

ירחון תורני יתד המאיר

הירחון יוצא לאור
בסיוע משפחת וואן הי"ו מצרפת

לע"נ אביהם המנוח אוהב התורה ולומדיה רודף צדקה וחסד
מקיץ וואן (המכונה כסאני) בר רחל ז"ל - נ"ע ח' בתשרי

להצלחתם ולחיי אמם מזיאנה מב"ת, בני ביתם וכל המשפחה הי"ו
ולרפואת הילדה רבקה חיה וואן בת אסנת חנה תחי'
אל נא רפא נא להם בתושחו"י, אמן.

יתד
המאיר

ירחון תורני
להפצת תורה



גליון מס' 140 ■ תשרי התשע"ג



תוכן העניינים:

סימן א חיי עולם - הגאון הרב אברהם גנחובסקי זצ"ל	
בדין אתרוג של טבל.....	3
סימן ב חיי עולם - הגאון הרב ירחמיאל אברהם סילבר זצ"ל	
כל המצוות כולן... דרך גדילתן.....	6
סימן ג הרב שריה דבליצקי	
בענין הרוחות בנענועי הלולב.....	16
כמה הערות בעניני ההקפות בהושענות.....	18
סימן ד הרב אברהם בן חיים	
צורת הכוונה בישיבת הסוכה.....	19
סימן ה הרב גיא מור	
בענין תפילה בבית הכנסת בחג הסוכות.....	26
סימן ו הרב אברהם ישעיהו דיין	
דקדוק באמירת הסליחות ביום.....	30
סימן ז הרב ישראל יעקב רווח	
הלכות הכנת ה"מנגל" ביום טוב.....	35
סימן ח הרב אליהו עזריאל	
בענין פרגולה בסכך.....	42
סימן ט הרב ישי יצחק שרגא	
הערות בהלכות תשובה.....	51
סימן י "יתדות" - מכתבים ותגובות בנושאים שונים.....	54
סימן יא הרב יהודה חטאב	
הערות בסידור התפילה - אמירת מזמור "לדוד ה' אורי וישעי".....	56
סימן יב הרב א.ד. אלהדד	
מדור חדש: "עמודי גולה" - הגאון רבי רפאל בירדוגו זיע"א.....	57
סימן יג הרב עובדיה חן	
פרק ל"ג / הציטוט (ב).....	59

להצטרפות, ולמשלוח מאמרים הערות ותגובות: ת.ד. 114 צפת

פקס: 04-6925148 | דואר אלקטרוני: 6925148@gmail.com | או: teshuva1@012.net.il

• דמי מנוי לשנה: 50 ש"ח בלבד, להצטרפות: 04-6923381 •

חיי עולם

כתבים ומאמרים מתורתם של רבנים תלמידי חכמים שהסתלקו לעולם שכולו טוב, נ"ע. ונקרא שמו "חיי עולם" ע"פ הגמרא (יזמות 15). "אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בר יוחאי, כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה, שפתותיו דובבות בקבר... מאי קראה דובב שפתי ישנים..". ופירש רש"י (נדרות 6א); "הנאה היא לו שדומה כחי"

סימן א

הגאון הרב אברהם גנחובסקי זצ"ל

ראש ישיבת טשעבין [נלב"ע כ"ה בתשרי תשע"ג]

מאמר זה, נערך ונעתק מתוך כתבי גאון הגאונים שר התורה הענוה והחסד, הגאון האדיר רבי אברהם גנחובסקי זצלה"ה, מראשי ישיבת טשעבין, הרב זצ"ל נולד ביום א' של ראש השנה תרצ"ז, היה ידוע כבעל כשרונות עילויים בלתי מצויים וכח זכרון נדיר, ומשחר טל ילדותו ניכרו בו שאיפות לזהות ורצונות עזים ללימוד התורה.

במרוצת השנים משנת תשכ"ו זכה להרביץ תורה לעדרים בישיבת כוכב מיעקב טשעבין והעמיד דורות דורות של תלמידים לאלפים באהבת תורה ויראת שמים, ומאז ועד יום פטירתו החכים הלבבות באמרי תורה הנפלאים האמיתיים ומרחיבי הדעת, והיו דבריו מאירים ומשמחים כנתינתם מסיני. וכגדולתו המפליאה בתורה כן גדול היה להפליא בצדקתו ודקדוק מעשיו שיהיו ע"פ דקדוקי הדין ומחושבים לכל פרטיהם בין בבין אדם למקום ובין בבין אדם לחבירו, וכמה גדולים ומופלאים מעשי החסד והטובה והצדקה שעשה. והשאיר אחריו ברכה מאות מחברות בכל מקצועות התורה (מאמר זה הוא מתוכם). בשנים האחרונות חלה, עד כי עלה בסערה השמימה יום בו נחשכו המאורות ואפילה כיסה את הארץ, ביום המר כ"ה בתשרי תשע"ג, לדאבון לב בית ישראל. זכותו תגן עלינו ועל כל ישראל. ת.נ.צ.ב.ה.

בדין אתרוג של טבל

שאינם נאכלים אלא ליום ולילה, ולאחר מכן הם נותר שאסור באכילה, והקשה בשער המלך (הל' נדרים, סוף נקד"י קידושין סי' ל) ובחי' הרי"ם (משו' סי' יט ד"ה "אך נראה") מדוע מקשה בירושלמי שיכלו לאכול מצה של חדש מפאת עשה דוחה ל"ת הרי יהיה לו מותר לאכול רק בלילה הראשון שאז מקיים את העשה של אכילת מצה ולכן ידחה את הלאו של חדש, אבל לאחר מכן שאינו מקיים את העשה של אכילת מצה אין לו היתר לאכול, וא"כ אין המצה ראויה לשבעה דנהי דביום השני יקריבו את העומר ויהא החדש מותר אבל ביום הראשון המצה אסורה, וא"כ אינה ראויה לשבעה.

ותירץ בחי' הרי"ם ובקה"י (מלק 6 סי' כז), שבאמת יוכל לאכול את המצה של חדש בכל עת, כיון שאם לא יוכל לאכול את המצה הרי לא יהיה לו מצה, כיון שלא ראוי לשבעה וא"כ כיון דאמרינן

* בתוס' קידושין (דף לא ע"א ד"ה "אקרוצ") הביא שהירושלמי מקשה למה לא אכלו בני ישראל בשנה הראשונה שנכנסו לארץ ישראל מצה בליל הסדר כיון שהיה רק תבואה חדשה ועדיין לא הוקרב העומר, כדכתיב ביהושע (פק 8), הרי יכלו לאכול מצה מהתבואה החדשה ויבוא עשה של בערב תאכלו מצות וידחה ל"ת דחדש, ותי' בירושלמי שאין עשה של קודם הדיבור דוחה עשה של לאחר הדיבור.

והנה במס' פסחים (דף לא ע"ב) מבואר שמצה בפסח יוצאים דוקא במצה הנאכלת לשבעה ימים, כדכתיב שבעת ימים מצות תאכלו, ולכן אין יוצאים ידי חובת אכילת מצה בחלות תודה ורקיקי נזיר כיון

* מאמר זה נמסר למערכת ע"י משמשו בקודש, הג"ר מרדכי ועקנין שליט"א, תשוח"ח לו.

שסגי ראוי לאכילה לשבעה, אבל אינו מוכרח ושפיר יש לומר שכל שאפשר לאכלו אף מפאת עשה דוחה ל"ת חשיבא פרי, (ונאופן של פיקו"ג שיוכל לאכול לא נמשנה ראוי כיון שאכמי אסור הוא).

ולכן יש לומר שהרי גם במצה של חדש פקפק החזו"א, אלא דאמרינן דמ"מ מהני עדל"ת, ואפשר לחלק שרק במצה שראוי לאכילה כל שבעה קשור עם אכילת המצה שזו היא מצותה, משא"כ לענין אתרוג של טבל אין הראוי לאכילה קשור כלל עם הנטילה, ובזה לא נאמר עדל"ת, אך אין החילוק ברור, דגם ראוי לשבעה דמצה יש לומר שהוא רק תנאי.

והנה בחלות תודה לא נאמר שיהיה מותר לאכול לאחר שייעשה נותר מחמת העשה, כיון שבנותר חייב כרת, ובמצה של ביכורים שאין יוצאים בה כדאמרינן בפסחים (דף לט) כיון שאינה נאכלת בכל מושבות אין לומר שנתיר לאוכלה בכל מקום מפאת העשה של אכילת מצה כיון שבביכורים יש עשה לעלותם לירושלים ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, ואין לומר שבחלות תודה יש גם מצות שריפה לאחר שנהיה נותר וא"כ לא ידחה עשה דמצה ל"ת ועשה, כיון דמוכח מגמ' זבחים (דף לו) שעשה של אכילת קדשים היה דוחה פסולי המוקדשים אפילו שיש מצות שריפה וכדהק' בעמודי אור.

עוד תי' בקה"י בקידושין שסגי במה שיש לו בכל יום זמן שמותר באכילה בשביל שייחשב ראוי לשבעה וא"כ כיון שיש לו גם ביום הראשון זמן היתר בלילה כיון שבבילילה יש לו את העשה שידחה את הלאו ומהיום השני יותר ע"י הקרבת העומר, וכתב הקה"י (חלק א סי' כז) בדעת שער המלך שסבירא ליה שצריך שיהיה ראוי בכל עת מהז' ימים.

ויצא לפי"ז נפק"מ לדינא, דהנה נפסק בש"ע (סי' מרכט סעיף יז) שצריך סכך הראוי לכל שבעה כיון דכתיב בסוכות תשבו שבעת ימים, ואם הסכך יתייבש באמצע החג הוא כבר נפסל ביום הראשון, ובאופן שיתייבש לאחר תחילת היום השביעי לדעת הקה"י יהיה כשר עד שיתייבש כיון דסגי שיהיה בכל הז' ימים זמן שיהיה כשר, אבל לדעת שער המלך

עדל"ת זה גופא יתיר לו לאכול את המצה כל שבעה כדי שיוכל לקיים את המצוה, והביא הקה"י שהחזו"א פקפק על התי', כיון שעכשיו המצה לא ראויה ולא שייך לומר עדל"ת על דבר שכלל אינו ראוי.

והנה נפסק בש"ע (סי' מרכט סעיף ה' ועיי"ש נשע"ס אות מז) שאין יוצאים באתרוג של טבל כיון שאינו ראוי לאכילה, ולכאורה יקשה כאשר אין לו רק אתרוג זה שיהיה האתרוג כשר מדין עדל"ת, ויהא מותר באכילה אע"פ שהוא טבל כדי שהאתרוג יהיה כשר לנטילה, וכמו דאמרינן במצה.

ואין לומר דהוי טבל מיתה בידי שמים, ובזה אין אומרים עדל"ת, שהרי יש טבל שהוא רק באיסור עשה, כגון טבל למעשר שני, ולמעשר עני, כמבואר בתוס' יבמות (דף פו ע"א ד"ה "אי מהמס") דשמא אין בזה מיתה, וברמב"ם (פרק י מהל' מאכלות אסורות הלכה כ) כתב שאין בזה מיתה.

וכן אין לומר שכיון שצריך שיהיה באתרוג שיעור ביצה (כדאימא נסוכה לו ע"ג) ויש בו ב' זיתים, וא"כ אין עשה אחד של נטילת לולב ידחה ב' לאוין של אכילת טבל, וכמו שאינו דוחה לאו שיש בו כרת ולאו שיש בו מיתה, דזה אינו, כיון דמ"מ בכל לאו יש רק מלקות ודוחה כל לאו בפני עצמו, [וכמו שמצינו בעשה של גילוח מצורע שדוחה לאו של תגלחת אע"פ שבאיסור גילוח עובר בכל ב' שערות, ואע"פ ששתי לאוים חמורים יותר מכרת לדעת הר"ן (יומא דף ד ע"ג מדפי הרי"ף ד"ה וגרסי') שכתב שעדיף לשחוט לחולה בשבת מאשר להאכילו ב' זיתי נבילה, מ"מ לענין עדל"ת הכי הוא].

וליישב שבשעת המצוה אינו יכול לאכול כיון שאם יאכל לא יהיה לו אתרוג אין זה ברור, דמ"מ מיד לאחר המצוה יכול לאכול, ויש בזה נפק"מ לדינא מי שאסר האתרוג בקונם עד קיום המצוה אם יצא בו, דאפשר לומר שיוצא בו כיון דלאחר קיום המצוה נעשה מותר.

עוד יש לדון ליישב דמה שמותר מכח עשה דוחה ל"ת לא חשיב פרי ראוי לאכילה ולא דמי למצה

ועי"ז לא יעבור איסור אבל לא יהיה לו את מצות נטילת אתרוג כיון שמתברר שהיה אתרוג של טבל שאין יוצאים בו, או שלא ישאל ויעבור איסור אולם יהיה לו מצות נטילת אתרוג, ולמעשה י"ל שישאל על תנאי מה שעדיף כלפי שמיא.

ואמנם נמצא דבשעת הנטילה לדידה הוה ספק ותליא בנידון האחרונים באתרוג ספק ערלה אם לא יצא בתורת ודאי, אם לא יצא בתורת ספק, ונפק"מ באתרוג כשר ואתרוג של ערלה שנתערבו ולקח שניהם אם יצא ממ"נ.

יהיה פסול מהיום הראשון כיון שצריך שיהיה ראוי בכל עת מהז' ימים, (ועי' גשע"ל אות נה שכל זה הוא לדעת הרמז"ס שסובר שספק ראוי לשענה הוא מהמורה).

וקצת יש לחלק שגם לקה"י יהא פסול ביום הראשון כיון שבסוכות יש מצוה שבעה ימים לאכול בסוכה וצריך את הסוכה למצותה משא"כ במצה אין מצוה לאכול כל הז' ימים.

יש לחקור באופן שעושה את האתרוג שלא כהוגן כגון שלא מן המוקף שצריך להשאל על התרו"מ, וכבר נטל את האתרוג, האם ישאל על ההפרשה

בשורה טובה לשוחרי התורה עם צאתו לאור של החלק הראשון

של הספר "ופריו מתוק" - לחומש בראשית

מתיקות התורה מאוצרו של הגר"י זילברשטיין שליט"א

בספריו הקודמים, כך גם בסדרת "ופריו מתוק", אשר מלא וגדוש

בנושאים אקטואליים תורניים, דברי אגדה וחיווק עם מעשים והנהגות מגדולי

הדורות, שזור בפסקי הלכות והוראות מעניינות על סדר פרשיות השבוע.

ניתן להשיג (במחיר מיוחד לרגל ההוצאה) בחנויות הנבחרות ברחבי הארץ



שוב ניתן להשיג את הספר הנפלא "פיתוחי ארבעת המינים"

סיכומי הדינים והלכות "ארבעת המינים" מהראשונים ועד האחרונים, על

הכשרים והפסולים, בתוספת ביאורים חקירות וחיידושי דינים

מאת הגאון הרב אברהם בן חיים שליט"א

מחב"ס "פתוחי חותם", ילקוט אור החיים המבואר, שו"ת משפטי חיים, ועוד

ניתן להשיג (במחיר מיוחד) אצל הרב המחבר, בטל': 02-5382544 / 050-4181088

אל תחזיק טובה לעצמך!

קיבלת את הגליון, סיימת ללמוד בו, במקום להשאיר אותו
ספון בספרייה, הנח אותו בבית המדרש הקרוב לזיכוי הרבים!

סימן ב

הגאון הרב ירחמיאל אברהם סילבר זצ"ל

[נלב"ע ט"ו באלול תשע"ג]

מנופה של עיר הקודש צפת הסתלק לפני כחודש, הג"ר ירחמיאל אברהם סילבר זצ"ל, דמות ייחודית של ת"ח וירא"ש, מצאצאיו של הגאון מוילנא, שכל הוויתו היה עמל התורה וידיעתה מתוך עמקות נפלאה והבנה בהירה, מתוך מסירות נפש להרבצת תורה, בהתמדה שהיתה סמל ומופת בעיני כל רואיו.

הרב סילבר נולד בארה"ב ב' באב תש"ה, ולמרות הצלחתו הגדולה בענייני חכמות ומדעים של חיי העולם הזה, מאס בכל ובחר בחיים של תורה. כשעלה ארצה התיישב בעיה"ק צפת, שם ישב והגה בתורה מתוך הדחק, כאברך כולל מן השורה (ומקופה אף למד במזנוחא עם ילחטורא ראש המוסדות הג"ר רפאל כהן שליט"א). במשך שנים היה מוסר שיעורים בעברית ובאנגלית, בבתי הכנסת השונים בצפת וביישובי הגליל, מתוך מסירות נפש, ובמרוצת השנים עלה ונתעלה בתורה הקדושה, אך תמיד שמר על ענוות חן ולא החזיק טיבותא לנפשיה.

בחצי השנה אחרונה חלה במחלה קשה והזדכך בייסורים קשים ומרים. בימי מחלתו נתגלו תעצומות נפשו והמשיך ללמוד למרות הסבל הרב שאפף את גופו. פטירתו באור לט"ו באלול תשע"ג הכתה בתדהמה את תושבי צפת והאזור כולו שחשו כי חלל גדול נפער בעיר, כשכל המספידים הדגישו את העובדה כי למרות גדלותו בתורה היה מאיר פניו לכל אדם, ולא החזיק טיבותא לנפשיה. גם מו"ר ראש המוסדות הרה"ג רבי רפאל כהן שליט"א, ספד לו בבית העלמין, כשהוא מזכיר איך שבכל פעם שפגש אותו בדרך, היה שש לקראתו בכדי לשמוע את חידושי התורה המתוקים והמקוריים שתדיר היו בפיו. גם המאמר המובא כאן הינו חלק מתוך שלל חידושי התורה הייחודיים שהניח אחריו ברכה, ובל"ג יפורסמו לפי העת והזמן ע"ג גליוני "יתד המאיר". ת.נ.צ.ב.ה.

כל המצוות כולן... דרך גדילתן

שגם באתרוג שיך דין זה. שהיה כותב גם אתרוג, או כותב לולב ואתרוג לבד, או אפילו לולב לבד אם כוונתו על כל ארבעת המינים. אבל לפרט את כולם חוץ מאתרוג, כאילו בא לאמר במפורש, "אבל אתרוג לא".

ה. שני, אם תאמר שרש"י אכן סובר שאין דין של דרך גדילתן שיך באתרוג, גם זה קשה. שהרי אין בפסוק מקום למעט אתרוג מלקיחה כדרך גדילתו כמו שאר המינים. ועוד שהעולם נוהג להפוך את האתרוג בשעת נטילה להיות שלא כדרך גדילתו וע"י זה לא לצאת ידי המצווה קודם הברכה. וכן מביא הטור והשלחן ערוך (אורח חיים, סימן תרנ"א, סעיף ה). ואיך אין מי שיחשוש לשיטה כזאת, ולהפוך את הלולב ולא את האתרוג.

ו. שליש, למה רש"י בסוכה מפרש "התחתון למטה והעליון למעלה", ואילו בפירושו על התורה מפרש ש"עומדים" בא לאפוקי שוכבים.

