים שהיעודים הרעים ישתנו לפעמים או יאריך זמנם בהשתנות מעשה העם לטובה, כמ"ש החזון אשר הוא חוזה לימים רבים (יחזקאל י"ב), אבל אם מגביל זמן מבורר זה מורה שהזמן קרוב ושלא ישתנה הדבר בשום אופן, ולא רצה ה' שיאמר זאת בגלוי, ואמר מלת חס, לרמז שיש בכאן סתר ששוות ממנו, וגם רמז הזמן במספר חס, ומסרו לבני הנביאים בקבלה, וישעיה שהיה בימי אחז שהיה קרוב אל הזמן פירש את הדבר שמלת חס פירוש שבעוד ששים וחמש שנה יחת אפרים מעם, ויהי' רב הפגר בכ"מ.

פד. וז"ל המסכת סופרים: סימן שירת דבורה ששים וחמשה שיטין: ותשר, לאמר, ברכו, רונים, לי"י, משעיר, רעשה, מים, סיני, ענת, נתיבות, חדל, [עד], אם, חדשים, אם, בישראל, בעם, צחורות, על, משאבים, פרונו, י"י, עורי, אבינועם, ירד, בעמלק, מכיר, סופר, כן, ברגליו, חקקי, המשפחים, ראובן, שכן, ישב, ישכון, על, נלחמו, על, לקחו, ממסילותם, גרפם, נפשי, סוס, מרוז, יושביה, י"י, יעל, באהל, נתנה, ליתר, עמלים, ראשו, [בין], שודר, סיסרא, לבוא, שרותיה, [לה], רחמתיים, לסיסרא, רקמתיים, אויביך, הארץ. אמנם לגירסת הגהות הגרי"ב ונחלת יעקב יש רק ס"ב שיטין, ולפי הגר"א יש ס"ד שיטין.

ששים וחמש - מי יודע? ♦ מנורה בדרום | רלן

- הוצרכתי לפחות ולהוסיף בדבריו^פ (רש"י)
פינחס כו, לו).
- שם 'אדנ"י' בגימטריא ס"ה.
הציבור^פ.
 - כמה ראשונים (הבה"ג, ר"ש גבירול, הרס"ג, וחוה"ל שער י פ"ז) חילקו את התרי"ג המצוות לעשין, לאוין, עונשין, וששים וחמש פרשיות המוטלות על
 - 'היכל' בגימטריא ס"ה^פ.
 - 'ויסע אברם הלוך ונסוע הנגבה' - 'הנגב"ה' בגימטריא ס"ה^פ.

פח. השל"ה (מסכת פסחים מצה עשירה אות רעח, וכן ע"ש באות שיו) מבאר: כי נכנסו בסוד ה' זו, והיו ס"ה כמנין אדנ"י העולה ס"ה.

פו. בביאור הגרי"פ על ספר המצוות לרס"ג (מנין ששים וחמש הפרשיות, פתיחה) מאריך לברר שיטת הראשונים הנ"ל, ומסיק: אבל הדבר ברור אצלי למעלה מכל ספק, דכוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל בזה לפי שיטתם. שהם חילקו את המצוות לארבעה מינים חלוקים. א) מאתים עשין המוטלות על היחידים. ב) מאתים שבעים ושבעה לאוין המוטלים על היחידים. ג) שבעים ואחד העונשין. ד) ששים וחמש פרשיות המוטלות על הצבור. ולפי הנודע דרך כלל מצות התורה הן רמ"ח עשין ושס"ה לאוין. ונמצא שלפי המסורת שביד הגאונים ז"ל לחלק את המצוות ע"פ גדרים הללו שכתבנו. אחר שנמנו מאתים העשין שעל היחידים עדיין חסרים ארבעים ושמונה עשין לתשלום רמ"ח עשין. ובלאוין אחר שנמנו מאתים שבעים ושבעה לאוין שעל היחידים. ושבעים ואחד העונשין שבמיתה. שעולים ג"כ בחשבון הלאוין. שהם בסה"כ שלש מאות וארבעים ושמונה לאוין. עדיין חסרים שבעה עשר לאוין. למלאות שס"ה לאוין. והן הן ששים וחמש הפרשיות שארבעים ושמונה מהן הן עשין. והשבע עשרה הנותרות הן לאוין. המשלימות את הלאוין והעשין שחסרו עדיין אחר שלשת מיני המצוות הקודמים שנמנו ע"פ גדרן. עשין בפ"ע. ולאוין בפ"ע. אבל ששים וחמש מצות אלו שנמנו בפ"ע ע"פ גדרן שהן מצות המוטלות חובה על הצבור. הן תערוכות לאוין ועשין יחד. ואין נכללין בדרך כלל לא בשם לאוין ולא בשם עשין. ולכן קרא אותן בשם פרשיות. מלשון פרשת דרכים. כלומר שקצתן הן משלימות מנין הלאוין. וקצתן משלימות מנין העשין כו'. ולכן על דרך זו נקראו גם הששים וחמש מצות המוטלות על הצבור בשם פרשיות. מפני שהן מסתעפות ומתפצלות למנין העשין ולמנין הלאוין. להשלים החסר עוד לאלו ולאלו כמו שנתבאר. י"ז מהן ללאוין ומ"ח מהן להעשין. למלאות מנין שס"ה לאוין ורמ"ח עשין. וא"כ לא יתכן לכללן בשם כללי. לאוין או עשין. מאחר שכוללים בפרטן גם לאוין וגם עשין יחד. והשם הנאות להן בכללותן הוא פרשיות. שהוא מורה על יחסון לשני עניני המצוות יחד. להעשין ולהלאוין. אבל ודאי כל אחת מהפרשיות הללו אינה כוללת אלא מצוה אחת פרטית בלבד. כשאר כל המצוות המנויות במנין העשין והלאוין והעונשין כו'.

פז. החת"ס (דרשות ח"א דף סג, ג ד"ה ר"פ, ומועתק בחת"ס עה"ת ר"פ בהעלותך) מביא מהרמב"ן שהביא מדרש שאהרן נצטער על שלא הקריב לחנוכה הנשיאים והקב"ה הבטיחו על ימי חנוכה אלו שיזכה ע"י בניו לעולם. וגם במג"א (ריש הל' חנוכה) מיייתי בשם מדרש והוא בפסיקתא (רבתי פי' ו) כי מלאכת המשכן נגמרה בכ"ה כסליו ורצו לחנוכו אז והקב"ה עכבם עד כ"ג אדר ולא נתקפה שכר יום כ"ה כסליו והוקבע לחנוכה חשמונאים. וביאר החת"ס הקשר בין חנוכה להקמת המשכן, כי צא וחשוב ממחרת יו"כ עד כ"ה כסליו הם ע"ה יום, ובשבת לא עשו מלאכה למשכן, תסיר מהם עשרה שבתות ישאר ס"ה, תמצא כי יום כ"ה כסליו הוא יום ס"ה - גמטריא היב"ל, וגמטריא אדנ"י ית"ש, והוא מובן. וחשוב להקים המשכן ולחנוכו ז' ימים יהיה ע"ב כידוע. וזהו 'חנוכה' - חנ"ו כ"ה, כי חנ"ו גמטריא ס"ד, ויום כ"ה המרמז למדה הנקראת כה הוא משלים לחנ"ו להיות מספר ס"ה הנ"ל כו' ע"ש.

ועי' במהר"ל (ס' נר מצוה ח"ב - עניני חנוכה) שכ' כי היונים היו מטמאים את ההיכל, שכן כח יון מיוחד להתגבר על ההיכל יותר מכל האומות. וסימן לדבר 'היכל' עולה למספרו ס"ה, ו'יון' מספרו ס"ו, להורות כי יש למלכות יון כח גובר על ההיכל, ובזה מטמאים את ההיכל. כי מצד ההיכל בלבד גובר עליו כח יון. ולכן כשגברו על ההיכל, טמאו את כל השמנים שבהיכל כו'.

פח. בספר מאור ושמש (פרשת לך לך ד"ה ויעבר) ביאר בזה: כמבואר ברבינו בחי' (לך לך) שהוא שם אדנ"י,

• 'מזוזה' בגימטריא ס"ה פ"ט.

• מעלת השתיקה אין לה ערך. וקח לך סימן, 'הס' פירוש שתיקה כמו שנאמר (במדבר יג, ל) 'ויהס כלב', 'הס' בגימטריא 'אדנ"י', כי על השותק שורה שם אדנ"י (של"ה מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחת מוסר אות רכא).

• מסכת ברכות ראש לכל התלמוד, ובה ט' פרקים בפרק ראשון ו' הלכות שקורין בבכות, בפ' שני ט' הלכות, בפרק שלישי ז' הלכות, בפ"ד ז' הלכות, בפ"ה ה' הלכות, בפ"ו ח' הלכות, בפרק ז' ח' הלכות, בפרק ח' ט' הלכות, בפר' ט' ז' הלכות, הרי ס"ה בבכות שהם הלכות,

כנגד אלו ס"ה דברים שבתהלה לדוד רמזים, ואלו הן: ארוממך, שמך, אברכך, שמך, מעשיך, וגבורתך, הודך, ונפלאותיך, נוראותיך, וגדולתך, טובך, וצדקתך, יודוך, מעשיך, וחסידיך, יברכוכך, מלכותך, וגבורתיך, מלכותך, וממשלתיך, אליך, ואתה, ידיך - הרי כ"ג שפונה כנגד הכבוד. ולגדולתו, ורחמיו, מעשיו, גבורותיו, מלכותו, דרכיו, מעשיו, קוראיו, יקראוהו, וראיו, אוהביו, קודשו - הרי י"ב כמדבר על

ידי אחר. גדול, ומהולל, חנוך, ורחום, אך אפים, וגדל חסד, טוב, צדיק, וחסיד, קרוב - הרי י'. סומך, וזוקף, נותן, פותח, שומר, ומשביע, יעשה, ישמע, ויושיעם, ישמיד - הרי י'. אלהי המלך, גדול ה', ורחום ה', טוב ה', יודוך ה', סומך ה', צדיק ה', קרוב ה', שומר ה', תהלת ה' - הרי י', הרי ס"ה בין כולם, כנגדן תקנו ס"ה בבכות (פירושי סידור התפילה לרוקח [כז] אשרי עמוד קסד - קסה).

• יש מחזורים שיש ס"ה תיבות³ בתפילת עננו, כמו כן בתפלת יעקב מן "ויאמר יעקב אלוקי אבי אברהם" עד "לא יספר מרב" (בראשית לב, ט-יב) ס"ה תיבות, וכן מן עניה לעניה ס"ה תיבות - מן "יענך ה' ביום צרה" עד "ה' הושיעה המלך יעננו" (תהילים כ, ב-י, בלי "ביום קראינו") (פירושי סידור התפילה לרוקח [קכד] לתענית עמוד תרלט).

• י"א שבנוסח ברכת בונה ירושלים יש ס"ה תיבות כשם אדנ"א⁴ (בית אלוקים למבי"ט שער היסודות פרק סא).

• ס"ה פרקים בספר דברי הימים [א' וב' יחד].

פירוש שהיה לו שם השגה גדולה במדת מלכות בכל עשר ספירות של מלכות שמים. או יש לומר "הלוך ונסוע הנגבה" שהלך להשיג חכמה שהיא למעלה מהכתפים, כי נגבה מרמז לחכמה כמו שאמרו חז"ל (ב"ב כה:): הרוצה להחכים ידרים ודו"ק כי נכון הוא.

ובספר מחשוף הלבן (לר"י אבוחצירא פרשת לך לך) כ': "הנגבה" - גימטריא 'אדנ"י', לרמז דעיקר מגמת אברהם אע"ה היתה לעשות עילוי לשכינה ולקשרה בחסד מידתו, וזהו "ויסע אברהם הלוך ונסוע הנגבה". **פ"ט**. כ' הרבינו בחיי (שמות כא, ו) עה"פ "והגישו אל הדלת או אל המזוזה" - ומה שאמר "אל המזוזה", הוא מספר הכנוי וזה מבואר, והעבר העברי הזה לא ידע ולא יבין את זאת, והחליף אדנות קדש באדנות חול, וע"כ באה המצוה שיעבוד אדוניו עד הזמן אשר בו כל המושלים והאדונים בעליונים ובשפלים יכרעו לפני אדוני האדונים, ויכירו הכל כי "לה' הארץ ומלואה" (שם קד, א).

צ. ועי' במש"כ לעיל על מספר ס"ג.

צא. המשך לשון המבי"ט: וזה נוסחה, רחם ה' אלהינו עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים משכן כבודך ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו אבינו רענו זוננו הרוחנו הרווח לנו ה' אלהינו מהרה מכל צרותינו ואל תצריכנו ה' אלהינו עוד לידי מתנת ב"ו ולא לידי הלוואתם אלא לידך הטובה המלאה והרחבה לא נבוש בעוה"ז ולא נכלם לעוה"ב ומלכות בית דוד מהרה תחזירנה למקומה בא"י בונה ירושלים.

- שישים וחמש מסכתות^{כב} (חומש הגר"א הפרי מגדים ועוד), רבי נתן מברסלב [בעל הליקוטי הלכות ועוד], רבי יוסף שאול נתנזון [בעל השואל ומשיב ועוד] רבי חיים סולובייצ'ק מבריסק [בעל חידושי רבינו חיים הלוי], רבי חיים אלעזר שפירא [בעל המנחת אלעזר ועוד] - זכר צדיקים וקדושים לברכה.
- ס"ה דפים במסכת נזיר [ב' - ס"ן].
- גדולי ישראל שנפטרו בגיל ס"ה: רבי שלמה יצחקי [רש"י] (ע"פ שו"ת מהרש"ל סי' כט)^{כג}, רבי יוסף תאומים [בעל



^{כב}. וז"ל: תורה שבע"פ היא בשם אדני"י שהוא שם הנקרא, ובגימטריא הוא ס"ה, וכולל שישים מסכתות כמנין הלכה, וכמנין נ"י של סוף שם אדנו"ת, ועוד א"ד מהשם הנ"ל שהם ה' מסכתות נוספות מדרבנן, והם עירובין ידים מגילה דמאי ועדיות נשנה בסוף. [ועי' מש"כ על המספרים הקודמים].

^{כג}. וראה לעיל במספר ס"ד שהבאנו מסדר הדורות בשם שלשלת הקבלה שכ' שנפטר בגיל ס"ד.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס 'גם אני אודך' ושא"ס, רב ומו"צ ברחובות

אכילת הסימנים בליל ראש השנה

הסימנים אחרי המוציא, ותחילה לקח תפוח ותמר ואחז שניהם בידו, וברך על העץ, וטעם תחילה מהתמר שזה מז' מינים, ואח"כ מהתפוח בדבש ואח"כ כרתי וכו'.

ו. יש לטבול הפרוסה מצד אחד במלח, ומצד שני בדבש, ולאכול הפרוסה עם המלח, ואח"כ עם הדבש (טעמי המנהגים אות תר"ו). ויש שנהגו לטבול הפרוסה במלח ובדבש, ולאוכלם יחד (פסקי תשובות סימן תקפ"ג, הערה 15). ויש שנהגו להקדים ולטבול הפרוסה בדבש ולאכול, ואח"כ לטבול במלח (שו"ת שלמת חיים ח"א סימן שמ"ו). ויש שנהגו לטבול רק בדבש, ולא במלח (ארחות רבינו ח"ב עמוד קע"ג). וכ"ק מרן אדמו"ר משומרי אמונים בעל חוקי חיים זיע"א, היה נוהג לטבול הפת במלח, ואח"כ באותו קצה שטבל במלח טבל גם בדבש, והקפיד שיהיה גם חלת דבש בדבש, ונוגע הפת בחלת הדבש.

ז. לטבול פרוסת המוציא בדבש, נוהגים עד אחרי שמחת תורה (דרכי חיים ושלום אות תש"ז). ויש שנהגו עד שבת בראשית (פסקי תשובות, סימן תקפ"ג ס"ק ג'), והיינו בסעודות שבת ויו"ט וערב יום כיפור והושענא רבא, אבל לא הקפידו על כך בסעודות ימות החול, וחול המועד (קצה המטה סימן תר"ה ס"ק ל"ח, בשם ספר בינה לעיתים), ויש שנהגו כך גם בכל סעודות חול המועד (עיין אוצר מנהגי חב"ד, סוכות, אות קל"ו), ויש שנהגו גם בכל סעודות דימות החול (פסקי תשובות שם בהערה 19), וכ"ק

א. נוהגים לאכול תפוח בדבש, ואומרים שתחדש עלינו שנה טובה ומתוקה (שו"ע או"ח סימן תקפ"ג סעיף א').

ב. וכן טובלים פרוסת המוציא בדבש (קיצור שו"ע סימן קכ"ט סעיף ט').

ג. נוהגים להמתין באמירת ה"יהי רצון וכו' שתחדש עלינו שנה טובה ומתוקה", עד אחר אכילת התפוח בדבש (אלף המגן סימן תקפ"ג ס"ק ח').

ד. ויש שנהגו שאומרים יהי רצון אחר פרוסת המוציא, ושוב אחרי אכילת התפוח (טעמי המנהגים אות תר"ו בשם הרה"ק מאלעסק זצ"ל).

ה. כ"ק מרן אדמו"ר משומרי אמונים בעל חוקי חיים זיע"א, היה נוהג בליל א' של ראש השנה, לברך על התפוח לפני נטילת ידים לסעודה, וחתך התפוח עם הסכין החדש [סכין בלי פגיונות] שנהגו לקנות לראש השנה, וטעם מעט מהתפוח, ואח"כ טבל עוד מהתפוח בדבש, ואמר יהי רצון. וכל שאר הסימנים תמרי וכו', אכל אחרי המוציא. ובליל ב' של ראש השנה לפני נטילת ידים לסעודה, בירך בורא פרי העץ על פרי חדש היינו הרימון, ואכל מעט, ואמר יהי רצון וכו' שירבו זכויותינו, ואינו מסיים לומר "כרימון". ואח"כ אוכל מהתפוח בדבש, ואומר יהי רצון וכו'. ואחרי המוציא אוכל שאר הסימנים תמרי וכו'. ואוכל לפי סדר, תמרי, כרתי, סילקא, קרא, רוביא, והיו שנים שנהג כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א, לאכול כל

לסעודה מרוב התפילות והנענועים, לכן אכל הסימנים בליל שמחת תורה אחרי ההקפות, כשנטל ידיו לשלחנו הטהור.

יב. הפוסקים נחלקו אי מברכין "בורא פרי האדמה" על הירקות המבושלים שאוכלים לסימן טוב בליל ראש השנה, לכן כדי להוציא נפשיה מפלוגתא, יאכל דבר שמברכין עליו "אדמה" לכולי עלמא בתוך הסעודה, כגון בננה וכדומה (פסקי תשובות סימן תקפ"ג בהערה 13). וכ"ק מרן אדמו"ר משומרי אמונים בעל חוקי חיים זיע"א, היה נוהג לברך בורא פרי האדמה על הירקות המבושלים.

יג. לענין ברכת התפוח מתוק, והדבש שטובלים בו, יש נידון בפוסקים האם מברך על התפוח ופטר את הדבש, או שמברך על הדבש ופטר את התפוח, ותלוי איזה מהם עיקר ואיזה טפל, ולמעשה כתבו הפוסקים שמברך על התפוח ופטר את הדבש (עיין שערי תשובה סימן תקפ"ג ס"ק ב' ושלחן ערוך הרב שם סעיף א', ובבטאון "הלכה למעשה" (גליון מ' סעיף י"ד) משכ"ב הגאון הנפלא רבי אליעזר דוד שפירא שליט"א, עיי"ש).

יד. יאמר יהיה רצון אחרי התחלת האכילה, מפני שאסור להפסיק בין הברכה על התפוח לאכילה (שלחן ערוך הרב סימן תקפ"ג סעיף ג').

טו. מספיק שיטעום מעט, כדי שיוכל להפסיק באמירת יהיה רצון, ואין צריך לאכול דווקא כזית (מסגרת השלחן על קיצור שלחן ערוך סימן קכ"ט ס"ק ו').

טז. בדיעבד אם אמר יהיה רצון מיד אחר הברכה, קודם שטעם, אינו נקרא הפסק, ואין צריך לברך שוב (מטה אפרים סימן תקפ"ג סעיף א').

מרן אדמו"ר משומרי אמונים בעל חוקי חיים זיע"א, נהג לטבול פרוסת המוציא בדבש עד שבת בראשית ועד בכלל, וכן בסעודות מלווה מלכה של מוצאי שבת בראשית, ונהג כך גם בכל הסעודות של ימות החול מראש השנה עד שבת בראשית.

ח. כ"ק הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע, נהג שלא לאכול תפוח בדבש, משום ספק ברכה מהו העיקר ומה הטפל, [עיין לקמן סעיף י"ג, והבין] כי אם פרוסת המוציא טבל בדבש, ואחרי הפשר הביאו לפניו המינים המוזכרים בשו"ע מטוגנים בדבש, ולא שמעו מפי קדשו לומר יהי רצון בעת אכילת המינים, ותמרי לא אכל שאינם שכיחים בחו"ל, והמשיך במנהגו גם בארץ ישראל שתמרי שכיחי (משנת יוסף, ח"ו סימן ק"ט, ס"ק ח').

ט. וכן אוכלים שאר המינים, רוביא, כרתי, וכו' ואומרים יהי רצון הנדפס בסידורים, על כל מין שאוכל (שו"ע או"ח סימן תקפ"ג סעיף א').

י. כ"ק מרן אדמו"ר משומרי אמונים בעל חוקי חיים זיע"א נהג לטבול כל המינים, רוביא וכו' בדבש [שהניח כל מין ומין על הכף, והטבילו בדבש].

יא. יש נוהגים לאכול הסימנים גם בליל ב' של ראש השנה (שערי תשובה שם ס"ק א'), ויש שנוהגים לאכול הסימנים רק בליל א' של ראש השנה (אשל אברהם מבוטשאטש, סימן תקפ"ד). וכ"ק מרן אדמו"ר משומרי אמונים בעל חוקי חיים זיע"א, היה נוהג לאכול הסימנים בשני הלילות של ראש השנה, וכן בערב יום כיפור בסעודת המפסקת, ובשנים קדמוניות אכל גם בהושענא רבא, אולם אח"כ במשך השנים לא נשאר זמן בהושענא רבא ליטול ידים

נוהג שלא לאכול אגוזים עד מוצאי שמחת תורה, ודברים חמוצים כגון חרין, לא אכל עד אחרי שבת בראשית.

כג. אין לאכול שום בראש השנה, כיון שמרבה רוק וריר, ומפריע כוונת התפילה (קצה המטה שם ס"ק י"ז).

כד. יש שנהגו שלא לאכול ענבים בראש השנה, והטעם ע"פ סוד (ספר מעשה רב). ויש שנהגו לאכול ענבים בראש השנה (ליקוטי מהרי"ח, סדר ליל ב' דר"ה). ויש שנהגו שלא לאכול ענבים שחורות (כף החיים סימן תקפ"ג ס"ק כ"א).

כה. אופין החלות עגולים, ועושים כן לסימן טוב, כי דבר עגול אין לו סוף, והוא לסימן טוב לאריכות ימים, ועוד שעגול מורה על אחדות (טעמי המנהגים, אות קפ"ג). ולא נהגו אצל כ"ק מרן אדמו"ר משומרי אמונים זיע"א שאפו החלות עגולים, רק אפו צורת יד על החלות.

כו. אוכלים ראש כבש, ואומרים שנהיה לראש ולא לזנב (שו"ע או"ח סימן תקפ"ג סעיף ב'). ואם אין לו ראש כבש, יאכל ראש אחר, לומר שנהיה לראש ולא לזנב (שולחן ערוך הרב שם סעיף ה'). וכ"ק מרן אדמו"ר משומרי אמונים בעל חוקי חיים זיע"א, היה נוהג שאוכל ראש כבש, וטובלו בדבש, ואומר יהיה רצון בשם השם, שנהיה לראש ולא לזנב.

כז. יש נוהגין לאכול ריאה (ספר המנהיג הלכות ראש השנה, סימן א', וראה מאמרו המקיף של הגאון הנפלא יד"נ רבי יצחק טסלר שליט"א, בקובץ "אור ישראל" גליון ט' עמודים ק"מ - קמ"ה משכ"ב). וכן נהג כ"ק מרן אדמו"ר משומרי אמונים בעל חוקי חיים זיע"א, וטבל הריאה בדבש, ואמר,

יז. יש נוהגים לומר יהיה רצון שאומרים באכילת המינים, יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו וכו', והיינו שמזכירים השם בכל יהי רצון, וכן הוא בסידור יעב"ץ. אמנם בהרבה קהילות נוהגים לא להזכיר השם ביהי רצון, אלא אומרים יהי רצון מלפניך וכו', וכן בסידור הרב בעל התניא מובא יהיה רצון בלא הזכרת השם. ומנהג ירושלים לומר יהי רצון מלפני אבינו שבשמים וכו' (פסקי תשובות שם ס"ק א'), וכ"ק מרן אדמו"ר משומרי אמונים בעל חוקי חיים זיע"א, נהג לומר על התפוח בדבש יהיה רצון בשם השם, ובשאר המינים אמר בלא שם השם, אלא יהי רצון מלפניך, (וע"ע לקמן סעיף כ"ו), ועל כל יהי רצון עונים הקהל אמן.

יח. נוהגים שלא לאכול אגוזים בראש השנה, ש"אגוז" בגימטריא "חט", [היו צדיקים שאמרו שיש לזכור שגם "חט" בגימטריא "חט". ודו"ק]. ועוד שהן מרבים כיחה וניעה, ומבטלים התפילה (רמ"א באו"ח סימן תקפ"ג סעיף ב').

יט. טוב ליזהר שלא לאכול בר"ה עוגת דבש שמעורב בו אגוזים (שאלת רב, עמוד ש"פ, סימן ט"ו).

כ. וכן אין אוכלים פולין וקטניות, שהם ג"כ מרבים כיחה וניעה (מטה אפרים סימן תקפ"ג סעיף ג').

כא. אין אוכלים חמוצים בראש השנה, ולכן אין נותנים חומץ בתבשילים (מ"ב שם ס"ק ה'). ופלפל אינו בכלל זה, לפי שהוא לתיקון המאכל (ערוך השלחן שם, סעיף ג').

כב. ויש נוהגים שאין אוכלים אגוזים וחמוצים עד אחרי שמחת תורה (פסקי תשובות שם, ס"ק ה'). וכ"ק מרן אדמו"ר משומרי אמונים בעל חוקי חיים זיע"א, היה

להקדים את אכילת התפוח, שלא יניח מפירות שבעת המינים על השלחן עד אחר שיברכו על התפוח, ויכוונו בשעת הברכה גם על התמרים והרימונים שיבואו לשלחן אח"כ (פסקי תשובות שם ס"ק ב').

לב. מי שאינו יכול לאכול המאכלים לסימנא טבא מחמת בריאותו, או מחשש תולעים, די שיניחם לפניו, ויביט בהם ויאמר יהיה רצון (כף החיים סימן תקפ"ג ס"ק ו').

לג. מי שאין לו בכלל מאכלים אלו, רשאי לומר יהיה רצון, שאין זה אלא בקשת רחמים היכולה להיאמר גם בלא אכילה, ובלא ראייה (שם). אולם באופן כזה, לכו"ע יאמר יהיה רצון בלא הזכרת השם (קיצור הלכות המועדים שם).

לד. יזהר מאד שלא לכעוס בימים אלו, כדי שיהיה לסימן טוב, [מלבד גודל האיסור בזה כל השנה] (מ"ב שם ס"ק ה').

לה. באכילת הסימנים אין בזה משום לא תנחשו, [שמנחש שיהיה לו שנה טובה ע"י אכילת הסימנים], מפני שזהו רק דרך סימן לעורר לבבו לתשובה והנהגות טובות (מאירי הוריות יב. וע"ע בספר "מעדני אשר" ליד"נ הגאון הנפלא רבי אשר אנשיל שוורץ שליט"א, ח"ב [גליון קצ"ב] משכ"ב באורך, עיי"ש).

לו. יש לזהר מאוד מתולעים שמצוי במינים אלו, ולכן צריך לבדוקם היטב קודם שאוכלם, שלא יצא שכרו בהפסדו.

הרחמן הוא יחדש עלינו ועל כל עמו בית ישראל שנה טובה ומתוקה, אכ"ר.

שזה מסוגל לראיה טובה, וחילק למי שיש לו חולשה בראיה.

כח. נוהגים לאכול דגים לסימנא שיפרו וירבו כדגים (שלחן ערוך הרב סימן תקפ"ג סעיף ב'). ויש נוהגים לומר באכילת הדגים יהי רצון שנפרה ונרבה כדגים. וכ"ק מרן אדמו"ר משומרי אמונים בעל חוקי חיים זיע"א, לא נהג לומר שום יהי רצון באכילת הדגים.

כט. כשאומר יהיה רצון וכו', יתעורר לתשובה, ויתפלל על זה בלב שלם (א"ר סימן תקפ"ג, בשם השל"ה).

ל. יש חילוקי מנהגים בסדר אכילת הסימנים, שיש נוהגים להקדים אותם שברכתם בורא פרי העץ (כדין הנפסק בשו"ע סימן רי"א סעיף ג'), שצריך להקדים ברכת בורא פרי העץ לברכת בורא פרי האדמה) ויש נוהגים להקדים אותם שברכתם בורא פרי האדמה (כפי הסדר בגמרא הוריות דף י"ב ע"א, קרא, רוביא, כרתי, סילקא, תמרי) לכן נכון שלא להביא התמרים לשלחן עד לאחר שכבר בירכו על מיני האדמה (שו"ת דברי יציב או"ח סימן רנ"ב, רנ"ג).

לא. יש שכתבו שיש להקדים ולברך על התמרים או הרימונים שהם משבעת המינים, ואח"כ לאכול התפוח בדבש (מחזור המפורש בשם הגרש"ז אוירבאך זצ"ל). ויש שנהגו להקדים ולברך על התפוח בדבש, ונימוקם עמם, כי יש רמזים וטעמים מיוחדים לאכילתו בלילה זה, והרי הוא בגדר חביב לעומת שבעת המינים, (כף החיים סימן תקפ"ג ס"ק י"ג) והמבוחר למי שרוצה



הרב יעקב רזנבלט

בענין שינויי מקום בסעודה (סימן קע"ח סעיפים א'-ב')

לא בירך הוי מוכח שעדיין לא גמר סעודתו מדלא בירך וכיון שמוכח כן מתוך מעשיו אז לא הוי שינוי מקום אם המשיך לאכול במקום אחר או שיצא וחזר למקומו הראשון וענין זה של שינוי מקום שייכת בתרי אנפי גם שממשיך לאכול סעודתו במקום אחר כמו לגבי קידוש שמקדשים כאן ורוצים לאכול סעודתם במקום אחר ובין היכא שיוצא למקום אחר וחוזר למקומו הראשון שזה גם כן נחשב לשינוי מקום וכמו שמוכיח הר"ן ומובא בב"י שכן מוכח בברייתא של חברים שיצאו לקראת חתן וכלה.

הרא"ש סובר סברא אחרת שמבאר שלקיבעא קמא הדר שכיין שאם לא היה אוכל במקום השני היה צריך לחזור למקומו הראשון ולברך ממילא כשאוכל כאן הוי כאילו כרגע זה מקומו ויכול לברך כאן ונראה לבאר שכיין שיש לו בעצם חיוב לחזור למקומו הראשון ובסוף אוכל במקום השני אז זה מקשר את שני המקומות להיחשב כמקום אחד והוי כמו שממשיך סעודתו באותו מקום.

הסמ"ק סובר שלקיבעא קמא הדר היינו שבאמת כל מה שיכול לאכול במקום השני ולא לברך תחילה שאי"ז נחשב שינוי מקום בדברים הטעונים היינו דוקא אם באמת בסוף חזר לברך במקום הראשון שכיין שבסוף וחזר לברך במקום הראשון זה מקשר את כל האכילות שאכל במקומות אחרים לסעודה אחת שהרי בסוף חזר ומברך במקומו הראשון.

שיטות הראשונים בדעת רב חסדא שלא הוי שינוי מקום ובגדר לקיבעא קמא הדר בדברים הטעונים ברכה במקומם

הגמ' בפסחים מביאה מחלוקת רב ושמואל לגבי קידוש שמקדישם בביה"כ ואוכלים בבית ואם מהני הקידוש שבבה"כ או שלרב מהני ולשמואל לא מהני שיש דין קידוש במקום סעודה והוי שינוי מקום מביה"כ לבית.

הגמ' מסיקה ששינה מקום צריך לחזור ולקדש כשמואל וה"ה לגבי ברכה שנוי מקום צריך לחזור ולברך.

רב חסדא מוסיף שתי הגבלות בדין שינוי מקום צריך לברך:

(1) לא שנו אלא אלא מבית לבית שצריך לחזור ולברך אבל ממקום למקום אי"צ לחזור ולברך ונבאר לקמן דין זה.

(2) לא שנו שהוי שינוי מקום אלא בדברים שאין טעונים ברכה במקומם אבל דברים הטעונים ברכה במקומם לא הוי שינה מקום ורב ששת סובר שבין כך ובין כך הוי שינוי מקום.

הרשב"ם ורש"י מסבירים מה הסברא לחלק בין דברים הטעונים לשאינם טעונים שבדברים שאינם טעונים עצם זה שאדם יוצא מביתו הוי עקירה והפסק מאכילתו והוי שינוי מקום משא"כ בדברים הטעונים כאן שצריך לברך במקומו ועדיין

הרשב"ם, תוס' והרא"ש פוסקים כר' חסדא ולכן יוצא לשיטתם שדברים הטעונים ברכה במקומם לא הוי שינוי מקום שלקבעא קמא הדר ורק בדברים שאין טעונים ברכה במקומם שייך שינוי מקום.

הרי"ף והרמב"ם פ"ד ה"ה פוסקים כמו רב ששת שיש ברייתא כמוהו ואע"ג דשני רב נחמן לא סמכינן אשינוא והרא"ש בפסחים תמה על הרי"ף למה פסק כרב ששת הרי הגמ' העמידה את הברייתא שר' ששת כר' יהודה שהוא יחידאה ואנן כת"ק וגם הרי יש תניא כוותיה דרב חסדא וממילא למה פסק כר' ששת.

והכסף משנה על הרמב"ם מיישב את דעת הרי"ף והרמב"ם למה פסקו כרב ששת שיש מחלוקת בפרק זה בורר בין ריב"ל לר' יוחנן האם כשר' יהודה אומר בד"א כוונתו לחלוק על דעת ת"ק או לפרש את דעת ת"ק וריב"ל סובר שדעתו לפרש וכתבו התוס' והר"ן בפרק בני העיר שהלכה כריב"ל ממילא יוצא שאין כאן מחלוקת ר"י ות"ק ולכו"ע הוי שינוי מקום גם בפת היכא דלא הניחו זקן או חולה ומה שרב נחמן מיישב את דעת ר' חסדא זה רק ליישב דעת שלא יקשה עליו אך לא קיימ"ל הכי וגם מה שיש תניא כוותיה דרב חסדא הגמ' לא שואלת מיתיבי משם על רב ששת לכן יש לומר שזה דעת יחידאה ולכן מובן דעת הרי"ף והרמב"ם שפוסקים כרב ששת.

ולכן באמת השו"ע בסעיף א' וב' פוסק כר' ששת ששייך שינוי מקום גם בדברים הטעונים ברכה במקומם ולכן גם בסעודת פת אם שינה מקומו מבית לבית או יצא וחזר למקומו הראשון צריך לחזור ולברך.

אך הרמ"א סובר כדעת התוס' והרא"ש והרשב"ם שפסקו כרב חסדא שלא הוי

אך בהגהת סמ"ק במקום חולק עליו ומבאר שודאי שהוי כאן כמו הולכי דרכים שמברך בסוף היכן שמסיים סעודתו ולא צריך לחזור למקום הראשון וכן הרא"ש סובר כן בהדיא.

בחידושי הר"ן על פסחים וכן חידושי ר' דוד ומהר"ם חלאוה ומאירי חולקים על כל שיטות אלו וסוברים שכל מה שכתוב שבדברים הטעונים לא הוי שינה מקום אין הכוונה שיכול להמשיך סעודתו במקום אחר שאז ודאי הוי שינה מקום שהרי יותר קובע סעודתו במקום מסוים בדברים הטעונים מאשר בדברים שאין טעונים וכמו סברת הר"ן שדברים הטעונים ברכה במקומם הוי שינה מקום אפי' מפניה לפניה ורק היכא שמפסיק סעודתו וחזור אח"כ למקומו הראשון אז מהני בדברים הטעונים שלא יחשב שינה מקום כיון שחייב לחזור ולברך וזה הכוונה לקבעא קמא הדר שהרי חייב לחזור ולכן לא נחשב להפסק.

ולמעשה להלכה נפסק שודאי לדעת רב חסדא מה שדברים הטעונים ברכה במקומם לא הוי שינוי מקום היינו אפי' שממשיך סעודתו במקום אחר וגם ומברך במקום השני שאכל שם דלא כהסמ"ק ודלא כהחידוש הר"ן ור' דוד ומהר"ם חלאוה ומאירי.

הלכה למעשה בדין שינוי מקום

בדברים הטעונים ברכה במקומם

יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה במקומם אבל דברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך מאי טעמא לקבעא קמא הדר ורב ששת אמר אחד זה ואחד זה צריך לברך.

שינוי מקום בדברים הטעונים ברכה במקומם ולכן אם אכל סעודת פת ושינה מקומו לבית אחר וכן אם יצא וחזר למקומו הראשון אינו מברך תחילה אלא ממשיך סעודתו.

הניחו מקצת חברים בדברים שאין טעונים ברכה במקומם

יש מחלוקת ראשונים האם בדברים הטעונים ברכה במקומם הרי שינוי מקום שדעת הרשב"ם תוס' והרא"ש שפוסקים כרב חסדא שלא הוי שינוי מקום אך דעת הרי"ף והרמב"ם שפוסקים כרב ששת שהוי שינוי מקום גם בדברים הטעונים ברכה במקומם אך גם לדעת רב ששת הגמ' מחלקת ע"פ הברייטא שמובא בגמ' שם שמתני הוי שינוי מקום דוקא אם לא הניחו שם מקצת חברים אבל הניחו שם מקצת חברים לא הוי שינוי מקום שזה כהמשך הסעודה ומבארים הראשונים שמה שמועיל שהניחו מקצת חברים היינו לגבי יצא ממקומו וחזר למקום הראשון אבל אם עבר למקום השני ודאי שלא מהני מה שהניח חברים במקום הראשון שהרי כעת הוא יחידי (דלא כהסמ"ק).

ויש לדון האם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם שלכו"ע הוי שינוי מקום גם כן יועיל שאם הניח מקצת חברים שלא יהיה שינוי מקום או שדוקא בפת שיש לזה קביעות מהני כשהניח חברים וכן יש לדון לדעת רב חסדא שבדברים הטעונים ברכה ובמקומו לא הוי כלל שינוי מקום אבל בדברים שאין טעונים הוי שינוי מקום האם יודה שהיכא שהניח מקצת חברים לא הוי שינוי מקום או שלא סבר כלל לחלק בין הניחו לא הניחו ויש בזה סברות לכאן ולכאן בפוסקים ונבארם בעז"ה.

הב"י מבאר בדעת רב חסדא שמדלא חילק כלל בין הניחו ללא הניחו אלא דין

דברים הטעונים ללא טעונים משמע שבדברים שאין טעונים לא מהני היכא שהניח וזה יחשב שינוי מקום והטעם הוא שלפירות אין שום קביעות ולכן גם היכא שמניח חברים זה לא עושה שום קביעות למקום והוי שינוי מקום ודוקא בפת שיש לזה קביעות מהני לדעת רב ששת הניח מקצת חברים יש להסתפק בדעת הב"י מה סבר לרב ששת בדברים שאין טעונים אם מהני הניח מקצת חברים או לא שמצד אחד אין קביעות ולכן לא יהי מצד שני רב ששת כן חילק בין הניחו ללא הניחו ולכן יש לומר שגם בזה מחלק ואין ראייה מהב"י לשום צד.

הרמ"א כותב להדיא בסוף סעיף ג' שפוסק כר' חסדא שלא הוי שינוי מקום בדברים שטעונים ברכה במקומם ומחלק שם שאם הניחו מקצת חברים לא הוי שינוי מקום אפי' בדברים שאין טעונים שחולק על סברת הב"י וסובר שאף לר' חסדא יש חילוק בין הניחו מקצת חברים לא הניח.

הדרישה מסביר את סברת הרמ"א שכמו שלרב ששת בדברים הטעונים ברכה במקומם שזה נחשב לשינוי מקום מ"מ מהני הניח זקן או חולה שלא יחשב לשינוי מקום ה"ה לרב חסדא בדברים שאין טעונים שיהני הניח זקן או חולה שסבר שעצם זה שהמשיך כאן איזשהו רושם מהאכילה הראשונה אז לא בטלה האכילה הראשונה וא"כ ה"ה בדברים שאין טעונים מועיל הניח מקצת חברים משא"כ הב"י הבין שמה שמועיל בפת הניח זקן או חולה זה בצירוף זה שיש קביעות לפת.

המג"א גם כן סובר כהרמ"א ומוכיח מכמה מקומות גם מפשטות הראשונים שפוסקים כרב ששת הרי"ף והרבינו ירוחם שלא מחלקים בהניחו מקצת חברים בין

ועקרו רגליהם שאיירי בפת ולא בפירות ואם היה פשוט שלא מועיל בפירות הניחו מקצת חברים א"כ מדחילקה הברייתא בין הניח מקצת חברים ללא הניח מוכח שאיירי בפת אלא מוכח מזה שדחקו להוכיח שאי"ז פשוט שלא מהני בפירות הניח מקצת חברים.

הט"ז גם כן סובר שלא מהני הניחו בפירות כהב"ח והב"י ודוחק את דברי ההגהת סמ"ק שלא יקשה עליו שהיו מחלוקת הסמ"ק וההג"ה שפוסק כרב ששת וחולק לגמרי על הסמ"ק בהניח ולא קאי על דבריו וסבר שביורת לא שנא הניחו לא שנא לא הניחו הוי שינה מקום.

ולמעשה הוי מחלוקת של סברא בסוגיה בין הב"י הב"ח והט"ז לבין הרמ"א והמג"א שסוברים שמהני ונקטינן כהרמ"א שמהני הניחו ויש דעת השלטי גיבורים שלרב ששת מהני ולרב חסדא לא מהני הניחו כיון שלא הזכיר חילוק כזה בדבריו.

בדין שינוי מקום אם צריך לברך למפרע או רק לכתחילה

הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך תוס' ד"ה אלא בפסחים מוכיח שהיינו לברך ברכה ראשונה לאחר ששינה מקומו שהוי כהיסח הדעת שצריך לחזור ולברך ברכה ראשונה היכא שהסית דעתו אבל לא ברכה למפרע ששינוי מקום גדרו הוא כמו ההפסק של היסח הדעת ותוס' מוכיח זאת מכמה מקומות שחזינן שבהיסח הדעת מברכין רק לכתחילה ותוס' הבין שכאן גם כן הוי ממש כהיסח הדעת ולכן יברך רק ברכה לכתחילה וכן סובר הרא"ש.

הרמב"ם סובר שכן צריך לברך למפרע כששינה מקומו ולכתחילה יברך קודם שעוקר ממקומו שמא ישכח ואם לא

דברים הטעונים לשאינם טעונים ולכן נראה שמהני הניחו גם בדברים שאין טעונים.

המג"א מביא גם כן שלטי גיבורים שכותב כך אך סובר שתלוי לרב ששת אין חילוק בין דברים שטעונים לשאינם טעונים היכא שהניחו מהני ולא הוי שינוי מקום אך לרב חסדא שלא הזכיר כלל שסברא של הניחו משמע מדבריו שלא מהני כלל הניחו והוי שינוי מקום גם בהניחו בדברים שאין טעונים ברכה במקומם ממילא זה יותר כסברת הב"י שלרב חסדא לא מהני הניחו אך לרב ששת כותב להדיא שמהני ממילא הוי כהרמ"א למחצה רק לדעת רב ששת ולא לדעת רב חסדא.

המג"א מוכיח דעתו גם כן מהגפת סמ"ק שהסמ"ק מביא את הברייתא שחברים שהיו יושבים ועקרו לילך שאם הניחו מקצת חברים אין צריכים לברך ובלא הניחו צריכים לברך וע"ז כותב ההגהת סמ"ק שאיירי בדברים שאין טעונים ברכה במקומם ששם תלוי בין הניחו ללא הניחו שבדברים הטעונים ברכה במקומם גם בלא הניחו אי"צ לחזור ולברך כרב חסדא אז מפשטות ההגהת סמ"ק נראה שיש כאן מחלוקת שהסמ"ק סבר כרב ששת והמגיה סבר כר' חסדא וכותב שאיירי בדברים שאין טעונים משמע שאז מהני מה שהניחו מקצת חברים אפי' שאין טעונים ברכה במקומה כשיטת המג"א והרמ"א וזה פשוט.

אמנם הב"ח דוחק את הגהת הסמ"ק כשיטתו שבאמת לא מהני הניחו מקצת חברים בדברים הטעונים אך זה דוחק בדבריו ועיין שם.

המג"א מביא עוד הוכחה כשיטתו שהרי דחקו הראשונים להבין מה ההוכחה שאיירי בברייתא של חברים שהיו מסובין

מקודם אז למה בדברים הטעונים ברכה במקומם כן סובר שמברך למפרע.

ומבאר שם הר"ן שכיון שיש דין שצריך לברך במקומו אז אסור לצאת לכתחילה מהמקום שאכל קודם שיברך שאם יוצא הרי הוא עקר ממקומו וא"כ שואל הר"ן למה כתב שאם שכח ועקר ממקומו בלא ברכה שצריך לחזור למקומו הראשון ולברך הרי כבר עקר ממקומו ומיישב שאומנם לכתחילה אסור לעקור ממקומו אך בדיעבד היכא שעקר עדיין יש עליו דין לחזור ולברך במקומו.

וצ"ל שהסיבה שאסור לו לכתחילה לצאת ממקומו בדברים הטעונים אינה מטעם שמא ישכח שא"כ למה הוקשה לו ממה שאם יצא בדיעבד צריך לחזור ולברך במקומו מה קשה הרי יש דין לברך במקומו רק שלכתחילה אסור לצאת שמא ישכח אבל אם שכח למה שלא יהיה לו דין לחזור למקומו אלא מוכח שהבין הר"ן שמה שלכתחילה אסור לו לצאת היינו מדין שצריך לברך במקומו אז אם יצא חסר לו מהמעלה של ברכה במקומו ולכן הבין הר"ן שעד כמה שלכתחילה אין לצאת כלל ממקומו אז למה יש לו דין לחזור אם שכח ויצא הרי לכאורה הפסיד כבר את הענין וע"ז מתרץ שודאי לכתחילה המעלה של לברך במקומו זה שלא לצאת כלל אבל בדיעבד אם יצא עדיין יש ענין לחזור ולברך במרומו ועדיין יש לזה שם של ברכה במקומו.

ויצא שדעת הר"ן היא שמדין שינוי מקום אין דין לברך על מה שאכל למפרע שהרי לגבי דברים שאין טעונים ברכה במקומם אומר הר"ן ששינוי מקום לא גרע מהיסח הדעת שמצריך רק ברכה שלפניה ומ"מ בדברים הטעונים ברכה במקומם כן מצריך הר"ן לברך קודם שייצאו על מה

בירך קודם שעקר מברך אחר שחזור למפרע על מה שאכל וחזור ומברך ברכה ראשונה על מה שיאכל עכשיו.

הר"ן מביא את הרמב"ן והרא"ה שגם כן מברכים למפרע בשינוי מקום ועיין ברמב"ן במלחמות שנראה להדיא שאי"ז דין בדיני שינוי מקום שצריך לברך למפרע מחמת ששינוי מקום הוא הפסק יותר מהיסח הדעת רק שיש דין לברך על מה שאכל למפרע מדין שמא ישכח וימשיך שכיון שטעון ברכה במקומו חיישינן שימשך ולכן צריך לברך למפרע אבל בדברים שאין טעונים גם אם יצא וחזר אינו מברך למפרע אלא ברכה לכתחילה ונראה בדברי הרמב"ן שבדברים הטעונים ברכה במקומם גם אם יצא וחזר טעון ברכה למפרע אפי' שעכשיו אין כבר חשש שמא ימשך וצ"ל שכיון שכשיצא חייבוהו לברך למפרע מדין שמא יימשך ממילא גם בדיעבד שייצא וחזר חייב לברך כבר למפרע.

נמצא שיש חילוק גדול בין הרמב"ם לרמב"ן בסברת החיוב לברך למפרע אם זה מדין שינוי מקום או מדין שמא ימשך ונפק"מ בדברים שאין טעונים ברכה במקומם שלא שייך שמא יימשך שלהרמב"ם גם כן צריך לברך למפרע מדין שינוי מקום שלהרמב"ן אינו צריך לברך כיון שלא שייך בזה שמא ימשך.

הר"ן להדיא אומר בד"ה מיתבי בפסחים קא' שיש חילוק בין דברים הטעונים ברכה במקומם לרב ששת שאם יצא וחזר למקומו צריך לברך למפרע משא"כ בדברים שאין טעונים ברכה במקומם אומר הר"ן שלא מברך על למפרע כיון ששינוי מקום לא גרע מהיסח הדעת שמברך לפניו ולא מברך למפרע וצריך ביאור אם הוא כהיסח הדעת שמצריך רק ברכה לפניו ולא על מה שאכל

לברך במקומו אבל מדין שינוי מקום אינו צריך לברך על שלמפרע אלא רק על מה שאכל עכשיו ולכן בדברים שאין טעונים ברכה במקומם אינו מברך למפרע אלא רק על להבא שלא שייך דילמא ממשיך.

הר"ן שמביא את הרמב"ן משמע מדבריו שגם בדיעבד בדברים הטעונים שיצא ולא בדרך למפרע וחזר צריך לברך למפרע ולהבא מטעם דילמא ממשיך וצ"ל שכיון שכשרצה לצאת חייבוהו לברך מטעם דילמא ממשיך אז גם כשיצא וחזר שכבר אין את החשש שימשך חייב כבר לברך למפרע שכבר התחייב בזה קודם שיצא אף שלגבי דין שינה מקום לא חייב בזה.

אך הסתפקתי בדברי הרמב"ן עצמו אם יש להוכיח מדבריו שיברך למפרע אף היכא שיצא וחזר מטעם שכבר התחייב או שרק לכתחילה אומרים לו לברך.

בביאור שיטות הראשונים דמקום למקום לא הוי שינוי

הגמ' לעיל לגבי קידוש כתוב בגמ' ואזדא שמואל לטעמיה דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה סבור מינה הני מילי מבית לבית אבל ממקום למקום בחד ביתא לא אמר להו רב ענן בר תחליפא זימנין סגי אין הוא קאימנא קמיה דשמואל ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש.

רש"י מבאר שהס"ד היה שממקום למקום היינו מאיגרא לארעא שאי"ז שינוי מקום וקמ"ל שכן ששמואל חזר וקידש מאיגרא לארעא שזה נחשב לשינוי מקום ומשמע שדוקא מאיגרא לארעא הוי שינוי מקום אבל מפניה לפינה לא הוי שינוי מקום גם לגבי קידוש ויש שגורסים כן בהדיא וכמו שכתוב לקמן.

שאוכלו למפרע מדין שיש דין ברכה במקומו שלא לצאת כלל מהסעודה אלא לברך קודם שייצאו ורק אם היה להם מצוה עוברת או ששכחו ויצאו קודם שברכו למפרע אז כשיחזרו יצטרכו לברך על מה שאכלו למפרע ואח"כ יברכו על להבא.

וצריך לבאר הטעם שאם בדיעבד יצאו בלא ברכה כשחוזרים צריכים לברך למפרע ולא אמרינן כיון שכבר יצאו יברכו בסוף על הכול שהרי אין הדין ברכה למפרע מדין שינוי מקום אלא רק דין לכתחילה צ"ל שכך יותר ניכר שמברכים על מה שאכלו מקודם משא"כ אם יברכו בסוף שני האכילות על הכול לא יהיה ניכר כלל שבירכו על מה שאכלו בתחילה קודם שייצאו ולכן אף שמדין שינוי מקום אינם מחויבים לברך מ"מ הדין של טעונים ברכה במקומם מחייב אותם לברך למפרע. שרק יותר ניכר הברכה על האכילה כך ביאר מורינו ר' אלחנן.

מדברי הבעה"מ מוכח לכאורה שסובר כהרמב"ם שיש דין מדין שינוי מקום לברך ברכה על מה שאכל למפרע כיון שמבאר שלמה איירי בבריתות דוקא לצאת לחתן או לכלה או לביה"כ שדוקא בגלל שזה דבר מצוה התירו לו לצאת אפי' שיש חשש דילמא ממשיך אבל בלא מצוה אסור לו לצאת שחיישינן דילמא ממשיך ומ"מ היכא שלא הניח זקן או חולה צריכים לברך קודם שיעקרו על למפרע אפי' שאיירי בדבר מצוה מוכח שמה שמחייב אותן לברך למפרע זה מדין שינוי מקום שאם זה מדין דילמא ממשיך הרי איירי בדבר מצוה אלא מוכח שסובר בזה כהרמב"ם.

הרמב"ן במלחמות ומביאו הר"ן בדבריו שכן דעת הרמב"ן והרא"ה שדוקא בדברים הטעונים ברכה במקומם צריכים לברך קודם שייצאו דילמא ממשיך ולא יחזור

ובעמוד ב' רב חסדא אומר שלא שנו אלא מבית לבית אבל ממקום למקום לא הוי שינוי מקום ורש"י גם שם מבאר מבית לעליה שלא הוי שינוי מקום יוצא שיש חילוק בין קידוש לשינוי מקום לגבי ברכה שלגבי קידוש אמרינן שמאיגרא לארעא הוי שינוי מקום ולגבי ברכה אמרינן שלא הוי שינוי מקום וצ"ל שיש חילוק בין קידוש לברכה ונבאר לקמן.

תוס' בעמוד א' מפרש בד"ה אבל שממקום למקום היינו מחדר לחדר או מאיגרא לארעא שקמ"ל שהוי שינוי וחוזר ומקדש אבל מפניה לפניה לא הוי שינוי מקום וכמו שכתוב בעמוד ב' ששם הפירוש של רב חסדא שמת' הוי שינוי מקום לגבי ברכה מבית לבית אבל ממקום למקום היינו מפניה לפניה באותו חדר לא הוי שינוי מקום והמהרש"א באמת גורס לא שנו אלא מבית לבית אבל מפניה לפניה לא הוי שינוי מקום יוצא שתוס' מדמה את קידוש לברכה שבשניהם מחדר לחדר או מאיגרא לארעא הוי שינוי מקום ומפניה לפניה לא הוי שינוי מקום בשניהם.

הרי"ף גורס בין בעמוד א' לגבי קידוש לא שנו אלא מבית לבית אבל מפניה לפניה סבור מינה שאי"ז שינוי מקום קמ"ל שזימנין סגיאינן קאימנא קמיה דשמואל וסליק מאיגרא לארעא והדר מקדש וממילא יוצא שאפי' מפניה לפניה הוי שינוי מקום שהרי"ף לא חלק בין איגרא לארעא לבין פינה לפינה ולכן בקידוש הוי שינוי מקום אפי' מפניה לפינה ולגבי ברכה בעמוד ב' גם כן גורס שרב חסדא אומר שמת' הוי שינוי מקום דוקא מבית לבית אבל מפניה לפינה לא היה שינוי מקום ולכאורא מדלא חילק נראה שה"ה שמחדר לחדר לא חשיב שינוי מקום לגבי ברכה.

הר"ן מסביר מה החילוק בין קידוש שהוי שינוי מקום אפי' מפניה לפניה לבין ברכה שלא הוי שינוי מקום אפי' מחדר לחדר שבקידוש איירי בסעודה שאדם קובע סעודתו במקום מסויים ואינו זו משם ולכן אפי' מפניה לפניה הוי שינוי מקום משא"כ לגבי ברכה כשאינו קובע סעודה דרך האדם לשותות יין או לאכול מיני מגדים ולהלך בכל הבית ולכן לגבי ברכה אפי' מחדר לחדר לא הוי שינוי מקום אבל אם אדם קבע סעודתו על פת או מיני דגן שכן קובע מקומו אז גם לגבי ברכה יחשב שינוי מקום אפי' מפניה לפניה יוצא שהר"ן מחלק בין מאכל שקובעים עליו סעודה שבזה הוי שינוי מקום אפי' מפניה לפניה לבין מאכל שאין קובע עליו שבזה רק מבית לבית הוי שינוי מקום ואינו מחלק בין קידוש לברכה.

בדברי רש"י שהבאנו לעיל שלגבי קידוש הוי שינוי מקום מאיגרא לארעא אף שלגבי ברכה לא הוי שינוי מקום מאיגרא לארעא ומ"מ מפניה לפינה לא הוי שינוי מקום אף לגבי קידוש אפשר לדחוק גם כן את ביאור הר"ן שיש לחלק בין סעודה שהוי שינוי מקום לבין ברכה של יין ושאר דברים שלא הוי שינוי מקום מחדר לחדר.

הב"י מוסיף שאין נפק"מ במה שאמר הר"ן שה"ה לגבי אדם שקבע סעודה שכיין שקובע סעודתו הוי שינוי מקום אפי' מפניה לפינה אלא לשיטת הרי"ף והרמב"ם שפוסקים כרב ששת אבל לרשב"ם תוס' והרא"ש שפוסקים כרב חסדא אז אפי' מבית לבית אינו מברך כיון שטעון ברכה במקומו, ומיהו לגבי קידוש היכא שקידש ועדיין לא אכל פת גם לרב חסדא ייצא נפק"מ שאפי' מפניה לפינה יחשב שינוי מקום אך אם כבר אכל פת לא הוי שינוי מקום אפי' מבית לבית.

מקום שהרי אמר רב ענן זימנין סגיאיין הוי קאימנא קמיה דשמואל ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש וא"כ קשה לכאורה למה אומר הרמב"ם שלא הוי שנוי מקום מזווית לזווית הרי למסקנא קיימ"ל שהוי שינוי מקום מפניה לפינה לכה"פ לענין קידוש ולכן מבאר המגיד משנה. ומוסיף הבה"ל שאפשר שגם זה כוונת הרי"ף והבה"ג ור"ח שגורסים גם כן אבל מפניה לפינה לא. שמפניה לפינה היינו מחדר לחדר שבה שינה מקום בקידוש ולא הוי שינוי מקום בברכה.

ועפ"ז פוסק הבה"ל שאין לברך בשינוי מקום מחדר לחדר שספק ברכות להקל ואין למחות ביד המיקל לשנות מקומו מחדר לחדר שיש לו על מי לסמוך על כל אותם פוסקים שגורסים לא כהתוס' והרא"ש. אלא גורסים אבל מפנה לפינה לא. שיש שיטת הגאונים שכתבו שלקדש בבית ולצאת לחצר לא הוי שנוי מקום כיון שרואה מקומו ואינו דומה למפניה לפינה שזה שינוי מקום בקידוש ורק היכא שאינו רואה מקומו הראשון הוי כמפניה לפינה ולפי"ז מפרש את הרמב"ם שמפניה לפינה הכוונה מחדר לחדר כשאינו רואה מקומו הראשון שאז בקידוש הוי שינוי מקום כמו שרב ענן אמר ששמואל קידש מאיגרא לארעא ולכן כותב הרמב"ם שמזווית לזווית לא הוי שינוי מקום היינו באותו חדר או מחדר לחדר כשרואה מקומו אבל באינו רואה מקומו הוי שינוי מקום (ויש להסתפק באותו חדר כשאינו רואה מקומו הראשון אי הוי שינוי מקום או לא). משא"כ לגבי ברכה כותב הרמב"ם שמפניה לפינה לא הוי שינוי מקום שאפי' מחדר לחדר שזה פירוש של מפניה לפינה לא הוי שינוי מקום שהרמב"ם סובר כהרי"ף שיש חילוק בין ברכה לקידוש לענין שינוי מקום ומבואר היטב שינוי הלשונות בין הלשון של

הבה"ל מביא את שיטת המהר"ם חלאווה שזה הבה"ל נוספת ברי"ף שיש חילוק בין קידוש שמקום פיתא גורם הקידוש ולכן צריך לקדש ממש במקום הפת ואפי' מפניה לפינה הוי שינוי לבין שינוי מקום בברכה שכדי שיעקר ממקומו הראשון שייחשב כמקום חדש הוי שינוי דוקא מבית לבית אבל לא מחדר לחדר שכיון שיש גג אחד לא ייחשב עקירה לברך שנית.

ובזה מליץ הבה"ל בסעיף ב' על מה שנהגו העולם שלא לברך שנית בשינוי מקום מחדר לחדר שאף שלדעת התוס' והרא"ש שקידוש וברכה שווין יוצא שמחדר לחדר הוא שינוי מקום מ"מ מביא ביאור זה של המהר"ם חלאווה ונראה שסובר כן שזה ביאור גם כן בדברי הרי"ף וכן בכל הראשונים שגורסים אבל מפניה לפינה לא ומביא שם שכן גירסת בה"ג ר"ח והרי"ף ומהר"ם חלאווה ואיירי שם במאגרא לארעא ממילא דוקא לגבי קידוש הוי שינוי מאיגרא לארעא אבל בברכה לא הוי שינה מפניה לפינה ולשיטתם היינו אפי' מחדר לחדר.

הבה"ל מביא את הב"י שסובר ברמב"ם פרק ד' ה"ה מהלכות ברכות שהמשנה מקומו מפניה לפינה בבית אחד אינו צריך לחזור ולברך וסבר הב"י ששיטתו כשיטת התוס' שמחדר לחדר הוי שינוי מקום ואין חילוק בין שינוי מקום בקידוש לשינוי מקום בברכה שגם בקידוש סובר הרמב"ם בפרק כט' משבת הל' ח' שמזווית לזווית לא הוי שינוי מקום לגבי קידוש והיינו כמו מפניה לפינה.

אבל הרב המגיד לגבי קידוש שם מבאר בדברי הרמב"ם באופן שונה ששואל שלכאורה שם בסוגיה בעמוד א' לגבי קידוש גרסינן שסבור מינה שמפנה לפינה לא הוי שינוי מקום ולמסקנא קיימ"ל שהוי שינוי

תוס' בפסחים דף ק: ד"ה ידי קידוש לגבי מחלוקת רב ושמואל אם צריך קידוש מקום סעודה או לא פוסק כשמואל שצריך לקדש במקום סעודה ומוכיח שגם היכא שהיה דעתו מתחילה לקדש אן ולאכול שם לא מהני ומוכיח מהקידוש בביהכ"נ שאפי' שדעתם לאכול בביתם לא מהני לשמואל הקידוש שעושים בביהכ"נ מ"מ אומר תוס' שמאיגרא לארעא או מחדר לחדר באותו בית מהני לקדש שלא במקום סעודה היכא שדעתו לכך מתחילה ומוכיח מירושלמי.

שכתוב בירושלמי פרק ו' ה' ו' שקאמר ר' יעקב בשם שמואל קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר צריך לחזור לקדש רב אחא בשם ר' אושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו ליל יו"ט האחרון של חג מקדש בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ואמר ר' בין ולא פליגי שמה שלרב מהני אפי' שאין קידוש במקום סעודה איירי בדעתו לכך ומה ששמואל אמר שלא מהני איירי שנמלך אבל לכו"ע מהני אם דעתו לכך.

ומבאר תוס' את הירושלמי שודאי שמבית לבית לא מהני גם היכא שדעתו לכך כמו שמבואר להדיא מהבבלי אלא ודאי מחדר לחדר או מאיגרא לארעא אז מהני היכא שדעתו לכך מתחילה.

הר"ן מביא גם כן את דברי התוס' שמפרש הירושלמי וחולק על התוס' משני טעמים (1) שמנ"פ אם מחדר לחדר זה נחשב לשינוי מקום א"כ הוי כמבית לבית ואין סברא שיהני דעתו לכך דוקא לגבי מחדר לחדר ולא לגבי מבית לבית. (2) ועוד הקשה שמבית לסוכה משמע גם היכא שהסוכה הייתה במקום אחר לגמרי וע"ז רב אומר שמהני היכא שעדתו לכך ולכך סובר הר"ן שלא מהני דעתו לכך. והוקשה לי על תוס'.

הרמב"ם בהלכות שבת שיש גם שינוי בדין של מחדר לחדר.

היה אוכל במזרחת של תאנה ובא לאכול במערבה וכשהיה דעתו לעבור מחדר לחדר

הב"י מביא ירושלמי לגבי אכל במזרחת של תאנה ובא לאכול במערבה צריך לחזור ולברך וכן כתבו הרמב"ם בפ"ד ה' ה' ואע"ג שמזווית לזווית לא הוי שינוי מקום אז למה כאן הוי שינוי מקום.

מיישב הב"י שני תירוצים (1) שהיכא שיש מחיצות שמקיפים המקום אז לא הוי שינוי מקום מזווית לזווית משא"כ באכל במזרחת של תאנה ובא למערבו שאין מחיצות ולכן אפי' שינוי מקום כל דהו הוי ששינוי. (2) שכל שרואה מקומו הראשון לא הוי שינוי מקום היכא שאין מחיצות ומה שהוי שינוי מקום לגבי תאנה שהתאנה מפסקת שני המקומות וזה נראה עיקר שכל שרואה מקומו הראשון מהני אבל היכא שיש מחיצות לכאורה מהני אפי' שאינו רואה מקומו הראשון.

המג"א הבין שהתאנה מפסקת שע"י זה אינו רואה מקומו הראשון הפרמ"ג מביא את דעת הלבוש שאפי' אם רואה מקומו הראשון כיון שהתאנה מפסקת הוי שינוי מקום ולמעשה קיימ"ל כהבנת המג"א שהתאנה מפסקת היינו שאינו רואה מקומו הראשון.

הב"י מסיים שהראב"ד על הרמב"ם שם אומר שאם היה דעתו לכך מתחילה אינו מברך ומבאר הב"י שנראה שדעתו כדעת רבינו ניסים שכתב הטור בסימן רע"ג לענין קידוש וכמו שנבאר להלן.

היה דעתו לכך מודה לראב"ד שאינו חזור ומברך ובסעיף ג' הביא שאם דעתו לכך מתחילה אינו חזור ומברך אלא א"כ זה מגן לגן שגם אם היה דעתו לכך לא מהני שהיו כמבית לבית שלא מהני דעתו אבל בגן אחד הוי כמחדר לחדר שמהני דעתו לכו"ע.

הגאון על המקום רוצה ליישב שבסעיף ד' זהו דעת הרמב"ם ופוסק כן להלכה שלא מהני דעתו שכיון שאין מחיצות ואינו רואה מקומו חשיב כשני מקומות שלא מהני דעתו משא"כ בסעיף ג' הוי דעת הראב"ד שאם היה דעתו לכך לא הוי שינוי מקום אא"כ עבר מגן לגן שאז הוי כמבית לבית שלא מהני דעתו ולכן כתב השו"ע יש מי שאומר שהוי רק דעת הראב"ד ולפי"ז הרמב"ם והראב"ד חולקים בזה אם מהני דעתו היכא שאין מחיצות אך אם רואה מקומו משמע מהגאון שלא הוי שינוי מקום שרואה מקומו נחשב כמקום אחד כמו שמשיג הראב"ד על הרמב"ם שבזה כן מסכים הרמב"ם לראב"ד וגם כל מה שלא מהני דעתו כאן שאין מחיצות אבל במקום שיש מחיצות נראה מהגאון שמהני דעתו כמו שמועיל מחדר לחדר אם היה דעתו.

המג"א סובר ליישב את השו"ע בסעיף ב' עם סעיף ג' שבסעיף ב' איירי בלא מחיצות ואז לא מהני דעתו בזה משא"כ בסעיף ג' איירי שיש מחיצות הוי כמחדר לחדר המשנ"ב מביא דעת החייב אדם כלל נט' שסובר שאם יש מחיצות לא בעינן דעתו בפירוש על כל האילנות אלא אמרינן שמסתמא דעתו על כל האילנות משא"כ אם אין מחיצות שאין מה שמאחד הכול למקום אחד בעינן דעתו בזה בפירוש.

אך למעשה יוצא שלהלכה אין חילוק בין הגאון למג"א שלכו"ע היכא שיש מחיצות מהני דעתו והיכא שאין מחיצות לא

מה הראיה מהירושלמי הרי יש שם אמורא אח"כ שסובר שרב ושמואל כן חולקים אם בעינן קידוש במקום סעודה או לא וזה ממש כמו הבבלי שמביא מחלוקת בזה אז מהיכי תיתי להוכיח מהאמורא הראשון בירושלמי שסובר שלא פליגי רב ושמואל.

ועוד יש להעיר על ביאור התוס' שמשמע בירושלמי שרב ושמואל לא פליגי משמע שגם רב יסכים שבנמלך גם מבית לבית הוי שינוי מקום וזה אינו שהרי בבבלי כתוב שאין שום דין של קידוש במקום סעודה ואפי' מבית לבית מהני ויש ליישב בדוחק.

הכס"מ על הרמב"ם אומר שנראה שהרמב"ם מסכים עם הראב"ד שמועיל דעתו שלא יחשב שינוי מקום ממזרחת של תאנה למערבא רק שהרמב"ם העתיק את הירושלמי כלשונו.

בדין היה בגן ורוצה לאכול מפירות כל אילן ואילן

השו"ע בסעיף ג' מעתיק אורחות חיים שמובא בב"י יש מי שאומר שאם היה בגן ורוצה לאכול מפירות כל אילן ואילן כיון שברך על אילן אחד אינו צריך לברך על האחרים ודוקא אם היה דעתו ע"ז בשעה שבירך אבל מגן לגן צריך לברך אפי' אם הם סמוכים ואפי' אם היה דעתו ע"כ בתחילה.

ולכאורא זה קשה מסעיף ב' שנראה שבכל אופן אם אכל במזרחת של תאנה ובא לאכול במערבא צריך לחזור ולברך.

ויש לבאר לדעת הכס"מ שהבאתי שמה שכתב בסעיף ב' היינו כשלא היה דעתו ע"ז שאז צריך לחזור ולברך והשו"ע העתיק דברי הרמב"ם וכמו שביאר הכס"מ שם שהרמב"ם איירי בשלא היה דעתו לכך שאם

זה לגבי תאנה שמבאר הב"י שכל שרואה מקומו הראשון לא היה שינוי מקום רק כיון שמפסיק התאנה עצמה לכן היה שינוי מקום והב"י אומר שם שפירוש זה עיקר וכן המג"א לגבי תאנה מוסיף שכל מה שמברך לגבי תאנה היינו בשאינו רואה מקומו הראשון אבל אם רואה לא היה שינוי מקום אך עדיין אין זה מוכיח שרואה מקומו מועיל גם מחדר לחדר שתאנה היה במקום בלא מחיצות.

הטור בסימן רע"ג לגבי קידוש מביא דעת שר שלום שהיכא שרואה מקומו מהני אפי' מבית לחצר שזה כמו מבית לבית.

וכותב המשנ"ב ס"ק יב' שמה שיש להקל היכא שרואה מקומו היינו מחדר לחדר ואפי' שרואה רק מקצת מקומו ואפי' שלא היה דעתו לכך מתחילה אבל מבית לבית מסתפקים האחרונים אם יש להקל היכא שרואה מקומו והדרך החיים בדיני קידוש במקום סעודה סימן א' סובר שמבית לבית שרואה מקומו וגם היה דעתו לכך מתחילה מהני ומבאר הבה"ל ברע"ג שמצדדים לכך את דעת האליה רבה שסובר שדעת רבינו ניסים שמביא הטור ברע"ג לגבי את היה דעתו שמהני אפי' בשינה מקום שדעת רבינו ניסים זה אפי' מבית לבית מועיל אם היה דעתו וכמו שמביאים המרדכי והכל בו בשם רבינו ניסים שמביא כנישתא לבית מועיל אם היה דעתו ומבאר שם האליה רב איך לא יקשה מהגמ' שלנו וע"ש ולכן היכא שרואה מקומו מקל הדרך החיים אם היה דעתו.

והלבושי שרד במקום מעמיד את הספק האם מועיל רואה מקומו מבית לבית האם מדמינן לזימון שמועיל ברואים אלו את אלו אפי' מבית לבית או שאין דומה ולא מהני רואה מקומו אלא מחדר לחדר.

מהני דעתו שהרי המג"א העמיד שבסעיף ג' איירי שיש מחיצות ולכן מהני דעתו והגאון העמיד בלא מחיצות אבל זה רק דעת הראב"ד אבל להרמב"ם לא מהני בלא מחיצות כמו שכתוב בסעיף ב' אבל אם יש מחיצות מהני גם להרמב"ם וצ"ל שהחיי אדם שסבר שהיכי שאין מחיצות אם היה דעתו בפירוש מהני סובר כהכס"מ שהרמב"ם מודה לראב"ד שמהני דעתו ואיירי בלא מחיצות.

בדין רואה מקומו שלא יחשב שינוי מקום

הרמ"א בסוף סעיף א' מביא שאם היה דעתו מתחילה לאכול במקום אחר לא מקרי שינוי מקום והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד מקור הרמ"א זה טור בסימן רע"ג שמביא את דברי רבינו ניסים שמהני היה דעתו מחדר לחדר וכן תוס' בפסחים ק: ד"ה ידי קידוש לא יצאו וע"ז מוסיף המג"א שבסעודת פת שאיירי הרמ"א היינו לדעת השו"ע שבפת היה שינוי מקום ואפי' מחדר לחדר אבל לרמ"א לשיטתו שבפת לא היה שינוי מקום אפי' מבית לבית אין נפק"מ אך לגבי דברים שאין טעונים ברכה במקומם יש נפק"מ אפי' לדעת הרמ"א שאם היה דעתו לכך מתחילה לא היה שינוי מקום מחדר לחדר.

יש עוד קולא של רואה מקומו שהיכא שרואה מקומו הראשון מהני שלא יחשב שינוי מקום וכמו שכותב הראב"ד לגבי יצא מפתח ביתו שלא היה שינוי מקום כיון שרואה מקומו הראשון.

וכן הר"ן כותב שאיכא מד"א שכל מה שהיו שינוי מקום לגב קידוש זה באינו רואה מקומו הראשון אבל היכא שרואה מקומו הראשון לא היה שינוי מקום וכן ראינו ענין

אלא באוכל פירות ולכן בכל אופן של שינוי מקום כגון שתיית קפה חטיפים סוכריה או פירות שעובר ממקום למקום אז אם זה מחדר לחדר יש לבדוק שיש לו תנאי אחד או רואה מקומו או דעתו לזה מתחילה וגם כשאין לו שום תנאי המשנ"ב מליץ על השיטה שיש להם על מי לסמוך להקל שלא הוי שינוי מקום מחדר לחדר ואם שינה מבית לבית או מבית לחצר שאינה מקורה אז אם יש לו שני תנאים גם רואה מקומו וגם דעתו לזה לכתחילה יחשוש לאבן העוזר שלא לצאת אבל בדיעבד יכול לסמוך על הדרך החיים והלבושי שרד ולעקור אבל כשיש לו רק תנאי של רואה מקומו אסור לו לעקור ואם כבר עקר מדין סב"ל לא יחזור ויברך ואם יש לו רק תנאי של דעתו לעקור לא מהני ויחזור ויברך.