*א. בגמ' סוכה (מה): "אמר חזקיה א"ר ירמיה משום רשב"י כל המצוות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן שנאמר עצי שיטים עומדים. תנ"ה עצי שיטים עומדים, שעומדים דרך גדילתן".

ב. וברש"י (על הגמ' שם): "כל המצוות. כגון קרשי המשכן ועמודים ולולב והדס וערבה: דרך גדילתן. התחתון למטה והעליון למעלה".

ג. וברש"י בחומש (שמות כו, טו): "עצי שיטים עומדים. אישטנבייש בלע"ז שיהא אורך הקרשים זקוף למעלה בקירות המשכן ולא תעשה הכתלים בקרשים שוכבים להיות רוחב הקרשים לגובה הכתלים קרש על קרש."

ולענ"ד יש כאן כמה תמיהות:

ד. ראשון, למה רש"י בסוכה מפרש "לולב והדס וערבה" ולא מוסיף אתרוג. וקשה לומר שהוא סובר

*מאמר זה נמסר למערכת בהשתדלות בניו שליט"א, וחתנו הרב מאיר בראון שליט"א, תשוח"ח לו.

י. תשובה: נראה לעניות דעתי שעל ידי עיון בטעם הדרש אפשר ליישב את שיטת רש"י ולענות על כל השאלות הנ"ל: שיש לומר שדברי "חזקיה אמר רבי ירמיה משום רשב"י כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן שנאמר עצי שיטים עומדים" לומד ממקום אחד. והבחינת לאחרי: "תנ"ה, עצי שיטים עומדים שעומדים דרך גדילתן" לומד ממקום אחר. שאין חזקיה וכו' זקוק לתיבת "עומדים" לדרשתו אלא דורש מהמילים "עצי שיטים" בלבד. שכתוב בפסוק (שמות כו, טו): "ועשיתם את הקרשים למשכן עצי שיטים עומדים", ולענ"ד לשון זה משמע שגם אחרי שהם עשויים לקרשים למשכן יהיו עליהם השם "עצי שיטים". דהיינו ימשיכו להחשב כעצים הגדולים (נארמית: חילג) בקרקע עם פירות ועלים וכו' ולא ייחשבו כחתיכות מהחומר הקרוי "עץ" (נארמית: קיסא), כגון קרשי עץ, טבלאות עץ, מקלות עץ, נסרי עץ, וכו'. ואם הקרשים היו מאבדים את השם "עצי שיטים" אחרי עיבודם ושםם היה משתנה ל"קרשים" היה צריך לכתוב "ולקחת עצי שיטים ועשית קרשים למשכן", או "ועשית עצים למשכן".

יא. ודורשים בדרך זה על כמה מקומות בתורה כגון בחולין קה: "אמר ליה רב אחא בר יוסף לרב חסדא בשר שבין השיניים מהו קרי עליה הבשר עודנו בין שיניהם (נמדנר יא, לג), ומפרש רש"י שם: "...הבשר עודנו אלמא מיקרי בשר". וכן לומדים (מנחות כג, כג): מהפסוק (ויקרא טו, יח): "...ולקח מדם הפר ומדם השעיר וכו'", שדם השעיר לא מאבד את שמו לאחר שנתערב בדם הפר, ולכן אינו בטל. וכמו כן אפשר לומר שלומדים בפשטות שהקרשים לא איבדו את השם "עצי שיטים" ולכן חייבים להתנהג כלפיהם כאילו היו עדיין עצי שיטים ממש, הגודלין בקרקע. ומכאן נלמד לכל גידולים הדומים לקרשי המשכן שגם אחרי עיבודם ושינויים הם לא מאבדים את שמם המקורי, וחייבים לעשות את מצוותם בהם כאילו היו גידולי קרקע בלתי מעובדים ובלתי משונים.

יב. עד כאן דברי חזקיה וכו'. ועל זה הבחינת מוסיפה שמכיוון שמצוות הקרשים להיות

ז. רביעי, איך אפשר ללמוד מעצי שיטים עומדים לשאר מצוות התורה. והרי במשכן עצמו היו הרבה עצים בשכיבה כגון בריחי הקרשים, בדי הארון השולחן, וכו'. וכן בבית המקדש שבנה שלמה המלך ע"ה היו הרבה עצים בשכיבה כגון הרצפה והתקרה, כדמפרש רש"י (מלכים א, פרק ו). ואם אין לומדים למשכן עצמו, איך אפשר ללמוד למצוות אחרות

ח. חמישי, לכאורה הדין של "עצי שיטים" הוא בניין אב לכל מצוות התורה.. ולשון "אין אדם יוצא בהם" משמע אפילו בדיעבד. וכן מוכח מהגמרא בסוכה (מא, ג; מנ, ג) שמביא דברי אביי על המשנה: "...רבי יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציאו ברשות." ואביי מפרש שדין זה אינו אלא אם עוד לא יצא ידי חובת נטילת לולב. והגמרא שואלת איך ייתכן שאדם יוציא לולב בלי לצאת ידי חובה, שהרי משעה שהגביהו ממקום הנחתו כבר יצא ידי חובת לולב. ואביי עונה "כשהפכו". ועל זה מפרש רש"י: "...אמר אביי כשהפכו כשהגביהו הפך העליון למטה והאגד למעלה ואמרינן לקמן אין יוצאין בהן אלא דרך גדילתן." מזה משמע שכל המצות אין יוצאין אלא דרך גדילתן? ואפילו בדיעבד, מדאורייתא. ואם כן איך לא מוזכר דין זה להלכה לא על ידי הגמרא ולא על ידי הפוסקים בהרבה מצוות אחרות שבהם שייך דין זה?

ט. ודוגמאות רבות יש ששייך בהם דרך גדילתן, כגון ביכורים. שיהיה לקיחתם, והנחתם בטנא, והנפתם רק דרך גדילתן. וכן בהרמת תרומות ומעשרות ונתינתן. וכן סידור עצים במערכת על המזבח. וכן בעץ ארז ואזוב של טהרת המצורע (ושל פרה אדומה) ואגודת אזוב של טהרת המת. וקשה לומר שלא הוזכר שיהיה דרך גדילתן בכל אלו מרוב פשטות. שהרי בכמה מהמצוות הנ"ל עשייה דרך גידולו כרוך במאמץ יתר ובמעשים שצריכים פירוט (וראה להלן סעיפים מז – נט). אלא בפשטות לא מצאנו שהדין של דרך גדילתן יעכב את המצווה אלא באלו שרש"י הזכיר בלשון "כגון" לבד מבאתרוג.

טו. אבל בלולב שמצוותו בלקיחה שנאמר (ויקרא כג, מ): "ולקחתם לכם וכו'" נלמד מדברי חזקיה וכו' שצריכים לקחת אותו דרך גידולו. ועץ, או ענף של עץ בחיבורו לקרקע או לגזע העץ, מתחבר בצד העץ דווקא ולא מתחבר בעליו או בפירותיו. לכן אם בא אדם לתלושו, הוא אוחז בדווקא במקום החיבור ומושך, והעץ נתלש וגורר אחריו את העלים ואת הפירות. והוא הדין בתלוש, שאם יבוא אדם לקחת ענף תלוש של עץ, או עץ שלם תלוש, יחזיק אותו בעצו ולא בנופו, וממילא יימשכו אחריו גם העלים והפירות. ואין דרכו להחזיק בעלה או פרי על מנת להעמיד את העץ.

טז. ויש הבדל חשוב אם חזקיה וכו', לומד את דינו מ"עצי שיטים" והתיבה "עומדים" עניין נפרד השייך רק בקרשי המשכן כפי הפירוש הנ"ל, לבין אם חזקיה וכו' משתמש בתיבת "עומדים" בגוף הדרש. דהיינו שלפי השיטה הראשונה נלמד לשאר מצוות שמצוותו אחרי תלישתן ואחרי עיבודם נשאר כדרך גדילתן, דהיינו יתנהג אתם בשעת מצוותן כאילו הם עדיין עץ שלם או מחובר לעץ, שזה "עשיית המצווה" דרך גידולו. ואילו לפי השיטה השנייה כל המצוות חייבות להיות "עומדים" בשעת עשיית המצווה.

יז. ולכן נפקא מינה לגבי עץ ארז ואזוב של טהרת המצורע, שוודאי מצוות לקיחתה (לוי' דשני השיטות) להחזיק בחלק שבשעת גידולו היה כלפי הקרקע. אבל טבילתם במים החיים אשר בכלי חרש יהיה אליבא דשיטה השנייה שלומדת בדווקא "עמידה" דרך גידולו אף היא עם ראש העץ – דהיינו צד הנוף – כלפי מעלה. ומציאות כזאת, דהיינו שיטבול את הראשים בלי להופכם קשה לתאר, שאיך יטבול ראש העץ בכלי בלי להפנותו כלפי מטה? ואם בכל זאת נמצא כזה הטייה מיוחדת לתוך כלי מיוחד, עוד יותר קשה איך לא נזכר הדבר בש"ס ומדרשי הלכה ופוסקים. אבל לגבי שיטה הראשונה שלומדת "עשיית המצווה" דרך גידולו אין שאלה, שהרי אפילו בענף שעודנו מחובר בעץ, אדם שמחזיק בקצה המחובר לעץ יכופף את ראש הענף (המרוקם ממקום לחימו) כלפי מטה, אילו רצה לטבול בו.

"עומדים", נלמד מהדרש הנ"ל שיהיו עומדים דרך גדילתן. והוא הדין שאם היה כתוב "שוכבים" היינו לומדים שיהיו שוכבים דרך גדילתן, וכן במה שכתוב בה לקיחה, שיקחו דרך גדילתן וכו'. ואין התיבה "עומדים" חלק מהלימוד של דרך גדילתן, אלא שזאת היא מצוות הקרשים: להיות עומדים. והפירוש הזה בניגוד לפירושם של אותם מפרשים שמפרשים את הכל כלימוד אחד מהיתור של "עומדים", וכגון המהרש"א (יומא עג.), והתורה תמימה וכו'. ולפי פירושם כל המצוות חייבים לעשותם כאשר המצווה בדווקא עומדת, בלי קשר לתוכן הצווי. ולפי הפירוש לענ"ד בכל צווי יהיה דין אחר: מה שמצוותו לעמוד, יעמוד דרך גידולו, מה שמצוותו בלקיחה ילקח דרך גידולו וכו'.

יג. ולפי הפירוש הנ"ל ברור שאין כל סתירה בין הרש"י בחומש והרש"י בגמרא. שהרש"י בחומש אינו מתייחס לדרש של חזקיה וכו' כלל, אלא בא לפרש את הפשט של "עומדים", שאכן בא לאפוקי שוכבים. ואילו הרש"י בגמרא בא לפרש את התיבה "עומדים" לאור דרשתו של חזקיה וכו', דהיינו שמצוותו לא רק לעמוד כדרך שמעמידים קרשים, שכל עוד שהם עומדים אורכם מלמעלה למטה איו קפידא איזה מהצדדים יהיה בקרקע ואיזה באוויר, ואף אין כל דרך להבחין בזה (כדמוכח מהירושלמי בשם פרק יב, הלכה ג, שאחרי שנאמר שהיו סימנים על הקרשים לדעת אם סידורם, שאלת הגמרא איך היה אפשר לדעת איזה נל כלפי מעלה, משמע שנקרשים גופא לא היה היכר). אלא לאור דרשו של חזקיה וכו', חייבים להעמידם כדרך שעץ עומד, שורשיו בקרקע ונופו באוויר. ואף שהקרשים השתנו מעצים צריכים בכל זאת להקפיד שיעמדו באותו הדרך שעמדו בשעת גדילתן, מקום שהיה כלפי השורשים בשעת גידולם למטה ומקום שהיה כלפי הנוף למעלה.

יד. וכן ברור שאין כל שאלה מהבריחים או מהבדים: שאין מצוותם להיות בעמידה. וכן אין שאלה מבניינו של שלמה המלך ע"ה שמה שדינו לעמוד העמיד דרך גדילתו, ומה שדינו להשכיב, השכיב דרך גדילתו.

שלא כדרך גידולו, ולפסול לולב הדס וערבה. וקשה ביותר לדחוק ולומר דשיטת רש"י חולקת על שיטת שאר המפרשים, וגם ששאר המפרשים לא שמו לב שקיים חלוקה כזאת.

כג. לכן נראה לענ"ד לומר שאין הבניין אב של דרך גידולו נאמר בלקיחת פירות (א) כסעיף כ א (כסעיף כא). אבל שבכל זאת חייבים ליטול את האתרוג פיטמא למעלה ועוקץ למטה, אבל לא מטעם דברי חזקיה וכו' שכל המצוות דרך גדילתו אלא מטעם אחר השייך באתרוג דווקא ולא בשאר מצוות הפירות. ורש"י שבא לפרש דברי חזקיה וכו' לא רצה להאריך בטעם הנוסף הזה, והביא דוגמאות רק מדברים הנלמדים בפשטות מדינו של חזקיה, אבל להלכה גם רש"י סובר שגם באתרוג אין יוצאים אלא דרך גדילתו, ואפילו שאין דין כזה בשאר הפירות.

כד. ומה הטעם שאתרוג שונה משאר פירות? א. שמא אפשר לומר שאתרוג הוקש לשאר המינים שבלולב לחייבו בדרך גדילתו, כשם ששאר המינים חייבים ב"הדר" בהיקש מאתרוג (למאן דאמר נצי דה, סוכה לא). ב. או שמא אפשר לומר שלקיחה תמה בעינן לחייב שכל המינים יהיו מכוונים יחד בשעת נטילתם (מנחות, כז). ג. גם אפשר לומר שהטעם משום שכתוב בו (ויקרא כג, מ): "פרי עץ הדר" להשוות את פריו לעצו, כפי שנדרש בסוכה (לה). שטעם פריו ועצו שווים. והרי פרי האתרוג דומה לעצו גם בצורה, שהאתרוג יותר קשה מרוב פירות וחסר לחות, בדומה לעץ. ולכן אפשר לומר שאמנם "דרך גדילתו" בקרשי המשכן הוא בניין אב לעצים בלבד, אבל התורה קראה לאתרוג עץ, ובזה חייבה לקיחתו דרך גדילתו.

כה. בסיכום, נראה לומר שחזקיה וכו' דורש את התיבות "עצי שיטים" ללמד שגידולי קרקע אינם מפסידים את שמם גם לאחר שנשתנים מצורת גידולו, ולכן מצוותן ממשיכה לחיות כאילו הם אילנות. ולכן במה שמצוותו להעמיד כגון קרשים ועמודים של המשכן, המצווה היא להעמידם דרך גדילתם. אבל מה שמצוותו אינו בעמידה, אינו חייב להעמיד דרך גדילתו והכל לפי מצוותו: מה

יח. ולענ"ד, נפקא מינא זה שייך גם באגודת אוזב של טהרת המת. ולכו משמע כשיטה הראשונה ש"עשיית המצווה" יהיה דרך גידולו, ואפילו ש"עומד" הפוך. (וראה לקמן סעיפים מז – נז).

יט. ונפקא מינה גם לגבי נענוע הלולב. שלפי שיטה הראשונה ש"עשיית המצווה" דרך גידולו, כל עוד שהלוקח מחזיק בצד של הלולב שהיה מחובר לעץ בשעת גידולו, ינענע באיזה כיוון שירצה ולא דווקא למעלה. כדרך של אדם שיושב בעץ ומכסס ענפיו לאיזה רוח שירצה. ואילו לפי השיטה השנייה ש"יעמוד" דרך גידולו, יצטרך להקפיד תמיד שראש הלולב יהיה כלפי מעלה. (וראה סעיפים לו – מא).

כ. ואולי אפשר לומר שנפקא מינה גם לגבי פירות. שרוב הפירות אינם נקטפים או נתלשים על ידי פעולת אחיזה ולקיחה, אלא על ידי קצירה במגל, או חיבוט בעץ, או חתיכה בסכין. וכן בסתם פירות בעלמא שאין אדם מקפיד על כיוון הפרי. ואפילו בפרי כגון רימון ששייך לקרוא לזה "לקיחה מן העץ", אין שום קפידה בעניין אחיזתו, ועיקר הפעולה היא התלישה ולא האחיזה. ולכן אין עניין של דרך גידולו בלקיחת פירות. אבל לפי השיטה השנייה שיעמוד דרך גידולו, לעולם יעשה המצווה כאשר הפרי עומד דרך גדילתו, ואפילו שזה כרוך בטרחה רבה. ולפי זה קשה למה לא נזכר דין זה לגבי ביכורים וכו'. (וראה לקמן סעיפים נג – נט).

כא. או אפשר לומר שלעולם לא נאמר דין דרך גידולו בפירות. שאמנם שחזקיה וכו' אומר "כל המצוות כולן" אבל פשיטא שיש לומר שאינו מתכוון למצוות שאין בהם ענין של גידול. ואולי צריכים גם למעט בעלי חיים שאינם דומים בגדילתן לעצי שיטים. ואם ממילא צריכים להגביל את הפירוש של "כל המצוות" אולי יש גם לומר שדין זה שייך רק בעצים, דומיא לעצי שיטים, ולא בפירות. ולכו שפיר שייך הדין של דרך גדילתו בלולב והדס וערבה, אבל אינו שייך לגבי תרומה וביכורים. ולפי זה גם אינו שייך לגבי לקיחת אתרוג.

כב. אבל נשאר השאלה שלא מצינו אחד מהמפרשים שמזכיר חלוקה כזאת, להכשיר אתרוג

מקפידין על הנענועין שיהיו דרך גדילתו וכו' הא נמצא שלצאת ידי מצות לולב חייב דווקא ב"עמידה" דרך גדילתו, ולא מספיק אחיזה דרך גדילתו כנ"ל בסעיף י"ט.

ל. תשובה: לענ"ד אפשר לפרש את דברי הרמ"א שלא כדברי המשנה ברורה, ולומר שכוונת הרמ"א: "הואיל ומחזיק אותו בידו דרך גדילתו" פשוטו כמשמעו, דהיינו שדרך החזקת הלולב הוא שקובע ב"דרך גדילתו" ולא לאן פונה ראשו. ולכן הואיל והלולב מוחזק בידו דרך גדילתו, אין נפקא מינה אם ראשו מוטה מעלה או מוטה מטה. ודבר זה נראה מלשון של הרמ"א לא רק משום שכותב "מחזיק" ולא "החזיק", לשון הווה במקום עבר, אלא משום שעצם תיבת "בידו" מיותרת אליבא דמשנה ברורה. ועוד שאליבא דמשנה ברורה במקום לשון "מחזיק" היה צריך לכתוב "הואיל שנטל וכו'" או "כיוון שכבר יצא ידי מצוות לולב בשעת נטילה."