גם לדעת הרמ"א לא לצאת ממקומו לכתחילה

הב"י מביא בסוף דבריו בשם הר"ן שלכתחילה קודם שייצא צריך לברך וכן כתב רבינו מנוח ומבאר הב"י שטעמו הוא משום שמא ישכח מלחזור.

וכן מביא הב"י כל בו בהלכות פסח סימן נ' יד. לגבי אדם שרוצה לברך בכמה בתים שרוצה להמשיך סעודתו בכמה מקומות שלא התירו לו לעבור למקום אחר אפי' השאיר שם זקן או חולה אלא לדבר מצוה עוברת כגון לקראת חתן או כלה או ללכת להתפלל עם ציבור אבל לכתחילה אסור וכן הדרכי משה מביא שגם בסימן תפד' משמע כן מהאבודרהם.

הרמ"א בסוף דבריו בסעיף ב' גם כן מביא שלכתחילה לא יעקור ממקומו בלא ברכה שחיישינן שמא ישכח מלחזור

הלכה למעשה בדין רואה מקומו וכן היה דעתו במחדר לחדר ומבית לבית

ולמעשה ברואה מקומו פוסק המשנ"ב שיש לסמוך ע"ז אף לכתחילה מחדר לחדר, ומבית לבית אין להקל ברואה מקומו אלא א"כ היה דעתו לכך מתחילה ומ"מ אם כבר שינה מקומו מבית לבית ורואה מקומו אין לחזור ולקדש משום חשש ברכה לבטלה אף שלא היה דעתו לכך שיש לחשוש ליש אומרים שהוא השר שלום שהעתיק העצי שיטים להלכה וכן הגר"ז.

ולמעשה פוסק המשנ"ב ס"ק יב' שמחדר לחדר מועיל היה דעתו כיון שהוא תחת גג אחד אף שאינו רואה מקומו ואם רואה מקומו מועיל אף שלא היה דעתו ויש לסמוך ע"ז אף לכתחילה אף שהאבן העוזר חולק ע"ז כיון שעצם הדין שמחדר לחדר הוי שינוי מקום אינו מוסכם כמו שביארנו לעיל באות 5.

ומבית לבית ברואה מקומו אין להקל אף שסמוכים זה לזה אך הדרך החיים והלבושי שרד סוברים שבאופן שהיה דעתו לזה בתחילה יש לצרף את דעת רבינו ניסים שמהני דעתו אף מבית לבית כמבואר בא"ר ששיטתו היא אפי' מבית לבית אך האבן העוזר חולק שלא מהני כלל ראיית מקום מבית לבית ולכן לכתחילה לא יעקור מבית לבית גם ברואה מקומו והיה דעתו לזה אך אם עבר לא יחזור לברך ובדיעבד אם עקר מבית לבית ורואה מקומו אף שלא היה דעתו לזה משום חשש ברכה לבטלה לא יברך כיון שבעצי שיטים העתיק דעת היש אומרים הנ"ל שזהו דעת השר שלום וכן הגר"ז.

ולמעשה המשנ"ב מוסיף שלדין שפסקין שבדברים שטעונים ברכה במקומם לא הוי שינוי מקום אז אין נפק"מ

קשה שאולי כל זה כשבאמת יש כאן דין של שינוי מקום משא"כ לרב חסדא לא הוי שינוי מקום ואם נאמר ששיטת הר"ן כהרמב"ן שהטעם הוא שמא ישכח קשה שאולי זה דוקא לדעת רב ששת שסיים סעודתו חיישינן שמא ישכח משא"כ אם אח"כ ימשיך סעודתו לא נאמר שנחשוש שמא ישכח שהרי הוא באמצע סעודתו.

והרמ"א בתשובה והב"ח שהוכיחו מהר"ן שלכתחילה לא ייצא ממקומו אפי' שפוסק כר' חסדא משום שסברו שהדין לא לצאת ממקומו לכתחילה הוא מדין שטעון ברכה במקומו שזה לא שייך לשינוי מקום ולכן אי"ז נפק"מ אם נפסק כרב ששת או כרב חסדא.

וגם אם נאמר שהרעק"א גם הבין בר"ן שלא ייצא לכתחילה ממקומו היינו מדין שטעון ברכה במקומו כמו שביארנו סבר שכל זה לרב ששת שחשוב שינוי מקום משא"כ לרב חסדא שזה המשך סעודתו לא יהיה כן. וכן בגר"ז ראיתי שביאר בר"ן כמו שסבר הב"ח והרמ"א בתשובה שמברך ברכה קודם שיוצא מדין שטעון ברכה במקומו.

למעשה במשנ"ב נראה שסבר להלכה שיש ב' ענינים גם שמא ישכח וזה לא שייך היכא שדעתו ללכת למקום שהזמינו אותו ויש ענין של לברך במקום שאכל ולא לצאת לכתחילה וזה התיירו לדבר מצוה או שהיה דעתו לכך מתחילה וזה המקור מהר"ן שהבאנו ומהשו"ת הרמ"א סימן א' ועייין ביאור דעת הר"ן בהרחבה בחלק 4 בענין אם טעונין לברך בשינוי מקום למפרע, הבה"ל מביא את קושיית הרעק"א ודן בדבריו ומסיק למעשה שהיכא שרוצה להפליג יברך קודם שייצא אבל היכא שאינו רוצה להפליג לכתחילה יסיים סעודתו ואם מ"מ יוצא שלא יברך משום קושיית הרעק"א ועכ"ל.

ולאוכל ורק למצוה עוברת שרי כגון שהגיע זמן תפילה.

המג"א ס"ק ח' מבאר שלפי הטעם של הרמ"א שלכתחילה לא ייצא שמא ישכח יוצא שאם מזמינים אותו לסעוד במקום אחר מותר שאין חשש שמא ישכח וכן המנהג פשוט ומ"מ גם באופן שלא שייך שמא ישכח מביא המג"א מהב"ח דמותר לעבור דווקא בהיה דעתו לכך מתחילה אבל בלא"ה אסור לעקור לכתחילה ממקומו שהרי יש דין לברך במקומו כמו שכתוב בסימן תפד' שיש דין לכתחילה לברך במקומו וכן משמע בר"ן בפסחים וכן כתב רמ"א בתשובה סימן א' אבל מ"מ מהני דעתו בזה שאז מותר לו אפי' לכתחילה לעקור ממקומו כמו שכותב הב"ח ובדומה לזה כמו שכתב הרמ"א שמהני דעתו מחדר לחדר ה"ה כאן שאם דעתו לאכול במקום השני אין חשש שמא ישכח יכול לדעת הרמ"א שפוסקים כמו רב חסדא יכול לעבור למקום אחר ולהמשיך סעודתו בדברים הטעונים ברכה במקומו אפי' לכתחילה.

הרעק"א במקום שואל מה הראיה מהר"ן שיש דין לכתחילה שלא לצאת ממקומו כיון שזה דברים הטעונים ברכה במקומם הרי הר"ן איירי לדעת רב ששת שיש שינוי מקום גם בפת וגם אם חזר אח"כ צריך לברך על מה שאכל למפרע ולאחמ"כ ברכה לכתחילה ע"ז אומר הר"ן שכיון שסיים סעודתו צריך לברך במקומו אבל לרב חסדא שממשיך סעודתו ודאי אינו צריך לברך וזה ברייתא ערוכה חברים שהיו מסובים וכו' אינם טעונים ברכה למפרע משמע שאף לכתחילה אינם טעונים ברכה עכ"ד. ובין אם נאמר שהר"ן סובר שהטעם שצריך לברך קודם שייצא והוא משום שיש דין לכתחילה לברך במקומו בלי לצאת כלל

השו"ע סעיף ה' מביא יש אומרים ששבעת המינים טעון ברכה במקומו שזהו דעת הרשב"ם ויש אומרים שדוקא מיני דגן והרמ"א משיג שי"א שדווקא פת בלבד והדרכי משה מביא רשב"א שכך אומר שם.

הב"י מביא מימוני פ"ד ה"ג שדברים הטעונים, היינו פת שצריך לברך אחריו שלוש ברכות ומבאר הב"י שאין כוונת המיימוני להפקיע מני דגן שמברכין מעין שלש שגם זה בכלל טעון ברכה במקומו ומפקיע דדווקא שבעת המינים ומה שכתב ברכהמ"ז ומעין שלוש לאו דוקא. ומוכיח מההגהות החדשות שכתוב שם שכן כתב הרי"ף והרי"ף להדיא סובר שגן מיני דגן הוא בכלל טעון ברכה במקומו אך הרמ"א סבר שודאי שדעת המיימוני שדוקא פת.

המג"א פוסק שלכתחילה יברך גם בשבעת המינים במקום שאכל לחשוש לדעת הרשב"ם וגם אם שינה מקומו לא יברך במקום השני שמא זה דברים הטעונים ברכה במקומם שלא הוא שינוי מקום ואי"צ לחזור ולברך.

הרעק"א תמה הרי גם למד"א ששבעת המינים טעון ברכה במקומו הרי למעשה אם אכל במקום אחד ויצא אין עליו דין לחזור למקומו הראשון כיון שזה ספק דרבנן לקולא שאולי אי"ז טעון ברכה במקומו וא"כ לא שייך כאן לקיבעא קמא הדר אז למה המג"א סובר שבשינה מקומו בשבעת המינים לא יברך במקום השני הרי ודאי שיברך כיון שלכו"ע מכוח ספק אין עליו דין לחזור למקום הראשון ונשאר בצ"ע.

ועוד מקשה הרעק"א על עיקר הדין של השו"ע למה הביא השו"ע את הדין כאן הרי השו"ע לשיטתו שפוסק כרב ששת

בדין שבעת המינים אם טעון ברכה במקומו ואיך לנהוג הלכה למעשה

רב חסדא אומר לא שנו שהוי שינוי מקום אלא בדברים שאין טעון ברכה במקומו אבל בדברים הטעונים ברכה במקומו לא הוי שנוי מקום כיון שלקיבעא קמא הדר.

יש מחלוקת רשב"ם ותוס' מה הגדר של דברים הטעונים ברכה במקומם שלרשב"ם כל דבר שיש לו ברכה חשובה של מעין שלוש כגון שבעת המינים הוי דברים הטעונים ברכה במקומם שכיון שזה ברכה חשובה אז צריכים לברך אותה במקום שאכלו ורק דברים שחייבים בורא נפשות אינו טעון ברכה במקומו.

תוס' ד"ה אלא מקשה ע"ז כמה קושיות ואחד מהקושיות שאם יין הוי מדברים הטעונים ברכה במקומו אז למה קשה על ר' יוחנן שאומר לגבי ברכת היין שאין דין שינוי מקום תיפול"ל שזה בגלל שזה טעון ברכה במקומו אבל באמת שאר דברים כן שייך שינוי מקום וברשב"ם צריך לתרץ שלא כתוב חילוק בדבריו של ר' יוחנן בין יין לשאר דברים אלא משמע שדיברו בכל אופן מ"מ תוס' שואל כמה קושיות ומכוח זה חולק על הרשב"ם שרק פת וכן כל מיני דגן הוי בכלל דברים הטעונים ברכה במקומם אבל שבעת המינים לא הוי בכלל ולפי"ז יוצא כמה שינויי גרסאות בין הרשב"ם ותוס'.

שיטת הרי"ף גם כן כדעת התוס' שפירות ויין הוי דברים שאין טעונים ברכה במקומם ודוקא פת ומיני דגן הוי דברים הטעונים ברכה במקומם וכן מעתיק אותו הר"ן וכותב הר"ן שאין דעת הרשב"ם מחוור מסוגיות הש"ס אך דעת הרמב"ם כרשב"ם שגם שבעת המינים טעון ברכה במקומו.

שגם דברים הטעונים ברכה במקומם הוי שינוי מקום אז אין נפק"מ אם שבעת המינים טעון ברכה במקומו או לא אז אי"ז שייך לסימן זה אליבא דהשו"ע ורק לפי הדעות שמואל הניח מקצת חברים רק בדברים הטעונים ברכה במקומם אבל בדברים שאין טעונים ברכה במקומם לא מועט הניח מקצת חברים יהיה נפק"מ אם שבעת המינים טעון ברכה במקומו או לא אם יועיל הניח מקצת חברים. לפי הדעות האלו כמו שביארנו בחלק מספר 3.

וי"ש לבאר דעת המג"א שסובר שאן שבעת המינים טעון ברכה במקומו אז לא יברך בשינה מקומו אפי' שאין עליו דין

לחזור למקומו הראשון שהמג"א סבר שכיון שבעצם זה טעון ברכה במקומו אז הדין הזה מקשר אותו למקום הראשון אף שבפועל אינו חייב לחזור למקום הראשון מדין שספק דרבנן לקולא משא"כ לרעק"א דוקא הדין בפועל לחזור למקום הראשון רק זה מה שמקשרו למקום הראשון ולכן כאן שאין לו דין לחזור למקום הראשון אז צריך לחזור ולברך.

הגר"א סובר שדעת התוס' עיקר שעל ראיתם אין תשובה ומביאו המשנ"ב שלפי"ז שבעת המינים הוי ככל פירות ששייך בהם שינוי מקום ויברך אם שינה מקומו למקום אחר דלא כהמג"א.



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

ביאור בדעת השו"ע שאין סתירה בדעתו בדין שכר החזנים לשבת ויו"ט

תקפ"ה סעיף ה'

מוסיפים לו על יום שבת. והביא המרדכי שם שרבנו ברוך הוציא מסוגיא "זו" שאסור לשכור חזנים להתפלל הגם שבדבר מצוה הם עסוקים - שהרי אף מורד בדבר מצוה אנו עסוקים ואפ"ה חששו חכמים שנראה הדבר כשכר שבת, ולא הוסיפו לו על שבת. ורבנו שמואל חלק והתיר לקבל שכר דהא נותנים שכר לקיים המצוות להתפלל.

ד. הב"י גם שם וגם כאן תמה על ר' שמואל שהתיר הדבר משום דבר מצוה - דאטו משום מצוה נחלל שבת ע"כ. ואף שתירץ בב' המקומות תירוציו חלוקים בתכלית. דבסי' ש"ו תירוצו הוא קצר ובהסתייגות תירה בזה"ל "ואפשר" דהכי קאמר שדבר זה אינו אסור אלא מדרבנן ובמקום מצוה לא העמידו דבריהם עכ"ל. היינו שאכן ישנו איסור דרבנן מוחלט בענין קבלת שכר החזנים כשלעצמו אלא שבמקום מצוה לא גזרו ע"כ. ותן דעתך שנקט תירוצו זה בגדר "אפשר" בלבד.

ה. ואילו בסי' תקפ"ה האריך והרחיב תירוצו טובא ואמרו בלשון מוחלטת ללא הסתייגות דלעולם לא שייך למימר דהוספה לקנס מורד נוגע הדבר באיסור, דמקח וממכר עצמו איסורו מדרבנן בלבד ולחוש לאיסור זה גם במורד לא יתכן דהוי משמרת למשמרת באשר אינו שכר שבת להדיא אלא בהבלעה. והטעם של שכיר פועל בעלמא יש בו איסור, היינו דוקא בלא הבלעה. אך בנד"ד שמוסיפים והולכים לו כל יום דהוי

א. השו"ע כאן לא הביא מחלוקת או איסור בענין נטילת השכר לתקוע רק שאינו רואה סימן ברכה, אלמא דהדבר עומד בהיתר. והקשו האחרונים דלעיל בענין שכירות פועלים בשבת סי' ש"ו סעיף ה' הביא השו"ע מחל' אם מותר לקבל שכר שבת על מצוות, וסתם לאיסור. וא"כ הוי סתירה בדעתו. ואין לי להאריך במקום שכבר האריכו קדמאי דקדמאי, ראה דבריהם מלוקטים בשו"ת יחו"ד ח"א סי' נ"ג, והסיק שם שנקטינן להקל כדבר משנה אחרונה כאמור בסי' זה.

ב. ואנכי הרואה צורך לחדד הענין בדעת הב"י בשלחנו הערוך, ואקדים אומר דהמעין בב"י בפנים הכא והתם יראה נכוחה ב' מהלכים שונים ונפרדים בגוף הכנת הגמ' עצמה. מה שמורה שאכן הכא "התחדשה" הבנה לב"י ועל פיה יסד דבריו כאן. ודייקא להבנה זו מבורר שאין לאסור שכר זה, ואולם להבנה המבוארת בהל' שבת שם להדיא שבאר הב"י, אכן יש לעיין אם אפשר להתיר קבלת שכר זה, עד כאן הקדמת הענין.

ג. הנה הגמ' בכתובות סד: בדין איש המורד על אשתו, ואשה המורדת על בעלה, מבואר דלאשה פוחתים והולכים ולו מוסיפים. ולכן לה מורידים על כל יום אף על שבת דאינו נראה כשכר שבת. אך לו שמוסיפים נראה הדבר "כשכר שבת" ואין

הבלעה, שרי מישרא, וכשלעצמו ואין בו כל איסור, אם לא שבתקנת חכמים עסקינן. לפיכך שלא רצו רבנן מעיקרא לתקן תקנה כזו הגם שליכא איסורא. אך בענין החזון ששכרו אשר לפניו אינו נובע מתקנת חכמים ליתן לו שכרו אלא נידון כשכירות בעלמא על דבר מצוה בשופי יש להקל ולהתירו דכל שכר הבא בהבלעה כל שאינו מתקנ"ח שרי מישרא ובפרט שהוא לצורך מצוה לפיכך לא חשו בו חכמים כלל.

ו. מבואר יוצא שהב"י הסביר פנים באופן מרווח בשיטת ר' שמואל שהתיר הדבר. אלא שאכתי צ"ב דמ"מ מידי מחלוקת לא נפקינן - שר' ברוך נשאר בדעתו לאסור הדבר וא"כ מדוע כאן לא הביאו לפחות כ"א. ז"א, דמתחילה בס"י ש"ו שהבין שאכן ישנו איסור דרבנן בשכירות פועלים אף בהבלעה ואף בדבר מצוה והוא גמ' ערוכה המסייעת לאיסור כאמור במורד, ודאי שצריך להביא דעה זו וא"א להתעלם. אך אחר שבס"י תקפ"ה הסיק מחד שא"א לומר שיש איסור דהוי משמרת למשמרת. ומאידך באר שאין ללמוד מאיסור תוספת במורד ששכר זה נגזר מתקנ"ח, אזי כל שאין שכרו מדין תקנ"ח שפיר דמי. נמצא שאין להדיא גמ' שאוסרת הדבר לסייע לדברי רבנו ברוך ולכן כאן כלל לא הביא דעה לאיסור כלל, אלא התיר בשופי, רק שהוסיף שאינו רואה סימן ברכה בממון זה.

ז. ואף שפשיטא שגם לדעת ר' ברוך יש אופן הבלעה המותר כמבואר בגמ' בב"מ נח. השוכר את הפועל לשמור הפרה וכו' התם

ח. מבואר יוצא שלחילוקו של הב"י בין שכר הנקבע ע"י תקנ"ח לשכר הנקבע ע"י הדיוטות דשרי לשכור ע"י הבלעה חזנים להתפלל. ולפי שאין גמ' המסייעת לשיטת רבנו ברוך - שאסר, לא הביא הדבר אף כמחלוקת אלא סתם להתיר. ובהצטרף דיוקם של הפוסקים דרק "מאותן המעות" אינו רואה סימן ברכה אך שאר עסקיו וממונו אינם בכלל הקללה [ודלא כאמור בחומרא בדברים אחרים], ואזי יראה להוציא מעות אלו לתשלומים קבועים כחשמל ומים או פרעון חובות ולא יסחור בהם ובכך ימעט קילקול המעות.

מסקנא:

נקטינן דשרי לשכור חזנים להתפלל בשבת וביו"ט ע"י הבלעה, ואינו כסתירה בדברי השו"ע ונוקטים להקל אלא להדיא מבואר ומבורר בדבריו שכך מותר אלא שאינו רואה סימן ברכה.



הרב חיים שטרנפלד

מנין הסוכות

כתב בהקדמת פאת השלחן בשם הגר"א שמנין הסוכות הכשרות שיש בבבלי וירושלמי ותוספתא עולה למנין 'סוכה' מלא, ומנין הסוכות הפסולות שנאמרו בבבלי וירושלמי ותוספתא עולה למנין 'סכה' חסר. והנה נראה ברור שכל דין הנזכר בגמ' לסוכה כשרה מנה הגר"א לסוכה כשרה בלבד אף שללא תנאי זה הסוכה פסולה, והלכה שנאמרה בגמ' לסוכה פסולה נמנה כסוכה פסולה בלבד אף שללא פסול זה הסוכה כשרה. וכן כל דין הנמצא בגמ' נמנה אף שיש כמה דינים עם אותו טעם משום שבגמ' יש את שני האופנים. עוד נראה פשוט שבכל מחלוקת בין תנאים או אמוראים מנה את מה שנפסק להלכה. (ברשימה זו יש שני שינויים ממה שכתבתי בתחילה והוא כתוצאה משתי הערות שהעירו לי).

סוכות כשרות

10. גבוהה מכ' אמה ותלה עיטורין שראויין

לסכך ממעטין בה להכשירה. (ירושלמי הובא בבאור הלכה סי' תרל"ג ד"ה ותלה)

11. אינה גבוהה י' וחקק בה להשלימה לי' ואין ג' טפחים בין החקק לכותל.

12. שתיים כהלכתן ושלישית טפה, וכלול בזה שאין צריך להניח את הטפה בראש תור. (דף ו:)

13. סוכה העשויה כמבוי. (דף ז.)

14. כל קולות שנאמרו בשבת נאמרו גם בסוכה כגון דפנות העשויות ע"י לבור. (ונאמרו כמה דרכים באחרונים באיזה אופן נאמרו דברי הגמ' ולא עסקתי כעת לברר את דעת הגר"א בזה ולכן סתמתי את דברי הגמ').

15. סיכך על מבוי שיש בו לחי כשרה בשבת. (דף ז:)

16. סיכך על פסי ביראות כשרה בשבת.

1. מקצת סכך בתוך כ' ומקצת למעלה מכ'.

(עירובין ג.)

2. עשה מחיצות של ברזל וסיכך ע"ג כשרה.

(דף ב.)

3. סוכה שאין בה ד' אמות. (דף ג.)

4. גבוהה מכ' אמה ומיעטו בתבן וביטלו.

(דף ד.)

5. גבוהה מכ' אמה ומיעטו בעפר וביטלו.

6. גבוהה מכ' אמה והוצין יורדין וצילתן מרובה מחמתן.

7. גבוהה מכ' אמה ובנה איצטבא כנגד דופן אמצעי.

8. גבוהה מכ' ובנה איצטבא מן הצד ואין ד' אמות בין האיצטבא לדופן.

9. גבוהה מכ' ובנה איצטבא באמצע ואין ד' אמות לכל רוח.

17. חממה מרובה מצילתה שנכנס דרך דפנות.
18. סוכה עגולה.
19. סוכת יוצרים החיצונה. (דף ח:)
20. סוכת גנב"ך.
21. סוכת רקב"ש.
22. סוכה ישנה. (דף ט.)
23. סוכה תחת האילן שחמתו מרובה מצילתו וחבטן וסכך כשר מרובה.
24. סוכה ע"ג סוכה שעליונה חממה מרובה ותחתונה צילתה מרובה. (דף י.)
25. סוכה ע"ג סוכה ואין ביניהם י' טפחים.
26. סוכה ע"ג סוכה ואין תחתונה יכולה לקבל כרים וכסתות של עליונה אפי' ע"י הדחק.
27. פירס סדין לנאותה.
28. נוי סוכה אינו ממעט מגובה י' טפחים. (דף י:)
29. ישן תחת מיטה או כילה שאינה גבוהה י' טפחים. (זה פסול בישיבה ובכל זאת נראה שזה ממנין 'סוכה', ולדברי הפנ"י באופן שהמיטה רחבה ד' טפחים זה פוסל את הסוכה, ולפי"ז יותר מובן שבאופן שאינה גבוהה י"ט הסוכה כשרה.)
30. כילת חתנים בסוכה באופן שהגג משופע ואין לה גג ישר. (דף יא.)
31. הדלה גפן ודלעת והיה סיכוך הרבה מהן.
32. הדלה גפן ודלעת וקצצן ונענע.
33. חבילי עצים וקש שהתירן. (דף יב.)
34. חבילה פחות מכ"ה קנים כשרה. (תוס' בשם הירושלמי, ודעתם שאין הבבלי חולק בזה.)
35. פסולי סכך שעשאן לדפנות.
36. החוטט בגדיש ונענע את הסכך כשר ואין בזה פסול דרבנן.
37. סיכך בחיצים זכרים. (דף יב:)
38. סיכך בהוצני פשתן.
39. הושני שדייק ולא נפיץ הוא ספק בגמ' ובמשנה ברורה סי' תרכ"ט ס"ק י"א הביא שדעת הגר"א להקל בזה. וסיכך בהושני שתרי ולא דייק הוא ספק בגמ' ובבאור הגר"א מיקל בזה. ונראה למנות זאת כסוכה אחת עם דייק ולא נפיץ משום ששניהם כלולים בהושני.
40. סיכך בשושי.
41. סיכך בהיזמי. (דף יג.)
42. סיכך באפקותא דדיקלא שהוא אגד בידי שמים.
43. אפקותא דדקלא דאגד להו, איגד בחד לא שמה אגד.
44. סיכך באיסורייתא דסורא. (דף יג:)
45. אגד שאינו עשוי לטלטלו כגון צריפי דאורבני שהתיר ראשי מעדנים שלהן.
46. הקוצר לסכך וסיכך בקשין.
47. הקוצר לאכילה ונמלך לסיכוך ובססן וסיכך בקשין. (דף יד.)
48. סיכך בנסרים שאין בהם ד'.
49. תקרה שאין עליה מעזיבה ופקפק (דף טו.).
50. תקרה שאין עליה מעזיבה ונטל אחת מבינתיים.

51. נסרים משופים שאינם רחבים ד' טפחים.
65. סכך פסול פחות מג' טפחים בסוכה קטנה ישנים תחתיו.
52. המקרה סוכתו בשפורדין או בארוכות המטה אם יש ריוח ביניהם כמותן במעדיף או שאם היו נתונים שתי נותנן ערב כשרה.
66. סכך פסול פחות מד' טפחים בסוכה גדולה.
53. החוטט בגדיש וכבר היה שם חלל טפח ברוחב זע"ז. (דף טז.)
67. אויר פחות מג' בסוכה קטנה כשרה ואין ישנים תחתיו. וכלול בזה דברי הגמ' בדף יח. שיש לבוד באמצע.
54. המשלשל דפנות מלמעלה ואין ג' טפחים עד הקרקע.
68. סוכה כמין צריך ובטפח הסמוך לקרקע או לכותל היה מחיצה גמורה.
55. דופן גבוה י' שאינו מגיע לסכך כשר מדין גוד.
69. סוכה כמין צריך והיה טפח אויר בינו לקרקע או בינו לכותל. (תוס' בשם ירושלמי)
56. מחצלת ד' ומשהו סמוך לקרקע פחות מג' וסמוך לסכך פחות מג'. (דף טז:)
57. בית שנפתח ואין ד' אמות עד הכותל וסיכך על גביו. (דף יז.)
58. חצר המוקפת אכסדרה ואין ד' אמות עד הכותל וסיכך על גביו.
59. סוכה שהקיפיה בדבר שאין מסככין בו ואין ד' אמות בסכך הפסול.
60. סיכך על אכסדרה שיש לה פצימין ואין ביניהם ג' טפחים כשר אף שעשוי לצורך האכסדרה. (דף יט.)
61. פצים שנראה מבחוץ ושוה מבפנים נחשב לשלישית טפח.
62. פסל היוצא לאחורי סוכה נידון כסוכה אף שהדופן נעשה לצורך הסוכה.
63. פסל היוצא מן הסוכה ודופן אחת נמשך עמו.
64. סוכה שרובה צילתה מרובה ומיעוטה חמתה מרובה.
70. מחצלת קנים קטנה שעשאה לסכך.
71. מחצלת משיפה וגמי גדולה סתם. (דף כ.)
72. מחצלת קנים וחילת גדולה ולא ארוגה אפי' קטנה.
73. סיכך על מיטה ולא סמך את הסכך על המיטה אפי' אם אין י' טפחים בין המיטה לסכך. (דף כא: בתוס')
74. סוכה עניה בסכך שצילתה מרובה מחמתה. (דף כב.)
75. קנה עולה וקנה יורד ואין ביניהם ג' טפחים.
76. קנה עולה וקנה יורד ויש ביניהם ג' טפחים אבל רחבים טפח.
77. סוכה שחמתה וצילתה שוין כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת כשרה, ונחלקו בזה רש"י ותוס'. (דף כב:)
78. מעובה שאין הכוכבים נראים מתוכה כשרה לכתחילה לדעת באור הגר"א.

79. מעובה שכוכבי חמה אין נראין מתוכה כשרה בדיעבד לדעת באור הגר"א.
 80. סוכה בראש הספינה.
 81. סוכה בראש האילן או על גמל.
 82. סוכה בראש העגלה.
 83. עשה בהמה דופן לסוכה. (דף כג.)
 84. אילנות דפנות לסוכה וחיברם בהוצא ודפנא. (דף כד:)
 85. סוכה שעשאה בחוה"מ. (דף כז:)
 86. סוכה שאולה.
 87. סיכך בגידולי קרקע שאינם מד' מינים שבלולב. (דף לו:)
 88. סיכך בפקיעי עמיר (הוא מאכל בהמה) כשרה. (תוספתא פ"א ה"ד)
 89. חבל מסיב כשר לסיכוך. (רמב"ם ומקורו בתוספתא)
 90. עשבים אינם ממעטים מגובה י'. (ירושלמי)
 91. מחצלת שכיבה שהתיר ראשי מעדנים שלהן. (ירושלמי)
- סוכות פסולות**
1. גבוהה מכ' אמה. (דף ב.)
 2. גבוהה מכ' אמה ועלו בה עשבים ועכשיו היא פחותה מכ' אמה פסולה. (ירושלמי)
 3. אינה גבוהה י' טפחים.
 4. אין לה שלש דפנות.
 5. חמתה מרובה מצילתה.
 6. גבוהה מכ' ודפנות מגיעות לסכך. (דף ב:)
 7. גבוהה מכ' ורחבה מד' אמות.
 8. סוכה שאין בה ז' על ז'. (דף ג.)
 9. מי שראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית אפי' בסוכה גדולה.
 10. גבוהה מכ' ומיעטה בכרים וכסתות וביטלן. (דף ג:)
 11. גבוהה מכ' וביטלה בתבן אף אם אינו עתיד לפנותו. (דף ד.)
 12. גבוהה מכ' ומיעטה בעפר בין עתיד לפנותו ובין סתם. (ולדעת תוס' אף באין עתיד לפנותו ויש חולקין בזה.)
 13. גבוהה מכ' והוצין יורדין וחמתן מרובה מצילתן.
 14. גבוהה י' טפחים והוצין יורדין לתוך כ' אפי' חמתה מרובה מצילתה.
 15. אינה גבוהה י' וחקק בה להשלימה לי' ויש ג"ט בין חקק ולכותל.
 16. נעץ ד' קונדיסין באמצע הגג וסיכך על גבן. (דף ד:)
 17. נעץ ד' קונדיסין על שפת הגג וסיכך על גבן. (לר"ף זה נשאר בספק ואם אין לו סוכה אחרת ישב בה.)
 18. סוכה כמבוי ולא עשה פס ד'. (דף ז.)
 19. טפח שוחק שלא הרחיק פחות מג' משהו.
 20. עשה טפח שוחק ולבוד ולא עשה צוה"פ.
 21. עשה לדופן ג' צוה"פ ולא עשה טפח.
 22. סוכה עגולה שאין בה כדי לרבע שיעור סוכה. (דף ז:)
 23. סוכת יוצרים הפנימית. (דף ח:)
 24. עשאה לשם דבר אחר שאינו לצורך צל.

25. סוכה גזולה. (דף ט.)
26. סוכה תחת האילן שצילתו מרובה מחמתו. (דף ט:)
27. סוכה תחת האילן שחמתו מרובה מצילתו וחבטן ואין סכך כשר מרובה וכגון שמחצה כשר ומחצה פסול.
28. סוכה בתוך הבית.
29. סוכה ע"ג סוכה ותחתונה יכולה לקבל כרים וכסתות של עליונה עכ"פ ע"י הדחק. (דף י.)
30. פירס עליה סדין מפני החמה.
31. פירס תחתיה סדין מפני הנשר.
32. פירס סדין על גבי הקינוף אפי"א אינה גבוהה י"ט.
33. סוכה ז' שהנוי ממעט מן הצד. (דף י:)
34. סוכה גבוהה מכ' אמה ומיעטה ע"י נוי הסוכה פסולה. (רש"י ד"ה אין ממעטין.)
35. הניח בגד רטוב על הסכך לייבוש הסוכה פסולה אף בדיעבד. (כך נראה מדברי הגר"א בסי' תרכ"ו ס"ב.)
36. נוי סוכה המופלג מהסכך ד' טפחים.
37. הישן תחת כילה הגבוהה י' טפחים.
38. הישן תחת נקליטי המיטה הגבוהה י' טפחים.
39. בית בתוך הסוכה אף אם אינה גבוהה י'.
40. הדלה גפן ודלעת וסיכך על גבן.
41. הדלה גפן ודלעת וקצצן ולא נענע.
42. סיכך בדבר המקבל טומאה.
43. סיכך בדבר שאין גידולו מן הארץ.
44. סיכך בבע"ח ואפי"א בעור שלהן שלא עובד ואינו מקבל טומאה. (דף יב. ובמאירי בשם ירושלמי.)
45. קש ועצים שהניחן לייבוש ונמלך לסיכוך.
46. חבילי קש שהניחן לסיכוך פסול מדרבנן.
47. סיכך בחיצים נקבות. (דף יב:)
48. סיכך באניצי פשתן.
49. סיכך בשווצרי פסול לכתחילה. (מנתי גם מה שפסול רק לכתחילה כדי לסדר את המנין הנ"ל, וכן הוא בהוצין יורדים לדעת הרמב"ם.)
50. סיכך בהיגי פסול לכתחילה. (דף יג.)
51. סיכך בירקות שיוצאים בהם בפסח דינו כאויר ופוסל בג' טפחים. (דף יג:)
52. הקוצר לאכילה אף הידות פסולים. (כך מוכח בדף יג: וכך מפורש בירושלמי.)
53. קוצר לאכילה ונמלך לסיכוך ע"י מחשבה בלבד הקשין פסולים לסיכוך.
54. קצר לסכך דבר שצריך הכשר והוכשר ואח"כ חשב שאחרי סוכות ישתמש בו לאכילה, הוא איבעיא דלא איפשטא בירושלמי ולחומרא כיון שהוא ספק בדאורייתא.
55. סיכך בנסרים שיש בהם ד'.
56. שני סדינים מצטרפין לשיעור ד' טפחים לפסול משום סכך פסול.
57. שני סדינים מצטרפין לד' אמות מן הצד.
58. ד' טפחים מן הצד אין ישנים תחתיו אף בסוכה גדולה. (דף יד:)

59. נסר שהפכו על צדו פסול כשפודין של מתכת.
60. נסר ד' טפחים שהניחו בפתח הסוכה וג' טפחים מתוכם בתוך הסוכה וטפח אחד מחוץ לסוכה.
61. נפרץ פרצה בכדי שיזדקר גדי בבת ראש.
62. החוטט בגדיש. (דף טו.)
63. סיכך בבלאי כלים פסול מדרבנן. (דף טו.)
64. סיכך בארוכה ושתי כרעיים פסול מדאורייתא.
65. המשלשל דפנות מלמעלה ויש ג' טפחים בינו לקרקע. (דף טז.) והטעם בזה שזה לנפרץ כדי שיזדקר וכו' ומ"מ נמנה שתים משום שבגמ' כך זה מופיע.)
66. הרחיק את הסיכוך מן הדפנות ג' טפחים. (דף יז.)
67. בית שנפחת וחצר עם אכסדרה וסיכך על גביהן אם יש ד' אמות עד הכותל.
68. סכך פסול ד' טפחים באמצע.
69. סכך פסול ג' טפחים בסוכה קטנה. (דף יז.)
70. סיכך על אכסדרה שיש לה פצימין ויש פי תקרה מתקרת האכסדרה. (דף יח.)
71. אויר פחות מג' טפחים בסוכה קטנה אין ישנים תחתיו. (דף יט.)
72. סוכה כמין צריף. (דף יט.)
73. מחצלת קנים גדולה שעשאה לשכיבה.
74. מחצלת קנים קטנה שעשאה סתם.
75. מחצלת משיפה וגמי קטנה שעשאה סתם. (דף כ.)
76. סיכך במזבלי.
77. סיכך בבודיא שיש לה גדנפא. (דף כ:)
78. הסומך בכרעי המיטה ואין בינו לסכך י' טפחים פסולה. (תוס' בדף כא: הביאו כן מהירושלמי ודעתם שם שגם דעת הבבלי כן.)
79. סוכה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה. (דף כג.) ולכאורה זה נאמר בסכך בלבד, ולגבי דופן נאמר בגמ' בנפרד לקמן.
80. עשה מבהמה דופן לסוכה ולא קשרה. וכתב בשער הציון (סי' תר"ל סק"ג) שלדעת הגר"א פסול אף בדיעבד.
81. קשר בהמה לדופן ולא משכה באשלי מלעיל. (עין בבאור הגר"א בסי' שס"ב)
82. מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה והוא נע ונד ברוח. (דף כד:)
83. הישן תחת העגלה כישן תחת המיטה. (תוספתא)
84. חבל מפשתן פסול. (רמב"ם ומקורו בירושלמי)
85. נוי סוכה העשוי מדבר שמסככין בו ממעט מ' טפחים. (כ"כ הבאור הלכה מהירושלמי)



הרב יעקב שמחוני

בדין טבילת כלים ע"ג רשת ברזל וטבילה בנעלי בית [יו"ד סימן קצ"ח סעיף לא]

איסור לטבול ע"ג כלים מחמת גזירת מרחצאות ודין זה נאמר רק לגבי כלים המקבלים טומאה שאסור לטבול בתוכם או על גביהם מחמת גזירת מרחצאות והוי"א גזירה אטו שתטבול בכלים כאלו [ובזה גם כשיש מי גשמים אינם כשרים - כמבואר בתוס' (בפסחים יז: ד"ה אלא) וברא"ש (הלכות מקואות סי' א)], אכן מותר לטבול על גבי כלי חרס מגבול מחמת שהוא לא מקבל טומאה מגבול, וכן אין בו טומאת מדרס [וילפי' זאת מקרא כמבואר בשבת פד.].

ולפי"ד הראב"ד והרשב"א הגמ' דיברה כשטובלת על כלי חרס בשביל להדגיש שאף שאין בזה בעיה של המשנה של טבילה בכלים מ"מ איכא בזה בעיה של ביעתותא.

ויש הבדל בין הבעיות, דהבעיות המבוארות במשניות הם מעכבות ג"כ בדיעבד, אכן הבעיה שהיא טובלת ע"ג דבר שמפחיד אתה אם היא טבלה הרי"ז מועיל בדיעבד^א.

ויל"ע טובא בטעם הדבר שגזירת מרחצאות נאמרה רק על דבר המקבל טומאה, דמה הקשר בין קבלת טומאה לבין גזירת מרחצאות שענינה גזירה אטו שאובין, וביותר

הנה איכא לדין שלא לטבול ע"ג כלים, ומצינו במקור הדברים כמה משניות וגמ'.

א. במשנה במקואות פ"ה מ"א: מעין שהעבירו ע"ג השוקת פסול.

ב. במשנה [שם] פ"ה מ"ב: ר' יוסי אומר ובלבד שלא יעביירו [את המעין] ע"ג הספסל.

ג. במשנה [שם] פ"ו מ"ב: דלי שהוא מלא כלים והטבילין הרי אלו טהורין וכו' עד שיהיו מעורבין כשפופרת הנוד.

ד. בגמ' נדה סז. 'אמר רבא אשה לא תעמוד ע"ג כלי חרס ותטבול, סבר רב כהנא למימר טעמא מאי משום גזירת מרחצאות הא על גבי סילתא שפיר דמי, א"ל רב חנן מנהרדעא התם טעמא מאי משום דבעיתא סילתא נמי בעיתא.

ויש לדעת את מהות הגזירה ומה התחדש בכל משנה ומה התחדש בגמ', ומצינו בזה מחלוקת גדולה בראשונים.

דעת הראב"ד והרשב"א

והנה דעת הראב"ד והרשב"א [והתבאר טפי בחידושים] דמהמשניות לומדים שיש

א. תורא"ש בגליון הגמ' [סז].

ב. וכן משמע מלשון השו"ע שפסק את הראב"ד וכתב שההיתר של כלי חרס זה רק כשטבלה על גבו.
ג. ובטעם הדבר ביאר הט"ז דמחמת שבגזירת כלים יש חשש שיתירו זאת לכתחילה לטבול בכלים עם מים שאובים ע"כ אסרו זאת אף בדיעבד, אכן לגבי טבילה החשש הוא רק שמא לא תטבול כראוי, ומחמת שאשה יודעת שצריך לטבול כראוי ע"כ בדיעבד לא חששו לזה.

ודברי ר' יוסי במשנה ב' היא מחמת גזירת מרחצאות והרבנותא שם היא מחמת שמדובר אף בפשוטי כלי עץ שאין בזה חשש של שאובין, אכן בראב"ד וברשב"א מבואר דהטעם לאסור הוא מחמת דין שאובין וצ"ע.

והנה במשנה במקואות [פ"ו מ"ב] מבואר שאפשר לטבול כלי בתוך כלי כשיש בכלי החיצון כשפופרת הנוד, ולפי"ד הראב"ד והרשב"א שביארו את המשנה בפ"ה מ"ב שאסור לטבול ע"ג ספסל מחמת שהוא כלי שראוי לקבל טומאה ואע"ג שיש בו כשפופרת הנוד יל"ע דלכאור' המשניות סותרות.

וברשב"א בשער המים [דף לה. בתוה"ב הארוך ובפרט בקצר] ביאר כהר"ש שדין גזירת מרחצאות זה רק כשהכלי הוא קבוע בקרקע ובזה גזרו חז"ל מחמת שחששו שמא יקבעו את הכלי במקום מוצא המים ולא יהיה שם חור כשפופרת הנוד, אכן במשנה בפ"ו מ"ב מדובר בכלי שאינו קבוע דבזה לא גזרו חז"ל, ובדבריו בתוה"ב הארוך משמע שהבין שגם הראב"ד נקט כך, וזה צ"ע דבראב"ד אין משמעות כזו כלל, וכן נקט הגרע"א [בתשובה מ'] והתורת חיים [שו"ת ח"ג סי' כא] בדברי הראב"ד שכל גזירת מרחצאות היא רק בדבר קבוע.

ולפי"ז יוצא שהראב"ד אסר בכלי קבוע רק כשהוא מקבל טומאה אכן כשאינו מקבל טומאה אינו אוסר, אכן הר"ש בעצמו לא חילק בין כלי המקבל טומאה לכלי שאינו

דהא כ"ח מקבל טומאה מתוכו ואמאי בזה אין גזירה דמרחצאות, ויעוי' בש"ך סי' רא ס"ק לז שכ' שאין בזה טעם ברור, ואפשרי שביאור הדברים הוא, דחששו חז"ל שאנשים ידמו את כלים המקבלים טומאה לדין שאובים ויתירו לטבול בכלים עם מים שאובים כמו שהמתירים לטבול ע"ג כלים המקבלים טומאה, אכן כשעושים הגבלה שלא לטבול בכלי המקבל טומאה ידעו שג"כ אסור לטבול במים שאובים וכ' הרשב"א דמחמת כך כשיש שליבות עץ במקוה אי"ז כשר לטבול על גביהן, וע"כ יעשו מדרגות של אבנים שהם רחבות ד"ט [שלא תפחד לעמוד על גביהן] ותטבול כך.

וכ' הראב"ד שמהמשנה בפ"ה מ"ב שדיברה על ספסל ילפי' שה"ה שאסור לטבול על כלי שראוי לקבל טומאה דספסל זה פשוטי כלי עץ [ושם אין את הבעיה של פחד דהא מדובר בטבילת כלים], ובפשטות הטעם ג"כ מחמת גזירת מרחצאות^ד.

ובטעם הדבר בפשטות י"ל, דחז"ל גזרו ולא פליגי בין דבר המקבל טומאה לדבר הראוי לקבל טומאה, אכן ה"ט ביאר דאע"ג שהם לא מק"ט מ"מ חיישי' למראית העין שיתירו עי"כ ג"כ כלי עץ שיש להם בית קיבול, ויעוי' להלן דאפשר שנחלקו בזה השו"ע והט"ז.

והנה לפי"ד הראב"ד לכאורה פשטות המשנה במקואות פ"ה מ"א היא מחמת גזירת מרחצאות בכלי עם בית קיבול,

ד. יעוי' ערוה"ש ואפשר שזה ביאור דבריו.

ה. ויל"ע דבדין זה כתב הראב"ד [בעלי הנפש דף צו, הובא בב"י סי' רא ס"ח] שהיו מחמת דין שאובין וכן ביאר הב"י שם את דברי הרשב"א [בתשובה ח"ג סי' רכח] בד"ה ונראה לי וכן פשטות דברי ה"ט בסי' רא, והם לא הזכירו כלל את דין גזירת מרחצאות, ואמנם שקשה מאד לומר דהוי בזה את דין שאובין ממש דהא איכא בזה להשקה, ואפשר שהיו דין שאובין מחמת הגזירה, וצ"ע.

ו. בסו"ד.

מקבל טומאה ואסר תמיד בדבר קבוע [וכדלהלן], ויוצא שלהראב"ד אין לטבול בכלים מתרי טעמים א. שמא יטבלו במים שאובים, ב. שמא יטבלו ע"ג דבר הקבוע ולא יהא בו כשפופרת הנוד.

דעת הר"ש

הר"ש [מקואות פ"ה מ"ב] הקשה ע"ד המשנה' [פ"ה מ"א] שמבואר שם דמעין שהעבירו ע"ג השוקת פסול, דהא מבואר במקואות [פ"ו מ"ב] וכ"מ בגמ' בחגיגה מבואר שאפשר לטבול כלי בתוך כלי כשהכלי החיצון פתחו הוא כשפופרת הנוד, ובעצם קושייתו היא גם על משנה ב' [לגבי מח' ר' יהודה ור' יוסי].

וביאר הר"ש דהבעיה שמחמתה גזרו במשנה את גזירת מרחצאות היא מחמת" כלים קבועים שפעמים שקובעים אותם במקום מוצא המים ואין בהם כשפופרת הנוד" וכל המקוה נפסל, וע"כ אף שאין זה אסור מדינא [דהא מבואר שם במ"א דמים שעברו ע"ג שפת הכלי הם כשרים ואם זה דין מוחלט לא היה שייך לחלק בזה] מ"מ גזרו בזה חז"ל [והיקלו בשפת הכלי דלא חששו לבעיה זו בכה"ג], אכן להטביל או לטבול בתוך כלים תלושים לא גזרו חז"ל כלל, ולפי"ז ביאר הר"ש דהגמ' בנדה סז. דיברה רק בכלי קבוע דאסור לטבול ואף

מקבל טומאה ואסר תמיד בדבר קבוע [וכדלהלן], ויוצא שלהראב"ד אין לטבול בכלים מתרי טעמים א. שמא יטבלו במים שאובים, ב. שמא יטבלו ע"ג דבר הקבוע ולא יהא בו כשפופרת הנוד.

אכן החזו"א [קכט,ט] כ' שמפשטות דברי הראב"ד בבעה"נ מבואר דמדובר אף בתלוש, וכתב שכן מבואר בפירושו לעדיות [פ"ז מ"ד] שגם בתלוש איכא לגזירת מרחצאות דכ' שגם מים שעברו על ירקות הם מק"ט ולכאור' י"ל דמדובר בירקות מחוברים ויל"ע ואולי כוונתו שפשטות ירקות זה לא ירקות שניטעו שם אלא ממקו"א, ולפי"ד החזו"א עדיין יש סתירה בין המשנה בפ"ה מ"ב לפ"ו מ"ב. ויעו"ש [בסק"ח] שכ' כמה אפשרויות לבאר בדעת הראב"ד.

ובדעת השו"ע ביאר החזו"א [שם סק"ט] כהבית מאיר [סכ"ח] שיש הבדל בין כלי שכבר היה במים לבין כלי שהכניסו כעת למים דבכלי שהיה כבר במים גזרו שמא יטבול בכלי שאין לו חיבור כשפופרת הנוד, אכן בכלי שכעת הכניסו למים אין בזה חשש דהאדם בוחן ובודק שיש בזה נקב כשפופרת הנוד.

היוצא: שדעת הראב"ד והרשב"א שגזירת חז"ל שלא לטבול ע"ג כלים [אף בתוך מעין וכיו"ב] היא מחמת גזירת

ז. וכן מבואר בתוספתא דמעין היוצא לתלמי [שם כלי] וממנו לברכה הרי"ז פסול.

ח. ומדבריו כאן משמע שאי"ז מחמת שחייש' שיטבלו במים שאובים וע"כ גזרו בדבר המקבל טומאה, אכן הרא"ש בתשובה [כלל לא ס' ג] ביאר בדברי הר"ש דמותר לתת סילון בקרקע המקוה ואחד מהטעמים שלו שאי"ז דומה לכלים הוא מחמת שהסילון אינו מק"ט ומבואר שגם להר"ש חלק מצורת הגזירה היא רק במקום המק"ט.

ט. ויל"ע דמה החשש שמא לא יהא כשפופרת הנוד הא המשנה דברה במעין ובמעין סגי בהשקה כל שהו, ויעו"ש בר"ש שכ' שבעינן כך מחמת גזירה ואולי כוונתו גזירה אטו מקואות שבהם בעינן שיהא נקב כשפופרת הנוד.

חשש שמא יטבלו בכלי אחר שאין בו כשפופרת הנוד וישכחו שבעינן נקב כשפופרת הנוד, אכן כשהוא מטביל כעת ב' כלים אזי אין חשש כזה שמחמת שהוא כעת מכניס את ב' הכלים למים הוא מתבונן שיש בזה נקב כשפופרת הנוד, והט"ז [סי' קצ"ח ס"ק ל"א] ביאר כעין זה שיש חשש בכלי המשוקע במעין הזה יתמעט בו הנקב"א, ובבית מאיר [סי' קצח סעיף כח] ביאר בדעת הרא"ש שיש הבדל בין כלי המוקף מים מכל צדדיו שבזה לא גזרו לכלי המונח במים [וכמש"כ הרא"ש²] ומחובר למים רק בצידו שבזה גזרו, וראיתי שביארו בזה³ שבאופן שהוא מוקף מים מכל צדדיו לא גזרו בזה דאמרי' בזה דל מהכי לדופני הכלי ונמצא הכלי טבול.

וכתב הב"י [בריש דבריו] ע"ד הרא"ש וכ"כ בלבוש שלדעת הרא"ש אין כלל גזירת מרחצאות [ודלא כהר"ש שיש גזירת מרחצאות שמא יתן כלי במוצא המים ולא יהא בו נקב כשפופרת הנוד], אלא להרא"ש יש דין אחר של חשש שמא יטבלו במים שאובים [והנפק"מ בין גזירת מרחצאות לאטו מים שאובים תתבאר בס"ד להלן] ולפי"ד הרא"ש טעם המשנה בפ"א מ"א דמעין שהעבירו ע"ג השוקת פסול הוא מחמת שזה מים שאובים ולא מחמת גזירת מרחצאות ומשנה ב' באה להשמיענו שגם בדבר שאין שאובין כגון מאחורי כלי גזרו שאסור לטבול, ולפי"ד הרא"ש מבואר דגם בכלי חרס אנו גוזרים דאין כאן את הסברא של הראב"ד שגזרו גזירת מרחצאות רק

לגבי כלי חרס⁴, ולפי"ד הר"ש הגמ' אסרה גם בדיעבד. ובעצם סובר הר"ש שדברי רב כהנא הם גם למסקנה. ולפי"ז ביאר דהמשנה דר"י ור"י היא רק בכלים קבועים.

וביאר הר"ש, שמשנה א' אסרה לטבול על כלי, ומשנה ב' אסרה לטבול על כלי מנוקב, ולפי"ד צ"ל, שרוא שאסור לטבול על כלי רק מחמת פחד דיבור בכלי שאינו קבוע. אכן המשניות דיברו לגבי גזירת מרחצאות ולא לגבי פחד דהא מדובר במשניות אף על טבילת כלים.

ויעוי' בבית מאיר [סעיף כ"ח] שכ' שעיקר חילוק הר"ש אינו בין דבר הקבוע בקרקע לדבר שאינו קבוע בקרקע אלא בין דבר הנעשה בדרך קבע לבין דבר הנעשה באקראי.

דעת הרא"ש

והנה הרא"ש [מקואות ס' ט] כתב ע"ד קושיית ר"ש וז"ל, ומש"כ דאפי' בכלי עצמו מטבילין לא דמי, דהתם הכלי הפנימי הוא נטבל בתוך המקוה כיון דפי החיצון כשפופרת הנוד, אבל כלי המחובר למעין או למקוה שיש בו ארבעים סאה אין להטביל בתוכו דלמא אתי להטביל בכלי שיש בו ארבעים סאה בלא חיבור, הלכך אסור להטביל בשוקת ובמים הנמשכים ממנו⁵.

ובביאור דבריו מצינו כמה אפשרויות, דהנה לכאורה פשטות דבריו הוא שיש הבדל בין כלי המונח בקרקע וטובלים בו מחמת שיש לו חיבור למעין שאז יש

י. ואולי נקטו כלי חרס מחמת שהרגילות היתה להשתמש בכלים אלו במרחץ.

יא. וכמש"כ הט"ז שמדובר בכלי שהמעין עובר עליו תמיד.

יב. הובא בב"י בס"י רא, וכ"כ הרא"ש בפירושו על המשנה.

יג. בספר דרך ישראל.

באופן שהמים לא עוברים רק ע"ג הכלי אלא הם עוברים גם מצדדיו ובכלי שאין בו בית קיבול או כלי כפוי שיש בזה בעיה רק של פחד. וצ"ל דרבא דיבר על כלי חרס מחמת שזה היה דרך המרחץ להשתמש בכלים אלו.

דעת הרמב"ם

בדעת הרמב"ם הוכיח הב"י שגם בכלי חרס אסור לטבול על גביו, והק' הב"י דא"כ מה רבא בא לחדש הא זה משנה^{טו}, ועוד דהא מה שיך לומר שהטעם בזה הוא מחמת שמירתת הא במשנה מבואר שהאיסור אף בלא מירתת כגון להטביל כלים, ועוד דהא במשנה מבואר שאסור לטבול אף ע"ג ספסל ובזה ג"כ ל"ש מירתת.

ותי' הב"י, דבמשנה התבאר דכשהמים עוברים רק מעל גבי הכלי שאז המים שנשפכים הלאה מעבר לכלי הם שאובין אזי בכלי שיש לו בית קיבול ודאי שאסור לטבול בזה, ובכלי שאין לו בית קיבול מעליו גזרו חז"ל שלא יטבלו בו, אכן בכלי שהמים עוברים ג"כ מצדדיו שאז המים שנשפכים הלאה הם כמעין מחמת ההשקה מצדדיו, הרי"ז מותר אף להטביל מעל גבי כלים - שאין להם בית קיבול או מאחורי הכלי, והגמ' דיברה רק בכה"ג שגם כשהמים נמשכים גם מהצד שאין בזה את גזירת חז"ל, לא תעמוד ע"ג הכלים הללו מחמת הפחד, ובכה"ג בדיעבד הרי"ז מועיל

בדבר המקבל טומאה^{טז}, והק' הב"י דא"כ מה בא רבא לומר שזה אסור מחמת ביעתותא הא תפוק ליה שזה אסור מחמת גזירת מרחצאות, ותי' הב"י דהרא"ש יעמיד את המשנה כשהוא עומד על כלי מנוקב. [ויל"ע דהא זה משנה מפורשת הכא שלא יטביל ע"ג ספסל למרות שאין לו בית קיבול ומאי שנא בין כלי מנוקב לספסל, ואולי הפשט בזה הוא שמחמת שכלי זה אינו ראוי למדרס ע"כ הוא לא מקבל טומאה והרבותא בזה היא דגם בכה"ג איכא לדין שלא תטבול מחמת ביעתותא].

ומשמע מהטור שהרא"ש התיר את הטבילה ע"ג כלים בדיעבד, וביאר הב"י א. דהוא באמת אסר לעמוד ע"ג כ"ח ורק הרא"ש סבר דביעבד ליכא לגזרת כלים וע"כ הוא כתב זאת באופן שהוא לא חילק, ולפי"ז המשניות דיברו ע"ג טבילה בכלים שלמים ואסרו זאת רק לכתחילה והתירו בדיעבד, ורבא דיבר על כלי מנוקב וזה ג"כ מותר בדיעבד. ב. דהכא מדובר כשהמים עוברים גם מחוץ לכלי וע"כ מותר לטבול או על כלי כפוי או על כלי שאין בית קיבול^{טז} ואמנם שעדיין איכא לחשש מחמת ביעתותא, ובזה הרי"ז שרי בדיעבד. ולפי"ז המשניות במקואות דיברו באופן שיש גזירה של שאובין - כגון שהמים עוברים רק ע"ג הכלי, ואף בכלי חרס זה אסור ורבא דיבר אף

יד. וכתב הב"י שהרא"ש החמיר אף בכלי חרס דהוא אסר לעמוד על כל כלי בגבו אטו תוכו [ולא חילק בין כלי עץ לכ"ח], ומבואר מדבריו דכ"ח שמק"ט מתוכו אסור לעמוד עליו אף על גבו [דהרא"ש לא מיעט את כ"ח כמו שהראב"ד מיעט אותו בפירוש ועד כמה שהוא גזר אטו תוכו א"כ שיך לגזור גם בכלי חרס ועוד דהא רק כ"ח נאסר בתוכו ולא בגבו ורק כשבילו צריך גזירה גבו אטו תוכו, אכן לשאר כלים הם אסורים בגבם כמו בתוכם.

טו. ויעז' להלן בדברי הרמב"ם במשנ"ת דברים אלו.

טז. ויל"ע אמאי הב"י לא יישב שמדובר בעמדה ע"ג כלי מנוקב כמו שיישב על דברי הרא"ש,

יז. וכ"כ הכס"מ פ"א ממקואות הי"א.

וזה ביאור הטור שכתב שלדברי הרא"ש זה מותר בדיעבד.

ובאמת שהדברים צ"ב, ובפרט יל"ע דעך כמה שיש גזירה על כלי שאין לו בית קיבול אטו כלי שיש לו בית קיבול א"כ מאי איכפת לן מה דין המים שמעבר לכלי.

והנה הב"י כתב בתחילת דבריו – כשהביא את דברי הרא"ש והרמב"ם שלפי דבריהם ליכא כלל לגזירת מרחצאות, ומבואר שלפ"ד כל המשניות במקואות הם נאמרו רק על גזירה אטו שאובין ולא על 'גזירת מרחצאות', וכ"כ הלבוש הכא, וכתב הלבוש שכל התירוץ הזה נאמר רק לשיטת הרמב"ם והרא"ש שהבינו שאין כאן גזירת מרחצאות אלא יש כאן גזירה אחרת 'אטו מים שאובין'.

ומבואר מדברי הלבוש דאיכא לב' סוגי אפשרויות של גזירות שלא לטבול בכלים דיש 'גזירת מרחצאות' שזה גזירה שלא לטבול ע"ג מרחץ [כלי] ואף כשהוא בתוך המים גזירה שמא יטבלו בתוך מרחץ שהמים שבו הם שאובים, וזו גזירה מאד פרטית שלא לטבול ע"ג מרחץ, ויש גזירה כללית שלא יטבלו במקום שיש חשש שע"כ יבואו לטבול במים שאובים אכן זה לא גזירה שכל מהותה הוא גזירה שלא לטבול במרחץ ואמנם שמחמת גזירה זו באמת אסרו לטבול במרחץ.

ולפי"ז י"ל, דמחמת שהרא"ש והרמב"ם סברו שגזירה זו היא כללית על כן

גזרו חז"ל היכן שיש חשש גדול של מכשול בשאובים, וע"כ אסרו לטבול באופן שהמים נשפכים רק עליו בין בתוך כלי ובין לאחריו מחמת שהכא איכא חשש גדול של שאובין יותר שמא יטבול בכלי כזה ללא השקה ושמא יטבול במים שלאחמ"כ ללא השקה, וע"כ גזרו בזה על כלי שאין לו בית קיבול דלא יגרע טבילה ע"ג הכלי עצמו כשאין לו בית קיבול או כשהוא כפוי מדין טבילה במים שלאחריו, אכן היכן שהמים עוברים גם מהצדדים שאז אין כאן שאובין דהא המים שלאחמ"כ מושקים למעיין אזי לא היה סיבה לגזור על כלי כפוי או על כלי שאין לו בית קיבול אטו המים הנ"ל, אכן אם הגזירה היא פרטית על כלים מחמת מרחצאות אזי גוזרים זאת בכל מקום וגם באופן שהמים שנמשכים אינם שאובים, ובאמת שפשט זה הוא קשה בדברי הרא"ש ש'שכ' שהגזירה היא 'דלמא אתי להטביל בכלי שיש בו ארבעים סאה בלא חיבור', וא"כ מבואר דגם להרא"ש הרי"ז גזירה אטו כלי ומהיכ"ת לומר שהוי גזירה כללית ועי"כ להקל בזה, וצ"ע.

א"נ תירץ הב"י דהדין שאסור לטבול ע"ג כלים זה רק כשיש להם בית קיבול - ומלפניהם, או כשאין להם בית קיבול, אכן כשיש להם בית קיבול ומלאחריהם הרי"ז מותר מחמת שחזינן ע"י שזה הפוך שאסור להטביל בתוך כלים, ורבא דיבר גם באופן זה דאף שזה מותר מ"מ זה אסור מחמת פחד"י.

יח. וביאר הב"י דזה הפשט במשנה דר' יהודה אסור ע"ג כלים או ספסל, ור' יוסי סבר דע"ג ספסל אסור [והוא לא דיבר ע"ג כלים דבכה"ג כשהם הפוכים הרי"ז מותר] ומ"מ הסכים ר' יוסי שכשזה נמשך ע"ג כלים הרי הוא כמקוה דמותר רק באשבורן ובמ' סאה מחמת שכשזה נמשך כבר אין היכר לזה ויש חשש שמא הכלי לא יהא הפוך ויתירו זאת, וע"כ אסרו, וכל ההיתר זה רק כשהוא טובל על גבי אחורי הכלים ממש, א"נ כ' הב"י שבאמת בכה"ג אף המים שעברו משם והלאה הרי הם כמעין - כשהמים עברו מעל אחורי כלים עם בית קיבול, ומש"כ המשנה דדעת ר' יוסי היא דהוי כמקוה פ"י על מש"כ ר' יוסי לאחמ"כ שמדובר דווקא בספסל.

בדעת הרמב"ם ואע"ג שלהשו"ע הטעם שאין טובלים בכלים הוא מחמת גזירת מרחצאות [ודלא כדברי הרמב"ם והרא"ש שלא חששו לזה וכמבואר בב"י מ"מ עדיין אי"ז דומה למרחצאות מחמת שהנסרים מוקפים במים ודלא כמרחצאות שלהם.

ב. ומהר"י כ"ץ מקראקא התיר גם בנסרים שאינם קבועים לבנין מחמת שזה כלי העשוי לנחת ואינו מק"ט מטומאת מגע^א, והק' עליו הט"ז דאף שטומאת מגע אין בכלי העשוי לנחת מ"מ טומאת מדרס הוא מקבלי^ב, ולפמשנ"ת לעיל בדעת הערוה"ש בביאור הטעם שאסרו לטבול ע"ג דבר המק"ט שידמו זאת לשאובים ויתירו לטבול ג"כ על מים שאובים י"ל דס"ל המהר"י מקראקא שכבר בהגבלה הזו שלא לטבול בכלים המקבלים טומאת מגע כבר אנשים לא יטעו להתיר ע"כ לטבול ג"כ במים שאובים.

ג. מהר"ם פדאוה [סי' לא, והביאו הט"ז] ביאר את המנהג מכמה טעמים, א. שאסרו רק כלי שהוא מיוחד למדרס [והיינו שהוא מתוקן לצורך המדרס] אכן כלי שהוא רק ראוי למדרס לא גזרו עליו וכאן זה נסרים שאינם מיוחדים למדרס מחמת שהם עתידים להיקבע בגובה המקוה ומכיוון שייעוד העצים לשמש כתקרה וכרצפה המחוברת, כעת אי"ז נחשב מיוחד למדרס. ב. שהרי זה עתיד להיקבע במסמרים לחפירה^כ עוד לפני שהוי עליהם תורת כלי^{כז} ג. אף אם זה היה

ולפי"ז גם המשניות וגם רבא דיברו על כלי חרס, ורבא דיבר על כלי חרס מחמת שזה הרגילות שהיה בבית המרחץ להשתמש בכלים אלו.

פסק השו"ע

ופסק השו"ע דאסור לעמוד ולטבול ע"ד נסרים הראויין למדרס וכן ע"ד המק"ט כגון כלי, והוי משום גזירת מרחצאות, ובכה"ג אף בדיעבד לא עלתה לה טבילה, אכן בעומדת ע"ג כלי חרס אין בזה גזירת מרחצאות בדיעבד, [אלא רק לכתחילה]^ט, וכן אסור לעמוד ע"ג כלי חרס שאינו מק"ט מגבו או ע"ג בקעת של עץ שמא תפחד ולא תטבול כראוי, ובכה"ג אם טבלה כך בדיעבד יצאה יד"ח.

טעם המנהג לטבול במקוה עם נסרים

הנה המנהג באשכנז היה^י לטבול במקוה ע"ג נסרים הראויים לקבל טומאה, והיינו שהיו עושים חפירות עמוקות עד המעיין ובשביל שיוכלו לטבול במקוה היו עושים באמצע גובה החפירה כמו גלריה מנסרים שהיא בעצם רצפת המקוה ועליה טובלים.

והק' הפוסקים, דכיצד המנהג [במקומם] שטובלות הנשים במקוה שיש נסרים בקרקעיתו, הא זה טבילה ע"ג כלים.

ומצינו כמה ביאורים בזה, א. הלבוש ביאר דסברו כהתי' של הב"י הראשון

יט. ש"ך ס"ק מ"ג.

כ. וזה היה בזמן גדולי עולם כמהרש"ל ועוד והם לא מיחו בזה וכמש"כ הלבוש.

כא. וכמש"כ הרמב"ם [כלים פ"ג ה"א]

כב. וכמש"כ הרמב"ם [כלים פכ"ה ה"ו].

כג. ואיכא למחלוקת הב"ח והט"ז אם זה עיקר טעמו שהוי במסמרים. ויעוי' ש"ך שנראה שנקט כהט"ז בזה.

כד. ואולי הפשט בזה הוא שמחמת שצורת תשישם הוא ע"י קביעתם במסמרים על כן כל עוד הם לא נקבעו אינם ראויים אף למדרס.

מלובלין דאף שאין לשנות המנהג בשביל לא להוציא לעז על הראשונים, מ"מ לכתחילה ודאי שהוא מצווה לתקן מקואות חדשים אליבא דכו"ע ושלא יהיה שם כלל נסרים [שהם ראויים לדריסה].

ובש"ך [ס"ק מ"ו] כתב להתיר מחמת שהטור ס"ל דאף צינור עם לבזבזין מותר מחמת שהוא סבר שגזירת מרחצאות היא רק בכלים קבועים כשמעביר את המעיין למקוה על גבן, אכן בכלים תלושים או בכלים שאינו מעביר את המעיין למקוה על גבן מותר, וכתב דכך ס"ל הר"ש והרא"ש כ"ט.

ד. ה"ט ביאר, דבמקומות הנ"ל לא אזלי כשיטת הראב"ד [והשו"ע] דגזרו על נסרים הראויין לטומאת מדרס אלא כשיטת הר"ש והרא"ש שהחשש הוא רק שמא יטבלו בכלי שאין בו נקב כשפופרת הנוד, דהנה הרא"ש בתשובה כ' דלשיטת הר"ש מותר לטבול ע"ג סילונות ללא לבזבו [צינורות שאין להם בית קיבול] מחמת א. שוראי שיש בהם נקב כשפופרת הנוד ואין סיבה לגזור בהם, ב. מחמת שאינם מק"ט וכל הגזירה הכא היתה דווקא על דבר שהוא מקבל

מיוחד למדרס לפני זה מ"מ מחמת שמים צפים מעליהם הרי"ז כחלק מהבנין וע"כ אף אם הם היו כלים שמק"ט מדאורייתא הם היו בטלים.

והק' ה"ט ע"ד, דהא דעת הראב"ד והרשב"א שבכל נסרים ראויים לקבל טומאה איכא לגזירה ולא בעינן מיוחדים לדריסה^כ. ועוד דמה איכפת לן שהנסרים נקבעו לפני שהם היו 'כלי' הא סו"ס שייך חשש שמא הרוואה יטעה ויבואו להתיר גם בכלים המק"ט^כ. ועוד, דמ"ש לומר דכשהמים צפים עליו הרי הוא כבנין הא אף בנין גמור אינו מבטל כלי דהא צינור שחקקו ולבסוף קבעו בבנין פוסל את המקוה ואינו בטל למקוה^כ.

וב"כ הש"ך^כ להתיר כהמהר"ם מפאדווה, ויעוי' במחצה"ש שמבואר מדבריו שההיתר שלו הוא מחמת שאסרו רק דבר המיוחד למדרס והכא שזה עומד לבנין אינו בגדר מיוחד למדרס, וכן נקטו הסד"ט [ד"ה אך מ"ש הב"ח] וחזו"א [קכט,ט] ובדיה"ש [ס"ק רלא] שבעינן שזה יהיה 'מיוחד' למדרס. ומ"מ כתב הש"ך בשם מהר"ם

כח. ותי' הנקוה"כ, דהכא מדובר שהם לא היו ראויים מלכתחילה לדריסה, וכל דין הראב"ד זה רק כשזה היה ראוי לדריסה לפני שקבעו זאת, ויל"ע אמאי הם לא היו בגדר ראויים לפני קביעתם למקוה, ואולי הביאור הוא דאע"ג שהם מחמ"ע ראויים למדרס מ"מ באופן ייעודם שהוא להיות תקרה ורצפה [כמו קומת גלריה כיום] אזי לזה זה עדיין אף לא ראוי, והנה מהט"ז מבואר שהוא סבר שזה נחשב 'ראוי' גם לפני שקבעו זאת במקוה, אכן גם הט"ז מודה שאם היה דין של 'מיוחד למדרס' אי"ז נחשב מיוחד לפני קביעתו במקוה, [דאל"כ שיקשה הט"ז כבר על עצם סברת המהר"ם מפאדווה שאף אם בעינן למיוחד למדרס מ"מ הוא מיוחד גם לפני קביעתו], וצ"ל, דסובר הט"ז שכשבעינן ל'מיוחד לדריסה' אי"ז נחשב למיוחד דסו"ס כעת אינו מיועד לזה, אכן כשבעינן ל'ראוי למדרס' אזי הוא ראוי גם לפני הדריסה, והש"ך פליג שגם אינו נחשב לראוי מחמת שצורת שימוש היא ע"י שהוא יקבע במקוה.

כו. והט"ז לשיטתו שסבר שהגזירה על כלי שאין בה בית קיבול היא מחמת מראית העין, ותי' הנקוה"כ דאין חשש שיטעו מחמת שמלכתחילה הם לא היו כלים, ויש לחשוש מפני הרואים רק בכלים ממש.

כז. ותי' הנקוה"כ דהתם הצינור עומד בפנ"ע ומשוקע בבנין, אכן הכא הרי"ז ממש חלק ממבנה הבנין דהוי כרצפת המקוה.

כח. יעוי' נקוה"כ.

כט. והט"ז למד שהרא"ש החמיר בכלים תלושים.

לטומאה וע"כ הוא פסול בשאיבה והיינו שכשהמים עוברים דרכו הם נפסלים אכן בדבר שאינו מק"ט שהמים עוברים בו מאליהם לא נפסלים^ל. וכן הרא"ש חשש לטבילה בכלים רק מחמת שמא לא יהא חיבור של שפופרת הנוד למקוה, אכן ללא חשש זה וכגון הכא שהנסרים או הסילונות הללו אינם מתמלאים וצוברים מים באופן שיתכן בהם בעיה ככלים שהם צוברים מים ויש חשש שיטבלו בהם ללא חיבור של שפופרת הנוד למים לא גזרו חז"ל בזה.

ועוד יישב הט"ז כמש"כ הב"י בדעת הרא"ש, דהיכן שהמים עוברים מאחורי הכלי אין בזה את גזירת חז"ל מחמת שאובין אלא רק את דין ביעתותא והכא שהנסרים מוקפים במים אזי ה"ה בזה ויכולה לטבול ע"ג הנסרים הללו שאין בהם בית קיבול.

וע"כ כ' הט"ז שעד כמה שמותר לטבול ע"ג סילון מותר לטבול ע"ג נסרים. **והנה** בשו"ע מבואר שחילק בין סילון לנסרים דהכא אסר לטבול בנסרים ובסעיף לב התיר לטבול ע"ג נסרים ע"פ דברי הראב"ד והרשב"א שכתבו שאי"ז ראוי למדרס, ויל"ע מה שורש המחלוקת בין הט"ז והשו"ע שהט"ז דימה אותם והשו"ע כתב [ע"פ הראשונים] שאינם דומים, ושמעתיל^ב

והנפק"מ בין הט"ז להש"ך היא"ל, באופן שטובלת ע"ג מדרגות עץ שהיו כבר מדרגות לפני שהניחו אותם במים, דלהט"ז זה פסול מחמת שסו"ס הם ראויים לקבל טומאה, אכן להש"ך מחמת שהם נועדו לבנין על כן הם כעת לא בגדר מיוחדים למדרס וע"כ זה מותר, ויעוי' בנקה"כ שמשמע מדבריו דבעינן ראוי למדרס, אכן אפשר שהוא דיבר אליבא דהט"ז.

ל. אכן אם הוא הרים את המים עם הצינור זה ודאי פסול, ולא תיקשי דהא במשנה מבואר דאסור לטבול ע"ג ספסל למרות שהוא פשוטי כלי עץ [ומכאן הוכחתו של הראב"ד שאסור לטבול ע"ג נסרים הראויים לקבל טומאה], דביאר הסד"ט [ד"ה ומ"ש הרא"ש בהיתר] דבספסל גזרו אע"ג שהוא פשוטי כלי עץ מחמת שהוא דומה לכלי לענין קבלת טומאה [וה"ה בכלי אבן וכיו"ב], אכן בסילון שאינו דומה לכלי דאין לו בית קיבול וא"א לשאוב בו לא גזרו בזה, וע"כ כ' הט"ז דה"ה בנסרים.

לא. וכמבואר במקואות [פ"ד מ"ג], אכן אם הוא מרים את הכלי עם המים זה ודאי נחשב שאובים.

לב. מהרב יקיר אליהו.

לג. כ"כ המחצה"ש.

דעת השו"ע במקוה כזה

ויעוי' בסד"ט [ס"ק ס"ג ד"ה ואף שדברי המחבר] שכתב שגם השו"ע יודה לדברי המהר"ם מפאדווא ומש"כ השו"ע שנסרים הם ראויים לקבל טומאה וע"כ אסור לטבול עליהם הרי"ז בנסרים תלושים ולא במחוברים לבנין.