לא. וגם עצם פסיקתו של הרמ"א שסברא ראשונה עיקר קשה אליבא דמשנה ברורה. שהרי ניחא שהרמ"א יפסוק שאין דרך גדילתו מעכב בנענועים. אבל מאיזה טעם יפסוק שבדווקא עדיף להפוך את הלולב שלא כדרך גדילתו? והיה צריך לומר שלכתחילה לא יהפוך את הלולב ויצא אליבא דכולי עלמא, כפי שכותב שם הט"ז (ס"ק יז') והמשנה ברורה, ויפסוק שרק בדיעבד אפשר לסמוך על סברא הראשונה. וכן נראה שהרמ"א עצמו כותב בדרכי משה על הטור שיש לנהוג כסברא השנייה כדברי הט"ז והמשנה ברורה. ואמאי חזר בו הרמ"א בשלחן ערוך? וכן גופא קשה שאם נפרש שבהטיית הלולב כלפי מטה אינו יוצא ידי חובת מצוות לולב, יש לתמוה כיצד קבעו חז"ל לבטל מצוות לקיחת לולב אפילו שעה קלה ביום, מה קל וחומר בשעת תפילה, קל וחומר בן בנו של קל וחומר בשעת הנענועים עצמם?

לב. ולכן נלענ"ד לפרש שיש שני עניינים נפרדים בנענועים, וששניהם נקראים בשם דרך גדילתו. הראשון, הדין של דרך גדילתו המובא בגמרא בסוכה מה: ובשלחן ערוך שם, סעיף ב, והשני הוא דין מיוחד לנענועים. שטעם המנהג

שמצוותו בלקיחה, שיקח דרך גידולי וכו'. ולכן אין שאלה מעצי המערכת שלא כתיב בהם עמידה, ולא מטבילת עץ ארז או טבילת אגודת אזור, שמצווה לקחתו דרך גידולו, ולא להעמידו. (ועיין לקמן סעיפים מז - נג). וכן מביכורים וכו' אין שאלה: או מטעם שבפרי אין מבחינים בין כיוונים בלקיחתו מן העץ, או מטעם ש"דרך גדילתו" נדרש לעצים בלבד. ומרש"י בסוכה לרש"י בחומש גם אין סתירה, שרש"י בחומש רק מפרש את התיבה "עומדים" בלי להזכיר דרשו של חזקיה וכו'. וכן נראה שאין בהכרח סתירה בין רש"י לשאר פוסקים ואף רש"י סובר ששייך הדין של דרך גדילתו באתרוג, אבל מכיוון שרצה לפרש את טעמו של חזקיה שאינו שייך ישירות לאתרוג, הביא דוגמאות של לולב והדס וערבה בלבד.

חלק ב

כו. שאלה: לפי הדין שאסור להפוך את הלולב כלפי מטה בשעה שמנענעים לכיוון מטה, האם אין בזה הוכחה שהדין של "דרך גדילתו" דווקא שיעמוד דרך גדילתו, ולא לפי האמור לעיל (סעיף יט) שצריך להחזיק דרך גדילתו, אבל אין צורך להעמיד דרך גדילתו?

כז. שהרי כותב הרמ"א (אורח חיים, סימן תרנ"א, סעיף ט): "...ומטין ראש הלולב לכל צד שמנענע נגדו וכשמנענע למטה הופכה למטה ומקרי דרך גדילתו הואיל ומחזיק אותו בידו דרך גדילתו ויש מדקדקים שלא להפוך הלולב כשמנענעין למטה והמנהג כסברא ראשונה וכן נ"ל לעיקר."

כח. והמשנה ברורה שם (ס"ק מה) מפרש כוונת הרמ"א שלכולי עלמא אין יוצאים בלולב המוטה למטה אלא חייב להעמידו דרך גדילתו. והמחלוקת בין שני המנהגים אם די לו במה שהוא נטל את הלולב דרך גדילתו בשעת הברכה, וכן בנענועים אין קפידא. או שמא גם בנענועים חייב להקפיד על דרך גדילתו. ומזה סתירה ברורה על הסברא הנ"ל (דהיינו שהלקיחה ולא העמידה נריכה להיות דרך גידולו).

כט. ונראה מדברי הרמ"א בדרכי משה על הטור (סג) מפורש כדברי המשנה ברורה: "...וסברי להו דמאחר דהנטיילה היא ביד דרך גדילתו שוב אין

לה. ולפי זה גם מובן מתוך שינוי לשונו למה שינה הרמ"א את פיסקו בדרכי משה על הטור לפיסקו בשלחן ערוך. שבדרכי משה הוא מצדיק את מנהגם של אלו שמטים את הלולב כלפי מטה רק בסברתו שמובא גם במשנה ברורה שכבר יצאו בשעת נטילה ואין להקפיד בשעת הנענועים. ולכן הוא פוסק שבנענועים של מטה לא יטה את הלולב כלפי מטה לצאת גם ידי אלו שסוברים שגם הנענועים נחשבים למצווה, ולכן כמו בכל מצווה צריך דרך גדילתן. ובזה יוצא אליבא דכולי עלמא. אבל בשלחן ערוך הוא מביא את הסברה שגם כאשר הלולב מוטה כלפי מטה זה נקרא דרך גדילתן "הואיל ומחזיק" כפי שנאמר לעיל ולא כדברי המשנה ברורה. ולכן אין הבדל בין נטיית הלולב כלפי מטה לבין נטייתו בשאר הכוונים. ואם כן אין לתמוה שהרמ"א פוסק בשלחן ערוך כסברא הראשונה להטות בכל הנענועים. שבזה הוא יוצא ידי חובתו אליבא דכולי עלמא, שמצביע גם בראש הלולב וגם בגופו.

לו. שאלה: איך ייתכן לומר שיוצאים בלולב הפוך. הרי אביי (סוכה מז.) מביא "כשהפכו" כטעם שלא יוצא ידי חובת לולב, ומפרש רש"י שם: "ה"ג הא מדאגבהיה נפיק ביה אמר אביי כשהפכו. הכי קשיא ליה ה"ד לא יצא בו הא לא הוציאו אא"כ הגביהו ומדאגבהיה נפק ביה ידי חובת לקיחה וקתני פטור אמר אביי כשהפכו כשהגביהו הפך העליון למטה והאגד למעלה ואמרינן לקמן אין יוצאין בהן אלא דרך גדילתן". וכן מפרש הר"ן (על הרי"ף, שם, סימן אלף מו, דף כז.) "כשהגביהו הפך עליון למטה והאגד למטה" וכן מפרש הריטב"א והרשב"א בחידושיהם שם, וכן משמע דעת הרי"ף, ודעת הרמב"ם בפירושו על המשניות, והרא"ש. ואמנם רבינו חננאל מפרש שם כשהפכו: "כשהפך הלולב בשמאל והאתרוג בימין" אבל אפשר שגם רבינו חננאל סובר שהוא הדיו אם הפכו מלמעלה למטה שאינו יוצא ידי חובתו אם כן איך ייתכן לפרש כמו שנכתב לעיל בדברי הרמ"א שכשהפכו למעלה למטה עדיין נקרא דרך גדילתן? אלא לכאורה ברור כדברי המשנה ברורה המובא לעיל בסעיף כה

שמנענעים לכל ששת הכוונים הרי הוא כדי להצביע בלולב על כל כיוון וכיוון ובוזה יש חילוק מנהגים, אם מצביעים בראש הלולב או בגוף הלולב. שאם מצביעים בראש הלולב, בשעה שמנענעים מזרחה צריכים להטות את ראש הלולב כלפי מזרח וכן בכל כיוון וכיוון. אבל אם מצביעים בגוף הלולב אז בשעה שמנענעים מזרחה צריכים להוליך את גוף הלולב למזרח, והלולב לא יטה לשום כיוון אלא יעמוד דרך גדילתו גם בשעת הולכה והבאה וכן בכל הכיוונים.

לג. ונלע"ד שעניין להורות על ששת הכיוונים בגוף הלולב דרך גדילתן ולא בראש הלולב הוא כוונת הדרכי משה (סז): "...לעולם היה ראוי להיות ראש הלולב למעלה דרך גדילתו ולהוליך ולהביאו כמו בתנופה שלמידין ממנו נענוע של לולב וכמ"ש ב"י בריש דבריו וכו'". וכי מה עניין תנופת שתי הלחם וכבשי עצרת לעניין דרך גדילתן? אלא לענ"ד כוונת הדרכי משה, וכן הבית יוסף שם (וכן הט"ז נש"ע), שמורים על כל כיוון וכיוון בתנופה על ידי הולכת גוף הדבר המונף בלי להטותו, ולכן אף בלולב ראוי להורות על כל כיוון וכיוון בגוף הלולב בלי להטותו. ובנוסף לטעם הזה שמניפים דרך גדילתו יש עוד טעם לאסור הטיית הלולב כלפי מטה שאמר חזקיה וכו' כל המצוות אין אדם יוצא בהם אלא דרך גדילתן.

לד. ולפי זה דברי הדרכי משה מתפרשים יפה. שהוא מביא את מנהג רבותיו להטות בכל הכיוונים חוץ מכלפי מטה. ועל מנהג זה הוא שואל שאם מטעם שמדברי חזקיה אמר רבי ירמיה אמר רשב"י וכו' אין להטות את הלולב כלל אלא יעמידו בכל הנענועים דרך גדילתן, וגם בדרך זה נקרא שהוא מורה על כל כיוון וכיוון כדמוכח מהתנופות. ועל זה הוא מתרץ להצדיק מנהג רבותיו, שבכל יתר הכיוונים וודאי עדיף להטות את הלולב בשעת הולכת גוף הלולב, שבזה יוצאים ידי החובה להצביע על הכיוונים אליבא דכולי עלמא, שהרי הוא מצביע על כל כיוון וכיוון גם בגוף הלולב וגם בראשו. אבל כלפי מטה אי אפשר להטות, שבזה הוא עובר על דבריו של חזקיה וכו'.

שמותר לנענע עם לולב הפוך רק כאשר כבר יצא ידי חובתו בנטילה דרך גדילתו.

לז. תשובה: לענ"ד אין מכאן הוכחה כלל, ואדרבה פשטות הסוגיה נוטה לפירוש הנ"ל. שהרי אפשר לפרש הפיכה מלמעלה למטה באחד משני דרכים. האחד, שהלולב מוחזק בידו כדרך שכל בני אדם רגילים ליטול לולב למצוותו, דהיינו שתחתית הלולב (המלק שהיה מחוץ לעץ) יוצא מתחתית ידו, דהיינו הזרת, והלולב הולך ועולה מחלק עליון של אגרוף, דהיינו מבין אגודל לאמה. וכשהפכו, הוא מסובב את כל כף היד והלולב בתוכה, כך שהזרת התחתון של הלולב למעלה, והאגודל ואצבע ועליונו של לולב היוצא מביניהן כלפי מטה, ולזה קורא המשנה ברורה והדרכי משה הפיכת הלולב. והדרך השני של הפיכה, שנוטל את הלולב כאשר היד נמצא כדרכו, דהיינו אגודל ואצבע למעלה והזרת למטה, ומחזיק את הלולב הפוך בתוכה, דהיינו שתחתון של הלולב עולה ויוצא מבין אגודל ואצבע, ועליונו של הלולב הולך ויורד כלפי מטה מתוך הזרת. ואם נפרש את הגמרא וכן דברי רש"י (ושאר מפרשים) שמתכוונים לדרך השני, אין בזה קשר לנענועים בדרך הראשון.

לח. ונ"ל שפירוש דברי אב"י "כשהפכו" יוסח לדרך השני של הפיכה. שלפי הדרך הראשון הוא מחזיק את הלולב כדרכו, ולאחר מכן הופך את ידו. ואם תחזור שאלת הגמרא "מדאגבהיה נפק ביה". שהרי באותו רגע שהחזיק את הלולב כדרכו על מנת להפכו, כבר יצא ידי חובת לולב. ואמנם אפשר לדחוק ולפרש שהלולב מונח לפניו עם עליונו מכוון כלפי מטה והוא הופך את ידו עוד לפני שהחזיק בו. אלא נראה שאם המפרשים התכוונו למעשה כזה, ודאי היה מרחיבים את הדיבור לפרשו, מה עוד שלשון "כשהפכו" משמע בפשטות שהפך רק דבר אחד, דהיינו הלולב. ולפי המעשה הזה הוא הופך ראשון את הלולב ואחר כך את ידו, ורק אחרי כן מגביה את הלולב.

לט. ועוד נראה לומר כן מגוף דבריו של ר' יוסי במשנה, שפוטר בהוצאה לרשות הרבים בשבת. ולכן קשה לפרש כאן שמחזיק את הלולב ביד

הפוכה, שממילא יהיה פטור בדיני שבת. שהמטלטל כלאחר יד פטור (שם 35), ולכאורה, אין טלטול לכאחר יד גדול מזה. אבל לפי הדרך השני של הפיכה, שהוא מחזיק את הלולב כדרך כל המחזיקים, רק שהלולב הפוך בידו, אז פשיטא שזה נקרא טלטול כדרכו להתחייב בשבת, שוודאי אין מהות החפץ או כיוונו קובעים אם הטלטול כדרכו או לו, רק דרך הטלטול עצמו. ועוד שדרכו של העולם ליטול לפעמים את הלולב עם ראשו כלפי מטה כגון לכבד בו את הבית, כדמובא ברש"י (סוכה מ. ד"ה "נאלו עני הסקה" וכו'): "...אבל לולב עיקר הנאתו לכבד את הבית" ואף לולב של מצווה מטלטלים לפעמים אם ראשו כלפי מטה כדי לשומרו מתקלות, ולכן פשיטא שאין הפיכת גוף הלולב מוציא אותו מדרך טלטולו.

מ. ובדומה לחילוק הזה בין שני דרכי הפיכת לולב, נמצא במסכת שבת (קד:) חילוק בין שני דרכי הפיכת קולמוס. שכתוב שם במשנה: "הכותב לאחר ידו פטור". וגם נאמר שם: "...אחת בארץ ואחת בקורה וכו' פטור וכו'" ופירושו, שאם כתב אות אחת למעלה בקורה ואות אחת למטה בארץ, שתי האותיות האלו אינן מצטרפות לשיעור שתי אותיות לחייב על מלאכת כתיבה. ומשמע שהכותב שתי אותיות בקורה חייב. נמצא שלפי הרישא הכותב לאחר ידו דהיינו שראש הקולמוס כלפי מטה כדרך כל הקולמוסים אך ידו המחזיק בו הפוך כך שראש הקולמוס יוצא ויורד מגב ידו פטור. ואילו הכותב על הקורה דהיינו שמחזיק את הקולמוס כדרכו אך גם ידו וגם הקולמוס בתוכו פונים כלפי מעלה חייב. משמע שכאשר ידו מחזיקה בקולמוס שלא כדרכו אפילו שהקולמוס עצמו עומד כדרכו, זה נקרא כתיבה שלא כדרכה. ואילו אם היד מחזיקה את הקולמוס כדרכו – ואפילו שגם היד וגם הקולמוס הפוכים כדי לכתוב למעלה – זה נקרא כתיבה כדרכה. ונראה שהוא הדין בטלטול, שהמטלטל בהיפוך היד ייחשב שלא כדרכו, ואפילו שהמשוי עומד כדרכה.

מא. ונראה לענ"ד שהוא הדין בנענועים של לולב שכל עוד שהלולב מוחזק כדרכו ואפילו שהופך את

שלשה שרשים ובכל שורש גבעול אחד ויבא בשלשה הענפים שלשה גבעולין וכו'." דהיינו שהקלח הוא החלק הקשה שיוצא מהאדמה בדומה לגזע העץ, והגבעול הוא הראש הרך בדומה לעלים. וזה מובן גם מגוף המשנה (פרה, טז): "אזוב שיש בו שלשה קלחים מפסגו ואוגדו". ופירושו, שבאזוב שיש לה שלשה קלחים מחוברים, כדרך שהענפים מתחברים כלפי שורשיהם, יחלק לשלשה ענפים נפרדים, ויחזור לחברם באגודה. ומזה ברור שהקלח הוא החלק שגודל כלפי השורש דהיינו שהקלח הוא צד התחתון של האזוב והגבעול צד העליון.

מה. והחלק של האזוב שטובלים במי חטאת ומזין בו על טמא מת הוא בדווקא הגבעול. שכן כותב הרמב"ם (הלכות פרה אדומה פרק יא, הלכה ב): "...וטובל ראשי גבעוליו במי נדה שבכלי וכו' וגם מהמשנה גופא משמע שמזין עם הגבעולין בדווקא (פרה, פרק יב, משנה ו): הוזה ספק מן החוט ספק מן הכוש ספק מן הגבעול הזייתו פסולה." דהיינו אם יש ספק שמא הוזה ממקום שאינו ראוי להזייה כגון חרוט או הכוש שהאזוב קשור אליו, או שמא שהוזה ממקום הראוי, דהיינו הגבעול, ההזייה פסולה. משמע שדווקא הגבעולים ראויים להזייה. וכן משמע מהמשנה (פרה, פרק יא, משנה ז): "אין מזין לא ביונקות וכו', ר' אליעזר אומר וכו', אלו הן היונקות גבעולין שלא גמלו." משמע שהגבעולים נגמלים מהקלחים כדרך שעלים גדלים מן הענף, וכאשר הם שלמים וניכרים בפני עצמם נקרא שנגמלו מן הענף. בגבעולים שלא נגמלו אין מזין, אבל בגבעולים שנגמר גידולם ונחשבים כעלים מושלמים, מזין.

מו. (ואמנם כל הנ"ל היא בגדר של פשיטא דפשיטא שלא צריך הוכחה כלל, אלא מכיוון שידיעת דרך גדילת האזוב הוא הכרחי לברור אם צריך לקיחה דרך גדילתן נראה שיש מקום להרחיב בנושא ואין מן הראוי לסמוך על פשטות הדבר, ואפילו פשטות מופלגת).

מז. יוצא, שאם יש חיוב לקחת את האזוב דרך גידולו, יהיה מצוותו להחזיק בידו תחתית הקלחים, כך שהקלחים יוצאים ועולים מידו וגבעולים יוצאים

הלולב על מנת לנענעו בכיוון משונה דהיינו למטה, זה ייחשב כנענוע כדרכו וכדרך גדילתו, כשם שהפיכת הקולמוס על מנת לכתוב במקום משונה (דהיינו למעלה) נחשב ככתיבה כדרכו אבל החזקת לולב שיוצא ויורד מתחתית ידו הרי זה דומה לקולמוס היוצא מגב ידו. וכשם שאין זה נחשב לכתיבה כך אינו נחשב לקיחה. ולכן נראה לאמר שהאוקימתא של אביי "כשהופכו" בדווקא בצורה הזאת, שאינה נחשבת לקיחה לצאת ידי חיוב לולב, אבל נחשבת כטלטול כדרכה לחייב במלאכה בשבת. ויש לציין שלשיטת המשנה ברורה יוצא קולא גדולה: שלפי דברי המשנה ברורה מה שקובע היא כיוון עמידת הלולב, אחד שיטול את הלולב ביד הפוכה, שלא כדרך הנוטלים, יוצא ידי מצוות לולב כל עוד שהעלים פונים כלפי מטה.

מב. שאלה: לאזוב של טהרת טמא מת, האם יש דיו של דרך גדילתו, שלכאורה אין טעם להוציא את האזוב מהבניין אב מ"עצי שיטים"?

מג. תשובה: דין של דרך גדילתן לא מוזכר לגבי אזוב לא במסכת פרה, ולא ברמב"ם הלכות פרה אדומה, וכו' לא בסמ"ג (מנחות עשה ל"ב ור"ג) וכו'. ואף שלמה שנכתב בסעיף י"ז, אי אפשר להביא מכאן ראיה מוחלטת שאין דין של דרך גדילתן באזוב. שהרי בפשטות שיך לדון על לקיחה דרך בזיון, לקיחה בשמאל וכו', וה"ה למה שפירשתי לענ"ד אין יוצאים בלקיחת עץ אזוב ביד הפוכה, מדין של "דרך גדילתן." ואין אף אחד מדינים אלו נדון במקומות אלו, ואפילו שכתוב "לקיחה" לגבי אזוב: "ולקח אזוב וטבל במים וכו' (במדבר יט, יח). ומכיוון שצריכים לומר שדינים אלו אינם מוזכרים מכיוון שאפשר ללמוד ממקום אחר, אף על לקיחה דרך גדילתו יש מקום לומר שהדין נוהג באזוב כמו בלולב (דהיינו לפירושו של המשנה ברורה), ולא הוזכר מכיוון שאפשר ללמוד מהלכות לולב.

מד. אבל נראה שמגוף מעשה הטהרה אפשר גם ללמוד דרך לקיחת האזוב. שהרי האזוב מורכב משני חלקים: הקלח והגבעול. והקלח הוא החלק שגודל באדמה, כפי שמפרש הרמב"ם (פירוש המשניות, פרה, פרק יא, משנה ט): "שלשה קלחים.

לא נשאר מכל גבעול מהם אלא כל שהוא כשר ששירי האזוב בכ"ש. וגבעול כל שהוא בפשטות אינו תלוי ומדולדל מהגבעול ואינו בולט מספיק להכניסו למים בלי להפוך את ידו והגבעול בתוכו. ואמנם אפשר לדחוק ולומר שפירוש של "כל שהוא" כוונתו כל שהוא המספיק ארוך לקיים סבילה כמצוותה דהיינו בעמידה, או לדחוק ולומר שאף הקלחים עצמם כפופים או מדולדלים, אבל בפשטות אין זה לא כוונת המשנה ולא כוונת הרמב"ם. ומכיוון שבאזוב שרק גרדומיו נשארו לא שייך לטבול בעמידה דרך גדילתו, נראה שגם באזוב שלם אין צורך להעמיד דרך גדילתו. אבל מחזיק הוא את האזוב בידו קלח למטה וגבעול למעלה, שכך צריכים בפשטות להחזיק על מנת להפוך את ידו לטבול ראשי האזוב במים. ואולי משום כך אין השאלה של מצוות דרך גדילתן נידונה, שממילא כך מחזיקים את האזוב.

נא. אך גם לשיטה שצריכים עמידה דרך גידולו יש מקום לתרץ שאכן טובלים את אגודת האזוב עם ראשו למעלה כדלעיל סעיף מח. ואם תאמר שלא שייך לעשות מעשה תמוה כזה, גם זה ניחא לשיטה הזאת. שאפשר לומר שכשם שלא לומדים מהאפשר להאי אפשר, אף אין לומדים מתאפשר ברווח לאפשר רק בדרך תמוה. שאפשר לומר שכל מקום שהעמדה דרך גדילתו יהיה בגדר התמוה, פטורים מהחזיב של דרך גדילתו. וכן משמע מדברי התוספות (סוכה לא, ד"ה "הואיל ואמר ר' יהודה" וכו'), שלמ"ד לולב צריך אגד לא חייבים לאגוד דרך גדילתן "דכל אגוד, שלא כדרך גדילתו", אף שאפשר להמציא אגדים משונים ותמוהים דרך גדילתן.

נב. ולכן אף שיש הוכחה מהמשמעות הפשוטה, אין להכריע מאגודת אזוב אם עשיית המצווה היא או דווקא עמידה דרך גידולו. וכן נראה לומר בעץ ארז ואזוב, ואולי גם בעצי המערכת. ואכמ"ל. אך אם נפרש שלא שייך דרך גדילתו בשום מצווה לבד מארבעת המינים של לולב, חוזר השאלה מה פירוש "כל המצוות כולן."

מהקלחים ועולים כלפי מעלה. ולכו כאשר באים לטבול את האזוב במי נדה אשר בכלי, יהיה בפשטות צורך להפוך את ידו כלפי מטה כדי להוריד את ראשי הגבעולים לתוך המים. וזה נקרא דרך גדילתן לפי השיטה המוזכרת לעיל (סעיפים טז – נח) שהמצווה (דהיינו טבילה) יעשה דרך גדילתן. אבל לפי השיטה שצריך "עמידה" בדווקא, בדומה לשיטת המשנה ברורה בנענועי לולב, אין זה נקרא דרך גדילתו.

מח. ואין לטעון שלא טובלים את הגבעולים עם השורשים מפני שהדבר בלתי אפשרי. שאם התורה צוותה לטבול את האזוב כאשר הוא עומד דרך גידולו, היה אפשר להכניס לתוך המים את היד כולו עד שכל האזוב כולו יכנס בעמידה לתוך המים, ואפילו ראשי הגבעולים שיהיו האחרונים לכנס. או היה אפשר להשתמש בכלי רחב ביותר ודופן אחד גבוה מהדופן שכנגדו. ויניח את האזוב באוויר הכלי בשיפוע עם ראש הגבעולים צמוד לדופן הגבוה, ויצוף עליו גל של מי חטאת בלי לנתק את הגל מהמים שבכלי. אבל אוקימתות כאלו לא רק שהם לעצמם דחוקים אלא וודאי היה מקום בש"ס ובפוסקים לציננם. לכן נראה לומר בפשטות שאמנם ש"מחזיקים" את האזוב דרך גדילתו, אבל האזוב עצמו אינו "עומד" דרך גדילתו בשעת טבילה. (ועיין פרה פ"ג, מ"ה).

מט. ואם תאמר שיש לפרש בפנים אחרות. שהרי נראה שגבעולי האזוב הם כעין עלים ארוכים. ושמא דרכם להיות רפויים ומדולדלים ביותר, שאף אם יחזיק את הקלח בעיקרו והקלח עולה מידו כלפי מעלה, הגבעול שיוצא מהקלח אינו בהכרח מתמר לגובה. אלא יוצא מדולדל כלפי מטה. לכן אפשר להכניס את ראש הגבעול לתוך המים שבכלי בעוד שהיד שמחזיקה באזוב והאזוב עצמו אינם נטויים כלל, והאזוב ממשיך לעמוד דרך גדילתו.

נ. אבל כל זה באזוב שלם. אבל גם אזוב שגבעוליו נשחקו עד שנשאר רק כל שהוא בולט מהקלח כשר כדברי המשנה (פרה פרק יא משנה ט): "...וגרדומיו כל שהוא" וכותב הרמב"ם בהלכות פרה אדומה (טז, הלכה ד): "...ונשרו העלין אפילו

כעין דאורייתא; וראינו שגדולי הדור מפרישים תרומות ומעשרות בלי לדקדק בכדרך גדילתו, ואפילו לכתחילה. וכן בכל דור ודור לא מצאנו מי שכותב שיש להקפיד על דרך גדילתו, ואפילו כהידור בעלמא.

נח. ובביכורים אין לתרץ שלא שייך דרך גדילתו, שלהעמיד כמות גדולה של פירות דרך גידולם יהיה מעשה שלא כאורחא דעלמא, וכדלעיל (סעיף נא). שהרי מן התורה אדם יוצא ידי חובתו בפרי אחת מכל מין, דהיינו חיטה אחת, רימון אחד, וכו' (פאה פ"א, מ"ב). ובזה וודאי שאפשר לדקדק בדרך גדילתו. ואם ע"י ריבוי הפירות נתבטל מצוותו, וודאי שאין לחכמים לגזור גזירה שתבטל מצווה דאורייתא.

נט. לכן נראה לומר שדין של דרך גדילתו אינו שייך כלל במצוות הקשורות לפירות. ומכיוון ששפיר יש לחלק בין פירות לעצים, כפי שנמצא בערלה, ובשביעית וכו'. יש לומר שלומדים מעצי שיטים לשאר עצים אבל לא לפירות.

ס. הערה: אך לקושטא דמילתא אפשר לומר שאין לשאול לא מביכורים ולא משום מצווה אחרת. שדין של דרך גדילתו הוא דין בהלכות לולב בלבד, והלימוד מ"עצי שיטים" או שהוא אסמכתא או שאינו להלכה. וטעמו של אב"י (סוכה מ"ג). בדומה לטעמו של רבא באותו הסוגיא משום שחייבים לקיחה שלא בדרך בזיון, וליטול ארבעת המינים הפוכים נחשב בזיון.

סא. ואפשר שזה כוונת בעל הלכות גדולות (רי"ט הלכות לו"ג): "והיכא דאפיק ליה ללולב או לאתרוג מיפך ונקיט ליה מי נפיק ידי חובתיה או לא מי אמרינן לקיחה אמר רחמנא והאי נמי לקיחה היא או דלמא כיון דכתיב זה אלי ואנווהו התנאה לפניו במצות לאו דרך נוי הוא ולא נפיק וכו'." ואמנם שהבה"ג סומך על דברי חזקיה בתשובתו, אולי יש לדייק מתוך שאלתו שדברי חזקיה וכו', מובאים רק להוכיח שלא כדרך גדילתו נחשב לבזיון, ועיין שם (וע"ע ירושלמי נרכות פ"ה, סוף ה"ב. ואכמ"ל). אך אפילו שנאמר שזה אכן דעת הבה"ג, יהיה זה דעת יחיד כנגד שאר ראשונים ואחרונים. עכנלענ"ד.

נג. שאלה: איך ייתכן להמציא שיטה שמחלקת בין פירות ועצים ולומר שבפירות לא שייך "כל המצוות דרך גדילתו" ובעצים שייך כפי שנאמר לעיל בסעיפים כ' – כא' ניחא שבדרך זה מתפרש דברי הרש"י שמזכיר לולב והדס וערבה ולא מזכיר אתרוג, אבל השמטת תיבת "אתרוג" נראה קנה רצון מדי לבנות עליו חלוק גדול כזה.

נד. תשובה: אין הכי נמי, לא מהרש"י בלבד נלמד את הצורך לחלק בין פירות לשאר גידולין, אלא מהדוחק שדין זה נאמר לגבי "כל המצוות כולן". ולגבי מצוות הקשורות בעצים נראה שאין דוחק כל כך, כדלעיל סעיפים נא – נב.

נה. אבל אם נאמר שיש מצוות של פירות שחייבים לעשות דרך גדילתו, נראה שמצוות ביכורים וודאי כלולה ביניהם. שהרי כתוב לגבי "לקיחה" כמו בלולב: "ולקחת מראשית פרי האדמה" וכו' (דברים כו, ג), ושייך בו הנפה כמו לולב (מנחות ס"א). ועוד, שמצוותם לפני ד' בדומה לעצי שיטים, שנאמר "והניחו לפני מזבח ד' וכו' (ס"א). ולכן אם בכלל שייך דין של דרך גדילתו בפירות, היה חיוב לקחת את הפירות לביכורים עם עוקציהם כלפי מטה וככה להניחם בטנא, ולשמור שיישארו עם עוקציהם למטה בשעת הבאתם, הנפתם, הנחתם, נתינתם, ואכילתם.

נו. ואם תמצי לומר שאין הכי נמי כך חייבים לעשות, יהיה תמוה ביותר שלא נמצא איזכור לזה בש"ס, רמב"ם, סמ"ג וכו'. ועוד ניחא שברימונים שדרכו של העולם להניח אחד אחד, אפשר לומר שאין צורך להזכיר עניין של דרך גדילתו מרוב פשטותו. אבל בזיתים וענבים, ועוד יותר בצימוקים וגרוגרות (וקל ומומר נמיטה ושעורה) שדרכו של העולם להניח כמות של פירות ביחד בלי לדקדק בכיוונם, אם היה קיים צורך להניחם אחד אחד וודאי היה מקום להודיע על זה, מה עוד שאינו ברור כלל איך אפשר לסדר צימוקים בטנא בצורה שעוקציהם לא יטו מכלפי מטה במשך הבאתם וכו'.

נז. ועוד, בתרומות ומעשרות נראה שאי אפשר לומר שיש עניין של דרך גדילתו בכלל, שמצוותו ואפילו בזמן הזה, אם היא לא דאורייתא היא לפחות

סימן ג

הרב שריה דבליצקי

מח"ס "זה השלחן" ועוד

בענין הרוחות בנענועי הלולב

בדף ס"ב ע"א, דמתחיל בצד צפון ואח"כ דרום וכו' עיי"ש (ואפשר דס"ל דעומד צפונה ופניו לפונה ו"ע). עכ"פ לנד"ד אין לזה כל שייכות, אלא בכל צד שיתרמי ליה שעמד לשם ולקח הלולב, לשם מתחיל לנענע לפניו לדינא דגמרא דזהו פירושא דמוליך, ופשוט.

והנה בארצות אשכנז וצרפת שצריכים להתפלל למזרח כי הם למערב אר"י, וכרמ"א בסי' צ"ד ס"ב, וא"כ הבתי כנסיות בנויים כך שארוה"ק יהיה במזרח, א"כ סתם עמידת האדם הוא כשעומד ופניו להיכל ה' ואינו עומד אחוריו ח"ו וכו', ובפרט אחר תפילת השמו"ע וחזרת הש"ץ הרי ממילא עומד כך שפניו למזרח, ואפי' אם אינו עומד כך הרי משורת הכבוד והדר"א הוא שיעמוד פניו להיכל ה' בשעת אמירת ההלל ולכן יוצא ממילא שהצד שהוא מוליך לפניו הוא צד המזרח. וכן איתא להדיא בתויו"ט פ"ג מ"ט וז"ל, ועוד דמסתברא דהתחלה למזרח שכנגד פניו דאינו צריך עדיין לשום פניה. עכ"ד. וכשאנו דנים אח"כ איך ימשיך לנענע, בזה אמרינן שינענע לדרום מצד דינא דכל פינות שאתה פונה וכו' וכן הלאה, אבל אין כאן כל כוונה מיוחדת חוץ מזו.

והב"י שפסק כן בש"ע יסוד פיסקו היא תשובת מהרי"ל (כדפי' צ"י) שכ"כ. והמהרי"ל הרי שכן כבוד באשכנז והתפלל לצד מזרח ולכן התחיל כן בנענועים ג"כ ופנה אח"כ לצד דרום ומטעם דכל פינות וכו', וכמו שכתב הגר"א בביאורו על סט"ז [א.ה. בכת"י כ' סע"ז], והדבר באמת מבואר ומפורש כדברי, בלבוש סעיף ט', שכתב שם וז"ל, והנענוע הוא שיוליך ידו מכנגדו להלאה מצד מזרח שהוא עומד כנגדו בשעת ההלל והברכה וכו' ע"כ. ובסעיף י' שם, וז"ל, סדר הנענוע י"א שצריך לנענע תחלה למזרח שהרי הוא עומד בשעת הברכה וההלל

בספר זה השלחן ח"ב כתבתי אודות סדר הנענועים אצל המתפללים לשאר רוחות ולא למזרח. והסקתי שם דיש להתחיל לעולם בצד שלפניו ולפנות אח"כ לימין וזהו לנוהגים עפ"י הנגלה והש"ע. וכעת נתווספו לי עוד דברים ביתר ביאור בענין זה. בעקבות שרב גדול אחד שליט"א לא היה דעתו כדעתי בזה, וסבר למימר דלעולם צריך להתחיל בצד מזרח ולכן ביררתי דבר זה יותר וזה החלי בס"ד.

והנה דברי הרב הגדול נ"י הנ"ל בנויים על דברי מרן הב"י שפסיק ותני לן בש"ע סי' תרנ"א סע' י', יקיף דרך ימין בנענעו מזרח דרום מערב צפון, עכ"ד, ולא חילק לן כלל בזה, ומשמע דכ"ה אפי' במתפלל לרוח אחר משאר רוחות.

אמנם כד נעיינ בגמ' במקורן של דברים נראה דזה אינו דבגמרא סוכה ל"ז ע"ב ומנחות ס"א, איתא לגבי תנופה שמוליך ומביא ומעלה ומוריד ואמר רבא וכן בלולב עיי"ש. [והנה אין העת האסוף פה להכנס בבירור הדברים אי הנענוע לכלל הד' הרוחות הוא מעיקר הדין או שמעיקר הדין רק בעינן מוליך ומביא ומעלה ומוריד דבר זה כבר נתבאר בארוכה בספרן של רבותינו הראשונים יעויין ברא"ש ובר"ם (פ"ז מה"ל לולב ה"ט) ועוד, וכ"כ בביאור צורת הנענועים] ומוליך ומביא הנאמר בתלמוד לגבי לולב הוא בפשטות שמוליך מלפניו להלאה ומביא בחזרה ולא נאמר כלל בגמרא לאיזה צד צריך המנענע לעמוד אלא לכל צד שיתרמי ליה שעמד יתחיל שם לנענע לפניו, אם כי מצינו לגבי כבשי עצרת שצריך הכהן לעמוד במזרח, כר"ם פ"ט מהל' מעשה"ק הל"ו ובכ"מ שם, ולרש"י מנחות ס"א ע"א אף במזרח וכ"כ במערב, וזהו דוקא שם דבעינן לפני ה', משא"כ בנד"ד כמובן. ואף שם מצינו לרש"י

אמנם לדעת האריז"ל שסדר הנענועים הוא כסדר הו"ק דו"א כמבואר בשער הכוונות דף ק"ג ע"ד בזה כבר הסתפקתי בספרי שם ח"ב אם הולכים בזה ג"כ בטר עמידת האדם או בטר רוחות העולם ממש עיי"ש. אמנם זה אפשר לברר ולראות איך מנהג העתיק בצפת וטבריה שהם אינם מתפללים למזרח אלא לדרום ושם עושים הנענועים כפי האריז"ל, וא"כ איך הם נוהגים בזה, וכ"כ אפשר לברר זה אצל המקובלים הספרדים בירושלים ששם יש בתי כנסיות שאינם מכוונים למזרח אלא כנגד ביהמ"ק וא"כ איך הם נוהגים בזה. אמנם לפי ההלכה הנגלית לנו ולבנינו העיקר בפשיטות כמו שכתבתי.