ויעוי' בש"ך שג"כ ביאר שגם לפי"ד השו"ע יש להתיר את הנסרים הללו במקוה והביא ראיה מדבריו בסעיף ל"ב שהתיר לטבול ע"ג סילון שאין בו לבזבזין [צינור ללא מסגרת ובית קיבול] וביאר"י ע"פ הרא"ש שההבדל הוא מחמת ססילון אינו ראוי למדרס כלל לפני קביעתו במקוה ומשא"כ בנסרי עץ שמדובר שהם מיוחדים למדרס עוד לפני שהיו במקוה.

הסתירה בדברי השו"ע וישוב דבריו

והנה השו"ע כתב לאסור לטבול על כלי.

ויל"ע מהמשנה במקואות בפ"ו מ"ב שמבואר שם שאפשר לטבול כלי בתוך כלי כשיש בכלי החיצון כשפופרת הנוד ע"ד השו"ע ובפרט שהשו"ע בסי' רא ס"ט פסק אותה שמהני לטבול כלי בתוך כלי כשיש בו נקב כשפופרת הנוד.

וקשה מאד לומר בדבריו שהוא סבר כהרשב"א בשער המים [הובא לעיל] שדין זה נאמר רק בכלי מחובר ולא בכלי תלוש, דמסתימת דבריו מבואר דאסור לעמוד על כל כלי, וכן כתב השו"ע שלפיקך אם יש טיט נתן זמורות תחת רגליה ולא נתן אפשרות שתעמוד ע"ג כלי שאינו קבוע, וכן נראה מדברי הברכ"י שהביא בשם הזרע אברהם [למהר"א יצחקי] שנערה שטבלה ע"ג

כסא הרי"ז כשר בדיעבד ובפשטות מדובר בדבר שאינו קבוע.

וע"כ משמע מהדברים שהבין השו"ע שהרשב"א פליג ע"ד הראב"ד, והראב"ד באמת סובר להחמיר גם בכלי תלוש ואף שהשו"ע הביא את דברי הרשב"א לגבי טבילה ע"ג מדרגות ומשמע שהוא סבר את דבריו, מ"מ י"ל דהוא הביא את הרשב"א רק מחמת הדין שהביא דבזה גם השו"ע מסכים, ואף שבב"י הביא את דברי הרשב"א והראב"ד בחדא מחתא מ"מ הוא לא הביא את הרשב"א בשער המים שהיקל בתלוש ועל כרחק שסבר את הרשב"א רק לגבי עצם הדין שהוא מסכים עם הראב"ד והיינו שהגזירה היא מחמת גזירת מרחצאות וגזרו רק על דבר המק"ט, ובאמת שכך משמע מדברי הבית מאיר שביאר את דברי השו"ע וכתב שזה ביאור הראב"ד והר"ן ולא הזכיר את דברי הרשב"א וכל כרחק שהבין שהראב"ד פליג בזה ע"ד הרשב"א.

ומצינו בזה כמה ביאורים:

הבית מאיר [סכ"ח] ביאר את דברי הראב"ד והר"ן והשו"ע שיש לחלק בין כשטובל בכלי המונח כבר בארץ לבין כשמטביל ב' כלים יחד או שטובל ונכנס יחד עם הכלי ויתכן שזה בעצם סברת הרא"ש [יעוי' במשנ"ת לעיל בביאור סברת הרא"ש כמה ביאורים] אכן הם ודאי חלקו ע"ד הרא"ש בכך שהתיר לטבול ע"ג דבר שאינו מקבל טומאה, וכן ביאר החזו"א [קכט, ט] את דעת השו"ע.

א"נ כ' לבאר הבית מאיר דיש לחלק בין דבר הקבוע לדבר שאינו קבוע וכחילוק הר"ש, אכן הוא ביאר שחילוק הר"ש הוא

מחמת טעם נוסף שזה בטל לגופה ואי"ז נחשב כטובלת על כלי וכאשה הטובלת בבגדיה שכשבגדיה רפויים יכולה לטבול עכ"פ בדיעבד [וכ"כ ג"כ בדרך ישראל].

ב. לענין טבילה של אדם נבה: יש מעלונים [מנופים] לצורך דבר זה שמכניסים את האדם למקוה והנה לפי הגרע"א והתורות חיים אי"ז קבוע במים ולכן זה מותר, וכן לפמש"כ הבית מאיר והחזו"א בדעת השו"ע אפשר לטבול בזה אף על דבר המק"ט, ולהחולקים [הש"ך והמשאת בנימין] אפשר שישב על כסא [שהמנוף מחזיק] מפלסטיק [שהוא לא מק"ט] א"נ כסא עם נקבים גדולים, ושמעתי שיש שנותנים נילון¹ מעל הכסא, ולכאור' טעמם הוא ע"פ הלבוש ועוד שכתבו שאם נותנים דבר שאינו מקבל טומאה על דבר המק"ט הרי"ז מותר, אכן יש לדחות דהכא הוא משתמש בכסא גלגלים והנילון נטפל אליו, והוי כהשתמשות בתבנית שצריכה טבילה ע"י נייר אפיה [אטום] שודאי שאי"ז מהני.

ג. להטביל בתוך מקוה כלים ע"ג רשת: הנה אף אם הוא מטביל באויר מעל הרשת [או הכלי] יש בזה בעיה² דכך משמע מסתימת הפוסקים שהם לא הציעו את האפשרות הזו [כגון שתקפוץ מעל הכלי ותטבול] ומשמע שגם בזה זה אסור, וכן ראיתי שמדייקים מדברי הגר"א על המשניות שכ' [בפ"ה מ"ב] וז"ל, "הרי הוא כמקוה - פי' אף שאחר הספסל דכיון שגזרו שלא יטבול ע"ג ספסל הוי כמו שדבר פסול מפסיק ביניהם",

אינו האם הוא קבוע בקרקע, אלא האם נמצא שם בדרך קבע או שהוא נמצא שם בדרך אקראית, ואמנם שהם באמת חלקו על דברי הר"ש שאסר גם בכלי חרס קבוע] אכן פשט זה הוא צ"ע בדברי השו"ע שלא חילק כלל בין כלי הנמצא בדרך קבע לכלי הנמצא בדרך עראי.

ולפי"ד הביאור הראשון של הבית מאיר אזי יש לחלק בין כלי הנמצא במקוה לבין כלי שמכניסים אותו כעת למקוה לטבול בו, ובאמת שכ"כ המהר"י ברונא [סי' קז] להתיר לטבול אשה ע"ג סדין, אכן דעת המשאת בנימין וכ"כ הש"ך [ס"ק לו] והחכמ"א [קכא, יג] שאסרו לטבול ע"ג סדין, והיינו דאסרו לטבול גם כשנכנס עם זה למקוה מחמת שהוא מק"ט ואע"ג שהוא לא קבוע.

והנפק"מ המצוייה כיום היא, א. כשטובל עם נעלי בית: דאם זה מגומי או פלסטיק זה אינו מק"ט ומותר³, ואם זה מעץ או מעור אזי לפי"ד הגרע"א [בשו"ת סי' מ בסו"ד] והתורות חיים זה מותר מחמת שאי"ז קבוע [דודאי שהשו"ע לא נחלק ע"ד הרשב"א והראב"ד], ולפי"ד הבית מאיר והחזו"א בדעת השו"ע זה ג"כ מותר מחמת שהאדם נכנס עם זה למים, ואמנם שלפי"ד הש"ך והחכמ"א שלא חילקו בין כשהכלי כבר היה במים לבין כשהאדם נכנס עם הכלי הרי"ז אסור, ובאמת שבשבט הלוי [ח"ט סי' קפה] וכ"כ השערי טוהר החמירו בזה מחמת שזה מק"ט ויעוי' בבדיה"ש ובטה"ב שהתירו

לה. ויעוי' בזה בבדיה"ש סי' קצ ס"ק ק"ז

לו. דכל הבעיה להר"ש זה רק בדבר הקבוע במים.

לז. ויוטא וכיו"ב אינה טובה דהוי נילון ארוג [כ"כ המנחת יצחק ח"ד סי' קיה ובדיה"ש [בסי' קצ ס"ק קז]].

לה. בדיה"ש [ביאורים ד"ה לא תעמוד]

שאינו יכול להחזיק מים לבד כשוקת, [אכן את הטעם שכ' הרא"ש בדעת הר"ש שהוי פשוטי כלי עץ שאינם מק"ט ליכא הכא].

ויש אופנים שהמדף הזה מחובר עם שרשראות מלמעלה ואז זה בגדר דבר צף והגרע"א [בשו"ת סי' מ] כתב להתיר זאת מחמת שאי"ז דומה למרחצאות שגזרו בהם חז"ל.

ומבואר דזה יוצר הפסקה והמים שלאחמ"כ נחשבים לשאובים, וא"כ ה"ה המים שמעל הכלי הם כך.

והנה יש אופנים שזה עשוי ממדף ברזל המונח על גבי מסילה הקבועה בדופני המקוה והנה לפי"ד הש"ך זה מהני מחמת שזה מיוחד לבנין, וכן לפי"ד הט"ז לטעם שזה רחב כשפופרת הנוד ולטעם הרא"ש



הרב שרון שרפי

בגדרי גרמא בשבת ויו"ט

(א) הקדמה

(ב) בדין עריכת שינויים בשעון שבת - דעת האגרות משה והגריש"א

(ג) יסודות סוגיית גרמא - בשבת ויו"ט

שיטות הראשונים בגדר "גרמא":

שיטת הרא"ש

שיטת רש"י

שיטות האחרונים בגדר "גרמא":

שיטת הזרע אמת

שיטת האחיעזר

שיטת המנחת אשר

דיון בשיטות ה"ל

(ד) יסוד רבינו חננאל (שבת קכ:) - וביאור חדש בגדר גרמא

(ה) ביאור שיטת האגרו"מ והגריש"א - בעריכת שעון שבת

(ו) סיכום והעולה לדינא

ויסוד מחלוקתם, אם מה שהתירה הגמרא

"גרמא", הוא דוקא בדוגמאות

שהובאו במשנה - וכגון דליקה ומשום

הפסד, אבל שלא במקום הפסד ונזק אסרו

חכמים, או דלמא לא גזרו בזה כלל, ואף

מדרבנן גרמא שרי, וכפשטות משמעות לשון

הגמרא - "הא גרמא שרי".

הראשונים האוסרים גרמא

הנה ראש וראשון לשיטת האוסרים, הוא

רבינו יואל (הובא במרדכי שם) שכתב

לחדש, שאף שגרמא מן התורה מותר (וככל

דרשת הגמרא), מ"מ מדרבנן אסור, ולא

התירו אלא במקום הפסד^א, וכגון בדליקה^ב.

וכן משמע מדברי הרב קלונימוס ברבי

(א) הקדמה

נאמר בתורה (שמות כ) "לא תעשה כל

מלאכה". ובגמרא (שבת קכ:) דרשו

מכך, שדוקא עשייה אסורה, הא גרמא שרי".

ולכן מבואר במשנה (שם קכ.) שמותר

להעמיד כלי חרס חדשים בפני

הדליקה, על מנת שיתבקעו מחום המים,

והמים יכבו את האש (ורבי יוסי במשנה

שאוסר, הוא מטעם שאדם כהול על ממונו,

וחיישינן שיבא לכבות בידים), וכן מותר

לשפוך מים על בגד שאחז בו האור, בכדי

שתכבה האש כשתגיע למקום המים.

והנה אין מחלוקת כלל - שמן התורה גרמא

שרי, אלא שנחלקו הראשונים אם גזרו

רבנן בזה, ואסרו גרמא בשבת.

א. ויש להביא ראייה לכאורה, שאין צריך " הפסד מרובה" בכדי להתיר גרמא, שהרי אחת הדוגמאות בגמרא

וגם בחידושי הר"נ (שבת שם) כתב, "גורם לכיבוי שרי - משום הפסד ממנו".

וכן משמע בב"י (סימן רס"ה) שהביא דברי רבינו ירוחם בשם הרמ"ה וז"ל, "מותר ליתן מים מבעוד יום בנר, כי כל מה שעושה מערב שבת - אין בו משום גרם כיבוי". ומבואר, שבשבת עצמה יש בו משום גרם כיבוי, ומשום שגרמא אסור.

וכן הביא הב"י להלכה (שם בסוף הסימן) בשם תשובות אשכנזיות, שהביאו דברי המהר"ם מרוטנבורג, שלא הותר גרמא אלא במקום פסידא.

וכן היא משמעות לשון הרמב"ם בשתי מקומות, שבפירוש המשניות (שבת פרק במה מדליקין) לגבי איסור ההדלקה בשמן אפרסמון כתב, "הטעם הוא, שמא יסוך ממנו, ואסור לנו למעט דבר מן השמן שבנר, לפי שהוא מקרב זמן כיבוי (כהשטמ"ק ודלא כהתוס' לעיל), והעיקר אצלנו שגרם כיבוי אסור".

וכן כתב הרמב"ם בסוף פרק כירה, לגבי איסור נתינת כלי עם מים תחת הנר, כדי לקבל את הניצוצות, "ואפילו מער"ש אסור

עובדיה - בשם הרב יו"ט (הובא במדרכי שם), שהתיר גרם כיבוי ביו"ט (אפילו בלא הפסד), ומשמע שהוא היתר רק ביו"ט ולא בשבת, יעוי"ש.

ויעויין בתוס' (ביצה כב. ד"ה והמסתפק) שכתבו, שהטעם שאסור ליטול שמן מנר דולק, אינו משום שגורם למהר את כיבוי הנר, שהרי גרם כיבוי מותר ביו"ט, "וגם בשבת אינו חייב" (ומשמע האיסורא איכא), וברעק"א (על השו"ע של"ד, כב) כתב, שבלשון התוס' מפורש, שגרמא אסור בשבת².

אכן בשטמ"ק (ביצה שם) כתבו, שהאיסור להסתפק משמן שבנר, הוא משום גרם כיבוי (ודלא כתוס' לעיל), וגם מכאן מפורש שגרמא אסור.

וכן מבואר במאירי (שבת שם), שכתב להתיר פסיק רישא בגרמא, ומפורש שגרמא בכוונה אסור.

וכן מפורש באור זרוע (דיני ערב שבת סימן כח) ז"ל, "הא דפליגי תנאי בגרם כיבוי, היינו דוקא להציל מפני הדליקה, אבל גרם כיבוי שלא להציל - כו"ע מודו שאסור".

להיתר גרם כיבוי, היא טלית שאחז בה האור (שמותר לגרום לכיבוי האש ע"י שפיכת מים בקצה השני), והפסד טלית - לכאורה אינו הפסד מרובה.

ב. הנה יעויין שם במדרכי, שראיית רבינו יואל היא מהגרמא (ביצה כב). "אין מכבין הבקעת (עץ בוער) כדי לחוס עליה, ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדירה מותר". וכונת הגרמא, שמותר לכבות בכדי שלא ינזק הבית, אבל לא כדי שלא יתכלה העץ, משום שאז הכיבוי אינו צורך יו"ט (רש"י). ולכאורה צ"ע, מהי ראיית רבינו יואל, שהרי נדון הגרמא שם הוא אם מותר לכבות בידים לצורך מכשירי אוכל נפש (וכגון תשמיש שאינו אוכל נפש ממש), ומה ענין זה לגרמא. וא"ת, שהראייה היא מכך "שאין מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה", ומשמע, שאסור לכבות בכל צד ואופן שהוא - ואף לא בגרמא, זהו לכאורה דוחק, להעמיד אוקימתא ולהסיק מכך ראייה (שהרי בפשטות הברייתא מירי בכיבוי בידים), ואשאל את החכמים ואין מגיד לי, וצ"ע.

ג. ובחזו"א (או"ח סימן לח ס"ק ו) כתב, שאין כוונת תוס' לאסור מדרבנן משום גרם כיבוי, אלא משום איסור מוקצה של השמן, ודלא כהרעק"א, יעוי"ש.

כב) כרבינו יואל, שלא הותר גרם כיבוי אלא במקום פסידא, ואיך התיר כאן להעמיד נר שיכבה ברוח (אפילו בלא פסידא), והניח בצ"ע. והעיר על זה השעה"צ, שבאמת פסק הרמ"א (להתיר גרם כיבוי רק במקום פסידא) אין לו מקור, וכמו שכתב הט"ז (בסוף ס"ק ו) דלא מצינו חבר לשיטה זו.^ד

ונמצא, שהסכים החפץ חיים לקביעת הט"ז, שאין בראשונים חבר לשיטת רבינו יואל. ולכאורה צע"ג מכל הנך ראשונים, וצ"ע.

פסק ההלכה למעשה (שיטות האחרונים)

והנה דין זה, אם גרם כיבוי מותר, הוא לכאורה מחלוקת שו"ע ורמ"א.

דהנה בשו"ע (של"ד, כב) כתב "תיבה שאחז בה האור, יכול לפרוס עור של גדי מצידה האחר שלא תישרף, ועושין מחיצה בכל הכלים להפסיק בין הדליקה, אפילו כלי חרס חדשים מלאים מים, שודאי יתבקעו כשתגיע להם הדליקה, ומשום דגרם כיבוי מותר", ומשמע בכל אופן.

ועל זה נחלק הרמ"א והוסיף (מהמרדכי בשם רבינו יואל), "במקום פסידא".^ה

אלא שיעויין בספר **שבות יצחק** (על גרמא פרק יג אות ג) שכתב, שאין השו"ע

וכל שכן בשבת, לפי שממהר כיבוי הניצוצות, והעיקר גרם כיבוי אסור, כאשר הודעתין".

אכן בתרגום החדש לפירוש המשניות, העיר שהרמב"ם במהדורא בתרא חזר בו, ומחק את המילים האוסרות גרמא, יעוי"ש.

הראשונים המתירים גרמא

יעויין ברא"ש (ביצה פ"ב סימן יז), שהביא את מחלוקת רבנן ורבי יוסי (שבת קכ:): אם גרם כיבוי מותר, וסיים "וקי"ל כרבנן, דגרם כיבוי מותר", ומשמע מותר לגמרי.

וכן הוא לשון הטור (תק"ד, ג), שכתב שמותר ליתן נר של שעוה בתוך חול (קודם שידליקנו), כשכשיגיע לחול יכבה, ומשום דגרם כיבוי מותר.

ויעויין בט"ז (תק"ד ס"ק ו) שפסק, שבמקום צורך יש להתיר בגרמא אפילו שלא במקום הפסד, כיון שראש האוסרים הוא רבינו יואל הנ"ל, "ולא מצינו חבר לרבינו יואל בזה".

וביותר יעויין בשעה"צ (שם אות לא) שביאר את דין הרמ"א שם, שמותר להעמיד נר במקום שהרוח שולט - כדי שיכבה, וביאר המ"ב (ס"ק כה בשם הגר"א) הטעם, משום שאינו אלא גרם כיבוי בעלמא.

והקשה המג"א, שהרי פסק הרמ"א (של"ד,

ד. ולכאורה משמע דלא ס"ל לח"ח להלכה - כשיטת רבינו יואל, וגרמא שרי לכתחילה. ואין לומר דלא ס"ל כוותיה רק בדיני יו"ט (וכשיטת הרב יו"ט שהובא במרדכי), אבל בהלכות שבת פסק כוותיה (דגרמא שרי רק במקום פסידא), זה אינו, שהרי הערת השעה"צ מתייחסת לדין הרמ"א בהלכות שבת (שלד, כב), ועל זה העיר הח"ח שלדין זה אין מקור, ושמעית מינה, דלא ס"ל לח"ח לדין הרמ"א אף בהלכות שבת.

ה. וכן הותר גרמא במקום מצוה, שהרי מבואר בגמרא שם, שגרמא של מחיקת השם הותרה (וכגון שהיה לו שם על בשרו, שיורד וטובל ואינו חושש אם ימחק), וביארו הפוסקים, שלרבינו יואל הוא משום טבילה של מצוה. ובמג"א (שכ"ח ס"ק נג) כתב, שבמקום חולי גרמא שריא, ולכאורה הוא ק"ו, שרי כל השבותין הותרו במקום חולי, ולא הותרו במקום פסידא, וגרמא הותר גם במקום פסידא. ובמאירי שם כתב, שפסיק רישא

הם דברי הרא"ש בנר של שמן - וסברא אחת היא, והם יסוד דברי המחבר בסעיף זה.

ומדברי הב"י האלו למדנו שלושה עניינים:

[א] דס"ל להרא"ש - שגרים כיבוי מותר (וכן הטור שהעתיק דבריו בנר שעוה).

[ב] וממילא שמעית מינה, שהטעם שאסור להניח דבר המונע לאחר ההדלקה, אינו מחמת שגרים כיבוי שלא במקום הפסד אסור (וחסכון של חצי נר לא נחשב מקום הפסד), אלא שכל נגיעה בדבר הדולק והקדמת כיבוי - נדון ככיבוי בידים שאסור מדאורייתא (וכמשמעות לשון הרא"ש "אף רבנן מודים בהאי גרם כיבוי - שחייב").

[ג] וכן שמעית מינה, ששיטת השו"ע היא כשיטת הרא"ש והטור - שגרים כיבוי מותר לכתחילה, שהרי הביא דבריהם להלכה.

[ד] ובתורת תוספת דברים, יעויין בקרבן נתנאל על הרא"ש שם, שכתב במפורש שמדברי הרא"ש מוכח דלא ס"ל להלכה כשיטת רבינו יואל, וככל דברינו כאן, יעויין ש.

[ה] עוד יעויין בדברי המ"ב (תק"ד ס"ק כ), שביאר סברת המחבר בדין נתינת מונע בנר דולק - כדברינו, שהוא משום איסור כיבוי בדבר הדולק, ודלא כשבות יצחק.

ואם דברינו כנים, הרי שאין מקום לביאור השבות יצחק בדברי המחבר, לומר, שכוונת השו"ע היא לפסוק כרמ"א - שגרים כיבוי מותר רק במקום הפסד, זה אינו, שהרי נתבאר שפסק השו"ע מקורו בדברי הרא"ש - שגרים כיבוי מותר, ודברי השבות יצחק צ"ב.

ועוד צ"ע לכאורה, בדברי המחצית השקל

חולק על הרמ"א, והרמ"א אינו חולק על המחבר אלא כמפרש.

והוסיף שכן כתב המחצית השקל (תק"ד ס"ק ז בשם החמד משה), שלכן כתב השו"ע (שם סעיף ג), שנר של שעוה שדולק, אסור ליתן סביבו דבר המונע מלישרף, משום דגרים כיבוי שלא במקום הפסד אסור.

ולכאורה הדברים תמוהים, שהנה כתב השו"ע שם (תק"ד, ג) "נר של שעוה שרופה להדליקו ביו"ט, וחם עליו שלא ישרף כולו, יכול ליתן סביבו קודם שידליקנו, דבר המונע מלישרף, בענין שיכבה כשיגיע לשם".

ומקור הדברים הם דברי הטור (שם ע"פ דברי הרא"ש), שהא דקי"ל כחכמים (שבת קכ). שגרים כיבוי מותר, הוא דוקא שאין נוגע בדבר הדולק, אבל שנוגע בשעוה הדולקת המוכנת כולה להדלקה, וכן המסתפק משמן שבנר (יעויין ב"י שם) - אין זה גרמא, אלא כיבוי ממש וחייב.

וטעם הדבר כתב הרא"ש (ביצה פ"ב אות יז), שאף שקי"ל שגרים כיבוי מותר, מ"מ אף רבנן מודים בהאי גרם כיבוי שחייב, והטעם בזה, "שלענין כיבוי, נמי ממחר הכיבוי ע"י שנסתפק מן הנר, והוי כאילו כיבה הוא", כלומר, כיון שהנר היה מוכן לדלוק כמלא כמות השמן, נמצא שבזה שמיעט את כמות השמן, הרי שכיבה את אותו זמן - שהיה אמור הנר לדלוק, והוי ככיבוי בידים ואינו גרמא.

ויעויין בב"י (שם בסוף דבריו) שביאר, שמקור דברי הטור בנר של שעוה -

הדלקת אור החשמל (בזמן שהאור מכובה) - נחשב כמדליק בידים ואינו גרמא.

וז"ל, "בדבר אם מותר להזיז את השעון - שיכבה באיחור זמן מכפי שהועמד, או שלא יכבה כלל או בקרוב זמן, וכן שידלק באיחור זמן או בקרוב זמן או שלא ידלק כלל - הנה אסור בכל אופן.

אבל יש גם איזה אופן שהוא מלאכה דאורייתא, כגון שעושה שידלק - בין באיחור זמן בין בקרוב זמן - הוא מלאכה, אך כיבוי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה - ופליגי רבוותא, דלהרמב"ם הלכה כרבי יהודה שחייב, ולתוס' הלכה כרבי שמעון שפטור¹.

והנה המעיין בתשובה יראה, שהאגרות משה לא ביאר את טעמו, מדוע תכנון השעון נחשב כהדלקה בידים, שלכאורה כיון שמלאכת ההדלקה באה רק לאחר זמן, למה לא יחשב האדם רק כגורם להדלקה.

והנה בספר אורחות שבת (ח"ג פכ"ט סוף הערה כו) הביא שכן היא דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל, ששינויים בשעון שבת - נחשבים כמעשה בידים.

אלא שהוסיף שם, ששמע ממרן עצמו טעמו של דבר, שהמקור והטעם לאסור באופן זה, הוא יסוד הרמב"ן (שבת קנג. ובספר המצוות שורש י"ד), שהחורש את השדה - ע"י שנותן עול על גבי הבהמה, וכובש אותה תחת ידו והבהמה הולכת ומושכת את המחרישה, ועל ידי זה נחרשת

(שהביא השבות יצחק), שכתב שטעם השו"ע באיסור נתינת מונע בנר דלוק, הוא מחמת איסור דרבנן של גרם כיבוי (שלא במקום הפסד), ותמוה, שהרי מפורש בלשון הרא"ש (שהוא מקור דברי השו"ע), שבנתינת מונע בנר שעוה או בשמן - "אף רבנן מודים שחייב", ולשיטת המחצית השקל, מה שייך לשון "חייב" באיסור דרבנן, והו"ל "שאף רבנן מודים בהאי כיבוי שאסור", אלא ודאי שכוונת השו"ע, שהאיסור של נתינת מונע הוא מחמת איסור כיבוי בדבר הדלוק, וככל דברי הרא"ש.

ועל כן נראה ברור מפשטות לשון המחבר ומקורותיו (ובפרט לשיטת המ"ב (שעה"צ תקי"ד אות לא) שלשיטת הרמ"א (שגרם כיבוי אסור) אין כל מקור, וא"כ מדוע לומר שיסבור השו"ע כמוהו²), ששיטת המחבר היא - שגרם כיבוי מותר לכתחילה, ודו"ק.

ב) דין עריכת שינויים בשעון שבת

חידוש האגרו"מ והגרי"ש"א

והנה בכדי להכנס לעובי הקורה בסוגיא זו של "גרמא", נציג תחילה את חידושם הגדול של רבותינו מאורי הדור, מרן האגרות משה והגרי"ש אלישיב זצוק"ל, בדין שעון שבת.

הנה בשו"ת אגרות משה (ח"ג סימן מז אות ד) כתב לחדש, שהמכוון את השעון - בשבת - בכדי להקדים או לאחר את זמן

1. וכן יעויין לשון הביה"ל (של"ד, כב), שלדעת המחבר לא רק גרם כיבוי שרי (שהוא בדרך כלל משאצל"ג), אלא אף בכל המלאכות גרמא שרי, ולא הזכיר הח"ח דברי מענין מקום פסידא.

2. אכן יעויין שם שכתב, שכעושה פעולה בשעון - שישאר האור כבוי כמו שהוא עתה, וכן כעושה שישאר דלוק (כלומר, מאריך מצב קיים) - ליכא איסור מלאכה, אבל אסור מדין מוקצה, יעויי"ש.

השדה - הרי זה כחרישה הנעשית על ידי האדם, ואין הבהמה אלא ככלי ביד האומן^ה. והכא נמי, כיון שמעמיד מראש את השעון על מתכונתו שידליק את האור, הרי שפעולת השעון ע"י האדם, דומה לחורש בשוורים, ונחשב ל"מעשה אדם" ואינו גרמא, יעוי"ש.

לכאורה לא דמי שוורים לשעון
והנה הדברים צריכים ביאור, שלכאורה לא דמי שוורים לשעון.

הסוגיא בב"ק - גרמא בשבת חייב

הנה בגמרא (ב"ק ס.) הקשתה הגמרא, מדוע גרמא בנזיקין פטור, והרי הזורה בשבת ורוח מסייעתו - חייב, אף שמעשה הזורה הוא רק "גרמא" (שהאדם הזורה אינו בורר, אלא רק זורק לאויר את התערובת, והרוח מפרידה בין הפסולת לאוכל), ורואים אנו, שאף גרמא נחשב כמעשה המחייב, ומדוע א"כ "גרמא בנזיקין פטור".

שהנה בחרישת השוורים האדם משתתף עם הבהמה בעצם המלאכה, וי"ל שבזה חידשה התורה, שכיון שזו צורת החרישה (שהדרך לחורש ע"י בהמה), הרי שהבהמה נחשבת כאמת רק ככלי ביד האדם - ונמצא האדם חורש בעצמו (וכאדם החופר בשדהו ע"י מעדר, שכיון שהמעדר הוא רק כלי בידו לעבודת הקרקע, לכן יש כאן "מעשה אדם" גמור).

ותירצה הגמרא, שיש חילוק בין נזיקין לשבת, "כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו חייב, הני מילי לענין שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה (שנתקיימה מחשבתו, שניחא ליה ברוח המסייעתו - רש"י), אבל הכא גרמא בעלמא הוא, וגרמא בנזיקין פטור".

ומה שאין כן בשעון שבת, שאין דרך בצורה הרגילה - להדליק ולכבות ע"י שעון אלא בידיים, ונמצא שהדלקה בצורה עקיפה שכזו - היא גרמא.

החילוק בין שבת לנזיקין

כלומר, שחלוק המחייב בשבת מבנזיקין, שבנזיקין החיוב הוא על "מעשה נזק", וגרמא אינו חשוב "מעשה" ולכן פטור, אמנם בשבת החיוב אינו על "מעשה מלאכה", אלא הוא על "תוצאת מעשה" - שקדם לו תכנון ומחשבה, ובזה, אף שנעשתה המלאכה בדרך של "גרמא" - חייב, כיון שסו"ס נתקיימה מחשבתו.

עוד יש לחלק בפשטות (וכן ראיתי שהקשה שם באורחות שבת, והניח בצ"ע), שבשעון שבת יש הפרש גדול בין פעולת האדם לבין המלאכה, שהאדם עושה פעולתו והולך לדרכו, ולאחר זמן נעשית המלאכה, ומה שאין כן בחרישת השוורים שמעשה האדם הוא בו בעת עם המלאכה, ולכן יש לומר שפעולת השעון היא רק גרמא, וצ"ע.

והעולה עכ"פ מן הסוגיא, שבהלכות שבת - גרמא חייב, כיון שנתקיימה מחשבתו.

ג) יסודות סוגיית גרמא בשבת
ובבדי לבאר את הדברים, נקדים תחילה את

הסוגיא בשבת - גרמא בשבת מותר
ולעומת זאת, דרשו חז"ל בגמרא (שבת

ח. הקשה הרמב"ן (שבת קנג:) בענין חורש בשבת ע"י בהמה - דחייב משום מלאכת חורש, למה לא נאמר

ולפירוש הרא"ש, תתבאר כוונת הגמרא ב"מלאכת מחשבת אסרה תורה", לא "שנתקיימה מחשבתו" וכשיטת רש"י, אלא שאסרה התורה מלאכות הנחשבות "חשובות" כמו זורה, אפילו שנעשות בגרמא, ומשום שעל ידם נעשית תוצאה חשובה - של הפרדת הפסולת מן האוכל.

שיטה ב - רש"י והר"ח

אכן רש"י כאמור פירש "מלאכת מחשבת אסרה תורה", "נתקיימה מחשבתו, דניחא ליה ברוח מסייעתו", ומבואר, שסיבת החיוב היא בגלל ש"נתקיימה מחשבתו", ומשמע מזה, שכל מקום שנתקיימה מחשבתו - חייב אף בגרמא.

והביאור בזה לכאורה, שחיוב התורה בשבת - הוא על מלאכה שקדם לה תכנון מראש, ואף זורה הוא "מלאכת מחשבת", כיון שתכנון מראש להפריד הפסולת מן האוכל - ע"י רוח מצויה ונתקיימה מחשבתו, ובזה חייב אפילו בגרמא,

קכ:) על הפסוק (שמות כ) "לא תעשה כל מלאכה - מלאכה הוא דאסירא, גרמא שרי", ולכן גרם כיבוי מותר.

ולכאורה שתי הסוגיות - סותרות לכאורה זו לזו, דע"פ הסוגיא בב"ק - גרם כיבוי צריך להיות אסור, כיון שסו"ס מתקיימת מחשבתו, ומאי שנא זה מזה, וצ"ע.

והנה נאמרו ברבותינו הראשונים, שתי דרכים שונות ביישוב הסתירה.

שיטה א - הרא"ש

כתב הרא"ש (ב"ק פ"ו סימן יא) "מלאכת מחשבת אסרה תורה, אע"פ שלא הוי אלא גרמא בעלמא, בהכי חייבה תורה, כיון שמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י הרוח".

כלומר, שבאמת לעולם גרמא בשבת מותר, אלא דשאני זורה שזו היא צורת המלאכה, וחייב האדם על עצם זריקת התערובת לאויר, ואף שאת עיקר המלאכה (הפרדה בין פסולת לאוכל) פועלת הרוח, מ"מ בהכי חייביה רחמנא^ט.

שיהיה חייב רק כמחמר (מנהיג בהמה), שהרי החרישה בכח הבהמה היא נעשית, והיכן כאן חרישת האדם, וזה לשונו: "ונאמר בזה, שמפני שהחורש בבהמה הוא נותן עליה עול, והוא כובש אותה תחת ידו וברשותו היא עומדת - כל המלאכה על שם האדם היא - ובו היא תלויה, ואין הבהמה אלא בכלי ביד האומן, ואינו דומה למחמר שהבהמה היא הולכת לנפשה, אלא שיש לה התעוררות מעט מן המחמר".

ט. וכמו כן מצאנו לכאורה במלאכת מבשל ואופה, שאף בהם פעולת האדם היא רק הנחת המאכל על גבי האש, והאש היא המבשלת ואופה, ולא אמרינן שהוי גרמא, וכן במלאכת זורע, שפעולת קליטת הזרע באדמה (הזריעה) נעשית רק לאחר ימים מהנחת הזרע באדמה, ולא אמרינן שהוי גרמא, וכל אלו לכאורה מן הטעם הנ"ל שכתב הרא"ש, שזו צורת המלאכה ובהכי חייביה רחמנא על עצם הנחת התבשיל והזרע באדמה.

אלא דלקושטא דמילתא, נראה שישנו חילוק יסודי, בין זורה ברוח - לאופה וזורע, שהנה צורת הזריעה באדמה - אינה תחבולה לנצל את כח הקרקע להצמחה, אלא שכך היא צורת הזריעה ואין בילתה, שהרי אין אפשרות להצמיח ללא אדמה, וכן בישול באש, אין הפירוש שיש כאן טכסיס לנצל את כח האש לבישול, שהרי אין אפשרות לאדם לבשל ללא אש, ואשר על כן אין מקום לומר בהם "בהכי חייביה רחמנא", שהרי אין שום דרך אחרת לבשל ולזרוע. ומה שאין כן בזורה ברוח, שישנה אפשרות לברור הפסולת מן האוכל בידי או בכלי, ובזה שמנצל את כח הרוח לזרייה, יש לומר שהיא תחבולה, וא"כ מי יימר דלא הוי גרמא. ולזה אמר הרא"ש "דבהכי חייביה רחמנא", כלומר, שאף שאפשר לברור ע"י האדם, מ"מ אף זרייה ע"י הרוח נחשבת כמלאכה בתורה, ודו"ק.

שיטה ב - האחיעזר - "כדרך" ו"שינוי"

ובאחיעזר (ח"ג סימן ס) כתב לחלק, שכל דבר שכך הוא הדרך לעשות - חייב משום מלאכת מחשבת, ולא התירו גרמא אלא באופן שבא במקרה, ואין דרך לעשות כן, דבאופן זה לא חשוב כמלאכה.

ולכן בזורה ורוח מסייעתו לא חשיב גרמא, כיון שכך היא הדרך לברור את המוצ' מהגרעינים, ועל כן חשיב מלאכה, ומה שאין כן במעמיד כדי מים, שאין כך הדרך לכבות דליקה, ולכן חשיב גרמא ומותר.

ועיין בספר "מאורי האש" (דף ע"ב:) שהביא כעין סברא זו בשם הגרמ"ז מלצר זצ"ל, דלא אמרין דגרמא שרי - אלא כשעושה את המלאכה קצת שלא בדרך עשייתה, וכגון שמעמיד כלים מלאים מים בפני הדליקה, דלאו דרך כיבוי בכך, או שהיה שם כתוב על בשרו ויורד וטובל, וע"י זה גורם למחיקת השם, שאין דרך מחיקה בכך, יעו"ש.

ולכאורה יש לעיין בדברי רבותינו, שלדבריהם שגדר גרמא הוא רק באופן שנעשית "שלא בדרך", מדוע הוצרכה הגמרא (שבת קכ:) להביא פסוק לדרוש שגרמא שרי, ותיפוק ליה דמותר מן התורה משום שהוי בדרך "שינוי" ואינו מלאכת מחשבת, וקרא להתיר גרמא למה לי, ויש לפלפל.

ועוד קשה, מהגמרא (שבת קכ:) שהפותר דלת כנגד המדורה והרוח מלבה את האש - חייב משום מבעיר ואינו גרמא, ולכאורה לדברי רבותינו, כיון שאין הדרך להבעיר האש ע"י פתיחת דלת (אלא ע"י נשיבת רוח בגופו או ע"י כלי), למה לא יחשב גרמא, וצ"ע.