אחרי כתבי כל זה חקרתי ודרשתי איך מנהג צפת וטבריה בזה כי שם מתפללים כאמור לדרום, וכולם עושים שם הנענועים עפ"י קבלה, ונודע לי שבאמת הם מתחילים שם דוקא כפי רוחות העולם, דהיינו שמתחילים לפניהם לצד ארזה"ק שהוא שם דרום העולם ואח"כ לאחוריהם שהוא צפון העולם, ואח"כ לצד הכנרת שהוא מזרח העולם וכו', וכמו כן כתב לי הרב הגדול הנ"ל נ"י, שאמר לו רב מגדולי חכמי הספרדים שהם בכל תפוצותיהם: מרוקו, אלג'יר, תוניס, טריפולי, טורקיא, בלקן בכלל ותימן (המלך שמחזיקים נשיטת האריז"ל) כולם בלי יוצא מן הכלל מתחילים הנע' מהדרום ואח"כ הופכים פניהם לצפון וכו'. וכן העיד לפניו חכם מעירק, וגם בירושלים גופא העומדים לדרום ירושלים למרות שלתפלה הופכים פניהם לצפון אבל לנענועים הופכים פניהם דוקא דרומה, עכ"ד. וזה מתאים עם מנהג צפת וטבריה הנ"ל.

ולפי"ז נפשט הספק שהסתפקתי איך צריך לעשות עפ"י הקבלה, אחרי שנודע שמנהג כל התפוצות הנוהגים לעשות הנענועים עפ"י הקבלה ומתחילים בדרום, הולכים בזה כפי רוחות העולם ממש, ודלא כמו שכתבתי בספרי ח"ב שם, דכמדומה שגם הנוהגים כהאריז"ל לעולם מתחילים בימין, דליתא כאמור. אך לנוהגים עפ"י ההלכה לעולם יש להתחיל לפניו ולנטות אח"כ לימין וכו'. ולכן להלכה עפ"י ההלכה לעולם מתחילים מלפניו דהיינו מאותו צד שמתפלל לשם שמו"ע ופונים לימין וכו'. ועפ"י הקבלה לעולם מצד דרום העולם.

ופניו למזרח וכו' ע"כ. והנה מדתלה הדבר בזה שהרי הוא עומד כן ממילא הרי הדבר ברור שגם דעתו היא כן, דאין ההתחלה למזרח דין מצד עצמה, אלא מצד דין דמוליך לפניו (ולא פליג שם הלבוש רק איך להמשיך אח"כ, הנע', אצל על לפניו ר"ל למזרח לא פליג שם).

ומינה אנו למדים בפשיטות, דאם הוא במקום שמתפלל לרוח אחרת לצפון או לדרום ושם הרי הבהכנ"ס והאה"ק בנוי כך, וזהו שם סדר עמידתו, דהרי שם הוא עומד בשעת הברכה וההלל לפניו לצפון או לדרום אם מצד שממילא הוא כך, ואם מצד שביארנו די"ל דיש עליו חיוב לעמוד כך מצד דר"א וכבוד כלפי ארה"ק, וא"כ הרוח שלפניו היא שם צפון או דרום פשיטא שמתחיל שם לנענע לפניו ופונה אח"כ לימינו מצד דינא דכל פינות וכו'. ואינו מוכרח כלל להסתובב לצד מזרח ולהתחיל משם רק משום שבאשכנז וספרד התחילו ברוח מזרחית מדהיה שם זה רוח שלפניהם. (הגם שאם יסמוכז וימחיל ממזרח ג"כ נפיק שפיר יד"ס מדהוי אז הלפניו אללו ללד מזרח).

ולפי"ז אני תמה על מרן הב"י איך פסק ותני לן האי תשובת המהרי"ל להלכה פסוקה מבלי שום חילוק בזמן שאין דברי המהרי"ל אמורים רק לארצות השוכנות במערבה של אר"י וכאמור, והרי מרן כתב הש"ע לכל ישראל שוכני צפון ודרום ומזרח ומערב. ומרן עצמו כשהיה בצפת התפלל לצד דרום ובודאי התחיל כן הנענועים ג"כ וא"כ איך לא חילק בזה בשולחנו הטהור, וצע"ג.

ובס"ד, מצאתי ממש כדברי בסדור של בני תימן הנקרא תכלאל עץ חיים בחלק סוכות דף ס', שכתב, שמנהג ארץ תימן (השוכנים לדרומה של אר"י ומתפללים ופניהם לפונה) שמתחילים לנענע לצד צפון שהוא כנגד פניהם כנגד ירושלים (ומנהגם משונה רק לגבי שאר רוחות), אבל עכ"פ אנו רואים שכן הוא מנהגם בפשיטות מימי קדם להתחיל לרוח שהם מתפללים בו ומצד דין של מוליך לפניו (כדכחז שם להדיא) עיי"ש.

ועל כן להלכה שבא"י ובכל מקום שבתי כנסיות בנויים כדין הגמרא לגבי תפילה צריכים להתחיל הנענו' שם לפניהם ממש ולפנות אח"כ ימינה וכסדר הש"ע ומהרי"ל.

כמה הערות בעניני ההקפות בהושענות

ובענין טלטול הד' מינים ביו"ט לאחר מצותן

ג] בענין אמירת "אני והו הושיעה נא" בשעת ההקפה שזוהי דעת רבי יהודה, ולדעת רבנן צריך לומר אנא ה' הושיעה וכו' והרמב"ם פסק כרבנן, וא"כ למה שבקינן דעת רבנן ועבדינן כדעת ר"י וכל ימי אני תמה ע"ז, עיין ביכורי יעקב סימן תר"ס סק"ג, וכן בנימוקי הגר"ב לסידור, שנדפס בסידור אוצר התפלות שתמהו על זה וכן גם בזה השלחן ח"ב סימן תר"ס, וכשכתבתי את זה שם, עדיין לא ראיתי את הספרים הנ"ל, וגם חפשתי בסידורי הספרדים והתימנים והאיטלקים וגם שם ליתא, ושם בזה"ש כתבתי דיש לומר אנא ה' הושיעה וכו' ג"כ וכן אני נוהג, ואולי מקום הניחו וכו'. ושו"ר בקובץ כנסת הגדולה ורשא תרנ"א ספר ג' ע' 61 בלשכת החשאים שם מאת הגאון אדר"ת אות ט"ו שתמה ג"כ ככל הנ"ל וסיים, דנראה דצריך לומר כן בעת. ההקפה כבמקדש.

ד] בערוך השלחן סימן תרס"ד סי"א כ' דבאמירת ההושענות וההקפות בהו"ר בוכים הרבה, ע"כ. וצ"ע איך מותר לבכות בחג, ובפרט שהגר"א בביאורו לסימן תר"ס, על הא דאבל לא יקיף, כתב הטעם, דכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים והוא בשעת הקפה, וצ"ע.

ה] אם מותר לטלטל הלולב ביום טוב לאחר שהניחו על מקומו הקבוע, הנה בספר תניא הלכות לולב סימן פ"ה כתב לחלק, דזהו מ"ש בירושלמי הניחו לארץ אסור לטלטלו הוא דוקא על הלולב, ומיניו, ולא על האתרוג ועיין בשבלי הלקט סימן שס"ח, מג"א סימן תרנ"א סק"ח, ובאה"ט שם סק"ג, ערוה"ש ס"ס תרנ"א, ביכורי יעקב סימן תרנ"ב סק"א בית שמחה (ממוי) דיני ברכת הלולב סימן א' סעיף ח' הדרת ישראל סימן תרנ"ב אות רנ"ח ושם ביד אליה אות י"ב חמדת הימים חלק הסוכות פרק ה', אליהו רבא סימן תרנ"ב סעיף א', וסוגיין דעלמא כמדומה להקל בזה גם בלולב ומיניו.

א] בענין "הקפת ההושענות" נהוג עלמא להחזיק הלולב והאתרוג ביד הימנית כי צריכים להחזיק הסידור ביד השמאלית, אמנם אין זה כ"כ טוב, כי לכתחלה צריך להחזיק גם אז הד' מינים כמצוותן הלולב בימין והאתרוג בשמאל, וכ"כ להדיא הבן איש חי פרשת האזינו אות י"ד שיש טועים בזה שאוחזים הלולב והאתרוג ביד אחת וכו' וזה אינו נכון אלא גם בהקפות יאחזו האתרוג בשמאל ולולב בימין ע"כ.

ומצאתי כן להדיא בראבי"ה הלכות לולב ע' 398 וכן הוא בעוד ראשונים משם הירושלמי (ונירושלמי שלנו לימא) וז"ל סדר הקפה כל ישראל גדולים וקטנים נוטלים את לולביהן בידם הימנית ואתרוגיהן בידיהן השמאלית ומקיפין וכו', ע"כ. הרי שגם בשעת ההקפה הוא כן. אך לעומת זה מצאתי בשו"ת גינת ורדים הובא בבכורי יעקב סימן תרנ"א סקי"א שכתב דכן אנו נוהגין בהקפה שאוחזין ס' ההושענות בשמאל ולולב ואתרוג בימין ע"כ.

אח"כ ראיתי בספר חיים וברכה אות קפ"ו שהביא להדיא דכ"כ בש"ע הרב סימן תרנ"א סקי"ג שגם באמירת ההושענות צריך להחזיק הלולב בימין ואתרוג בשמאל ושכ"ה ג"כ במג"א שם סק"ו ושם בחיים וברכה כתב דרבים אינם נוהרים בזה ואוחזים אז הלולב ואתרוג שניהם ביחד בימינו וצ"ע, וראיתי ששם בהגהות המו"ל הביא ג"כ הירושלמי הנ"ל.

ב] סימן תר"ס ס"א, "נוהגים להעלות ס"ת על הבימה" וכו' הנה היה הנידון אם אפשר, ודי רק להניח ס"ת על הבימה וזה שהוציאה לא יפסיד ההקפה או דילמא צריך שיעמוד (אמא) כל הזמן ומהירושלמי הנ"ל משמע שדוקא צריך לעמוד אתה, דכ"ה סיום הירושלמי שם, בזמן שאין מזבח חזן הכנסת עומד כמלאך ד' צבאות וספר תורה בזרועו והעם מקיפין אותו דוגמת מזבח, ע"כ.

סימן ד

הרב אברהם בן חיים

מה"ס שו"ת "משפטי חיים" ועוד
ירושלים

צורת הכוונה בישיבת הסוכה

א. מחלוקת תנאים אם מצות ישיבה בסוכה היא זכר לענני כבוד או זכר לסוכות שעשו במדבר

נאמר בתורה (ויקרא כג. מז-מג) "בסוכות תשבו שבעת ימים וגו', למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים". ובגמ' (סוכה יא:) מובא על זה מחלוקת תנאים, על איזה "סוכות" התכוונה התורה, לפי ר' אליעזר – זה מכוון על ענני כבוד שהי' לישראל בדרך בצאתם ממצרים. ולפי ר' עקיבא – זה מכוון על הסוכות שעשו ישראל בשעת חנייתן מפני החמה. ולהלכה פסקו הטור והש"ע (מרכה ס"א), שאנחנו יושבים בסוכה זכר לענני כבוד שהקיפם בהם לבל יכם שרב ושמש.

ב. דעת הב"ח ורבינו זלמן שצריך לכוון בעת הישיבה בסוכה שהיא בשביל שנזכור את יצי"מ

וכתב הב"ח שם (ד"ה נסוכות משנז) וז"ל, ויראה לי לומר, דכיון דכתיב "למען ידעו דורותיכם", לא קיים המצוה כתיקונה אם לא ידעו כוונת מצות הסוכה כפי פשטה, ולכן ביאר הטור לפי הפשט, דעיקר הכוונה בישיבת הסוכה שיזכור יציאת מצרים עכ"ל. עוד כתב הב"ח (ד"ה מלה הכמות) עמ"ש הטור שם "תלה הכתוב מצות סוכה ביצי"מ, וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו, ואין אדם יכול להכחישנו, והוא המורה על אמיתות מציאות הבורא יתעלה, שהוא ברא הכל לרצונו, והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כאשר עשה עמנו בהוציא אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים" וז"ל, יראה לי לומר, דעיקר כוונת הטור לבאר שהכוונה במצות סוכה היא לזכור יצי"מ, אבל אין פירוש המקרא שהכוונה במצות סוכה היא למען ידעו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל לבד, אלא עיקר הפירוש שידעו כי ההושבה היתה בסוכות

בהוציא אותם מארץ מצרים ע"כ. והביאו להלכה המג"א שם, שצריך לכוון בישיבתה שציונו הקב"ה לישב בסוכה זכר ליצי"מ.

וכ"כ הגר"ז שם (א"י א) וז"ל, לכן צריך כל אדם לכוין בישיבתו בסוכה שישב בה לקיים מצות הקב"ה שציונו לישב בסוכה זכר ליצי"מ ע"כ. הרי שהזכיר רק את זכרון יצי"מ כדברי המג"א. וכ"כ בס' ערוך השלחן (שם ס"א), שנדע ונכוין בישיבתה לטעם המצוה שהוא זכר ליצי"מ. וכ"כ הכה"ח (סק"ג). אך לעיל מינה כתב הכה"ח (סק"ג) וז"ל, משמע מדברי הש"ע שכתב זה שהסוכה היא זכר לענני כבוד, כדי שנדע שצריך לכוין בישיבת סוכה שהיא זכר לענני כבוד ע"כ.

ג. דעת הט"ז והבית השואבה שצריך לכוון בעת הישיבה בסוכה שהיא כנגד זכרון ענני כבוד

אולם הט"ז שם חלק על מ"ש הב"ח לבאר את לשון הטור "תלה מצות סוכה ביצי"מ" – שעיקר הכוונה במצות סוכה הוא לזכור את יצי"מ, אלא ס"ל לט"ז וז"ל, דלמ"ד שמצות סוכה באה כנגד ענני כבוד א"כ עיקר הזכירה היא על ענני כבוד, אלא שתלה הכתוב את המצוה ביצי"מ כמו שאר מצות, וזהו כוונת הטור שכתב "תלה הכתוב מצות סוכה ביצי"מ" פירוש, אין עיקר המצוה כדי להזכיר יצי"מ, דאל"כ לא הי' לו לומר "תלה הכתוב", אלא הי' לו לומר "צוה אותנו מצות סוכה כדי להזכיר יצי"מ", אלא ודאי המצוה באה בשביל נס אחר, אלא שתלה מצוה זו ביצי"מ כמו בהרבה מצות שאין בהם אלא התלי' ביצי"מ, כדי שתדע מי הגוזר עליך שהוא בעל כח גדול ברוך הוא, אבל לא שזה יהי' טעם המצוה עכ"ל¹.

¹ ונראה, ששורש המחלוקת של הב"ח והט"ז הוא בפירוש הכתוב "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל – בהוציא אותם מארץ מצרים". ויש לחקור מהו תכלית הידיעה, ומהו האמצעי לידיעה, הב"ח ס"ל שעיקר הידיעה היא סיפא דקרא "בהוציא אותם מארץ מצרים", אלא שהאמצעי

ד. להלכה הכריעו האחרונים שיש לכוון בשני דברים, שהסוכה היא זכר לענני כבוד וזכר ליצי"מ

והנה הפמ"ג (א"ח ריש סי' תרכה) כתב על דברי המג"א הנזכר, משמע שאין צריך לכוין שהושיבנו ה' בענני כבוד רק הודעה דיצי"מ, אבל לפמ"ש הט"ז ראוי לכוין בשניהם ע"כ. וכ"כ המ"ב שם (סק"א), יש לכוון בישיבתה שצונו הקב"ה לישוב בסוכה זכר ליצי"מ, וגם זכר לענני כבוד שהקיפן אז עלינו להגן עלינו מן השרב והשמש ע"כ. ומפורש בדבריו, שיש לכוון בתחלה על זכרון יצי"מ, כי זהו עיקר הזכירה, וכמ"ש המג"א כנזכר, אלא שיש לצרף לזה גם את זכרון ענני כבוד. וכ"כ בס' חזון עובדי' (ע' סה) "טוב שיכוין שציונו הקב"ה לישוב בסוכה זכר ליצי"מ וזכר לענני כבוד שהקיפם הקב"ה".

אולם לענ"ד נראה איפכא, שיש להקדים בתחלה את זכרון ענני כבוד לפני זכרון יצי"מ, וכמו שנא' בתורה "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל – בהוציא אותם מארץ מצרים". ומה גם שעיקר הזכרון של הסוכה הוא זכר לענני כבוד, וכמ"ש מרן בביתו ובשולחנו כנזכר. וכ"כ בס' מועדים וזמנים (ח"א סי' פה) "דמצות סוכה עיקרה זכר לענני כבוד שהקיפנו ולא ליצי"מ כשאר מצות, וכמו שביאר הט"ז ריש הל' סוכה". אלא שיש להוסיף גם את זכרון יצי"מ, וכמו שדרשו בתורת כהנים שם "בהוציא אותם מארץ מצרים – מלמד שאף הסוכה היא זכר ליצי"מ". ולכן עדיף לכלול את שני הזכרונות גם יחד, וכמ"ש הרב בית השואבה שם, שהישיבה בסוכה היא זכר לענני כבוד שהקיף הקב"ה את אבותינו בעת צאתנו ממצרים. וכיוצא בזה כתב מהר"ח פלאג'י בס' מועד לכל חי (סי' כ' א' יד) וז"ל, מה שצריך לכוין בישיבת הסוכה היינו שהוא זכר לענני כבוד, ועי"כ נזכור ג"כ כל הניסים והנפלאות שעשה עמנו ה' ביצי"מ ע"כ. ועוד כתב בספרו רוח חיים (שס' א' ז') וז"ל, צריך לכוין על שתיהם, שהושיבנו בשבעת ענני כבוד ביציאתנו ממצרים ע"כ.²

וכ"כ בס' בית השואבה (דף ז' וז"ל, וקושטא קאי, דממאי דכתב הטור "תלה הכתוב מצות ביצי"מ – וכן הרבה מצות" ודאי משמע כדברי הט"ז, וכמו שדקדק הוא ז"ל מדבריו אלו. וכן מבואר יוצא מדברי מרן ז"ל בב"י בביאורו לדברי הטור הנזכר, שאין עיקר כוונת מצות סוכה אלא זכר לענני כבוד ולא לזכר יצי"מ, שהרי כך כתב שם בביאור דברי הטור וז"ל, הוקשה לו לטור, הלא הושבת בני ישראל בסוכות ודאי אחר צאתם ממצרים ה', וא"כ למה לו לתלותה ביצי"מ, הכי הל"ל כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר. וכתב לתרץ, שתלה הכתוב מצות סוכה ביצי"מ, וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו ע"כ. וכן מוכח ממ"ש מרן בשולחנו הטהור שם, שהביא רק את רישא דקרא "בסוכות תשבו שבעת ימים וגו'" ולא סיים את גמר הפסוק "בהוציא אותם מארץ מצרים", וגם ביאר את כוונת הכתוב על הקפת ענני כבוד, מזה מוכח להדיא, דלדעתו אין למצות סוכה שייכות כלל ליצי"מ, אלא עיקר המצוה היא זכר לענני כבוד, ויש לכוין בישיבתה רק כוונה זו דהיא זכר לענני כבוד עכת"ד.

לידיעה זו הוא ע"י זכרון ענני כבוד מתוך הסוכה. אבל הט"ז ס"ל שעיקר הידיעה היא רישא דקרא "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", אלא שהאמצעי לידיעה זו הוא ע"י שנזכור את יצי"מ, ומתוך זה נאמין ונכיר בנס של ענני כבוד.

ולכאורה ה' מקום לומר, שנחלקו בזה רש"י והר"ח בריש סוכה (ז'): על מה דאמרין התם, דמאי דכתיב "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי וגו'" – אין הכוונה שידע אדם שהוא דר בסוכה, וכגון שיהי' הסכך בתוך כ' אמה דשלטא ב' עינא, אלא כוונת התורה על ידיעה לדורות. וכתב שם רש"י וז"ל, לאו בידיעה דישיבת סוכה קאמר, אלא בידיעת דורות הבאים היקף סוכות ענני כבוד הנעשה לאבות ע"כ. הרי שעיקר הידיעה היא לזכור את ענני כבוד. ואילו הר"ח שם כתב, כלומר הדורות הבאין כיון שרואין שעושין סוכות ומניחין בית דירתן ויושבין בימות החג בסוכה, שואלין מפני מה עושין כך, ומגידין להם אבותיהם מעשה יציאת מצרים ע"כ. וכן ראיתי בס' אור שבעת הימים להג"ר אלעזר זאב רז שליט"א (פ"ה ע' פג). אולם באמת אי"ז מוכרח כלל, כי אפשר לבאר את רש"י גם לשיטת הב"ח דס"ל שעיקר הידיעה היא יצי"מ, שלזה כתב רש"י לבאר איך יגיעו הדורות לידיעה זו מתוך הישיבה בסוכה, שע"י זכרון ענני כבוד אנו זוכרים גם ביצי"מ. ומאידך אפשר לבאר את הר"ח גם לשיטת הט"ז דס"ל שעיקר הידיעה היא הקפת ענני כבוד, שזהו בכלל "מעשה יציאת מצרים", כיון שזמן ענני כבוד היו בעת צאתם מארץ מצרים.

² ולכאורה ה' נראה, שדי לנו בידיעה שהסוכה היא זכר לענני כבוד, אולם מלשון הרב בית השואבה והמ"ב הנזכרים, משמע שלא מספיק בידיעה שהסוכה היא זכר לענני כבוד, אלא גם עלינו לזכור שמטרת ענני כבוד היו בשביל שכל יכם שרב ושמש, וכלשון הטור והש"ע כנזכר. אך לענ"ד אי"ז מוכרח להיות מחובת הידיעה, שהרי לא נצטוינו אלא לדעת לדורות "כי

דיוצאי מצרים היו דור דעה ועתידין לקבל התורה, ועוד שהיו עמהם משה רעיא מהימנא ואהרן כהנא רבא, ובאמצעותם זכו לחסדים גדולים על ארבעת רבעיהם, לא כן שארית ישראל הלואי ונזכה לבחינה זו דשתי דפנות שלימות וג' טפח עכ"ל.

עוד האריך בזה הרב בית השואבה (דף ג ע"א), וזה תורף דבריו שם, ולי אי"ש צעיר נ"ל לתרץ את קושיית הרא"ם ז"ל, דהנה ידוע כי במדבר הגדול שהולכים הקב"ה, ודאי כי חמימות השמש הי' גדול מאד יותר ממה שנרגש חומו בישוב, ומזיק יותר חום השמש במדבר שם מבישוב, ולכן במדבר היו צריכים שיקיפם מכל ד' רוחות ולמעלה להגין עליהם שלא יגיע להם חום השמש כלל משום צד, משא"כ בישוב שאין החום מזיק כל כך כמו במדבר, שיערה התורה שבסוכה שצלתה מרובה מחמתה בשתי דפנות וטפח מועיל להגן מפני החמה כערך ענני כבוד מד' רוחות ולמעלה שהגינו על ישראל במדבר מפני תוקף חום השמש אשר שלט שם. ומה שלא צייתה תורה לעשות דבר גם למטה בקרקע הסוכה תחת הרגלים דוגמת הענן שהי' למטה תחת רגליהם, זאת משום שמה שהגין עליהם הענן שלמטה מרגליהם הוא שלא יגעו ולא יוזקו רגליהם מטורח רוב הליכתם במדבר, א"כ לא שייך לעשות לו זכר לדורות בישיבה בסוכות, כיון שאין מגיע להם בישיבתם בסוכה שום נזק לרגליהם, דאין שם הליכה כל היום כדי שיעשו דבר שיגין עליהם מנזק שמגיע להם ברגליהם עכ"ל. וגם דבריו תמוהים, הלא במצוה הבאה לשם זכרון מ"הימים ההם", אין אנו דורשים שיהי' אותו נס ראוי לזמן הזה, וכי כשאוכלים מצה בפסח, אין לנו זמן לאפות לחם בזמנה"ז, או כשמדליקים נרות בחנוכה, יש גזירות של יוונים ברחובות קרי' נאמנה, א"כ גם בזכרון לענני כבוד לא צריך שנהי' באותו מצב שהיו ישראל במדבר עם שרב וחום כבד וכדו'.

עוד ראיתי במהר"ל מפראג (גור ארי' פ' נהעלותך סט), שכתב על קושיית הרא"ם ז"ל, וקושיא זאת אינה קושיא למבין, כי הענן שהי' מן השמים בין שהי' למעלה ובין שהי' מן הצד, הכל נחשב למעלה, כמו השמים אשר הם על האדם, ואע"ג שהשמים הם תחת האדם הם על האדם, שאין האדם על השמים, וכן בענן עצמו שהוא בא למעלה משה פאות העולם נחשב הכל עליהם. תדע דהא כתיב "ועננך עומד עליהם" הרי כולם עליהם, כי הדברים אשר הם למעלה אין ראוי שיקראו תחת האדם רק על האדם, ולכן אין מצות סוכה רק למעלה ולא למטה עכ"ל. ובמיעוט השגתי כך הבנתי, שכל שבעת העננים באו משבעה אורות עליונים אשר הם תמיד מעל האדם, ולכן הואיל וכל שבעת העננים הם רוחניים ושמיימים, לכן דינו רק בענן אחד מעל האדם.

אולם אנכי בעניותי לא הבנתי, מאי קשיא להו לאחרונים הנזכרים, הלא זה ברור לכל מבין, שאין אנחנו עושים בישיבה בסוכה "דוגמא ממשית" לענני כבוד שהיו לישראל במדבר, אלא כל הישיבה בסוכה באה ל"זכר" בעלמא, א"כ הישיבה בתוך "סכך" מפסולת וגורן בא להזכיר את הנס שהי' לישראל במדבר מכל שבעת "ענני כבוד", והסוכה היא רק לזכרון בלבד, וה"ז מזכיר את כל הנס של ענני כבוד עם כל חלקיהם ומעלתם ותכליתם, וכמו שאנו אוכלים כזית מצה אחד בשביל להזכיר את כל הקילוגרמים של בצק שהוציא כל אחד ואחד ממצרים, ופשוט.

בסוכות הושבתי את בני ישראל", ומה לי לשם מה נועדו הסוכות, ואדרבה אם באנו להחמיר על עצמינו, יש לנו לכוון בזכירת מה שהושבנו ה' בסוכות כפי שתי השיטות, שיש אומרים שענני כבוד היו, וי"א שסוכות ממש עשו.

עוד קשה לי על לשון הטור והש"ע, מדוע הם תפסו רק טובה אחת שעשו לנו ענני כבוד "לבלי יכח שרב ושמשי", הלא כמה טובות עשה לנו ה' ב"ה ויתעלה בפריסת ענני כבוד לעמו ישראל, שהרי היו להם "שבעה עננים" יקרים מפנינים, הענן העליון בא להגן עליהם מפני החמה, וד' עננים מן הצדדים באו להגן עליהם מפני האויבים, וענן לפנייהם בא להגן עליהם מפני נחשים ועקרבים, וגם להגבי' את הנמוך, ולהנמיך את הגבוה, ולכבד ולרביץ לפנייהם. וכמו שמפורש בספרי על הקרא (פ' נהעלותך י. לד) "וענן ה' עליהם יומם וגו'". והביאו רש"י בפ' בהעלותך שם. והענן שלמטה בא להגן על רגליהם שלא יהיו בציקות בהליכתם, וכמו שמפורש בתורה (דברים מ. ד) "שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה זה ארבעים שנה" וברש"י שם בשם המדרש (שם"ר ד. יא), ענני כבוד היו שפים בכסותם, ומגהצים אותם כמין כלים מגוהצים, ואף קטניהם, כמו שהיו גדלים הי' גדל לבושן עמהם. ורגליהם לא נפחו כבצק מחמת הליכתם. וראה זה פלא מ"ש בעל הטורים על הק' (שמות ג. כג) "ושאלה אשה משכנתה וגו' כלי כסף וכלי זהב ושמלות וגו'" וז"ל, לומר לך שכל כלי הכסף והזהב לקחו, אבל שמלות לא לקחו אלא כל אחד ב' שמלות, אחר לצרור בו הבצק דכתיב משארותם צרורות בשמלתם, ואחד למלבוש, והיא הספיקה להם כל ימי היותם במדבר דכתיב שמלתך לא בלתה מעליך עכ"ל.

ועוד כתב בס' בית השואבה (דף ד:), נ"ל שהענן שלמטה הי' סגולתו להגן עליהם שלא יוזקו רגליהם ולא יתפחו מפני רוב הליכתם בדרך מידי יום ויום. ואולי הענן הזה שתחת רגליהם הי' נושאם באופן שלא היו יגעים ולא הוזקו רגליהם, או שזה הי' סגולתו להגן על רגליהם מחמת הליכתם מידי יום ביומו כל הימים אשר היו במדבר עכ"ל. ושם הוא תמה עמ"ש הב"ח שם "והדבר ידוע שהאחד שלמטה לא הי' להגן מפני החמה כי אם להנמיך הגבוה", דזה דלא כמו שמפורש בספרי כנזכר, שהאחד שלפניהם הוא הי' מנמיך את הגבוה, ולא האחד שלמטה עשה כן.

והן אמת שתמהו האחרונים, מדוע אין עושים זכר לכל ענני כבוד, שהיו בד' רוחות השמים ולמטה בנוסף על הסכך שעמד למעלה, וכמו שהקשה הרא"ם (נמדנר י. לד) וז"ל, קשה מדוע לא צייתה התורה לעשות בסוכה אחד מלמעלה ואחד מלמטה, וד' מד' רוחותי, מאחר שהסוכה אינה אלא דוגמת העננים שהיו מסובבים את ישראל מלמעלה ומלמטה ומד' רוחותיהם ע"כ. והביאו הב"ח שם. וכן תמה בזה הרב צידה לדרך (נמדנר י. לד) הביאו הפמ"ג בא"א שם. וע"ע במחזיק ברכה שם (סק"א), ובס' בגדי ישע שם.

וכתב ע"ז הפמ"ג שם וז"ל, והנה מהעננים שבצדדים י"ל הי' רק סביב למחנה ישראל ולא לכל אחד בפני עצמו. ועוד י"ל, כי הסכך עיקרו למעלה מחמה וגשם, להורות שאין מזל לישראל ושלא לעבוד לכוכבי לכת ולי"ב מזלות אלא בלתי לה' לבדו עכ"ל. ודבריו דחוקים מאד. עוד כתב ליישב בזה מרן החיד"א בספרו שמחת הרגל (לימוד א' של סוכות) וז"ל, ואני השבתי,

ה. מחלוקת הפמ"ג והבכורי יעקב אם כוונה זו בשעת הישיבה בסוכה הוי לעיכובא או לאו

השתא עלינו למידק, אם כוונה זו לעיכובא או רק להידורא, וכתב הפמ"ג בא"א שם, שבדיעבד יצא כל שכיון לצאת ידי המצוה לבד. וכ"כ המ"ב שם, שכל זה לצאת ידי המצוה כתיקונה, הא דיעבד יוצא ידי חובה כל שכיון לצאת לבד. וכן משמע לי מלשון הרב מטה אפרים (סי' מרכה לו' נא ולו' נג), שהביא שם רק שיש לכוון דעתו לצאת ידי חובת מצות אכילה בלילה ראשונה בסוכה. ולא הביא שם את הכוונה לזכור את ענני כבוד או את יצי"מ. ורק בסוף הסימן שם כתב, שבתוך הסעודה יזהר משיחה בטלה, רק ידבר בעסק החג הקדוש להודיעם טעם מצוה זו כדכתיב למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי, ומצות ארבעת המינים וכיוצא בדברים אלו ע"כ. הרי שלא הזכיר את

ולכן נראה לדינא, שמעיקר הדין דינו לכוון רק על הידיעה שישבנו ב"סוכות" במדבר, ואין אנו צריכים לזכור בדיוק איך הם היו אותם סוכות, ולשם מה הם באו ולמה הם הועילו, העיקר שנדע שישבנו בסוכות במדבר, וכמ"ש בתורה "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל". ואם באנו להחמיר ולהעמיק באותה ידיעה, עלינו לזכור שאותם סוכות היו ענני כבוד, כיון שכך נפסק להלכה כאמור. ואם באנו להרחיב את אותה ידיעה, מן הראוי לזכור את טובתם של ענני כבוד שבאו בעיקר להגן מפני החמה, וכמ"ש הטור והש"ע כנזכר. ולדעתי יש להוסיף עוד זכרון לטובה, שהעננים שבצדדים באו להגן מפני האויבים, והענן שלמטה בא להגן על רגליהם בהליכתם, והענן שלפניהם בא להנמיך את הגבוה ולהגב' את הנמוך, ולהגן עליהם מפני נחשים ועקרבים. ועוד נראה להוסיף בכוונה לחומרא, שיש אומרים שאותם סוכות היו סוכות ממש.

ובזה אתי שפיר תירוצו של הרב ערוגת הבושם (לו' ס' קפ"א לו' 6), איך פסקו הטור והש"ע כדעת ר"א לפי גירסת תלמודין, שענני כבוד היו, ולא כדעת ר"ע שאמר ע"פ גירסת הגמ', שסוכות ממש עשו להן. הלא ר"א שמותי הוא. ויתרץ הרב שם נפלא, דהנה אמרינן בגמ' (ז"מ נט:) גבי תנורו של עכנאי, שיצתה בת קול ואמרה "הלכה כר" אליעזר", אלא שאמרו בגמ' שם, אין משגיחין בבית קול. ואין זה אלא בדבר שיש בו נפק"מ למעשה, אבל היכא דליכא נפק"מ להלכה הדרינן להכרעת הבית קול כר"א. וא"כ במחלוקת ר"א ור"ע על טעם מצות סוכה, אין נפק"מ מזה להלכה אלא רק לטעמא דקרא, ולכך פסקו הטור והש"ע הלכה כר"א נגד ר"ע. אלא שוב תבר הרב שם לגזיזי, שהרי הב"ח כתב, שיש לכוון בישיבת הסוכה בטעמה ובזכרונה, וא"כ שוב יש מזה נפק"מ להלכה, והדרא קושיא לדוכתא. וכאמור אתי שפיר, דבאמת גם לפי הב"ח לא צריך לדעת באיזה סוכות ישבנו, אם ענני כבוד או סוכות ממש, העיקר שנדע שישבנו בסוכות במדבר בעת צאתנו ממצרים. ומה גם שהב"ח לשיטתו ס"ל שלא צריך לזכור את הישיבה בסוכות אלא את יציאת מצרים. וא"כ חזרה התשובה למקומה.

טעם המצוה ככוונה לעיכובא בתחלת האכילה, אלא הוא רק הזכירה בשביל דרשה בתוך הסעודה. וכן מפורש בלשון מרן החיד"א בס' מורה באצבע (לו' נ) וז"ל, יכוין באור יום טוב של חג לאכול כזית בסוכה לשם חובה, ועל כן בכזית המוציא תכף יכוין לצאת י"ח ולקיים מצות אכילת כזית בסוכה בלילה הראשון ע"כ. ומשמע שזהו הכוונה היחידה הנצרכת למצוה. וכן לשון מהר"ח פלאגי' בס' מועד לכל חי (סי' כ לו' ג) וז"ל, לילה ראשונה, ושני' נמי לחוצה לארץ, צריך לכוין בכזית אכילתו, שהוא חיוב מדאורייתא כמו כזית מצה בליל פסח ע"כ. וכ"כ הבא"ח (פ' האזינו לו' ו), והוסיף עוד שם, שטוב לפרש דבר זה בפיו כשאומר ליקבה"ו קודם אכילה. ומשמע שרק הכוונה לצאת ידי המצוה היא הכרחית בשביל קיום המצוה.³

אולם מאידך כתב הבכורי יעקב (סי' מרכה לו' ג) וז"ל, ולענ"ד דווקא בשאר מצות שלא ציונה התורה כוונה פרטית, בהם סגי בכוונה לצאת ידי המצוה, אבל בסוכה שציונה התורה למען ידעו דורותיכם, י"ל דאפי' בדיעבד לא יצא, ולכן אם אכל בלילה ראשונה בסוכה בלא כוונה זו, יש להחמיר לאכול שוב כזית בכוונה. ועכ"פ יזהר כל אחד ללמד ולספר לבניו ולבני ביתו בלילה הראשונה כוונת מצות סוכה ע"כ. וכ"כ בס' דרך פקודיך למהר"ר צבי אלימלך שפירא מדינוב (הקדמה לו' ד-ה ע' י) וז"ל, ענין הכוונה שצריך לכוין בקיום המצות, הוא לכוין בעשיית המצוה לצאת ידי חובת מצוה זו כאשר צונו ה' אלוקינו, זהו עיקר הכוונה המחייבת אשר בלעדה לא תתכן קיום המצוה. אמנם זהו ברוב המצות שאין מבואר אצלם טעם בתורה, אבל במצוה שמבואר בה טעם אינו יוצא ידי חובה בכוונה הנזכרת בלבד, אלא צריך לכוין ג"כ לטעם המצוה בעת עשייתה, ובזולת הטעם אינו יוצא ידי חובת המצוה, והענין הוא דבכל המצות יש טעמים עד אין סוף ואין חקר, ואעפ"כ טעמיהם לא פורש בתורה, אבל במצוות מסוימות כציצית תפילין וסוכה,

³ עוד כתב בס' מועדים וזמנים (פ"א סי' פה) וז"ל, אמנם לענ"ד ברור דיוצאין גם בלי כוונה לזכר ענני כבוד, כיון שבש"ס ובראשונים אינו מבואר שמעכב לית לן לחדש כן מדעתינו, אבל עצם הכוונה להיות הסוכה זכר לענני כבוד היא חיוב דאורייתא, ומי שלא כיון ביטל מצות כוונה, ואין חיוב מצות סוכה אלא כשיכולים לקיים המצוה כהלכתה בכוונה, ולכן חולה שאינו יכול לכוין פטור, אבל אי ראוי לכוונה ולא כיון ביטל מצות כוונה אף שיצא גוף מצות סוכה עכ"ל.

פירש בהם הש"י טעם בתורה, ובע"כ זה בא להורות שבזולת טעמיהם לא יצא ידי חובה עכ"ל⁴.