וכן כתב שם הר"ח, שאם נעשית מחשבתו בשבת - חייב אף בגרמא, יעו"ש.

אלא שהקשו רבותינו האחרונים, שלפי זה הדרא קושיא לדוכתא, שאם בכל מקום שנתקיימה מחשבתו - חייב, הרי שאין מקום להיתר של גרמא, שהרי גם בפעולת גרמא נתקיימה מחשבתו, ומהו שאמרה הגמרא "לא תעשה כל מלאכה - הא גרמא שרי", וצ"ע.

ג' שיטות באחרונים בהגדרת "גרמא" - ודין בהם

ומצאנו ברבותינו האחרונים, שלוש שיטות בחילוק שבין "גרמא" ל"מעשה".

שיטה א - הזרע אמת - "מיד" ו"לאחר זמן"

כתב בשו"ת זרע אמת (ח"א לסימן שלד אות מד) חילק, שגרמא הוא כל היכן שהאדם אינו עושה מעשה בשעת המלאכה, אלא האדם פועל פעולתו - ולאחר זמן - נעשית המלאכה ע"י דבר אחר, אע"פ שנעשית בסיוע דבר אחר - לא חשיב גרמא, דומיא דזורה ורוח מסייעתו, שהמלאכה נעשית בו בעת ע"י האדם, אלא שמסתייע ע"י הרוח.

והוכיח הזרע אמת חילוקו, מהגמרא (שבת קכ:) שהפותר דלת כנגד המדורה (ונכנסת רוח ומלבה את האש) - חייב משום מבעיר. ולכאורה קשה, שאין לך גרמא גדול מזה, שהרי אין האדם מבעיר כלל אלא הרוח, ואמאי חייב האדם.

אלא מוכח, שכיון שמיד ע"י פתיחת הדלת נעשית ההבערה, אין זה גרמא אלא מעשה האדם, והוי ממש כזורה ורוח מסייעתו.

הניצוצות, שגזרו בו רבנן ואף שהוא גרמא (ועל זה תירץ, שאינו ודאי שימחק ולכן לא גזרו בו רבנן).

וא"כ מוכח מהרשב"א להיפך, שטבילה עם שם לעולם היא גרמא, ואף אם ימחק בתורת ודאי, וכל יסוד הרשב"א לחלק בין ודאי לספק הוא רק כלפי דין דרבנן, אימתי גזרו.

ד) ביאור חדש בגדר "גרמא"

והנראה אולי בזה, דהנה הבאנו לעיל את הגמרא (שבת קכ:), שאסור לאדם לפתוח דלת כנגד המדורה, שבאופן זה חייב משום מבעיר.

והנה יעויין בחידושי הר"ח שם שהקשה, מדוע לא הוי גרמא (שהרי הרוח מלבה את האש ולא האדם), ומדוע חייב האדם משום מבעיר.

ותירץ הר"ח (שבת קכ:): ע"פ הגמרא ב"ק (ס.) בחילוק שיש בין נזיקין (שגרמא פטור) לשבת (שזורה ורוח מסייעתו חייב ואינו גרמא), והעתיק הר"ח את לשון הגמרא, וז"ל:

"רב אשי אמר, היכא אמרינן זורה ורוח מסייעתו - לענין שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא היא, וגרמא בניזיקין פטור".

והוסיף הר"ח וביאר, "שמעית מינה (מדברי רב אשי בזורה, לענייננו במבעיר),

דכיון דמשוי אורחא - אפילו לרוח מצויה ללבות - ומחשב ליבו, לכן אסור בשבת, והיינו מלאכת מחשבת".

שיטה ג - המנחת אשר - "ספק" ו"ודאי"

ובמנחת אשר (פרשת ויקהל סימן סד) כתב לחלק, "דאפשר דכל גרם אשר ברור הדבר, שהמלאכה תיעשה על ידה - אסורה, ואין גרמא מותרת אלא כשיש צד ספק בשעת עשייתו אם תיעשה המלאכה, ולכן אסור בזורה, כיון שזורה בשעת הרוח - בודאי יתברר הפסולת מהאוכל, ומה שאין כן בגרם כיבוי, דאפשר שהחבית לא תיפקע או שאר סיבות שימנעו את הכיבוי".

והוכיח שיטתו מהרשב"א (שבת קכ:) שכתב בענין מי שהיה שם כתוב על בשרו, ונודמנה לו טבילה של מצוה, שמותר לטבול, שמחיקת השם באופן זה היא גרמא - ושרי.

וכתב הרשב"א, שכל שהתוצאה ודאית אסור, שהוי כמשפסף ממש את השם ומוחקו, ולא התירו אלא כשהדבר אינו ודאי.

מעשה או תוצאה

והנה לכאורה יש לעיין, מה ענין חילוק זה בין "ספק" ל"ודאי" שהוא דין בתוצאת המעשה, לדין גרמא, שלכאורה ענין גרמא הוא הגדרה במעשה האדם ולא בתוצאה, וממילא אם המלאכה אינה נעשית ע"י האדם, מה איכפת לן אם תוצאת המלאכה היא ודאית, וכן להיפך, אם ה"מעשה" מתייחס לאדם, מה איכפת לן שהתוצאה אינה ודאית, ויש לפלפל.

ועוד קשה, שיעויין שם בלשון הרשב"א שהקשה, אמאי שרי לטבול עם שם על בשרו, ניהוי כמקרב כלי עם מים לקבל

י. וכדרך שמצינו בשיטת הזרע אמת והאחיעזר, שהחילוק הוא בין "מיד" ו"לאחר זמן", או "כדרך" ו"שלא כדרך" שהם הגדרות ב"מעשה" ולא ב"תוצאה".

כלומר, כשם שע"י הזרייה מעמיד האדם את התערוכת בפני הרוח, כמו כן ע"י פתיחת הדלת - מעמיד האדם את הרוח בפני האש - להכנס וללבות, וכיון שהכל היה בכוונת מתכנן ("מחשב ליבר"), נחשב כמלאכת מחשבת ("מעשה האדם"), ואינו גרמא.

יסוד הר"ח - דלא כחילוקי האחרונים
ולפני שנבאר את עומק כוונת הר"ח, נקדים תחילה ונאמר, שמדברי הר"ח לכאורה מוכח דלא כחילוקים שנזכרו באחרונים לעיל, שהרי לא אמר הר"ח - שהפחת דלת נחשב מבעיר ואינו גרמא, כיון שבשעת הפתיחה מיד הוא מבעיר ואינו לאחר זמן (וכחילוק הזרע אמת), וכן לא אמר הר"ח כיסוד האחיעזר שנחשב מבעיר ע"י הרוח, שכן דרך להבעיר (שהרי אדרבא להיפך, שמגמרא זו יש הערה גדולה על האחיעזר, שהרי אין דרך להבעיר בצורה שכזו), וכן לא חילק כיסוד המנחת אשר, שכאן לא חשיב גרמא, כיון שעם פתיחת הדלת - הרוח תבעיר את האש בתורת ודאי.

יסוד הר"ח - דלא כחילוקי האחרונים

אלא נראה בכוונת הר"ח, לביאור אחר בהגדרת היחס שבין "מעשה" ו"גרמא" בשבת.

אלא נראה בכוונת הר"ח, לביאור אחר בהגדרת היחס שבין "מעשה" ו"גרמא" בשבת.

יסוד מלאכת מחשבת - השתמשות בכח אחר

שהנה נאמר בתורה "לא תעשה כל מלאכה", ודרשין מכך, שרק מעשה הוא דאסור (הא גרמא שרי), כלומר, שבכדי להתחייב בשבת צריך שיהא על פעולת האדם שם "מעשה", וכל היכא שאין על הפעולה שם "מעשה", אף שיש

כאן "תוצאה" - הרי שהדבר נחשב ל"גרמא" ומותר.
אלא שהידש הר"ח, ששם "מעשה" בשבת - אינו רק כשהאדם פועל בגופו "מעשה", אלא גם כשהשתמש בכח אחר - הריהו נחשב כעושה מעשה, ומשום שבאופן זה - שכופה את הכח לעשות כרצונו - הרי הכח ככלי בידיו, ונמצא "מעשה" הטבע מיוחס אליו.

וזוהו עומק דברי הר"ח, "דכיון דמשוי אורחא לרוח - חייב", פירוש, כיון שתכנן והכין דרך לרוח להבעיר (שבפתיחת הדלת - כביכול "חייב" את הרוח להכנס), והואיל ואין לרוח אפשרות להתנגד, הרי שבהכנה זו - מעשה הרוח מתייחס אל האדם, והטעם בזה, שאף שההבערה נעשתה ע"י הרוח, מ"מ כיון שהשתמש האדם בכח הרוח להבעיר, נחשב כמי שהבעיר בידים, ומשום שמלאכת מחשבת אסרה תורה.

ביאור חדש - ב"מלאכת מחשבת אסרה תורה"

ותוספת דברים יש כאן, שמדברי הר"ח נמצאנו למדים, שהביאור ב"מלאכת מחשבת אסרה תורה" - אינו לומר, שכיון ש"נתקיימה מחשבתו" - חייב באופן זה - אף שאין כאן מעשה האדם (גרמא), זה אינו, שלעולם גרמא בשבת מותר, אלא יסוד הענין הוא, שנתחדש בזה, שהתורה אסרה בשבת - שימוש בכח אחר לעשיית המלאכה, לומר, שאף שהמלאכה נעשית ע"י הכח ולא ע"י האדם - אינו גרמא - כיון שבמלאכות שבת אסור להשתמש בכח אחר - בכוונת מתכנן ("מלאכת מחשבת"), ומשום שבזה, אותו מעשה מתייחס אל האדם^{יא}.

יא. ובוה שאני הזורה ורוח מסייעתו או הפותח דלת כנגד המדורה, מעושה מלאכה ע"י כלי (וכגון בורר בנפה),

לשעון שבת, דשאני חרישת השוורים, שמעשה האדם בה הוא בעת אחת עם החרישה, ומה שאין כן מלאכת השעון שבאה רק לאחר זמן מפעולת האדם, ולכן י"ל דהוי גרמא.

ועוד יש לחלק, דשאני חרישת השוורים שכן הדרך לעשות, ומה שאין כן בעריכת השעון - שאין דרך להדליק ולכבות ע"י שעון, ולכן הוי גרמא.

והנראה אולי בזה, דהנה ידוע שצורת פעולת שעון השבת היא, שבהיות השעון במצב כבוי, הרי שזרם החשמל מתדפק על דלתו תדיר, אלא שהשעון מונע מהזרם להכנס ולהדליק את האור (ע"י פתיחת המעגל החשמלי), ובעת שעובר השעון למצב דלוק, הרי שנסגר המעגל החשמלי ונכנס הזרם ומדליק את האור, והרי זה לכאורה כפותח דלת בפני הרוח, הנכנסת ומבעירה את האש.

אלא שבזה יש להעיר, שהרי ס"ס לא דמי השעון הפועל לאחר זמן, לרוח הנכנסת מיד ומבעירה.

ועל זה יתכן לומר, דס"ל לרבותינו כיסוד הבנת הר"ח, שאין תורת "מעשה" בשבת נמדד אם הוא נפעל לאלתר או לאחר זמן, וכל שהשתמש בכח אחר - בכוונת מכוון - מתייחס מעשה הכח אל האדם, ונחשב הדבר כמעשה בידיים.

וכן בחורש בשוורים מצינו נקודה זו, שאף שהחרישה נעשית ע"י השוורים, מ"מ כיון "שכובשם תחת ידו" (לשון הרמב"ן שם,

ונמצא, שלעולם בכדי לחייב בשבת - צריך שם "מעשה" ("לא תעשה מלאכה"), אלא שנתחדש שאף עשייה ע"י כח אחר - מקרי "מעשה" יב.

גרמא = ממילא (בלא "מעשה")

ואם הדברים כנים עד כאן, הרי שיש ללמוד מדברי הר"ח - הגדרה חדשה בדין "גרמא", ששם "גרמא" אינו בדוקא על פעולה הבאה לאחר זמן, או על פעולה שנעשית שלא בדרך, או על פעולה שספק אם תיעשה, זה אינו, ש"גרמא" הוא כל היכא שאין לפנינו תורת "מעשה" כלל בכדי לחייב עליו (לא של האדם ולא של כח אחר), וכגון במעמיד כדי מים בפני הדליקה, שאין כאן "מעשה כיבוי" של האדם, ואף לא "מעשה כיבוי" של המים, שמעשה הכיבוי נעשה "ממילא" - ע"י התבקעות הכדים ונפילת המים על האש. ומכיון שבאופן זה של גרמא אין תורת "מעשה", הרי שאין סיבה לחיוב כאמור, ומשום כך גרמא שרי.

(ה) ביאור חידוש האגרו"מ והגריש"א

ובזה נראה לבאר יסוד החידוש של רבותינו האגרו"מ והגריש"א, בענין עריכת שינויים בשעון שבת.

שהנה נשמע ממרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שהמכוון את השעון בשבת להקדים או לאחר - נחשב כמעשה הדלקה בידיים ואינו גרמא, והטעם בזה, משום דדמי לחורש בשוורים שנחשב למעשה אדם.

והוקשה לנו, שלכאורה לא דמי שוורים

שהעושה מלאכה ע"י כלי - עיקר המלאכה נעשה ע"י האדם - והנפה אינה אלא כידא אריכתא, ומה שאין כן במשתמש בכח אחר, שעיקר המלאכה נעשית ע"י הכח, אלא שאעפ"כ התורה אסרתו, ומשום שמלאכת מחשבת אסרה תורה, כאמור.

יב. ובאמת בשאר איסורי התורה, שלא נאמר החידוש של "מלאכת מחשבת", אין לחייב על השתמשות בכח

רבינו יואל (המובא במדרכי), ולא מצאנו לו חבר בראשונים, ונראה מכאן, שנקט הח"ח כעיקר להלכה, שגרם כיבוי שרי לכתחילה, וכשיטת המחבר.

ד] נחלקו הפוסקים בגדר החילוק בין "מעשה" ו"גרמא", ושלוש שיטות בדבר, יעויין בפנים.

ה] מלשון הר"ח (שבת קכ:) נראה, שאינו סובר כשלושת החילוקים הנ"ל, אלא ס"ל שגדר "מעשה" הוא כל שיש תורת "מעשה" בפעולה - ואפילו של כח אחר שהאדם משתמש בו, וגדר "גרמא" הוא כל שאין תורת "מעשה" כלל בפעולה, לא של האדם ולא של כח אחר (אלא התוצאה נפעלת "ממילא"), וממועט להיתר מ"לא תעשה כל מלאכה".

ו] גדר "מלאכת מחשבת אסרה תורה" לשיטת הר"ח הוא, שהתורה אסרה להשתמש בשבת בכח אחר (בכוונת מתכנן) לעשיית מלאכות. ובזה, אם עבר וכפה כח אחר לעשות רצונו, נתחדש, שמתייחס מעשה הכח אל האדם.

ז] בשאר חלקי התורה, שלא נאמר בהם החידוש של "מלאכת מחשבת", אין לחייב על השתמשות בכח אחר, אלא אם שייך לדון בזה מדין "אשו משום חציו", או שהכח הוא ממש ככלי ביד האדם, וכבורר פסולת מן האוכל בכלי.

ז] דעת האגרות משה והגרי"ש אלישיב זצ"ל, שהמכוון שעון בשבת לאחר או להקדים את ההדלקה - חשיב מעשה בידים ואינו גרמא.

כלומר שמכריחם לעשות רצונו), הרי שמעשה השור מתייחס אל האדם, ולא מחמת שפעולת האדם באה בבת אחת עם מעשה השור, אלא מחמת שהעמיד האדם את השור - ככלי בידיו - לעשות חפצו (וכלשון הגרי"ש א, "תכנן את השור לפעול כך"), ובזה, אף אם מתמהמה השור וחורש לאחר זמן, כיון שכפוי הוא השור לפעול כך - חשיב מעשה האדם.

ובזה אף יתבאר ענין שעון השבת, דכיון ששעון שבת הוא "מכשיר המתוכנן לפעול כך", הרי שהמכוון את השעון בשבת - כופהו לעשות רצונו, ונמצא שכח פעולת השעון מתייחס אל האדם (ואף כשבאה לאחר זמן), ונחשב כמעשה בידים, ומשום שמלאכת מחשבת אסרה תורה, כאמור.

ו) סיכום והעולה לדינא

א] נאמר בתורה "לא תעשה כל מלאכה", וילפינן מכך שגרמא מן התורה שרי, אלא שנחלקו הפוסקים אם רבנן גזרו בו ואסרוהו (והתירו רק במקום הפסד, מצוה וחולי), או שהוא מותר לכתחילה.

ב] מלשון המחבר (של"ד, כב ותקי"ד, ג) ומקורותיו נראה, ששיטתו היא שגרמא מותר לכתחילה ואף מדרבנן, ולא רק בגרם כיבוי (שהוא בדרך כלל משאצל"ג), אלא אף בכל המלאכות (לשון הביה"ל של"ד שם).

ג] שיטת הרמ"א (שלד, כב) היא, שגרמא מותר רק במקום הפסד, וכתב השע"צ (תקי"ד אות לא), שדין זה של הרמ"א - אין לו מקור ובית אב, שכן מקור הדין הוא

ובביאור שיטתם נראה - שלמדו כיסוד
הר"ח, שאין תורת "מעשה" נמדד
אם הוא נפעל לאלתר או לאחר זמן, אלא כל
שהשתמש בכח אחר - בכוונת מכוון - נחשב
הדבר כמעשה בידיים, ומשום שמלאכת
מחשבת אסרה תורה.





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יהושע אייזנשטיין

כולל "נחמדים מזהב"

מודיעין עילית

בענין תפילה בעת צרה

דאורייתא של תפילה, אלא כתב כן רק בשם הסמ"ק. והדברים צ"ב.

(ב) אך לכאור' נראה, דבאמת דעות הרמב"ן והסמ"ק חלוקות הם בתכלית. דהסמ"ק לומד שיטתו מהפסוק: 'ובקשתם משם את ה' אלוהיך' בזמן של 'בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה' וכו'. וזוה כתוב בפסוק הוראה מעשית מפורשת על 'תפילה בעת צרה' - 'וביקשתם' וכו'.

אך הרמב"ן כל דבריו הם ליישב את דרשת הספרי על הפסוק 'ולעבדו בכל לבבכם' 'ולעבדו זה התלמוד דבר אחר זו תפלה'. ואחר שמצדד שזה אסמכתא, מביא צד נוסף והוא דמצוה על האדם בעת צרת יחיד לנהוג כעבד כלפי אדוניו, שהמשמעות של זה בדרך כלל היא תפילה והתחזקות כללית בעשיית רצונו ולימוד תורתו, אך אין בפסוק הוראה מפורשת מה לעשות.

(והביא הרמב"ן בתחילת דבריו מצרת ציבור דשם נאמרה מ"ע מפורשת על הציבור להריע ולזעוק בעת צרת ציבור, דבזה התורה כתבה הוראה מעשית. והביא משם רק ללמד מה התורה מצפה מיהודי בעת צרתו גם בצרת יחיד. אך אי"ז גוף המצוה בצרת יחיד).

וגם בסוף דבריו שכ' הרמב"ן שאפש"ל שעיקר הדרשה היא על תפילה בעת

זכיתי בבין הזמנים דחודש אב בהאי שתא להדרים אל עיה"ת אופקים יע"א, לחסות בצל כנפיה וליהנות ממגוון קהילותיה. אז איקלע לידי הקובץ "מנורה בדרום" ס"ב (תמוז פ"ד) אשר בו מאמרו של המרא דאתרא הגרי"י פינקוס שליט"א על חובת תפילה בעת צרה, ויש להעיר על הדברים כדרכה של תורה.

(א) תמצית העולה מדבריו שלדעת הרמב"ן יש ב' מצוות דאורייתא בעת צרה: א' מצות 'וכי תבואו מלחמה...' והריעותם' וכו' שהיא בעיקרה התקרבות לה'. ב' מצות 'לעבדו בכל לבבכם' שהיא מסויימת לתפילה. והסתפק הרב שליט"א לדינא בכמה אופנים (ויובאו להלן) ונשאר בצ"ע.

ואכתוב הנלע"ד.

הנה הביא הרב את דברי המגן אברהם (או"ח קמ"ו סק"ב) דחילק את השיטות לשלושה: א' להרמב"ם (פ"א מתפילה ה"א, ובסה"מ מ"ע א') תפילה דאורייתא, מהפס' 'ולעבדו בכל לבבכם'. ב' להרמב"ן (השג' לסה"מ שם) תפילה דרבנן. ג' להסמ"ק (מצ' י"א) יש מצות עשה להתפלל בעת צרה. וכ' המג"א דרוב הפוסקים ס"ל כהרמב"ן.

וחזינן דהמג"א לא הביא בדעת הרמב"ן שהסתפק בזה לומר שיש מצוה

בעת צרה' וידחה איסור דרבנן של 'בקשת צרכים' בשבת!?

וגם בזה י"ל דאף דבד"כ העבדות מביאה לידי כך שיבקש העבד מהאדון לעזור ולמלא צרכיו. אך בשבת קודש שקבע האדון דהוא יום מנוחה ושמחה, יום שבו גם האדון "שבת וינפש", א"כ העבדות ביום זה היא אדרבה שיחוש העבד שכל מלאכתו עשויה ולא יבקש העבד הצטרפויותיו מהאדון.

וממילא זה גופא קיום העשה של 'ולעבדו'.

(ד) והנה במג"א משמע דלא נוקט את הסמ"ק שיש מ"ע של תפילה בעת צרה, ועל פניו גם דלא כהרמב"ן בסו"ד. אך לדברינו אין צריך לומר שיחלוק על דברי הרמב"ן שיש מצוה דאורייתא שבעת צרה צריך לנהוג כעבד אל אדוניו ולבקש רחמים. כי זה חלק מכל מצות האמונה. ורק חלק על חיוב תפילה דוקא.

וכן כ' בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' כ"ה) דכו"ע לא פליגי בזה על הרמב"ן ואף בן נח חייב בזה כחלק מחיוב האמונה שלו. ואף הרמב"ן שהסתפק, הוא רק לענין למנות זאת במנין העשין כעשה נפרד.

וכן הביא בקונטרס הנ"ל, בתשובת מרן הגר"ח זצ"ל בסוה"ס שלא מצינו חולקים על הרמב"ן בזה.

(ה) ואם כנים הדברים אז ממילא להרמב"ן לא יהיו שום דינים בצורת התפילה שנאמרת בעת צרה, כי אין זה כדן שאר 'תפילה' שתקנו חז"ל, אלא רק צורת ביטוי להנהגת העבד שמאמין שהכל מואת האדון, ורק לפי הסמ"ק אפשר לדון בזה.

בברכת התורה

צרה כ' "ואם אולי יהיה מדרשם בתפלה עיקר מה"ת נמנה אותו במניינו שלהרב ונאמר שהיא מצוה לעת הצרות שנאמין שהוא יתברך ויתעלה שומע תפלה והוא המציל מן הצרות בתפלה וזעקה. והבין זה". עכ"ל. ומבו' שהתפילה היא תוצאה מהאמונה, וזה נכלל ב'לעבדו', אך לא נאמר כאן מצוה מפורשת על מעשה התפילה.

(ג) והנפק"מ בזה היא במה שהסתפק הרב שליט"א במי שארע לו שעת צרה בתוך התפילה (וכגון שעומד בפסוד"ז) או שעומד באמצע פרשיות קרי"ש, האם שרי או צריך להפסיק ולהתפלל על הצרה דהוי חיוב מדאורייתא.

ולדברינו כל זה הספק זה שייך רק לדברי הסמ"ק שהיא מצוה מסויימת לקיים דין "וביקשתם" שהיא תפילה, אך לדברי הרמב"ן שהמצוה היא "לעבדו" לנהוג כעבד אל אדוניו, א"כ אחרי שחז"ל תיקנו הסדר של פסוד"ז ופרשיות קרי"ש וכדו', שוב זה מה שהאדון רוצה מהעבד שיעשה עכשיו, ואין מקום לומר שיעזוב עבודה זו ויילך לעבודת תפילה ובקשה.

ועד"ז י"ל גם מה שהקשה בקונטרס "תפילה בעת צרה" (מהגרמ"ח פרסר שליט"א מק"ס) בדן איסור בקשת צרכים בשבת, ואפי' לגבי תפילה על חולה נתבאר בשו"ע (או"ח רפח י') דרק על חולה מסוכן מותר להתפלל בשבת. וקשה דאם הצורך של האדם הוא מציק ומצער לו וכגון חולי מכאיב שאינו מסוכן, א"כ הוי צרה, וא"כ נימא לפי הרמב"ן דיבוא עשה דאורייתא של 'תפילה

מכתב ב'

הרב גבריאל ארצי

תפלה על הצבור ותפלה עם הצבור

להתפלל בשעה שהצבור מתפלל מכוין שהיא עת רצון ופירש"י כו' תפלת הרבים לא ימאס, ובדף ל ע"א כו' אלא בלשון רבים שמתוך כך תפלתו נשמעת, אם נוכל להבין שזו כמו אותה עת רצון שתפלתו משותפת עם הציבור, ואז נלמד יסוד חדש, תפלה על הצבור הרי היא נחשבת כמו תפלה עם הצבור, ואולי יש להוסיף, אם ההבנה היא נכונה נפקא מינה למי שאינו יכול להתפלל בצבור ולא בשעה שהצבור מתפלל אם רצונו שיחשב לו עת רצון כמו תפלה עם הצבור, שיתפלל על הצבור ומתוך כך תפלתו נשמעת, אמנם לא מפורש בגמרא בדף ל שזו עת רצון, אמנם, מכיון שעל ידי שאומרה בלשון רבים תפלתו נשמעת, מובן בפשטות שזכות זו של שיתוף עם הרבים דהיינו תפלה על הרבים היא הגואמת שתקובל תפלתו לרצון, כעין וכדוגמת עת רצון של תפלה עם הצבור.

בענין תפילה, הראה לי הג"ר ר' אברהם לסר שליט"א משנ"ב סימן ק"י ס"ק יט כ בענין לשון התפילה ברבים או ביחיד, ומקור הדברים במסכת ברכות דף ל ע"ב ושם הלשון לישתף נפשיה בהדי צבורא ופירש"י שמתוך כך תפלתו נשמעת, והיה אפשר להבין כמו היסוד המפורסם המבקש על חבירו הוא נענה תחלה, אמנם בתפלת אברהם אע"ה על אבימלך הוא לא השתף אתו אלא בקש עליו וע"י זה נענה, ויותר מובן בלשון לישתף נפשיה בהדי צבורא שיהיה משותף עם הציבור בתפלתם דהיינו ע"י זה נחשב לו תפלה בצבור, ואולי נלמד חידוש שיהיה ראוי להתפלל תפלת הדרך בצבור, וזה מתקבל על הדעת, אמנם בכל אופן יותר טוב לאומרה בלשון רבים כדי שיהיה משותף עם כל הולכי דרכים ותהיה תפלתו נשמעת יותר על ידי זה, ואולי ניתן ללמוד סיוע לזה מברכות דף ח ע"א שיש



מכתב ג'

הרב אברהם דוד ברנד

תיקונים והשלמות למאמר "כתבי מיץ"

של הספר תוס' יו"ט נדפסה כבר בשנת שע"ז (עיין בהקדמה הנ"ל). ומהר"י כ"ץ חתן המהר"ל נפטר רק בשנת שפ"ד, וא"כ אפשר הדבר שהספר תוס' יו"ט היה לנגד עיניו.

עם זאת, באותה תקופה טרם פקיע שמיה של הספר תוס' יו"ט. ותמוה הדבר שהמחבר מכנה את רבינו על שם ספר חדש יחסית שטרם התפרסם. מה גם, שכל המכיר בלשונות ספרי התקופה, יודע כי לא היה מקובל באותם הימים לכנות אדם על שם ספרו.

זאת ועוד, כאשר נדפסה המהדורה הראשונה של הספר תוס' יו"ט, היה רבינו בן כ"ח שנים בלבד. וטרם כיהן ברכנות עיר², ותמיה הדבר שמהר"י כ"ץ משתבח בו כך.

ומ"מ הראיות כנגד הספר הנ"ל הן רבות ומוכחות, ואכמ"ל.

ב במאמרי הנ"ל, שם, בהערה טו, נאמר: "כבר בתחילת הספר ישנה טעות ברורה". המשך ההערה נחתך בטעות. והנני להביאו כאן:

בתחילת הספר, מתאר המחבר בפרוטרוט את סיפור לידת המהר"ל בעיר וורמזיא. והרי זו טעות ברורה. אמנם סבו של המהר"ל, רבינו חיים, היה דר בוורמזיא, וגם

א בחודש שעבר, זכיתי לפרסם מעל בימת קובץ זה מאמר אודות "כתבי מיץ", הלא הם ספריו המזויפים של הגר"י רזונברג. וב"ה, למרות שלא עבר זמן רב מאז יצא הקובץ לאור, נראה כי הדברים התקבלו בשמחה ובהתעניינות בקרב חובשי בתי המדרש בעירנו.

עם זאת, בשל תקלה, נפלו במאמר כמה שגיאות חמורות. הנני מבקש בזאת את סליחת הקוראים החשובים, ובעז"ה אבוא כאן להשלים את החסר ולתקן המשובש.

א בעמ' מה כתבתי אודות הספר "נפלאות המהר"ל" כי "מוזכרים בו גדולי ישראל שלא חיו באותה תקופה, למשל רבינו התוספות יום טוב".

הרי זה שיבוש חמור שנגרם בשל קטע שלם שנחתך בטעות. בוודאי שרבינו התוס' יו"ט חי בימי המהר"ל, והלא תלמידו היה. והזכרתי זאת בעצמי בסוף מאמרי הנ"ל. ועיין בהקדמת התוו"ט לסדר זרעים.

אך זאת הייתה כוונתי, כי בעמ' 32 בספר הנ"ל נזכר: "והוא היה רבו של בעל התוס' יו"ט". וכיצד אפשר הדבר? והלא באותה תקופה טרם נדפס הספר תוס' יו"ט. **והנה**, לאחר עיון נוסף, מצאתי כי מהדו"ק

א. כך עולה מנוסח מצבתו, נדפסה בספר גל עד, סי' 84.

ב. אמנם, רבינו שימש כדו"ק בפראג כבר מגיל י"ח שנים (כך הוא מעיד על עצמו בהקדמה לספרו מגילת איכה), אך רק בשנת שפ"ה נבחר לראשונה לשמש כאב"ד ניקלשבורג.

אך מכל מקום הוא מציין בהקדמתו כי המקור העיקרי לספר הוא כתבים נדירים שקיבל מידי צאצאי משמשו של הסבא משפאלי. ככל הנראה גם כתבים אלו לא היו ולא נבראו.

[ד] בעניין הספר המזויף "חושן המשפט", ציינתי (בעמ' מז): "כבר העירו רבים כי הסיפור הנו בסך הכל גירסה 'מגוירת', לסיפור בלשים פרי עטו של הסופר האנגלי ארתור קונאן דויל".

כאן נשמט בטעות קטע נוסף, והנני מביאו: כמה מעניין הדבר, אך בהקדמתו, מודה המחבר בפה מלא כי העתיק את הסיפור מקונאן דויל, וז"ל: "חלק השני של מעשה פלא הזה נכתב בספר ונדפס מכבר בלשון אנגליא, ע"י הסופר המפורסם והחוקר הגדול הנקרא 'קאנאן-דזשוויל'. איש אנגליא. ומן ספרו של הסופר המהולל הזה נעתק המעשה הזה גם לשאר עמי ארץ אירופא. וגם בלשון רוסיא נעתק המעשה הזה. ואנכי העתקתי לכאן חלק השני משפת רוסיא, מלה במלה כל הספור על כתבו של הפראפעסאר 'עדווארד מארטימער' והסופר הנעלה 'קאנאן דזשוויל'".

[ה] עוד אביא כאן מה שהעירני ידידי הרב אברהם ישעיהו קשש שליט"א: דהנה, בסוף מאמרי הבאתי בהערה את דבריו הנודעים של מרן בעל הקהלות 'עקב בספרו "חיי עולם" (פ"ל); "ומפורסם דגם המהר"ל מפראג עשה גולם למען הצלת ישראל".

אמנם, במהדורה הראשונה של הספר הנ"ל

אבי המהר"ל, רבי בצלאל, דר בוורמזיא בתחילת דרכו, אך לאחמ"כ עקר מעיר זו ועבר לפוזנא שבפולין.

ונראה שטעות זו יצאה לו מלשונו של ר"מ פערליש במגילת יוחסין (עמ' 19) שסיפר שם על שני אחיו של רבי בצלאל שנסעו לפולין ללמוד תורה, אך ר"ב עצמו לא נסע אלא שימש את אביו, ובזכות זה זכה לארבעת בניו המפוארים. אמנם, לא נאמר שם שר"ב לא נסע בסופו של דבר לפולין, אלא רק שלא נסע שם ללמוד תורה.

ובאמת נראה שר"ב נסע לפולין בהמשך חייו מחמת הרדיפות כנגד היהודים בגרמניה באותה תקופה. ונראה ברור ששם נולדו לו ארבעת בניו. ועיין בשו"ת מהרש"ל (סי' יב) שמתייחס בדבריו אל רבי בצלאל וארבעת בניו כאל תושבי עירו פוזנא.

ובך כותב אחיו הגדול של המהר"ל, רבי חיים, בספרו "ויכוח מים חיים" (עמ' 6): "ולהיות כי פולין היא ארץ מולדתי". ובמקו"א (עמ' 10): "בק"ק פוזנא מקום מולדתי".

הרי לך ראיות ברורות שילדותו של רבינו המהר"ל עברה עליו בפוזנא ולא בוורמזיא.

[ג] בעניין הספר "תפארת מהרא"ל", כתבתי (בעמ' מו): "אמנם, קשה לקרוא לספר זה 'מזויף', מאחר והמחבר אינו מתחבא הפעם תחת שם עט, אלא חותם על הספר בשמו".

ראיתי לדייק כאן: אמת הדבר, שספר זה יצא לאור תחת שמו של הגרי"ר,

ג. מעניין כי גם בהקדמה זו, מזכיר המחבר את עניין הגולם מפראג.
ד. הגרי"ר מציג כאן את קונאן דויל כחוקר מהימן שניתן לסמוך על דבריו, למרות שבסך הכל היה סופר שכתב סיפורי בלשים מומצאים. אך כאן יש ללמד עליו קצת צד זכות, שבאותם הימים האמינו רבים כי סיפוריו של קונאן דויל הנם אמיתיים.

ובספר "יוצר בראשית" (עפולה, תשע"ט) עמ' רמב, נדפס מאמרו של הג"ר שמואל גנוט בעניין זה, ובתוך הדברים כתב: "ונדברתי על כך עם מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א [זצוק"ל] ושאלתי האם אכן זהו הטעם שאביו הסתייפלער זי"ע שינה את לשונו במהדורת ה'חיי עולם', אך מרן שליט"א [זצוק"ל] אמר שאינו יודע".

נכתב בנוסח שונה מעט: "וידוע דגם המהר"ל מפראג וכו'". ונראה ברור ששינוי לשון זה אינו סתמי אלא מכוון הוא.

שוב מצאתי בספר דרך שיחה (ח"א עמ' י-יא): "בספר חיי עולם (תוצאה ראשונה) הובא המעשה עם הגולם מפראג, ובתוצאה שניה תיקן שאומרים שהיה גולם כי יש שעוררו על כל העניין, ואין לזה מקור מוסמך".



בענין טליתות עם פסים שחורים וכחולים

מתעטף בטלית העשויה ממשי לבן, ועליה פסים בצבע תכלת. רק ביום הבר מצוה היה מעטף בה גם את ראשו. בטלית מן הסוג הזה התעטפו רוב בעלי הבתים, לאפוקי מהרבנים והחזנים שלבשו טליתות גדולות מצמר, עם פסים שחורים ברוחב הטלית".

בספר "ברית שלום", ח"ב, יו"ד סי' מב כ' בתו"ד: "שהרי טליתות שלנו הרבה מהם יש בהם פסים צבועים".

בספר "ויאמר דוד", על התורה, ח"ב, ירושלים, תשע"א, עמ' 24, העיד שבמרוקו היו נוהגים להתעטף בטלית עם פסים שחורים.

בספר "מקנס - ירושלים דמרוקו" (ירושלים, תשנ"ה), בעמ' 168, הובאה תמונה מבית הכנסת אור החיים במקנס, שם ניתן לראות בבירור שני יהודים מעוטפים בטלית עם פסים שחורים.

בעניין טלית עם פסים שחורים לבני עדות המזרח

בחודשים האחרונים, התנהל מעל בימת קובץ זה, נידון ער אודות מנהג בני עדות המזרח להתעטף בטליתות לבנות כליל. והרב אביהן בן משה יחד עם הרב און אברהם הכהן סקלי הוכיחו בעשרות הוכחות כי מנהג עדות המזרח בעבר היה להתעטף בטלית עם פסים שחורים, וכפי שנוהגים האשכנזים כיום.

ומאחר והעוסקים בנידון גדולים ממני בשנים ובחכמה, יראתי בפצותי שיח, בבחינת: "מלכים מדיינים אלו עם אלו, אנו מה אכפת לנו" (בראשית רבה צג, ב). אך עם כל זאת, אמרתי להביא כאן כמה נקודות בהן נתקלתי אגב אורחא;

בספר "משלחן אבותינו - מנהגי מרוקו", עמ' 481: "חתן הבר מצוה היה

לראות בבירור כי רבי דוד, רבי כמוס ורבי אליהו, מעוטפים בטליתות עם פסים שחורים.

ושם בעמ' 150, תמונה נוספת של רבי משה חדאד מעוטף בטלית עם פסים שחורים.