ולהלכה כתב בס' חזון עובדי' שם, שבדיעבד כל שכוון לצאת ידי המצוה יצא ידי חובה. וכ"כ בספרו הליכות עולם (ח"ב ע' ערה) וז"ל, בלילה הראשון של חג סוכות, צריך לכוון באכילת הכזית הראשון, שמקיים מצות עשה מן התורה לאכול כזית בסוכה, ויכוין ג"כ לקיים מצות ישיבה בסוכה זכר לענני כבוד שהקיף הקב"ה את בני ישראל בצאתם ממצרים לבל יכם שרב ושמש, ובדיעבד כל שכיון לצאת בלבד יצא ידי חובה עכ"ל⁵.

⁴ איברא דבשו"ת ערוגת הבושם (שס' לו' ג) תמה על גוף האי דינא, מדוע מרן המחבר והרמ"א לא הביאו בשולחנם שצריך להתכוון בישיבתה שצונו המקום לישב בסוכה זכר לענני כבוד או זכר ליציאתם. אולם לענ"ד ה"ז מפורש בש"ע שם, שכתב סימן בפני עצמו רק על טעם המצוה, וכלשונו "בסוכות תשבו שבעת ימים וגו', כי בסוכות הושבתי את בני ישראל – הם ענני כבוד שהקיפם בהם לבל יכם שרב ושמש". ותמה על זה בס' שולחן גבוה שם (סק"ג) וז"ל, לא ידעתי מה בא ללמדנו לענין דינא, אם היו אותן הסוכות מענני כבוד או מדבר אחר, ואין לומר שבא ליתן טעם לשבח למצות סוכה, מה טעם יש בה, דאין זה ענינו בחיבור זה אלא רק מה שנוגע לענין דינא ע"כ. ונראה, ששתי הקושיות מתורצות אחת בשני, דבאמת לא הי' צריך מרן להזכיר את טעם מצות סוכה בספר של הלכה אלא רק בשביל להורות שצריך לכוון בישיבתה שהיא זכר לענני כבוד. וכ"כ הכה"ח שם (סק"ג) "ומשמע מדברי הש"ע שכתב זה, כי צריך לכוין בישיבת סוכה כי היא זכר לענני כבוד".

⁵ והנה כתב מרן החיד"א בס' שמחת הרגל (סוף לימוד א' לסוכות) וז"ל, יזהר בלילה הראשונה של חג סוכות לכוין באכילת כזית בסוכה שהוא חיוב מדאורייתא. וכתב בס' זובח תודה למהר"ם אצבאן, שמהר"ר משה הררי אחד מרבני ארם צובה, ליל' א' של חג סוכות אחר שאכל והלך ושכב על מטתו, נזכר שלא אכל הכזית לשם חובה ככזית מצה, וקם ולבש וברך המוציא ואכל בכוונה כזית בסוכה לשם חובה ע"ש. ועל כן ראוי לעשות סימן לזכור לאכול כזית לשם חובה, דמצוות צריכות כוונה לדעת רוב הפוסקים עכ"ל. ומשמע דס"ל שהכוונה למצוה באה לעיכובא.

אולם בס' הליכות עולם ובחזון עובדי' שם, כתב וז"ל, מיהו אפשר שהמעשה הי' שלא כוון שהוא זכר לענני כבוד, כי מסתמא הוא כוון לשם מצוה, שלא נעלם ממנו שמצות צריכות כוונה, ולכן הוא החמיר על עצמו לאכול שנית בכוונה לזכר ענני כבוד, וכדברי הבכורי יעקב והדרך פקודיך הנזכרים ע"כ. אך מלשון מרן החיד"א ומהר"ם אצבאן כנזכר, מפורש להדיא שהוא לא כוון מתחלה לשם מצוה, ובשביל זה הוא חזר ואכל לשם חובה.

ברם גם בזה נחלקו הפוסקים, אם הכוונה למצוה באכילה בסוכה הי' לעיכובא או לאו, דהנה כתב מרן (סי' ס' ד' ק"ד) "יש

אומרים שאין מצות צריכות כונה, ויש אומרים שצריכות כונה לצאת בעשית אותה מצוה, וכן הלכה". ואילו מאידך כתב מרן (סי' מע"ה ד' ק"ד) "אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו נכרים או לסטים לאכול יצא ידי חובתו". ובטעם הדבר הביא הב"י שם מלשון הר"ן (סופ"ג דר"ה) "דאע"ג בתקיעת שופר לא יצא, הכא באכילת מצה יצא שכן נהנה, וכדאמרין בעלמא (סנהדרין ס"ג:) המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה". ולפ"ז כתב המ"ב (סי' ס' נה"ל ד"ה ו"א) וז"ל, ודע דמצוה התלויה באכילה, כגון כזית מצה בפסח, והוא הדין אכילת כזית בסוכה בלילה ראשונה, דעת הש"ע סי' תעה ס"ד דיצא בדיעבד אפי' אם לא כיון ע"כ. וכ"כ בס' מטה אפרים (סי' מרכ"ה לו' ג) וז"ל, כבר כתבנו שיש לכוין דעתו שהוא אוכל כזית או יותר מכביצה פת לצאת בו ידי חובת מצות אכילת לילה ראשונה בסוכה, ובדיעבד אם לא כיון, ואפי' אנסוהו לאכול ואכל יצא, ומ"מ כדי שיעשה המצוה כתיקונה יש לו לחזור ולאכול בכוונה ע"כ. ובאלף למטה שם (לו' ג) ביאר את מקורו, שזאת היתה לו ממה שכתב הש"ע בס' תעה דלגבי מצה בדיעבד יצא בלא כוונה משום שנהנה. וה"ה לענין מצות אכילה בסוכה.

אולם מאידך כתב בשו"ת תורת חסד (סי' מט' לו' ג) וז"ל, אלא שקצת יש לחלק, דהא דאמרין במידי דאכילה דמצות א"צ כוונה שכן נהנה, היינו דווקא היכא שגוף האכילה מצד עצמה היא מצוה כמו מצה ופסח, והוי נהנה מעיקר המצוה, משא"כ באכילת סוכה דעיקר המצוה היא מה שאוכל בסוכה, ולא הוי בזה נהנה מחמת המצוה, דאילו הי' אוכל בבית הי' לו ג"כ אותה הנאה עצמה, ומש"ה סבירא לן דמצוה צריכה כוונה באכילת סוכה, ומ"מ אי"ז מוכרח, כיון דיליף שם בגז"ש מפסח דלילה הראשון חובה, והוי כאן נמי גוף האכילה מצוה ע"כ. וכ"כ מדילי' בשו"ת מנחת שלמה (מניח ס' ה' לו' ה) וז"ל, נראה שאין להשוות נהנה דמצה לסוכה, דהא במצה הטעם הוא משום דסוף סוף הוא נהנה באכילתו והו"ל כמתעסק בחלבים ועריות דחייב שהרי נהנה, וכיון שכן נראה דהיינו דווקא במצה שהנאת האכילה היא חלק מהמצוה, משא"כ בסוכה הרי המצוה תלויה בסוכה, ואף שהוא נהנה ממה שאוכל, אבל הרי לא נהנה כלל מהסכך שלמעלה ע"כ.

ולכאורה הי' נראה, שמחלוקת האחרונים הנזכרת תלויה היא ועומדת בחקירה שחקרה הגאון הברכת שמואל ז"ל, וכמו שהביא הג"ר אברהם ליס בהערותיו על המאירי (סוכה פ"ג ע"ה) (240) וז"ל, שמעתי בשם הגר"ד ז"ל לחקור, מה היא הילפותא מחג המצות, אם בסוכה בליל ראשון האכילה גופא היינו הפת שאוכל הוי חפצא דמצוה כמו מצה, או שרק הסוכה היא חפצא דמצוה, אלא שלמדים דחיוב וקיום המצוה של ישיבת סוכה בליל ראשון הוא ע"י אכילה בסוכה, אבל אין האכילה עצמה חפצא דמצוה כמו סוכה גופא. ונ"מ לענין אם אכל פת גזול, דאם נאמר שהאכילה גופא היא חפצא דמצוה, לא יצא ידי חובתו מטעם מצוה הבאה בעבירה. אבל אם נאמר דהמצוה היא הסוכה עצמה אלא שמקיים אותה ע"י האכילה, א"כ האכילה היא כמו מכשירי מצוה, ומצוה הבאה בעבירה פסולה רק אם העבירה היא בגוף המצוה כמו לולב וסוכה גזולים, ולא במכשירי מצוה, וכמ"ש הרמב"ם (פ"א מהל' שופר ה"ג), דיוצאין בשופר הגזול משום דהמצוה היא השמיעה, ואין בקול דין גזל, ע"כ מהגר"ד ז"ל עכ"ל. והכי נמי המ"ב והמטה אפרים ס"ל כפי הצד הראשון

ו. חובת הידיעה שהושיבנו ה' בסוכות בצאתנו ממצרים – אינה רק באכילת ליל יו"ט ראשון אלא בכל שבעת ימי החג בתחילת האכילה והשינה

ולענ"ד נראה, שבכל הסעודות שאוכלים בסוכה, אם אוכלים לחם או מזונות מעל חמשים גרם, הרי צריך לכוון בתחלה האכילה לקיים מ"ע לישיב בסוכה זכר לענני כבוד וזכר ליצי"מ, כי נהי שאין חיוב לאכול פת בשאר ימי החג, מ"מ מי שקובע סעודה והתחייב לשבת בסוכה ה"ז מקיים מצוה, ותכלית המצוה למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל וגו'. ויתירה מזו נראה, שאף בתחלת השינה יש לכוון שהוא ישן בסוכה בשביל קיום מ"ע לישיב בסוכה זכר לענני כבוד וזכר ליצי"מ.

ישוב מצאתי כן בס' מנחת שלמה (קמ"א ס' א' א' 6. מניח ס' ה' א' ג), שכתב להדיא, שכל שרוצה לעשות דבר שאין רגילין לעשותו אלא בתוך הבית כגון אכילת קבע או שינה מתחייב במצות סוכה, וכל שאינו מכוון אינו עושה כלל שום מצוה. וממילא הואיל וצורת הכוונה לכתחילה גם לטעם המצוה להיותה זכר לענני כבוד וזכר ליצי"מ, לכך זה נצרך בכל פעם שבאים לקיים מצות סוכה. וכן משמע בכה"ח שם (א' ג). ועוד כתב במנחת שלמה שם (קמ"א ס' א' א' 3), שאינו צריך לכוון כוונה זו בכל זמן אכילתו מתחילת הסעודה ועד סופה, אלא כיון שהוא מכוין בתחלת עשיית המצוה כגון בתחילת האכילה או בתחלת השכיבה לשינה, אמרין שעל דעת הראשונה הוא עושה, ויוצא ידי המצוה אע"פ שאינו מתכוין כל הזמן למצוה.

ז. אפשר לצאת ידי חובת כוונת הידיעה – ע"י אמירת לשם יחוד קודם הישיבה בסוכה

והנה כתב הב"ח (ס"א א' ז) וז"ל, בכל לילה קודם שיכנס לסוכה, יאמר ליקבה"ו וכו' כמו שציונו ה' אלוקינו ע"י משה רבינו ע"ה "בסוכות תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים". וגם לפי דעת הפוסקים הפשטנים יש חיוב לפרש פסוק זה כולו בפיו במצוה זו ע"כ. וילפינן מדבריו, שיוצאים ידי חובת שתי

– שהגז"ש ט"ו ט"ו מלמדת על חיוב אכילה בסוכה, ולכך אין הכוונה בזה לעיכובא, כיון שהוא נהנה מאכילתו, אבל התורת חסד והמנחת שלמה ס"ל כפי הצד השני – שהגז"ש ט"ו ט"ו מלמדת על חיוב ישיבה בסוכה ע"י אכילה, ולפ"ז אין המצוה באכילה עד שנבוא ונאמר שלא תעכב הכוונה מצד שהוא נהנה, אלא המצוה היא בישיבה בסוכה שהיא מצוה בעלמא בלא הנאה.

והלום ראיתי בס' מועדים וזמנים (מ"א ס' פו), שתלה בחקירה זו את ספק הירושלמי (פ"ג דסוכה ה"ז), אי יוצאין ידי חובה בליל יו"ט ראשון במיני תרגימא או בעינן דווקא פת. וזה לשונו, והעיקר נראה שזה תלוי בחקירה בגדר מ"ע בליל יו"ט ראשון של סוכות, אי מקיים המצוה במעשה האכילה כמו מצה ממש, והיא מ"ע דאכילה, או הקיום הוא הישיבה בסוכה, רק גזירת הכתוב לחייב עצמו במצות סוכה על ידי אכילה דווקא, ואי נימא שהאכילה רק סיבה לחייב עצמו במצות ישיבה, סגי אם אוכל מיני תרגימא שמחוייב נמי בזה בסוכה, אבל אי נימא דילפינן ממצה חיוב במעשה אכילה, ע"כ בעינן כוונה ממש, ואין יוצאין במיני תרגימא ע"כ.

אך שוב חשבתי לומר, דלפי שני צדדי החקירה אין הכוונה באכילה בסוכה מעכבת את המצוה, וזאת בהקדם מה שיש לנו לחקור בדברי הר"ן, שדימה את אכילת מצה למתעסק בחלבים ובעריות, הלא שאני התם בלא תעשה של חלב או ערוה לא בעינן כוונה "לשם עשיית עבירה", אלא רק צריך כוונה לעשות את הפעולה שלא יהי' בה כמתעסק בעלמא, ולכך אם יש לו הנאה מהמעשה כאכילת חלב וגילוי עריות לא דיינינן לי' כמתעסק אלא כמתכוון לעשות את הפעולה הגשמית שמורגשת אצלו בהנאת גופו, אבל במ"ע של אכילת מצה או אכילה בסוכה לא מספיק רק כוונה בעשיית הפעולה של המצוה אלא בעינן כוונה יותר גדולה "לשם עשיית מצוה", א"כ מה לי אם יש לו הנאה מהפעולה הגשמית, שבזה בודאי הוא לא חשוב כמתעסק בדבר, הלא מ"מ עדיין אין ההנאה יוצרת אצלו כוונה לשם מצוה.

ואפשר ליישב את הר"ן בשני דרכים, כפשוטו י"ל, שכל מצוה שיש לו בה הנאה, ההנאה מושכת אותו לכוון לשם מצוה, וכך משמע מלשון המאירי בהקדמה לבית הבחירה "אע"פ שלא כוון במעשה לשם מצוה, אחר שהיתה לו כוונה בעשי', ר"ל שלא עשהא כמי שמתעסק בדבר ואינו מתכוין אף לעשי', וזה הדעת אפשר להמשיכו למה שכוונו בו, וזה שמתוך הנאתו ממנה אי אפשר שלא ימשך בה, ואחר שימשך בענין בכונת עשיית המצוה עם דעתו על אותו זמן שהוא זמן המצוה, קרוב לנמנע שלא יתעורר מעט על זה בכונתו". אולם לענ"ד נראה לומר, שבכל מצות אכילה, עצם ההנאה מהאכילה חשוב מצוה, וכל שכוון להנות מאכילתו חשוב כמתכוון לעשות מצוה. א"כ לפ"ז נראה פשוט, דגם אם נימא שהמצוה היא "לשבת בסוכה" ע"י אכילה, מ"מ כיון שפעולת המצוה היא האכילה שהיא הנאה, לכך כל שהוא נהנה ומכוון להנאה, ה"ז חשוב שמכוון לפעולת המצוה. ושוב ראיתי במנחת שלמה (מניח ס' ה' א' ה), שכווצא בזה כתב לבאר את דברי הר"ן הנזכר וז"ל, ותמוה הוא, הא עכ"פ לא נתכוון לצאת, ומוכרח שכל הדין כוונה הוא רק לעשות המעשה למצוה, אבל כשנהנה מיקרי מעשה מצוה אע"פ שלא נתכוין, כי ההנאה היא חלק ממצות אכילת מצה, שהרי אם אכל שלא כדרך אכילה לא יצא ע"כ. ממילא יוצא, דאפי' אם ישנם פרטים

בהנאת אכילת מצוה, וכגון שתהי' בסוכה, או שתהי' לכבוד שבת, או שיאכל מצה בדווקא ולא שיהנה משביעת מעיו, מ"מ בכל הנך פעולת המצוה היא אחת באכילה שהיא הנאה, ולכך כל שמכוון לפעולת המצוה חשוב כמתכוון לאותה מצוה.

הכוונות הנזכרות "לשם מצוה – זכר לענני כבוד" ע"י אמירת ה"לשם יחוד" עם הזכרת הפסוק. וזאת כמו שציידנו לומר לעיל בהערה, שבעצם ההזכרה והזכירה בפסוק "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" יוצאים בזה ידי חובת הכוונה לטעם המצוה, ואפי' שאין בזה פירוט על איזה סוכות אנו מכוונים, על ענני כבוד או על סוכות ממש. וגם אין בזה ידיעה על התכלית של ענני כבוד, האם להגן מפני החמה או מפני האויבים. עכ"ז יוצאים ידי חובה בעצם הזכירה שהושיבנו ה' בסוכות בצאתנו ממצרים. אך מיותר לציין שלא יוצאים בזה ידי חובה בגירסא בעלמא בלי שימת לב וכוונת דעתו עם אמירתו. וגם צריך להסמיק את הלשם יחוד בסמוך ממש לסעודה בלי הפסקה.⁶

⁶ והנה חקרו האחרונים, מי שאוכל בסוכה בלא כוונה לשם מצוה, או בלא כוונה לטעם המצוה זכר לענני כבוד וזכר ליצי"מ. וכאמור יש אומרים ששתי כוונות אלו הם לעיכובא, האם חשבינן ל' כאילו אכל מחוץ לסוכה, שלא רק שלא קיים מצוה אלא גם עשה עבירה שאכל מחוץ לסוכה, או דלמא נהי שלא קיים את המצוה בלא כוונה תחלה, מ"מ אי"ז נחשב כאוכל מחוץ לסוכה, ולא חשיב כמבטל עשה בידים.

וכתב המ"ב בבה"ל (סי' ס ס"ד ד"ה ו"א) וז"ל, אם קראוהו לתורה ולוקח טליתו או טלית הקהל לעלות לבימה, שאז זמנו בהול ומסתמא אינו מכין אז בלבישתו לקיים המ"ע של ציצית, ממילא עובר בזה על המ"ע אם לא כשמכוין לשם מצוה ואז יוכל לברך גם כן, והעולם אינם נזהרין בזה, ואולי שטעמם דכיון שאינו רוצה ללבוש אז את הטלית, ואינו לובשו אלא מפני כבוד התורה לשעה קלה, אי"ז לבישה המחייבתו בציצית, דומיא למי שלובש להראות לקונה מידתו שפטור אז מציצית ע"כ. וילפינן מדבריו, דכל שלא כיון לשם מצוה בציצית ובסוכה, לא רק שלא קיים מצוה אלא גם עבר עבירה. אולם המנ"ח (מנ"י שנה) ס"ל איפכא וז"ל, במצות שאינם חיוביות כגון ציצית וסוכה בשאר ימי החג, אם הם באים בעבירה, אמת דלא קיים רצון הבורא ב"ה כי אי"ז רצונו יתברך, אבל מ"מ לא ביטל המצוה רק דלא קיים, והוי ל' כמי שאינו לובש בגד כלל או לא אכל כלל דלא קיים, הכי נמי נהי דלא קיים המצוה כי לא לרצון לפניו בזה, אבל מ"מ לא ביטל, ולא נוכל לדון אותו כמו שאוכל חוץ לסוכה או שלובש בגד בלא ציצית, רק הוא כמו שאינו עושה המצוה כלל והולך בלא בגד או שאינו אוכל כלל, כי באמת הוא לובש ציצית ואוכל בסוכה, אך שאינו לרצון לפניו ית' הוי ל' כאילו לא קיים המצוה, אבל לא נוכל לדון אותו כאילו ביטל המצוה כיון דמ"מ הוא עושה את המצוה ע"כ.