בספר "המאיר לחיים - על רבני ויהודי תוניסיה", בעמ' 7, תמונה של רבי מרדכי אמייס הכהן עומד בתפילה, מעוטף בטלית עם פסים שחורים.

בספר "אנציקלופדיה של יהודי כורדיסטאן", ח"א, עמ' 423, תמונה של הרב משה גבאי, ראש קהילת יהודי זאכו, מעוטף בטלית עם פסים שחורים.

בספר "יהודי פרס ואנוסי משהד" (ירושלים, תשע"א), בעמ' 16 ישנה תמונה ישנה של יהודי מפרס מעוטף בטלית עם פסים שחורים.

בספר "ישיבות בגדאד" (ירושלים, תשע"ו) בעמ' 384, תמונה של רבי צדקה חוצין, עומד לצד נער צעיר, כנראה חתן בר מצווה, המעוטף בטלית עם פסים שחורים.

אציין כי כל התמונות הנזכרות ברשימה קצרה זו, נמצאות ברשותי והמעוניין בהן יכול לקבלן. ויהי"ר שיהיה לתועלת העוסקים בנושא.

טלית עם פסים כחולים

לבקשת עורך הקובץ הרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א, הנני להרחיב כאן על מנהג נוסף, והוא המנהג לעטר הטלית בפסים בצבע כחול או תכלת (כחול בהיר).

בחפירות העיר דורה אירופוס שבסוריה,

בספר "מראקש וחכמיה" ח"א (אלעד, תשע"ה), בעמ' 58, תמונה מביקורו של מלך מרוקו חסן השני בבית כנסת בקזבלנקה. ניתן להבחין בבירור שכל המתפללים בבית הכנסת מעוטפים בטליתות עם פסים שחורים.

ושם בעמ' 79, תמונה מברכת החמה בעיר פאס, בה ניתן לראות יהודי מעוטף בטלית עם פסים.

ישנה תחת ידי תמונה של הרב חיים נחום אפנדי, הרב הראשי למצרים, בפגישתו עם נשיא מצרים הראשון מוחמד נגיב, בה נראה הרב מעוטף בטלית עם פסים שחורים.

בספר "אלבום יהדות בוכרה" (ירושלים, תשע"א), בעמ' 49, תמונה מבית הכנסת בבא תמא בשכונת הבוכרים בירושלים, שם ניתן לראות יהודי התוקע בשופר, כשהוא מעוטף בטלית עם פסים שחורים.

ובעמ' 74 שם, תמונה צבעונית (!) מבית הכנסת הנ"ל, שם ניתן לראות יהודי קורא בתורה, כשהוא מעוטף בטלית עם פסים שחורים.

בספר "תוניס אל כדרה" (לוד, תשנ"ג) בעמ' 139, תמונה מל"ג בעומר בבית הכנסת אלגריבה בג'רבה. התמונה אמנם מטושטשת מאוד, אך ניתן להבחין בבירור שהיהודים בתמונה לבושים בטלית עם פסים שחורים.

בספר "תולדות יהודי תוניסיה", בעמ' 103, תמונה מהחדר הסמוך לקברו של רבי יעקב סלאמה. בתמונה נראים רבי חיים פריאנטי, רבי דוד השמש, רבי משה חדאד, רבי כמוס חדאד, ורבי אליהו אלמונשנינו. אמנם לגבי חלקם קשה להבחין, אך ניתן

להבחין (אמנם בקושי) בפסים תכולים בשולי הטליתות של המתפללים.

גם בציורים מאוחרים יותר של בתי כנסת איטלקיים ניתן לראות כי המתפללים לובשים טליתות עם פסים תכולים. כמו כן, ישנן תחת ידי תמונות רבות של טליתות איטלקיות מהמאות הקודמות, המעוטרות בפסים תכולים (המעוניין בתמונות יכול לבקשן).

בחסידות בעלזא נוהגים גם כיום להתעטף בטליתות עם פסים כחולים כהים^ה.

נמצא בית כנסת עתיק מימי האמוראים, ובו ציורי קיר שונים. בחלק מהציורים נראים יהודים מעוטפים בטליתות. ניתן להבחין בבירור כי הטליתות מעוטרות בפסים בצבע תכלת^ה.

המנהג לעטר את הטלית בפסים כחולים התקיים הן באירופה והן בארצות המזרח במקביל למנהג לעטר את הטלית בפסים שחורים^י.

באיטליה, נהגו לעטר את הטלית בפסים בצבע תכלת. כבר בציור מימי הביניים של בית הכנסת במנטובה, ניתן



ה. חשוב להבחין, כי למרות שחלק מהבגדים בציורים הנ"ל נראים כטליתות, הרי שחלקם אינם אלא כותונת יוונית שנהגו ללבוש באותה תקופה, וגם אותה נהגו לעטר בפסים כחולים. עם זאת, בחלק מהבגדים ניתן להבחין בבירור בציציות המשתלשלות מהם, מה שמראה על כך שמדובר בטליתות.

ו. בתמונות הישנות לפעמים קשה להבחין האם הטלית צבועה בפסים שחורים או כחולים, אך בתמונות מסוימות מרחבי העולם ניתן להבחין בבירור כי מדובר בפסים בצבע תכלת.

ז. בנוסף על כך, כמדומני שחסידות בעלזא הנה הקהילה היחידה שעודנה מקפידה על מנהג ה"טורקישע טלית", ואכמ"ל.

מכתב ד'

הרב גרשון גולד

לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום",

בענין טומאת מת בצדיקים

לגליון ס"ג: הרה"ג שרון שרפי שליט"א האריך בעניני אבילות, ובעמ' רס"ו הבי"ד הרמב"ן "כי הנפטרים בנשיקה לא יטמאו מן הדין" וביאר דבריו בהערה מפי השמועה שמרן הגר"ק זצ"ל, שהכוונה בדברי הרמב"ן שמדאורייתא אינם מטמאים אך מדרבנן מטמאים עיי"ש.

לפרש כן את הרמב"ן בספרו טעמא דקרא פ' חקת עיי"ש. עוד הוספתי שם, שאני תמיד פירשתי לעצמי את כוונת הרמב"ן, שלפי שורת הדין היה צריך להיות כן שלא תהיה טומאה בצדיקים אלו, אך סו"ס היות והתורה לא חילקה, התורה טימאה גם את הצדיקים. וכן ראיתי שפי' הבה"ח יעקב שפר משיבת פוניביז' בגליון אהלי טהרות (גליון 126). ושמחתי לראות שכ"כ לפרש מרן הגר"ק זצ"ל בעצמו בדעת נוטה ריש פ' חקת עיי"ש. וע"ע במה שהוספתי בתגובתי שם.

ורציתי לציין למה שכתבתי במנורה בדרום גליון מ"ד (עמ' רנ"ח) בתגובה להרה"ג אי"ש קשש שליט"א, דהגר"ק כתב

ברכה בהליכה?


לגליון ס"ד: הרה"ג מרדכי פרוש שליט"א פרסם מחידושיו בהל' תפילה בגיון האחרון, והביא שכתוב בהלכה שאין לברך ברכה דרך הליכה. ורצוני לברר היכן מבואר כן שאסור לברך תוך כדי הליכה. דלכאורה יש להביא ראיה דשרי לכתחילה ממעשה רב, ששמעתי מאחד מבניו של מרן הגרע"י זצ"ל, שאביו היה מברך ברכות השחר בהליכה.

ועוד ראיה, ממרן הגר"ק זצ"ל. דמובא

בדעת נוטה (דיני השכמת הבוקר הערה 76 עמ' ל"ג), שנשאל רבינו לענין אמירת ברכה"ש בהליכה לביהכנ"ס והשיב דשרי אם המקום נקי.

ואולי יש חולקים על ב' עמודי ההוראה הנ"ל, ואליהם כיוון הרה"ג שליט"א, ואם כן הדבר, אשמח לדעת מי ומי החולקים.

ועוד ראיה, ממרן הגר"ק זצ"ל. דמובא



מכתב ה'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

טלית שיש בה פסים שחורים

(ואמר שאינו יודע אם גם הספרדים נהגו בזה) ונראה לו שטעם המנהג הוא, להראות שאין בכוחנו להתדמות לגמרי להקב"ה, אלא אנו מתדמים עד כמה שבכוחנו. (ואיני יודע אם זה נדפס בספרי שיחותיו).

כתבתי בענין זה בגליון הקודם, ועתה אוסיף תוספת קטנה וחביבה, שנזכרתי כעת בבירור ששמעתי מפי מו"ר הגר"ש פינקוס זצ"ל, שתמיד היה תמוה בעיניו מפני מה נהגו הכל להתעטף בטלית עם פסים שחורים

היתר עיסקא לספרדים

להעתיק גם את הקולא השניה, וזה ברור.

לכבוד הרב חן ריחניאן שליט"א:

ב. שנית, לו יהי כדברך שמוכח מדברי הב"י או פוסקים אחרים, שאינם סוברים את הקולא השניה של התה"ד, עדיין אין זה נוגע לענין היתר עיסקא, כי התה"ד הפליג להקל שלא יהיו נאמנים אלא הרב והש"ץ, וזו קולא יתירה, ולא נתקבלה קולא זו על דעת מסדרי ההיתר עיסקא, והצריכו רק להביא שני עדים שהפסיד מהקדן, ולהישבע שבועה חמורה שלא הרויח.

י.מ. ויינשטיין

א. הטעם שלא העתיק מרן הב"י את הקולא השניה של התה"ד, הוא פשוט, כי הקולא השניה של התה"ד נמשכת אחרי הקולא הראשונה, לאחר שקבלנו את הקולא הראשונה, יש מקום להוסיף עוד קולא, ומאחר שמרן אינו מקבל את הקולא הראשונה, לא ראה צורך להעתיק את השניה, ואין ללמוד מזה שהוא דוחה את הקולא השניה מצד עצמה. משא"כ הרמ"א שמפרש בדברי התה"ד שדבריו רק לא לסמוך על הקולא השניה, לצורך דבריו היה צריך



מכתב ו'

הרב איתמר טעפ - הרב אברהם דוד ברנד
מוזיעין עילית

מעניינים, ואמרתי להוסיף בעניינים אלו כמה פרטים חשובים.

בחדשים האחרונים פירסם הגרא"ד ברנד שליט"א כמה מאמרים בנושאים

בענין החמדת ימים

וזה כשלעצמו מהווה תמכין דאורייתא לספר, ודוחק לומר שאם הספר היה משבתאים הוא לא היה מרגיש בזה, ורק בדורות מאוחרים פתאום הרגישו בזה, כי הרי הוא מגדולי המקובלים הספרדים, ומסתבר שהחזיק כמותם באיסור לעסוק בכתבים שאינם מקבלת האר"י [שלא כמקובלי אשכנז והגר"א ותלמידיו שעסקו בקבלת מהר"י סרוק ורמ"ע מפאנו והרמח"ל], ואם היו בספר דברים שלא הכיר מעמלו ויגיעתו בחכמה זו, זה היה צורם ומעורר את חשדו.

ואף שכותב מפורש שנעזר בכמה חכמים בטורקיה, דוחק לומר שאיזה שבתאי הצליח להכניס לספר עניינים שאחרים לא שמו לב, כי כשהספר יצא מהדפוס כל העוסקים בו מן הסתם עטו עליו כשלל רב, כשמחת כל אומן כשנשלמת מלאכתו, וכל מחבר ספר כשעמל וטירחה של שנים נושאים פרי, והגיגים וניירות מפוזרים הופכים לתורה מפוארת בכלי מפואר.

ותיכף ומיד כשהיו משגיחים בשינויים ובזיופים מקבלת האר"י היו מקימים קול צווחה וסער מתחולל, ולכל הפחות אחד מהם שהיה מעיר ומעורר את מהר"י אלגאזי, הגדול שעומד על גבם, שלא יהא הקולר תלוי בצווארם שעליהם סומכים הקהל.

עמדת רש"א תפלינסקי שליט"א, שמהר"י אלאגזי בעצמו הוא מחבר הספר, ובכוונה העלים את שמו, והבוחר יבחר.

יש בכך כמה ריעותות:

(א) משאר ספריו לא העלים את שמו, וגם שפתו ולשונו בשאר ספריו לא כ"כ תואמים לשפת החמדת ימים.

(ב) אם הוא רצה להעלים את שמו, יעשה ככל המחברים שהעלימו את שמם, ולא ימציא סיפור שמאן דהוא בא לקראתו והביא לו את הכת"י.

(ג) כל העיבוד של המקורות והסיפורים, שכאילו קרו איתו עימו, כאילו הוא הגיע לעיר זו וזו, וכאילו הוא שאל והוא תירץ, "לא מריח" לאדם בסדר גודל כזה, ראשון לציון וראש ישיבת המקובלים, לא רק מצד שקר וגניבת דעת, אלא מצד ההצגה והמשחק.

אכן לא ראיתי אם נאמרו בזה דברים חדשים לאחרונה, וגם לא ראיתי מה שכתב ר"י דנדרוביץ בס' 'היו דברים מעולם' ח"ב, ומסתבר שעד כי יבוא שילה לא נדע דבר לאשורו (ואז כבר לא בטוח שזה יעניין אותנו).

מה שבטוח שהוא הוציא את הספר לאורה,

החכמים עד היעב"ץ ז"ל, א"כ כמדומה שבזה לא שמענו הוי ראייה שהעוסקים בספר ידעו כי ממקום קדוש יהלך.

והנה קמן שלא מהרי"י אלגאזי ולא אחד מן החכמים שעזרו לו, נחרד הזדעזע מדבר מה בספר, ואף גם לא חכם מן

בענין הרוגי מצדה

מיסוה"ת, אבל מה שלא ביאר כך מצות הדביקות, א"ש, שאינו כמבואר בחז"ל).

ומה שהזכיר בשם הגר"י סרנא זצ"ל ששמע מ"עד נאמן" על מסירת הגרא"ב ווסרמן הי"ד להריגה, לכאורה היא כלתו אשת ר' חיים, בת הרב מלכיאל פרידמן הי"ד, שמביתו נלקח ר"א לגיא ההריגה, והיא היתה עדת ראייה לנעשה, ואף הביאה לו את נעליו כשהרשעים ימ"ש הוציאוהו בלא נעליים, כמוש"כ בעלה בהקדמת 'באר לחי רואי' על סדר מדע-אהבה (עמ' 18).

ואמנם אינה "עד נאמן" בבית דין אבל "עד נאמן" בלשון בני אדם (וטפי מינה לגבי איסורים ועגינות וכו').

כמ"ס יברך השם חילו ופועל ידיו ירצה.

הרב ברנד הביא לר"א הלוי במגילת אמרפל, שינצל מהיסורים כשיכוון אותיות השם בוערות וממלאות את העולם וכו'.

וכנראה הוא לשיטתו בס' נעם ה' שנדפס במקבציאל כרך לח [נמצא באוצר החכמה], שכך מקיימים מצות הדביקות.

ולכאורה הוא חידוש ולא כו"ע ס"ל הכי, לא מבעיא בעלי ההלכה ומוני המצוות שנקטו לדביקות כמבואר בחז"ל להידבק בת"ח, אלא אפילו לסוברים להדביק המחשבה בקוב"ה, כמו שהרמב"ם מבאר את מצות האהבה בסוף הל' תשובה, מ"מ לא התנו את זה בדבקות באותיות השם אלא במחשבה עליו עצמו (ואגב אורחא, צע"ט שהרמב"ם לא ביאר זאת בהל' אהבה רפ"ב

הרב אברהם דוד ברנד

הערה נוספת בעניין הספר חמדת ימים

ימים והדעות השונות אודותיו. זמן קצר לאחר פרסום המאמר, העירוני כמה ת"ח על כך שהתעלמתי מדעה נוספת באשר לזהות מחברו של הספר הנ"ל.

שכן בשנים האחרונות הועלתה הסברה בידי כמה ת"ח העוסקים בתחום, כי למעשה מחברו האמיתי של הספר חמדת ימים אינו אחר מאשר מהר"י אלגאזי עצמו.

במכתבו המתפרסם בקובץ זה, עומד הג"ר איתמר טעפ שליט"א, מחבר הספרים הנפלאים "הכי איתמר", על הערה נוספת הנוגעת בספר חמדת ימים. ולמען יבינו הקוראים את דבריו, הנני להוסיף כאן הבהרה קצרה.

בחודש אב האחרון, התפרסם בקובץ זה מאמר פרי עטי בעניין הספר חמדת

"וכבר הארכנו בחבו' זה בהרב' מקומות בתוכחת זו והרבינו בראיו". הרי בהגהה זו מתייחס המגיה אל עצמו בתור המחבר. אמנם בגירסא החדשה והמתוקנת נאמר: "וכבר האריך הרב בחבו' זה בהרב' מקומות בתוכחת זו". לטענת העוסקים בכך, הגהה זו (ועוד כמה הגהות דומות) חשפו למעשה כי מהר"י אלגאזי עצמו הוא מחבר הספר, ולפיכך הוא החליט לעצור את הדפסת הספר, לתקן את ההגהות הנ"ל, ורק אז להמשיך בהדפסת הספר.

סברא זו נתקלת בכמה קושיות משמעותיות, כפי שמביא הרב טעפ במכתבו. ולא באתי להכריע בנידון, אלא רק להבהיר את הנושא לתועלת הקוראים.

אין כאן המקום להאריך בפרטיה של סברא זו, ורק אביא כאן ראייה מרכזית ביותר אותה מביאים כראיה לכך: מסתבר, כי באמצע הדפסת המהדורה הראשונה של הספר, עצר המו"ל את ההדפסה, הכניס בספר כמה תיקונים, ורק אז המשיך להדפיס את המהדורה המתוקנת. מהגירסא הראשונה של מהדורה זו, שרד עותק אחד בלבד, אולם הוא מאפשר לעמוד על כמה שינויים משמעותיים בין הגירסאות.

כידוע, מהר"י אלגאזי הכניס לספר חמדת ימים הגהות רבות. הגהות אלו נתחמו בסוגריים ובראשיתן נוספו ראשי התיבות "א"ה". עם זאת, בגירסא הראשונה של הספר, ישנה הגהה אשר בה נאמר:



מכתב ז'

הרב שמואל ללזר

ירושלים

מנורה בדרום חלק ס"א. וכדרכה של תורה,
התעוררתי להאיר ולהעיר.

לכבוד הרה"ג און הכהן סקלי שליט"א,
בשמחה רבה קיבלתי את הקובץ הנפלא

קישוט בית הכנסת בשבועות

ביום ראשון של שבועות בשחרית. עכ"ד.
ולענ"ד מדבריו לא מוכח כלל שמפזרים בכל
הבתים, דהרי כתב שהיו שמים 'בשחרית',
ונראה הכוונה בתפילת שחרית, היינו שהיו
מתפללים בביתו של התרומת הדשן, ועל כן
היו מפזרים שם עשבים ובשמים. ופשוט.

בעמוד כד, הביא הרא"ד ברנד את דברי
המהרי"ל שנהגו לקשט את בית
הכנסת. ואח"כ הביא את דברי הלקט יושר
שממנו נראה שמקשטים את כל הבתים. וז"ל
הלקט יושר, והיה מנהג בביתו לפזר עשבים,
ובשמים של עשב שהביאו בערב שבועות,

בקובץ סג

האם יש חיוב אפרושי מאיסורא במי שחוטא באונס

ישראל על כך, ואם כן הבעל אנוס הוא ואין
צורך להוכיחו. עכ"ד.

במכתבי התגובות דן בכך הרה"ג עמנואל
מולקנדוב,

ויוצא עולה מדבריו שמי שהוא אנוס אין לו
כל חטא ואין צורך לפרישו מהאיסור,
וכן שאין עליו דינא דמצוות תוכחה.

ולכאורה מדברי הרב נודע ביהודה והרב
דברי חיים שלא כתבו כדבריו,
שכיון שהבעל אנוס בכך ליכא חיובא
להפרישו, מוכח שלא ס"ל כוותיה אלא
שגם מי שהוא אנוס יש להפרישו מן
האיסור. והבינו שגם הגמרא דלובש כלאים
דינו כדין אנוס, ובכל אופן איכא חיובא
להפרישו מאיסורו.

אולם שוב התבוננתי, וראיתי דהנודב"י
והדברי חיים החשיבו את דינו

ויש להוסיף לכך כמה מקורות: דהנה בשו"ת
עמק שאלה (אבה"ע, סימן פג) נשאל
בעניין מי שידוע על אשה שזינתה תחת
בעלה כיון שהודה לו שמי ששכב עימה,
האם צריך להודיע לבעלה של זו להפרישו
מן האיסור או לאו. וכתב שהרב נודע ביהודה
(קמא, או"ח, סימן לה) והרב דברי חיים
(ח"א, או"ח, סימן לה) נחלקו בזה מגמרא
דמי שרואה שחבירו לובש כלאים, אם חייב
להפרישו. וכתב הוא עצמו מסברא דיליה
שאין צריך והראיה איננה דומה לנידון כי
התם הלובש הינו שוגג כיון שהוא ליה
להעלות על דעתיה שמא בגד זה של כלאים
הוא. מה שאין כן הכא שלא נחשדו בנות

הגר"י ענגיל הגאון מהרי"ט אלגאזי זיע"א בספרו על הלכות בכורות (פרק ח אות סה) שהביא מדברי הירושלמי יבמות (פ"ב) שהמוליד ממזר קיים מצות פרו ורבו. ותמה איך אפשר לומר כן והא קיימא לן מצוה הבאה בעבירה אפילו בדיעבד לא יצא ידי חובה, ותו יש להבין מדוע תלת עמודי ההוראה רבותינו הרי"ף הרמב"ם והרא"ש זכרונם לברכה השמיטו לדברי הירושלמי הזה ובעי טעמא. ובתחילה צדד הגרי"ט אלגאזי ז"ל לומר שבירושלמי מיירי שבא על הערוה בשוגג ובשוגג ליכא למצוה הבאה בעבירה אבל חזר בו מכח כמה ראיות שאף בשוגג אמרינן דאינו יוצא ידי חובה במצוה הבאה בעבירה, והביא ראיה מתוספות סוכה (ל. ד"ה משום) שהקשו וז"ל, תימה דבפסחים (לה:): תניא דאין יוצאים ידי חובה במצת טבל, ודריש לה מקרא, תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה דקא אכיל איסורא ונפיק ידי מצה. עכ"ד. ואם איתא דבשוגג לא שייך טעם זה, למה הניחו הדבר בתימה, והרי יכלו לומר דאיצטריך קרא לאוכל מצה של טבל בשוגג דמשום מצוה הכאה בעבירה ליכא אבל קרא קא אתי לומר דאינו יוצא במצה כזו אלא על כרחך צריך לומר דהתוספות סוברים דאפילו בשוגג אמרינן דאינו יוצא במצוה הבאה בעבירה. ולבסוף מסיק דהירושלמי מיירי בבא על הערוה באונס ולא הוי עבירה כיון שבאונס וכגון שבא על יבמתו אחר שלשה חדשים ולא הוכר עוברה ואחר כך נמצאת מעוברת, מה היה לו לעשות. עכ"ד.

והנה תמהו האחרונים הביאם הגרי"ח סופר שליט"א בספרו ברית יעקב וז"ל שם, גאוני בתראי ז"ל המה ראו כן תמהו על דברות הגרי"ט אלגאזי ז"ל שיצא לחלק שאף שבשוגג פסלינן משום מצוה הבאה

לשוגג, ולא לאונס. ואם כן מדבריהם אין ראיה דסברי מרנן דבאונס ג"כ בעינן לאפרושי מאיסורא.

ועוד ראיתי להגר"י ענגיל זיע"א בספרו המופלא בית האוצר (כלל כד) דכבר עלה ונסתפק בהאי נידונא האם מי שהוא אנוס שרחמנא פטריה, הפשט הינו שאין לאדם עונש אולם עבירה היא, או שהפשט שאין לו כלל עבירה.

והנה שם נטה לדרך שהעושה באונס חשיב עבירה, אלא שאינה מתיחסת אליו, ועל כן אינו נענש עליה. עיי"ש בכל דבריו.

והנה שם כתב שלכאורה איכא ליתלי את האי נידונא במחלוקת האמוראים בגמרא ב"ק (מ:): גבי שור האיצטדין שרב אמר דכשר לגבי מזבח כי אנוס הוא ושמואל אמר שפסול, משום שהרי נעבדה בו עבירה, וביאר שיסוד מחלוקתם הינה האם יש עבירה אלא שלא נענשים עליה או שאין בכלל עבירה. אולם אחר כן כתב שמדברי שמואל שאמר 'הרי נעבדה בו עבירה', מוכח שכולי עלמא מודים דאיכא עבירה. עיי"ש. [ויש לציין שבספר שיעורי ר' יעקב משה שורקין ז"ל על הגמרא שם שכיון לתליה ביסוד מחלוקת זו מדיליה. וכ"כ בספר שפת הנחל להג"ר יהושע שפירא ז"ל (דרוש יא דף לו ע"א)].

והנה בזה אמר מו"א שליט"א שיש לומר איפכא שלכולי עלמא ליכא עבירה וביאור דבריו של שמואל הינו שונה וכלשונו 'הרי נעבדה בו עבירה', היינו שכיון שמי שהכניס אותו לאצטדיון עשה כן בכוונה כדי שינסה השור לגבור על האדם שנמצא שם ויהרוג אותו, ואם כן הרי היתה כוונתו לעבירה, ועל כן אסרו לגבי המזבח.

ועוד מצאתי שחקירה זו כבר עמדו בה לפי

בעבירה, מכל מקום באונס יצא ידי חובה, דאם כן לדידיה יחזרו דבריו כנגדו דאמאי בעלי התוספות ז"ל לא תירצו תמיהתם המובאת לעיל דבעינן קרא דאין אדם יוצא במצת טבל לכהאי גוונא שאנסהו לאכול מצת טבל, דמשום מצוה הבאה בעבירה ליכא בכהאי גוונא, ושמע מינה דסבירא להו לתוספות דאף באונס אינו יוצא ידי חובה במצוה הבאה בעבירה ודלא כמהרי"ט אלגאזי ז"ל וכמו שתמה כן הגאון המובהק מהרי"צ בלאזר ז"ל בשו"ת פרי יצחק ח"א (סימן מב) הובא בשדי חמד (ל"מ היכן שציין הגרי"ח"ס).

והנה הגרי"ח סופר שליט"א שם תירץ את דברי הגאון מהרי"ט אלגאזי ז"ל שס"ל שגם באונס איכא איסורא אלא רק שלא נענשים עליה ועל כן התוספות לא תירצו כן, והביא ראיה מדברי התוספות במגילה (יג.) שכתב שח"ו לומר שאסתר אכלה מאכלות אסורות, והוכיח מזה שאף שהיתה אנוסה מ"מ הוי איסורא.

ויש להעיר בדבריו של הגרי"ח"ס, דמה תירץ את דברי מהרי"ט"א, והלא אכתי קשיא, דמהרי"ט"א שם הלך כמו התוספות, ובכל זאת כתב את התירוצו הנ"ל שזה מדבר על אונס וכיון שזה מדבר על אונס לא הוי מצוה הבאה בעבירה, ואכתי הקושיא על דבריו מדברי התוספות הינה קמה וגם ניצבה.

בקובץ סד

הפרשת כסף לצדקה קודם התפילה

ויש להביא ראיה מדברי רבינו הגרי"ח זיע"א בשו"ת תורה לשמה (סימן קמד) שכתב וז"ל, ראובן היה ישן בליל שבת בחדרו עם בנו קטן בן ד' שנים, והיה שם נר אחד שיש בו ב' פתילות דולקים בשמן זית ודלת החדר סגור עליו והקיץ אחר ב' שעות וראה שהנר הנזכר אינו עומד במקומו הראשון, אלא עומד רחוק קצת ממקום שהיה, וראה שפתילה אחת נכבית והכריח בדעתו שהוא בעת שנתו שכח שהוא שבת וטלטל הנר ונכבית הפתילה בטלטולו אף על פי שהוא אינו זוכר שעשה כן אפ"ה מאחר שהיה שתוי הרבה קודם שישן החליט כן בדעתו מפני שהחדר סגור עליו ולא אפשר שבא אחד מבני הבית ונכנס בחדר ועשה ולכן הורו לו שיתענה יום ראשון בשבת לכפרה להקריב חלבו ודמו במקום קרבן חטאת על השוגג הנזכר, וכן עשה שקבל עליו תענית ביום שבת אחר מנחה לכוונה זו. עכ"ד. הרי שכתב בהדיא שיש לעשות כפרה מי שעשה עוון אפילו שהוא ממש אנוס. ועוד הארכתי בנידון זה במק"א. ואכמ"ל.

ומ"מ באדם שעובר עבירה של אכילה באונס, יש לדון להפרישו מחמת הדעות דסברי מרנן שמאכלות אסורות, גם באונס הם מטמטמות את הלב. וכידוע מחלוקת רבותינו ז"ל בזה. וגם בזה הארכתי במק"א, ואכמ"ל.

לכאורה מדברי הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת ויגש אות יג), וכשאומר ואתה מושל בכל, אם אין גבאי או עני מזומן לפניו ככה יעשה, יזמין בחיקו כיס אחד שהוא כיס של

עמוד קפ מה שכתב הרב מרדכי פרוש להעיר על אותם המפרישים כסף לצדקה קודם התפילה, ונותנים אותה אחרי התפילה, שעדיף שיתנו לפני התפילה.

כמה פעמים, לקיים מ"ש רבינו מהר"ם אלשיך ז"ל בריש פ' תרומה. עכ"ד. מבואר שמיד כאשר האדם מפריש כסף למצוות צדקה הוא מקיים את המצוה, ואם כן שפיר מנהגם של אותם אנשים, ונחשב זה כאילו נתנו לצדקה כבר לפני התפילה, ומתקיים בהם "אני בצדק אחזה פניך". ובטעם הדבר מדוע התפילה מתקבלת ע"י מצוות הצדקה, ראה מה שכתבתי בס"ד בקונטרסי מתנות הצדקה (ערך תפילה).

צדקה, ויאחוז בו בשמאלו, ויתן הפרוטות ביד ימין לתוך כיס זה של צדקה כשאוחז ביד שמאל שהוא במקום הגבאי או העני. וזכור לטוב עט"ר הרב אבא מארי זלה"ה שהיה מונח תמיד בחיקו כיס אחד שבו מפריש צדקה כמה פעמים ביום במטבעות של כסף גדולים, לקיים דברי הרמב"ם ז"ל מ"ש בביאור המשנה דאבות והכל לפי רוב המעשה, ואח"כ מחלק לעניים ולשאר מצות מן המעוות אלו שהוא מפריש בכל יום תמיד

בעניין טלית עם פסים שחורים

יותר יפה עם פסים שחורים. ואני אומר של'דעתי וטעמי, יותר יפה שהכל לבן, וכי משום הכי יעבור על אותם איסורים. אתמהא. [והיום אוהבים לעשות מנידונים אלו את עיקרי התורה, וצריך לשאול את פי גדולי ישראל אם נכון הדבר].

בברכת יגדיל תורה ויאדיר

ושתמיד ייצא מתוך קובץ מנורה בדרום הלכה ומשנה ברורה

שמואל ללזר ס"ט

במאמר התגובה של הרה"ג און הכהן סקלי שליט"א, הנה כבודו מעיר על הכותב שדן בעניין זה כאילו מדובר בדבר איסור דאורייתא או דרבנן. ושוב כבודו עצמו מסיק באותם לשונות, שמי ש"משנה" ולובש טלית שכולה לבנה "עובר" על איסורים של "אל תיטוש", ומוציא לעז. ואחרי המחילה גם על כבודו ניתן לתמוה את אותה התמיהה שתמה על הכותב הקודם. כי מה בכך שאם אבותיי אהבו יותר עם פסים שחורים, ואני אוהב יותר בלי פסים שחורים, ולי זה יותר נאה (וכמו שכבודו בעצמו כתב של'דעתו)



מכתב ח'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח - תקוה

שמחה בראש השנה

על ר"ה, ואמרו איזהו 'חג' שהלבנה מתכסה בו זהו ר"ה. ולדבריהם ר"ה נקרא 'חג' בלשון 'הכתובים'. וכמו כן מצאנו במשניות בר"ה ובשאר המקומות שר"ה נקרא 'יום טוב'.

אולם אין פירוש זה מוכרח בפשטיה דקרא, ומצאנו ראשונים שפירושהו אחרת; הרס"ג שם תרגם: תקעו בשופר 'בראשי חדשיו', ועל 'השחיטה' בימי 'חגי עמו' ע"כ. וכתב בפירושו: תקעו בחדש שופר הוא מה שצוה בתורה וביום שמחתכם ובמועדיכם 'ובראשי חדשיכם' וכו'. ופירשתי 'בכסה' על 'שחיטת' כי תרגום זבח - נכסתא, וכן ושחט - ויכוס. והוא מה שנאמר בפסוק על עולתיכם ועל זבחי שלמיכם ע"כ. וא"כ לדבריו לא מיירי פסוק זה בר"ה כלל. וכן הרי"ד בפירושו שם כתב: דרכם היה לעשות 'ראש החודש' כמו יו"ט לשמוח בו לפני הבורא. ותקעו שופר לכל יום חגיגו שבא ענינו לזמן קצוב, ודומה לו: ליום הכסא יבא ביתו [משלי ז' כ'] ע"כ. ובמחברת מנחם אות כ' בשורש כס כתב שיש מובן למלה 'כסא' - מלשון 'מנין'. וכתב: וגם אלה המלים נראים מגזרתם, ליום הכסא יבא ביתו, בכסה ליום חגנו, הוא יום המנוי, נכון לחשבון הימים. ליום הכסא - ליום המועד, יום המנוי הידוע בחשבון וכמוהו בענינו ע"כ. ובפירוש המאירי לתהלים הובא במוסגר פירוש כעין זה, וביאר יותר שהכונה שר"ה הוא יום המנין לחג 'הסוכות', כיון שממנו [מר"ה]

בקובץ כ"א, ניסן תשפ"א, האריך הגאון הרב מנחם גולבדרג בענין שמחה ביו"ט, ובתוך הדברים דן גם בענין שמחה בר"ה ובדברי הרמב"ם בזה עי"ש. ובסייעתא דשמיא יש עימי אריכות דברים בשורשם ובהשתלשלותם של הדברים, ואפרוש את הדברים לפני תלמידי החכמים קוראי הקובץ החשוב הזה.

המפרשים האריכו ונחלקו בענין 'שמחה' בר"ה, וכפי שנבאר בס"ד. אולם בטרם נדון בדבריהם - נכתוב את הראיות מדברי התנ"ך ודברי חז"ל בזה;

האם יש הכרח מדברי התנ"ך וחז"ל לחיוב 'ושמחת בחגך' בר"ה

בסוף פרשת ראה נטצוינו במצות 'ושמחת בחגך'. ציווי זה בפשוטו קאי על חג הסוכות שמוזכר שם, אולם ניתן לפרשו על כל 'חג'. בפסוקים שלפני כן ולאחר כן מוזכרים גם 'חג' הפסח ו'חג' השבועות. וא"כ גם מצד ה'פשטיה דקרא' ניתן לומר שהציווי הנ"ל קאי על כל החגים הנ"ל שנקראו 'חגים' בתורה. וכך קיבלו חז"ל שמצוה זו נוהגת בכל החגים הנ"ל.

ראש השנה לא קרוי 'בתורה' בשם 'חג'. אולם 'בתהלים' פ"א נאמר: תקעו בחדש שופר בכסה ליום 'חגנו'. וחז"ל בכל מקום [ר"ה ח' ע"א ועוד] פירשו פסוק זה

כל העם כשמעם את דברי התורה. ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלוח מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדנינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעזכם וכו'. וילכו כל העם לאכל ולשתות ולשלח מנות ולעשות שמחה גדולה כי הבינו בדברים אשר הודיעו להם עי"ש. והנה במה שאמרו להם אל תבכו ואל תעצבו - כבר כתב בשו"ת מהר"ש לאניאדו החדשות בדרושים שבסוף הספר שההקפדה היא לבכות על 'העוונות' בדוקא, אבל 'בתפלה' מותר ורצוי וצריך לבכות עי"ש. וכן במה שאמרו אכלו משמנים ושתו ממתקים - כבר הוכיחו מזה המפרשים שיום ר"ה אינו יום צום אלא יום אכילה ושתיה. אולם יש לעיין במה שאמרו 'ושלוח מנות' [וכך עשו], ובמה שהלכו כל העם לעשות 'שמחה גדולה', שזה צ"ע, דמצאנו עוד מקום בתנ"ך של 'משלוח מנות' וזהו בפורים ששם יש שמחה גדולה והרבות אהבה ואחוה וכו', ומה ענינם לר"ה שהוא יום דין? וכן מה שעשו 'שמחה גדולה' - לשמחה מה זה עושה ביום הדין? ומצאנו בהמשך הפסוקים שם לגבי חג הסוכות: ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סוכות וישבו בסכות וכו' ויהי שמחה גדולה מאד עי"ש. אולם האם ר"ה שווה לחג הסוכות לענין השמחה? והאם בר"ה שמחו שמחה גדולה כמו ששמחים בחג הסוכות? אתמהה. וכבר כתב הרמב"ם בהלכות לולב פ"ח הי"ב: אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש 'שמחה יתירה' עי"ש. ומאידך בהלכות חנוכה פ"ג ה"ו כתב שר"ה ויוה"כ אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד 'לא ימי שמחה יתירה' עי"ש. א"כ איך עשו בר"ה שמחה 'גדולה'? ובפרט לפי מה שכתב הרמב"ם בפה"מ בר"ה פ"ד מ"ז בביאור ענין זה שאין אומרים הלל בר"ה ויוה"כ וז"ל: לפי שהם

מתחילים למנות עי"ש. וכ"ה בפסיקתא רבתי סוף פסקא ל"ט בפירוש אחד: בר"ה שיש בו חג הסוכות עי"ש. והובא במחזור ויטרי בכת"ל [שהוא הגהה] במהדורת גולדשמיט ח"ג עמ' תשי"א עי"ש. וא"כ אף כי הפסוק עצמו איירי בר"ה - מ"מ המלה 'חגנו' איירי בחג הסוכות. והאבן עזרא שם כתב: ורבותינו ז"ל פירשוהו על יום ר"ה, וטעם בכסה שהלכנה מתכסה בו. והנה כן משפט כל חודש. ומלת חגיגנו וזביחת הכשבים כמו חגים ינקופו, אסרו חג בעבותים. ולפי דעתי שמלת כסה כמו זמן קבוע או מועד ידוע וככה ליום הכסא יבוא ביתו ע"כ.

ונראה שגם לדעת חז"ל שפסוק זה מדבר על ר"ה ונקרא 'חג' - אין מזה ראייה למצות ושמחת 'בחגך' האמור בתורה, דאפשר שלשון תורה לחוד ולשון הנביאים והכתובים לחוד. וכע"ז מצאנו בבכורות נ' ע"א: אמר רבי חנינא כל כסף האמור בתורה סתם סלעין, דנביאים ליטרין, דכתובים קינטרין עי"ש, הרי שאותה המלה יכולה לשמש לכמה כונות ופירושים בתורה, בנביאים ובכתובים. וא"כ אפשר שה"ה גם לענין 'חג' בלשון התורה ובלשון הנ"ך שאין לה אותה המשמעות, והתורה כיונה ב'חגך' רק לשלשת הרגלים המוזכרים שם. וכל עוד אין לנו ראייה ברורה מדברי חז"ל שר"ה נקרא חג גם לענין 'ושמחת בחגך' - אין הכרח להוציא את הפסוק מפשוטו, דמיירי רק בג' הרגלים.

אלא שמצאנו בספר נחמיה פרק ח' התיחסות לענין שמחה בר"ה, דשם איתא שכשהגיע החדש השביעי באחד לחודש התכנסו עזרא ונחמיה והכהנים והלויים וכל העם וקראו בספר התורה, וכך כתוב שם: ויאמר נחמיה וכו' לכל העם היום קדש הוא לה' אלהיכם אל תתאבלו ואל תבכו כי בוכים

הפוסקים ונחלקו בהם המנהגים; ותתן לנו וכו' מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון. והשיאנו את ברכת מועדיך לחיים בשמחה ובשלום. והנחילנו בשמחה ובששון מועדי קדשך. וכשנכתוב נראה שמשפטים אלו יש בהם ג' דרגות;

המשפט שמורה ביותר על ר"ה כיום שמחה הוא ותתן לנו מועדים 'לשמחה' חגים וזמנים 'לששון', שמורה שר"ה מלבד שהוא מועד הוא 'ניתן' לשמחה ולששון.

המשפט השלישי והנחילנו בשמחה ובששון מועדי קדשך, הוא הדרגה השניה, שמורה שאמנם ר"ה נקרא מועד ויש בו שמחה וששון, אולם עדיין אינו 'עיקר' היום שאינו 'ניתן' עבור זה, אלא 'שיש בו' שמחה וששון.

המשפט השני והשיאנו את ברכת מועדיך, הוא הדרגה השלישית שמדבר רק על 'ברכת' המועדים, וזהו נושא אחר, האם בר"ה יש את 'ברכת' המועדים או לא, ואינו קשור למהות יום ר"ה, אלא ש'הברכה' תהיה לחיים 'בשמחה' ובשלום.

וכבר דיין כן לנכון הב"ח בסי' תקפ"ב מדברי הטור שם, וכתב: ונראה דשפיר יש לחלק, דוהשיאנו אע"פ דעיקרה נתקנה אברכת מועדים כדכתיב כברכת ה' אלהיך, וזה נאמר בשלש רגלים, מ"מ מאחר שגם ר"ה ויוה"כ איקרו מועדי ה', ראוי הוא להתפלל אף עכשיו אברכת מועדים וכו', אבל ותתן לנו מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום הזכרון הזה, דלשון זה משמעו שנתנת ר"ה ויוה"כ היא לשמחה ולששון כשאר חגים ומועדים וזמנים, וזה ודאי אינו אלא לדון לברואי עולם ניתנו ולשוב בתשובה לכך אין אומרים אותו בשום מקום עי"ש. וחזינן מיניה את החילוק הנ"ל.

ימי תפלה והכנעה לפני ה' ויראה ממנו וניסה אליו ותשובה ותחנה ובקשת מחילה, ואין ראוי במצבים כאלה לשמוח ולשיש ע"כ.

ונראה שאין ללמוד מפסוקים אלו לדידן [וכפי שכבר כתב בספר מועדים וזמנים ח"ו סי' י"ג עיש"ב], דיתכן שהוראת שעה היתה עפ"י הנבואה לחוג את ראש השנה ההוא בשמחה גדולה ובמשלוח מנות, וכפי שמצאנו בספר עזרא בכמה מקומות שהקריבו קרבנות שלא לפי האמור בתורה, וכתבו המפרשים שהוראת שעה היתה - עי' ברש"י ר' י"ז, ח' ל"ה, י' י"ט.

ויש אחרונים שהביאו ראיה מהגמ' בשבת קמ"ח ע"ב ועוד מקומות שיש שמחת יום טוב' בר"ה עי"ש. אולם נראה ששמחת יום טוב' לחוד, ושמחת בחגך' לחוד, שהרי רוב הגאונים והראשונים הסכימו שאסור להתענות בר"ה כמבואר בסי' תקצ"ז, וגם שם מוזכר שאוכלים ושותים 'ושמחים', אבל אין זו מצות ושמחת בחגך הרגילה כמו בשאר החגים, אלא הכונה שיש איסור להתענות ביום זה כיון שהוא נקרא יום טוב', אבל לא מצאנו שיש 'דין' של שמחה בבשר ויין. ואף אם היו נוהגים כן 'בפועל' כמובא במשנה בחולין פ"ג ע"א - מ"מ אין הכרח שזה מדין 'חובת' שמחת החג, אלא שכיון שמותר וצריך לאכול מדין יו"ט - היו נוהגים לאכול בשר, וכפי שכתב רש"י שם 'דרך ישראל' לעשות סעודות.

נמצא שמדברי התורה, הנביאים והכתובים וחז"ל אין ראיה שיש חיוב שמחה של 'ושמחת בחגך' בר"ה.

האם מזכירים בתפלה ענינים המורים על שמחה בר"ה

בתפלה יש ג' משפטים שדנו עליהם

ותתן לנו מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון ויום הזכרון, ונראה שכ"ש שאר ההזכרות הנ"ל.

ובתשובת רב שר שלום הנ"ל סיים: ומנין שנקרא שמחה, שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם, ואמר מר חדשכם כתיב וזהו ראש השנה ע"כ. אולם עיין בהערה ט' באוה"ג שם בשם ר"א אפטוביצר [ראבי"ה ח"ב עמ' 230] שרב שר שלום מפרש וביום שמחתכם כלל, ובמועדיכם ובראשי חדשיכם פרט, ואין זה פשוטו של מקרא ונגד חז"ל בסוכה נ"ג ע"ב ובספרי עי"ש.

וב"ה נוסח איטליה לומר את ג' המשפטים הנ"ל. וכן האריך שה"ל בסי' רפ"ד, והביא את פירוש [המיוחס ל]רב סעדיה גאון לנחמיה שבו דן לענין תענית בר"ה וכתב שמן התורה ומדברי קבלה ומן התלמוד מפורש שאסור להתענות בר"ה עי"ש, אלא ששה"ל הביא את הדברים בהרחבה יתירה שלא נמצא לפנינו בפירוש הנ"ל, ובתוך הדברים כתב: וקרוי חג ככל החגים שנאמר תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגנו איזה חג שהחדש מתכסא בו הוי אומר זה ראש השנה וקרי ליה חג וכתוב ביה בחג ושמחת עי"ש. אולם כבר הרחבנו לעיל שאין ראיה מהמלה 'חג' הכתובה בתהלים וממילא אין הכרח ל'ושמחת'.

נמצא שנוסח ארץ ישראל, בבל המקורי ואיטליה היה עם כל ההוספות הנ"ל, ולמנהגם - יום ר"ה הוא אכן יום שניתן 'לשמחה', כפשוט הפוסקים בנחמיה.

אולם בסידור הרס"ג והרשב"ן גרסו רק את המשפט האחרון, והנחילנו בשמחה ובששון מועדי קדש. וכתב הרס"ג שיש שאומרים במקום זה - והנחילנו בשמחה

ומעתה מי שאומר ותתן לנו וכו' מועדים לשמחה וכו' - מוכח מיניה דסבר שיש שמחה בר"ה כמו בשאר החגים, וגם מסתבר מאוד שאומר גם את שאר המשפטים הנ"ל, אף אם לא נמצא כן להדיא בדבריו.

אולם מי שאומר והשיאנו וכו' - אין ראיה מדבריו שאומר את ב' המשפטים האחרים, וגם אין ראיה מדבריו שסובר שיש שמחה בר"ה, אלא שיש רק את 'ברכת' המועדים בר"ה, דגם הוא נקרא מועד, אבל 'שמחה' לא שמעינן מיניה.

ומעתה נבאר את השתלשלות המנהגים והדעות בזה [ובחלק מהדברים עמד בספר נתיבי מאיר [רפ"ד] מעמ' 105 עיש"ב];

נוסח ארץ ישראל [וכפי שנדפס ב'סידור ארץ ישראל' מהדורת יאיר שאקין] הוא: ותתן לנו וכו' מועדים לשמחה וכו' את יום הזכרון הזה 'לשמחה' וליום טוב ולמקרא קודש וכו'. והשיאנו את ברכת מועדיך וכו'. באהבה 'ובשמחה' הנחלתנו בא"י מקדש ישראל וכו' 'ומועדי שמחה' והזמנים ומקראי קודש עי"ש. וכן מתבאר ממסכת סופרים פי"ט ה"ו גבי יוה"כ שאין מזכירין בו לא מועד ולא שמחה שאין שמחה בלא אכילה ע"כ, ונראה שבר"ה מזכירים מועדים לשמחה. ובתשובה מארץ ישראל [אוה"ג עירובין עמ' 28] נשאלו על אמירת והשיאנו, והשיבו שנוהגים לומר בר"ה ויוה"כ עי"ש. ולא נשאלו לגבי מועדים לשמחה וכו', ולהאמור גם את זה היו אומרים.

ונראה שכן היה נוסח בבל המקורי, וכפי שבסדר רע"ג יש את כל המשפטים הנ"ל. וכ"נ דעת רב פלטי גאון ורב שר שלום גאון ורב שמואל בן חפני [המובאים בטור בסי' תקפ"ב בקיצור, ובאורך באוה"ג עירובין עמ' 26-27] שכתבו שיש לומר

מועדים לשמחה וחגים וזמנים לששון את יום הזכרון הזה זכרון תרועה וכו', אע"פ שיו"ט של ר"ה לא נקרא מועד, אלא שאין אנו נוהגין בזה כלל ע"ש. וכ"ה בסידור חכמי אשכנז: ואין אומרים מועדים לשמחה וכו', שאין קרוי חג אלא שלשה רגלים שבהן מביאים שלמי חגיגה, ובהם כתיב שמחה, ושמחת בחגך, אבל ר"ה ויום כיפורים [אין כתוב בהן שמחה ו] אינם קרויין חגים, הילכך אין אומרים בהם מועדים לשמחה ע"כ. ושם ליתא גם והשיאנו. וכנראה הוא ע"פ דברי ר' יצחק הלוי המובא בסידור רש"י סי' קע"ז שביטל אמירת והשיאנו בוורמיזא מפני שאינו יכול לומר את ברכת מועדיך, דברכת מועדים לא כתיב אלא בשלש רגלים בלבד, כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך, וראש השנה לאו מן הזמנים, דהא לא חתמינן מקדש ישראל והזמנים: וכ"ה נוסח ספרד המאוחר כפי שנדפס בנאפולי ר"נ וונציה רפ"ד ושאר סידורי הספרדים ללא 'והשיאנו', שהיה נהוג מקדמת דנא בספרד וכנ"ל. וכ"פ השו"ע בסי' תקפ"ב ס"ח שאינו אומר מועדים לשמחה ולא והשיאנו [אולם המנהג לא השתנה בעקבות השו"ע, אלא כבר לפניו לא נהגו לומר משפטים אלו וכנ"ל].

לאור האמור נראה שבתחלה היה נהוג בכלל ישראל לומר את ההוספות הנ"ל שמוזכרים בהם שמחה וברכה, בר"ה כמו בשאר ימים טובים, משום שסברו שר"ה הוא כשאר ימים טובים לענין שמחה, וכפשט הפסוקים בנחמיה. אולם כבר בזמן סוף הגאונים ולאחר מכן בתקופת הראשונים החלו להשמיט את עניני השמחה בר"ה, וגם את 'ברכת המועדים', כיון שנקטו שר"ה הוא יום 'דין', ולא נאה ולא יאה להזכיר עניני 'שמחה' ביום זה. וכבר כתבנו לעיל יישוב לפסוקים בנחמיה.

'משפטי צדקך', ואין לו עיקר ע"ש. וגם רה"ג [שהובא בטור ובאוה"ג שם] כתב שאין מנהגם לומר ותתן לנו וכו' מועדים לשמחה ע"ש. ואין לנו ידיעה מה דעתו לענין והשיאנו וכן והנחילנו בשמחה ובששון מועדי קדשך. ועכ"פ חזינן מדבריהם שנקטו שאין ר"ה ניתן 'לשמחה'.

מנהג ספרד הישן כמובא בריצ"ג בהלכות יוה"כ ובאבודרהם ובסידורי ספרד כת"י לומר רק והשיאנו וכו', ולא את ב' המשפטים האחרים. ומזה אין ראיה לחיוב שמחה כדכתבנו לעיל. ועוד שהרי ביוה"כ ודאי שאין חיוב שמחה ואעפ"כ היו אומרים.

וגם דעת רב יהודאי גאון לומר והשיאנו, כמובא באוה"ג עירובין עמ' 28 ע"ש. וכ"ה מנהג אשכנז הקדום כמובא בסידור רש"י סי' קע"ז, שכן היו אומרים בלותר ובמגנצא ור' יצחק ב"ר יהודה בשם ר' אליעזר רבו ע"ש. ולא ידועה דעתם לענין שאר ההוספות.

בנוסח הרמב"ם, קטלונאי, פרס, ארם צובה, אין את כל המשפטים הנ"ל. ובספר המנהיג עמ' ש"ז כתב: בכל צרפת אין אומרים והשיאנו בר"ה וכיפור, לפי שברכת המועדים לא נכתבה אלא בג' רגלים שנאמר עליהם איש כמתנת ידו, כך קבלתי מרבתי בצרפת ע"כ. וכ"כ בספר המחכים: ואינו אומר והשיאנו משום ברכת מועדיך, דר"ה אינו מועד ע"כ. וכ"כ המאירי בחיבור התשובה מאמר ב' פ"ב: ואין אומרים והשיאנו, מפני שביאור ענין והשיאנו את ברכת מועדיך וכו' הוא שיזכנו להביא עולת ראיה בחגים, ועולת ראיה לא באה בר"ה ויוה"כ ע"כ. ובהמשך כתב: ויש מן הגאונים שנהגו לומר בראש השנה, בנסח אתה בחרתנו, ותתן לנו ה' אלוהינו באהבה

הראשונים שנקטו שיש מצות ושמחת בחגך ברה

השאלות בפרשת חיי שרה שאילתא ט"ו כתב: ברם צריך עצרת בזמן הזה דיום אחד הוא, ורה"ו ויה"כ נמי מבטלי גזירת שבעה אי לא. מי אמרינן וכו', הני כיון דאית בהו שמחה כרגלים דמו ומפסיקין ת"ש וכו' ר"ג אומר ר"ה ויה"כ כרגלים. מ"ט כיון דהוקשו כל המועדים כולם זה בזה אפילו ר"ה ויה"כ, וכ"ש עצרת דאיכרי רגל ואיכרי חג ואית ביה שמחה ע"ש. ומדבריו בתחלה מפורש שבר"ה ויה"כ יש שמחה כרגלים. ומה שכתב בסוף שעצרת איכרי רגל וחג ויש בה שמחה - כבר ביאר בספר גליוני הש"ס במו"ק י"ט ע"א דה"ק דיה"כ דאית ביה שמחה מבטל כו'. ונוסף עליו ר"ה דאיכרי חג. וכ"ש עצרת דאית ביה תלתא; דאיכרי רגל וחג ואית ביה שמחה עכ"ד. וכ"ד רב שר שלום גאון בתשובה המובאת באוה"ג מו"ק עמ' 11 [ומתאים לתשובה שהבאנו לעיל בשמו לענין אמירת ותתן לנו וכו' מועדים לשמחה] לענין נשיאת נשים בפסח ובר"ה שלא נאמר בהם 'שמחה', האם יש לאסור משום ושמחת בחגך ולא באשתך. והשיב שפסח קרוי חג בתורה, וגם עליו נאמר ושמחת 'בחגך', ולא עוד אלא שאפי' ברה"ה אסור לכנוס מפני שהוא בכלל מועדות שהרי אומרים בה בין בתפלה ובין בקדוש היום מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון ויום הזכרון הזה, וכבר חשוב במועדות. וכן מצינו בענין אבילות שיש בה והפכתי חגיכם לאבל. ואעפ"י שרה"ה ויה"כ"פ לא נאמר בהם

חג אעפ"כ לענין אבלות הרי מפסיקין וכו' ע"ש. והיראים במצוה רכ"ז [שמחה במועדים] כתב: שמחה בחג המצות ורה"ה לא כתיב. מנלן מהיקש דר' יונה בשבועות פ"א [י' א'] אלה תעשו לה' במועדיכם א"ר יונה הוקשו כל המועדות זה לזה. ויה"כ אעפ"י שהוא בכלל המועדים אינו בכלל שמחה דהא כתיב ביה ועניתם את נפשותיכם ע"כ. והספורנו בפרשת אמור על הפסוק 'אך' בעשור לחודש השביעי כתב: אע"פ שבשאר מקראי קדש ראוי לשמחה ולהתענג גם באכילה ושתיה כאמרו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונו, מ"מ בעשור לחדש הוא יום הכפורים להתודות ולהתאונן גבר על חטאיו ואינו יום שמחה ותענוג אבל הוא יום ענוי ע"ש. ומבואר שלמד מהמלה 'אך', ומהפסוקים בנחמיה, שרה"ה הוא יום שמחה. ומהרי"ל בתשובה סי' קכ"ח כתב: ואתה כתבת דשבת הוי טפי שמחה מימים נוראים [לענין ש"צ אכל בתוך י"ב חודש]. לא כי הא קמן דהו כרגלים ופסקי אבלות ז' ול' משא"כ בשבת. ונגינת קדושות וקדיש דידהו הוה כ"ט לבד מקדיש ראשונה למהר"ם [בתשב"ץ סי' קי"ט] כדי לקרות ק"ש בזמנה, וכל קולי דשמחת י"ט שרי ברה"ה כמו שאר י"ט ומקרא קודש הוא, אלא שאין בו הלל. וכן שביעי ושמני של פסח נמי מטעם מעשה ידי טבעו בימ"ב וכו' ע"ש. והרשב"ץ בתשובה ח"א סי' קנ"ז האריך שרה"ה נקרא רגל לענין לבטל גזירת שבעה [ולא לענין ראייה בעזרה, כמבואר בעירובין

א. בתשב"ץ שם איתא טעם אחר: כי אמר שאין לשורר קדיש של ר"ה ושל יוה"כ כמו קדיש של שאר יו"ט ע"כ, ואדרבה מוכח מיניה דלא כמהרי"ל.

ב. וכבר העיר בגליוני הש"ס שם, שבפסח אומרים מיהא הלל בדילוג, אולם ברה"ה אין אומרים הלל כלל, ומה נראה שאין שמחה כלל ברה"ה, ודלא כמהרי"ל ע"ש.

מ' ע"ב], ונקרא מועד ומקרא קודש, ויום שמחה הוא למאכל ומשתה וללבוש לבנים וכדגרוסינן בירושלמי בפ"ק דר"ה ה"ג וכו' אבל ישראל אינן כן וכו', ואוכלים ושותים ושמחים וכו' ע"ש.

דברי הזוהר והראשונים שנקטו שאין 'ושמחת בחגך' בר"ה

בזוהר פרשת אמור דף צ"ה ע"א: א"ר יהודה כלהו מועדין מקראי קדש קרינן בהו, אבל נפקי ר"ה ויומא דכפורה דלא אשתכח בהו חרותא דהא אינון דינא הוו אבל אלין תלתא זמנין מקדש לחדווא לכלא לאשתעשעא בהו בקודשא בריך הוא ע"ש. ופירש הרמ"ק באור יקר חלק י"ג עמ' קמ"ו: פירוש לענין קריאתם הכל נקראים ואפילו ר"ה ויוה"כ, אבל להיותם ממש לענין שמחה מקראי קדש נפקי ראש השנה ויום הכפורים מן הכללי ע"ש. וכן ביאר הרשב"ם בסוף פרשת אמור בפשטיה דקרא דכתיב 'אך' בחמשה עשר לחדש השביעי וכו', ופירש רשב"ם: אעפ"י שר"ה ויוה"כ באים לזכרון ולכפרה, אבל סוכות בא לשמחה ולהודאה על שמילא בתייהם כל טוב בימי אסיפה ע"כ. ומבואר מדבריו שר"ה ויוה"כ אינם ימי שמחה והודאה. וכ"ה בכת"ל של מחזור ויטרי [מהדורת גולדשמיט ח"ג עמ' תשי"א] בזה"ל אין אומרים בראש השנה והשיאנו וכו' את ברכת מועדיך וכו' לפי שלא הוזכרו ברכה ושמחה אצל ר"ה ויוה"כ כל עיקר אלא אצל שאר הרגלים

במשנה תורה, כביכול אין שמחה לפני המקום באותה שעה מפני העולם התלוי לחובה וכו'. והואיל ולא הוזכרה בהם שמחה אין הדבר נאה ומתקבל לומר בתפילה. ואף מן הטעם הזה אין אומרים הלל בראש השנה וכו' ע"ש. וכ"ה בספר מנהג מרשלייאה עמ' 122: בר"ה ויוה"כ אין אומרים 'מועדים לשמחה וחגים' מפני שאינם ימי שמחה אבל יום תרועה וענוי להתאונן על חטאיו ולבקש מחילה וסליחה וכפרה אבל בימים טובים כתוב 'ושמחת' ויהיית אך שמח' ע"ש. וכ"כ הארח"ה בסדר תפלת ר"ה אות ב' בשם הגאונים שאין אומרים ותתן לנו ה' אלהינו מועדים לשמחה כמו בשאר י"ט לפי שאין זה רגל לשמחה אלא להיות עומד ביראה ובאימה. ומהרי"ל בהלכות ר"ה כתב בשם מהרא"ק: מפני מה אין אומרים זולת בר"ה וכו'. טעם אחר קרובץ חסר, ל' 'קול' רנה וישועה 'באהלי צדיקים, ואין שמחה בר"ה ע"ש. וכ"כ בספר ערכי תנאים ואמוראים ערך רב ייבא סבא בזה"ל ועל זמן שמחה מברכין כמו שתיקנו בברכת כל המועדות 'מועדים לשמחה'. ואע"פ שאין אנו מוזכרין שמחה בברכת ר"ה ויוה"כ, [זהו] מפני שאין כתוב בהן שמחה, [ועוד] מטעם [שפתוחים] ספרי החיים והמתים התלויין שהרי אין בהן הלל. מ"מ לא היו ימים טובים לישראל כיוה"כ שבהן יוצאות בנות ישראל [וכו'], כדאיתא בשלהי תעניות וביש נוחלין שהיה יום כפרה וסליחה ויום שניתנו בו לוחות האחרונות.

ג. ובשו"ת מהר"ש הלוי סי' ז' הביא את דברי הזוהר הנ"ל, וכתב שזקנו כתב ע"ז דמשמע שאין אומרים בתפלה מקרא קודש, וצ"ע דבקרא הכי איקרו. וכתב מהר"ש הלוי: ואני ראיית נהג להרב מורי נר"ו בר"ה ויוה"כ דבתפילה אינו אומר מקרא קודש. אפילו הכי אין מכאן ראיה, דלעולם ספר הזוהר מודה דאינון יום טוב גמור, אלא שבשביל איהו טעם וסוד ה' ליראייו אין לקוראו בפירוש מקרא קודש, אבל כל דיני שאר ימים טובים יש להם ע"ש. ולפי הרמ"ק הנ"ל - גם ר"ה ויוה"כ נקראים מקרא קודש, וגם בתפלה אפשר לקוראם כן, אלא שאינם בכלל שמחה האמורה במועדים.

כרגלים, הואיל ואין הטעם משום אבילות אלא משום שכתה, אין סברא כלל לאחשובי ר"ה ויוה"כ כרגלים דזמנן קרובים. ותו דימים הנוראים הם ולא נתנו לשמחה כמו רגלים ע"כ. ועוד מצאנו בלקט יושר ח"ב עמ' 94 שכתב: אבל מותר להתפלל ר"ה ויהי"פ הואיל וימים נוראים ולא של שמחה עי"ש. וכ"כ השואל בשו"ת מהרי"ל סי' קכ"ח, והוא ר' אלהנן כ"ץ כמובא בתשובת מהרי"ל שם. וע"ע לקמן דעת מהרי"ל בזה.

ובספר מלמד התלמידים בפרשת נצבים על הפסוק אכלו משמנים כתב: לפי שצריך האדם עם האנחו ובכותו על עונותיו שלא יואש מן הכפרה פן יוסיף לחטוא, אבל צריך שיבטח בשם שלא יחשב לו עון עם התשובה ובלבד שלא ישנה באולתו עי"ש, חזינן מיניה שאכילת המשמנים שם אינה בגדר שמחת החג אלא בגדר בטחון בה' שתשובתו תתקבל. ובספר מגיד מ"ד דאית פרשת נצבים כתב: איכא מ"ד דאית לאתענאה בהו, ומיהו לא נהוג עלמא הכי משום דמיכלא בהני יומין הוי כי היכי דליהוי לשטנא חולק בקדושה דילן ולא יקטרג עלן דוגמת שעיר המשתלח ושער עגל בתפילין. ומ"מ איבעי דלא למיכל בהו בשרא ודלא למשתי חמרא ואוף בשאר אוכלין ומשקין למזער בהו. ואע"ג דאמר עזרא אכלו משמנים ההוא לכלל עמא ואנא ממלל ליחידי סגולה. ותו דמשמנים היינו שמן וחמאה וחלב אבל לא בשר וכן בשתייה. ולא אמר שתו יינות אלא משקין אחרים דאינון מתוקים עי"ש. וגם מדבריו מבואר שפשוט לו שאין חיוב שמחת החג של בשר ויין ברה"ה, ואדרבה ליחידי סגולה ראוי שלא לאכול. ואף לשאר העם שמותר לאכול - אין זה בגדר חיוב ומצוה. ואף עזרא לא ציוה אותם לאכול בשר ולשתות יין אלא שאר מיני משמנים.

ור"ה [נמי יום שמחה כדאיתא] בירושלמי דראש השנה ישראל מגלחים ורוחצים ולובשים לבנים בער"ה שהן יודעין שהן זכאין בדין. שנאמר אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון, הילכך מברכין ע"כ. ומה דאיתא שם שר"ה נמי יום שמחה - זהו הוספת המו"ל מסברא דיליה, ויתכן שבמקור לא היו כתובים מילים אלו, ועכ"פ כונתו ברורה להשוות ר"ה ליוה"כ, ויוה"כ ודאי שאינו יום 'שמחה' אלא 'יום טוב'.

וב"כ כמה ראשונים שר"ה אינו יום שמחה, ונ"מ לכמה ענינים הלכתיים; במו"ק כ"ד ע"ב הביא המכתם את פירוש הראב"ד בסוגיא שם [וכן הביאו הרמב"ן בתוה"א וחלק עליו] שדעת רבינא להלכה שר"ה ויוה"כ אינם כרגלים לגמרי [כדעת ר"ג] אלא לחשבון שבועה בלחוד מקשינן להו לרגלים, מדאתקוש מועדים להדדי. אבל אפסוקי לא מפסקי, דהא לא כתיב בהו שמחה כרגלים עי"ש. ור' ידידיה בשיטתו למו"ק [שיטה לתלמיד ר' יחיאל מפאריס] בדף כ"ד ע"א פירש בדעת ר"ג במשנה שם שר"ה ויוה"כ הם כרגלים שהחידוש הוא שאפילו שאינם ימי שמחה ואינם רגלים גמורים מ"מ מיחשבי כרגלים לבטל ממנו גזרת ד' ול' ואפי' בזמן הזה עי"ש.

ובהגהות מרדכי במו"ק רמז תתקל"ו כתב בשם מהר"ם שר"ה ויוה"כ אינם נמנים במנין ג' רגלים לענין שיהא מותר לישא אשה, אלא דוקא כגון פסח ועצרת וסוכות שיש בהם שמחת החג ומתוך כך ישכח אהבת אשתו ראשונה שישמח בחג עם זו עי"ש. חזינן שבר"ה ויוה"כ אין שמחת החג [וראשונים אחרים הסכימו לדין זה מטעמים אחרים - עי' בטוש"ע יו"ד סי' שצ"ב ס"ב]. וכ"כ תה"ד בפסקים וכתבים סי' ב': ולפי זה נראה נמי דלא אמר ר"ה ויו"כ

הדור האחרון ומהם בשו"ת דברי יציב סי' רכ"ח, יבי"א ח"י סי' מ"ג ועוד.

אולם מדברי שו"ע הרב בסי' תקכ"ט ס"ו מבואר שפירש אחרת, וז"ל ויש בחול המועד מה שאין בראש השנה והוא שכל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג 'וכן ביום טוב של עצרת' חייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים אליו ושמחה זו היא מצות עשה מן התורה שנאמר ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך וכו' [והמשיך בהעתקת דברי הרמב"ם] עי"ש. הרי שפירש דברי הרמב"ם רק על עצרת ולא על ר"ה. וכן פירש בהגהות בני בנימין על הרמב"ם שם בפשיטות שמדברי הרמב"ם מבואר שבר"ה אין חיוב שמחה עי"ש. ובאמת נראה שהעיקר בדעת הרמב"ם הוא כדבריהם, אע"פ שהוא דוחק בלשון - מ"מ דוחק הענין בהסבר השני גדול יותר. דהנה כבר הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם בפה"מ סוף ר"ה שכתב שר"ה ויוה"כ אינם ימי שמחה וששון, ובחיבור בהלכות חנוכה כתב שאינם ימי שמחה יתירה. ואם כי נראה מדבריו שהם ימי שמחה אבל לא שמחה 'יתירה' - מ"מ בהלכות יו"ט לא הבדיל ביניהם, ומשמע מדבריו שבכל הימים טובים יש דין שמחה שוה, וע"כ שאין דבריו בהלכות יו"ט מדוקדקים, ויש הבדל בין ר"ה לשאר ימים טובים. ועוד שהרמב"ם בהלכות יו"ט בהמשך כתב כיצד מקיימים מצות שמחת יו"ט, משכימים להתפלל בבוקר וכו' ולאחר חצי היום ותפלת מנחה אוכלים ושותים שאר היום עד הלילה עי"ש. היעלה על הדעת שכך עושים בר"ה שהוא יום הדין שאוכלים ושותים מחצי היום עד הלילה? הס כי לא להזכיר. האם יתכן שיעשו כן, אבל לא יאמרו הלל כיון שזה לא יום שמחה יתירה? ועוד שמדברי הרמב"ם שם נראה

והחמדת ימים בעניני ר"ה פ"ו כתב: אם יקל את ראשו באכילה ושתיה כבבגדים וכמועדים לרבות כל מיני שמחות, ובשמים ממעל יגשו אז ידברו על עסקי דינו בעת ההיא והוא פנה עורף ולא פנים ולא שת לבו אל כמה צרים צוררים קרבו ויאתיון להשטין על רוע מעלליו ואשר הרבה עון אשמה, והאחרון הכי נכבד אשר פרק עולו ואימתו יתברך מעל צוארו בעת אשר המשפט והדין מתוחה עליו וכסיל מתעבר ובוטח וכדאי בזיון וקצף עליו, ועליו נאמר ויש נספה בלא משפט שנספה הוא בלא זמנו על בלתי נתון אל לבו כי המשפט לאלהים הוא שאלמלא היה שת את לבו אל המשפט חסד ה' מעולם על יראיו. ועל זה עברו ונענשו איוב ובניו כמו שנאמר ויהי היום ובניו ובנותיו אוכלים ושותים וכו' שעשו ימי ראש השנה משתה ושמחה להתענג בהם כמו שאמרו בזהר כי כל מה שכתוב ויהי היום יומא דראש השנה הוא ופוק חזי מאי סליק בהו עיש"ב.

בירור דעת הרמב"ם

הרמב"ם בפ"ו מהלכות יו"ט הי"ז כתב: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג 'עם שאר ימים טובים' כולם אסורים בהספד ותענית. וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו'. אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמות הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד הקטנים וכו' והנשים וכו' והאנשים אוכלין בשר ושותין יין וכו' עיש"ב. והנה פשטות דברי הרמב"ם 'עם שאר ימים טובים' הכונה לשבועות ור"ה, ונראה מזה שיש חיוב שמחה בר"ה כבכל החגים, וכן פירשו כמה מחכמי

מתפלתנו שביטלו בה את ההוספות שהיו נהוגות בזמן הגאונים, משום שסברו שאין אלו ימי שמחה.

סיכום

ר"ה נקרא 'יום טוב' בלשון חז"ל, וגם 'חג' בספר תהלים לדעת חז"ל. אולם לדעת רבים מהראשונים השם 'חג' בתהלים אינו מוסב על ראש השנה, אלא על ראש חדש דעלמא או על סוכות.

גם לדעת חז"ל - אין ראייה שושמחת 'בחגך' האמור בתורה כולל גם את ר"ה, דלשון תורה לחוד, ולשון נביאים וכתובים לחוד כפי שמצאנו בכמה מקומות.

מצאנו בחז"ל לגבי ראש השנה שמחת 'יום טוב', אבל אין זה 'ושמחת בחגך' האמור בג' הרגלים.

מהמקראות בספר נחמיה נראה שר"ה הוא 'יום שמחה גדולה', ואין הכרח ללמוד מזה לדידן, דאפשר דהוראת שעה היתה, דהא לכו"ע לדידן אין זה יום שמחה 'גדולה', וע"כ שלא לומדים משם.

דעת גאוני בבל קמאי, וכן מנהג ארץ ישראל ואיטליה להזכיר בתפלות ר"ה אזכורים של מועדים לשמחה האמור בג' הרגלים, ונקטו שהם ימי שמחה כימי שאר המועדות. אולם דעת רה"ג והרמב"ם ומנהג ספרד ואשכנז ורוב הקהלות שלא להזכיר עניני שמחה בר"ה כיון שאין זה יום שמחה אלא יום דין.

בספרד הזכירו בתחלה 'ברכת מועדיך', אולם בדורות מאוחרים בטלו אזכרה זו.

דעת חלק מהראשונים שר"ה הוא יום שמחה כשאר הרגלים. **אולם דעת**

שעיקר השמחה היא בשלמי שמחה אלא שהיא 'גם' בשמחה של בשר ויין וקליות וכו'. והרי שלמי שמחה אין בר"ה. וגם מדבריו בסה"מ מצוה נ"ד מתבאר כן עיש"ב. וע"כ שדברי הרמב"ם בהלכות יו"ט אינם מדוקדקים, ומה שכתב עם שאר ימים טובים הכונה רק לשבועות כדכתב שו"ע הרב. א"נ כונת הרמב"ם גם לר"ה אולם רק לחלק הראשון שכתב שם שאסורים בהספד ובתענית, אולם החלק השני של שמחת החג לא קאי על כל הימים טובים אלא על ג' הרגלים, וכפי שהאריך בשו"ת ברכת יהודה ח"ב סי' נ"ז עיי"ש.

ובשו"ת יבי"א ח"י סי' מ"ג נקט כפשט לשון הרמב"ם שיש מצות ושמחת בחגך בר"ה, והביא גם מדברי חלק מהגאונים והראשונים שנקטו שיש מצות שמחה, ונקט כן לדינא וכתב שלכן צריך להתפלל בשמחה ובטוב לבב ואין לבכות בתפלתו בראש השנה וכו'. ומ"ש החיד"א במורה באצבע (סי' ט) שיתפלל בערבית של ר"ה בבכיה וכו' והוא עפ"ד מהרח"ו בשער הכוונות (דף צ ע"א), שהאר"י היה בוכה בתפלתו בראש השנה - אכן בדידן נקטינן כדברי רבותינו הראשונים והגר"א שמצוה לשמוח בר"ה. וגם התפלה תהיה תמיד בשמחה עיי"ש. אולם לא הביא הרב זצ"ל את כל הראשונים שהזכרנו שמפורש בדבריהם שאין חיוב שמחה בר"ה, וגם אם זוהי מחלוקת שקולה - מה הלשון אומרת 'אנן בדידן נקטינן כדברי הראשונים שמצוה לשמוח בר"ה', דמנלן דנקטינן הכי? אדרבה מדברי האר"י והחיד"א ועוד מוכח דנקטינן לא כך, אלא שהרב זצ"ל לא הביא את הראשונים החולקים, וחשב שדעת הרמב"ם [לפשט דבריו] והגאונים היא העיקרית. אולם להאמור אינו כן, ואדרבה במשך הדורות חלקו על הבנה זו, וראיה

ראשונים רבים וכן הזוהר שר"ה אינו יום
שמחה אלא יום דין, ולדבריהם אין בו מצות
ושמחת בחגך, ואינו חייב באכילת בשר
ושתיית יין וכן לאשה ולילדים. וכן עיקר
לדידן, שכן מנהגנו הן בתפלות והן דעת רבינו
האר"י והחיד"א ושאר האחרונים.