ברם האחרונים חלקו על סברה זו של המנ"ח, שחילק בין אכילה בסוכה בליל יו"ט ראשון דהוי מצוה חיובית לבין אכילה בסוכה בשאר ימי החג או במצות ציצית דלא הוי מצוה חיובית, שכתב הגרש"ש ז"ל בשערי יושר (שער ג' פ"ט) וז"ל, נראה לענ"ד ברור, דכוונת המצוה בציצית בשעה שלובש ד' כנפות

איכא חיוב גברא להטיל ציצית בבגדו, ואחר לבישת הבגד מחוייב הוא במצות ציצית כמו במצות תפילין, רק אם אינו לובש ליכא מצוה, וכן בסוכה אם אינו אוכל ליכא חיוב של ישיבה בסוכה, אבל כשקובע לאכול מתחדש עליו חיוב סוכה. ויוצא דלאחר הלבישה בציצית ובשעה שאוכל בסוכה אז מצות ציצית וסוכה הן מצוות חיוביות כשאר מצוות, ולפי"ז אין כל יסוד למה שחידש המנ"ח לחלק בין מצות סוכה בשאר ימות החג למצות אכילה בסוכה בלילה הראשונה ע"כ. וכן פשיטא למהר"י ענגיל בספרו גליוני הש"ס (סוכה מ.), דסוכה היא מצוה חיובית, דכל אוכל פת וישן מחוייב לאכול ולישון בסוכה. וכ"כ הגר"פ פראנק ז"ל בס' מקראי קודש (מ"א סי' ו'), שמסביר יש להסתפק בדברי המנ"ח, דאפשר שאיסור אכילה מחוץ לסוכה הוא משום מ"ע של ישיבה בסוכה, ואם בסוכה הבאה בעבירה לא מקיים מצות "בסוכות תשבו" בסוכה זו, ממילא הוי ביטול מצוה. וע"ע בחידושי ר' ראובן (סוכה סי' ד).

והגרש"ז אויערבאך ז"ל בספרו מנחת שלמה (קמ"א סי' א' לו' א) כתב לחלק בין ציצית לסוכה וז"ל, חושבני דבעיקר החקירה שאנו מסופקים בה, אפשר שיש לחלק בין סוכה לציצית, דנהי דבציצית יכולים שפיר לומר על הלובש בלא כוונה, דמצוה לא הוי אבל עבירה נמי לא הוי, היינו משום דליכא כלל חובת גברא ללבוש בגד שיש בו ציצית, ולכן מה שנוגע להיתר הלבישה ה"ז דומה למצות כסוי הדם, שאם כיסה שלא במתכוין או כיסהו הרוח אע"ג שלא עשה מצוה אפ"ה אינו חייב לגלותו כיון שהדם עכ"פ מכוסה, כך גם כאן אינו נאסר בלבישתו כיון שיש בו ציצית, משא"כ בסוכה דאיכא נמי חובת גברא של בסוכות תשבו שבעת ימים כעין תדורו בבית, וחייב להתנהג בכל שבעת הימים עם סוכתו כבית, ומיד כשרוצה לעשות דבר שאין רגילין לעשותו אלא בתוך הבית כגון לאכול אכילת קבע או לישן מתחייב תיכף במצות סוכה וחייב בישיבתה, וכיון שכן אפשר דהואיל וכל שאינו מתכוין אינו עושה כלל שום מצוה הו"ל כמניח תפילין בלא כוונה דחשיב שפיר כקרקפתא דלא מנח תפילין, כיון שלא מעשה ההנחה הוא העיקר אלא קיום המצוה הוא עיקר, וה"ז בסוכה, והדבר צריך הכרע עכ"ל.

ולענ"ד נראה פשוט וברור שיש לחלק בין מצוה הבאה בעבירה לחסרון כוונה, וכמו שצייד במנחת שלמה שם לחלק וז"ל, דבכה"ג דהוי מצוה הבאה בעבירה אמרינן שפיר דהואיל ולא עשה מצוה חשיב נמי כעובר על עשה, היינו משום דהואיל ואינם ראויים למצוה משום טעמא דמצוה הבאה בעבירה ממילא איכא נמי ביטול עשה, משא"כ בנידון דידן שהציצית והסוכה כשרים למצוה בלי שום פגם וחסרון, ואם רק יתכוין למצוה יוכל שפיר לקיים העשה, בכה"ג שפיר אמרינן דאע"ג שאם לבש ולא כיון לא עשה מצוה מ"מ גם ביטול עשה ליכא ע"כ. ומה גם שחסרון כוונה אינו פוסל את הציצית ואת הסוכה, וחשיב שפיר כאוכל בסוכה וכלובש ציצית רק בלי לקבל ע"ז שכר כעושה מצוה. וכ"כ בס' חזון עובדי' שם (ע' מ"א) וז"ל, ולדעתי הדבר ברור שאפי' למ"ד מצות צריכות כוונה, אם לא נתכוין אף שלא קיים המצוה כהלכתה אין מקום לחושבו כאילו אכל מחוץ לסוכה, ובפרט לפי מ"ש כמה אחרונים, דהא דמצות צריכות כוונה אינו אלא מדרבנן, אבל מן התורה יוצא י"ח אף בלי כוונה. ואפי' למ"ד מצ"כ מן התורה, נ"ל כמו שכתבתי ע"כ.

סימן ה

הרב גיא מור

כולל תורת משה אמת

בני ברק

בענין תפילה בבית הכנסת בחג הסוכות

עובדא הוה כד הוינא בהאי שתא באחת מעה"ק בארצינו הקדושה יע"א וראיתי מנהג קהילה אחת שמתפללים שחרית בסוכת ביהכ"נ, ואני בעניותי הערתי להם דמעלת התפילה בביהכ"נ חשובה עד מאוד, והיכן מצינו שצריך להתפלל בסוכה, ולא אבו שמוע ולא הביטו לראות, ואני כשלעצמי אמרתי אעבור פרשתא דא ואתנייה לידע ולהודיע דבר ה' זו הלכה, וזהו החלי בעזר אל עליון צורי וגואלי.

[א] איתא בברכות (דף ו ע"א): תניא אבא בנימין אומר אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בביהכ"נ שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפילה במקום רנה שם תהא תפילה, אמר רבין בר רב אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מצוי בביהכ"נ, שנאמר: אלוהים נצב בעדת אל. ופסקה הרמב"ם (פ"ח מהל' תפילה ה"א) והטוש"ע (סימן 5 סעיף ט). ע"ש. וכעין זה בירושלמי (פ"ה דנרכות ה"א) א"ר אבא א"ר חייא בשם ר' יוחנן צריך אדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפילה, א"ר יצחק "המתפלל בביהכ"נ" כאילו מקריב מנחה טהורה. ומעלה נוספת בתפילה בביהכ"נ שבוזא אינו משנה מקומו הקבוע לתפלה, וכבר נודעה מעלת הקובע מקום לתפלתו שאמרו חז"ל בברכות (סא) א"ר חלבו א"ר הונא כל הקובע מקום לתפילתו אלהי אברהם בעזרו וכשמת אומרים לו, אי עניו, אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו וכו'. וכ"פ הרמב"ם (פ"ה ה"ו) והטוש"ע (סא סעי' יט). ולפ"ז פשוט שעדיף להתפלל בביהכ"נ מאשר בסוכה, שכן בביהכ"נ זהו מקום המיוחד לתפילה ושם הוא מקומו הקבוע לתפילתו. אלא שראיתי להגר"ח פלאג"י בספרו מועד לכל חי (סימן כ' סעי' לו) שכ' ראיתי לחסידי עליון נוהגים להתפלל בסוכה ולהניח בה ספר תורה. [ועי' מ"ש הוא ז"ל בס' רוח חיים (סי' נ), דמשמע שהוא עצמו לא נהג כן. ע"ש.], וכ"כ בס' נתיבי עם (סי' תרימז) שכך נהגו מקובלי בית אל. ע"ש. וכן השיחו בפני שכן מנהג כמה מתקיפי ארעא דישראל.

ולפום ריהטא הסברא נותנת כך שהרי ידוע מ"ש היעב"ץ בסידורו והביאו כה"ח (סי' תל"ט ס"ק יב) שכל רגע ורגע שאדם נמצא בסוכה מקיים מצוות עשה. וכ"כ השכנה"ג בשם מהרי"ל (סי' תל"ט). ומדוע יניח מצות עשה מדאו' ע"מ לקיים הכשר מצוה דרבנן של תפילה ואפי' להרמב"ם ודעימיה הסוברים שמצות תפילה מדאו' אכתי התפילה בביהכ"נ אינה מה"ת ופשוט.

[ב] ועלה במחשבה לפני להוכיח כן ממ"ש הגמרא בסוכה (דף טז ע"ב) תשבו כעין תדורו מכאן אמרו כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וכו' ומשנן בסוכה, איני והאמר רבא מקרא ומתנא במטללתא ותנווי בר ממטללתא [לקרות בסוכה ולשנות גמרא וכד' מחוץ לסוכה וע' לר"ן שיש שפירשו ההיפך] לא קשיא, הא במגרס, הא בעיוני. [דברים הידועים לו בסוכה ואילו דברים הדורשים עיון מחוץ לסוכה]. הא למדת שאע"פ שמעלת הלימוד בביהכ"נ גדולה עד מאוד כמ"ש בירושלמי (פ"ה דנרכות ה"א) א"ר יוחנן ברית כרותה כל היגע בתלמודו בביהכ"נ לא במהרה הוא שוכח וכ"פ הרמב"ם (פ"ג מהל' ת"ת ה"ב יב) והטוש"ע (י"ד ס' רמו סעי' יב), בכל זאת חייבוהו ללמוד בסוכה ורק במקרה שאינו יכול לפלפל בעומק עיונו אזי רשאי לצאת מחוץ לסוכה, וא"כ ה"ה לתפילה עדיף שיתפלל בסוכה. וע"ע בברכות (דף ט ע"א) ר' אמי ור' אסי הוו מצלי היכא דהוו גרסי ודון מינה ואוקי באתרינן.

ושוב בינותי שאינה ראייה כלל, דמאי דחייב אדם ללמוד בסוכה הוא משום דתשבו כעין תדורו וכשם שבכל השנה אדם לומד בביתו ולא רק בביהמ"ד כך ינהג גם בזמן החג וילמד בסוכה שכעת היא ביתו, מה שאין כן בתפילה שבשאר ימות השנה הוא יוצא מביתו ע"מ להתפלל בביהכ"נ ולכן גם בחג יצא מסוכתו, שהיא ביתו לעת עתה, ע"מ להתפלל בביהכ"נ, ואדרבה היא הנותנת שכשם שהתירו לו לצאת מסוכתו לצורך עיונו כך גם

בסוכה והוא מנהג טוב ויפה. עכ"ל. וקשה שהרי האליה זוטא כתב כל זה בשם הש"ג, והש"ג (נשם הרי"א) מארי דהאי דינא שק"ש צריך לקרוא בביתו, סיים שאם היה לו ביהכ"נ בעירו מניח סוכתו והולך לו וכמ"ש בהדיא האליה זוטא. וצ"י. ואין להביא ראיה ממ"ש הגר"ח פלאג'י (מול"ח סי' כח) שישער אדם שקדושת הסוכה כקדושת ביהכ"נ, דנראה שלהפליג בחומריתה כתב כן כדמוכח מתחילת דבריו שלא הזהיר רק באיזה ענינים שכתב שלא יכעס ולא ידבר דברים בטלים בסוכה, וכן מוכח ממה שכתב שישער דהוא כקדושת ביהכ"נ, ולא כתב שהיא ביהכ"נ ממש. ופשוט.

ג] ומראש צורים אראנו הנשר הגדול הרמב"ם (הל' סוכה פ"א ה"ט) שכתב וז"ל: המתפלל רצה מתפלל בסוכה או חוץ לסוכה. עכ"ל. וכ"כ בס' המכתם (סוכה דף קכ ע"ב) בשם הר"מ וכ"כ הכלבו (סי' ע"א). ואין לפרש בדבריו שסוכה וביהכ"נ חד הם רצה מתפלל בזה, רצה מתפלל בזה, דהרמב"ם קאי על מ"ש לפני כן שחייב אדם ללמוד ולאכול בסוכה, ועל זה כתב הרמב"ם רצה מתפלל וכו' כלומר שתפילה שונה מלימוד ואכילה שחייב לעשותם בסוכה, דלהתפלל אינו חייב בסוכה, וכמ"ש הגר"א (שם) דתפילה בעי עיוני, וכ"כ הרב סדר היום (סדר נטילת לולב), וכן מוכח ממ"ש המאירי (שם) וז"ל: ותפילה כתבו גדולי המחברים (כוונתו לרמב"ם) שאינה צריכה סוכה. עכ"ל. אבל ודאי שגם הרמב"ם יודה שמצווה לצאת מסוכתו ע"מ להתפלל בביהכ"נ שכן בכל השנה הוא עושה כן וכמ"ש לעיל, וכן יש להוכיח שהמנהג בזמן הרמב"ם היה להתפלל בביהכ"נ ולא בסוכה שהרי כתב (פ"א ה"ג) וז"ל: בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולביהן בידיהן וכו' וכבר נהגו כל ישראל בכל המקומות להניח תיבה "באמצע ביהכ"נ" ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש. עכ"ל. וכן משמע מדברי הטור והשכנה"ג והברכ"י (רי"ט סי' תרמ"ד) ע"ש. וכן מוכח ביתר שאת מדברי המשנה בסוכה (דף מ"א ע"ב) יו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת כל העם "מוליכין את לולביהן לבית הכנסת" וכו'. ע"כ. ובברייתא (שם) תניא ר' אליעזר בר צדוק אומר כך היה מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו "והולך לביהכ"נ ולולבו בידו, קורא ק"ש ומתפלל ולולבו בידו" קורא בתורה ונושא את כפיו ומניחו ע"ג קרקע וכו'. [ואין לדחות ולומר דשאני התם דביהמ"ק איירי דקדושתו גדולה, דהא בדף מג ע"א

יתירו לו לצאת מסוכתו ע"מ שיתפלל במקומו הקבוע והמיוחד לתפילה כמ"ש לעיל. ומה שהערנו ממה שאמרו כל הלומד בביהכ"נ לא במהרה הוא שוכח ואפ"ה חייבוהו ללמוד בסוכה, לק"מ שהרי גם בסוכה הוא מקיים בעצמו מ"ש בירושלמי (פ"ה דנכוסות ה"א) א"ר יוחנן ענתנייתא ברית כרותה היא כל היגע בתלמודו בצנעא לא במהרה הוא משכח, ועוד שהתפילה בביהכ"נ איננה סגולה ועצה טובה לזכרון כמו הלימוד בביהמ"ד, אלא חובה גמורה כמ"ש חז"ל אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בביהכ"נ. ועוד אמרו (דף מ' ע"א) אמר ר"ל כל מי שיש לו ביהכ"נ בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע וכו', ובדף ו' ע"א אמר רבין בר רב אדא כל הרגיל לבא לביהכ"נ ולא בא יום אחד, הקב"ה משאיל בו, וכן פסקו הרמב"ם (פ"ח מהל' תפילה ה"א) ומרן (סי' ס"א ע"א). [אמנם שכן רע אינו נקרא כמ"ש המחבר"ר (ס"ק ג) אם מתפלל בביתו בעשרה אינו נקרא שכן רע כיון שגם שם שכינתא שריא. עכת"ד. ע"ש. וע"ע מ"ש החסד לאלפים (סי' ס"ק ו). ודוק]. ועוד נראה שאין ללמוד ממה שהצריכו חז"ל ללמוד בסוכה, ה"נ גבי תפלה דאטו לא כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' ת"מ ה"א יג) כל בית שאין דברי תורה נשמעין בו בלילה אש אוכלתו אלמא צריך ללמוד גם בבית, ובסוכות שיש מצוה להיות בסוכה הצריכוהו לקבוע כל לימודו שם ויחשב לו כביהמ"ד לשבעת ימים ותלמודו לא ישתכח בעז"ה. ולא תימא תשבו כעין תדורו סברא לחיובא היא אך לא לפטרו מן הסוכה, דהא כתבו התוס' (דף כו ע"א ד"ה הולכי דרכים) וז"ל: הולכי דרכים ביום (שפטורים ניוס) כל זה נפקא מתשבו כעין תדורו שכשם שאדם בביתו אינו נמנע מלצאת לדרך וכו'. עכ"ל. וע"ע שם בגמ' גבי שומרי פירות, ודון מינה ואוקי באתרין שגם בכל השנה אין אדם נמנע מלצאת מביתו להתפלל בביהכ"נ. ותנא דמסייע לן הוא הרי"א ז"ל הביאו הש"ג שכ' וז"ל: שהתפילה צריכה כוונה ויכול להתפלל חוץ לסוכה אבל ק"ש קורא בסוכה, ואם היה לו ביהכ"נ בעירו מניח סוכתו והולך לו לביהכ"נ שכן בשאר ימות השנה מניח דירתו וקורא ק"ש בביהכ"נ. עכ"ל. וכ"כ הב"ח (סי' תל"ט) וכ"כ הט"ז (ס"ק יד) והמג"א (סי' תל"ט ס"ק טו) והאליה זוטא (ס"ק ז). [ומכאן יש להעיר קצת על מ"ש הגאון מהר"ח פלאג'י בספרו רוח חיים (סי' תל"ט ס"ק ה') וז"ל: לפמ"ש הרב אליה זוטא סק"ב דן אנכי דראוי לומר הזמירות בסוכה ויקרא כל הק"ש כשאומר אתה אחד ויוצא י"ח מהמצריכים לקרוא ק"ש

מוקמינן למתני' בזמן שאין ביהמ"ק קיים, ובדף מד ע"א מוקמינן דבגבולין איירי. וי"ל בדוחק דנהגו כן מחוסר מקום ולא משמע הכי. [וע"ע למהרי"ץ (עמ' רנב)]. וכן מבואר יוצא מדברי רב נטרונאי גאון הובאו דבריו בספר המנהיג (הל' סוכה ס' ה') וז"ל: "ובבית הכנסת אין צריכין לעשות סוכה, אבל אם יש באותה העיר שווקים ורגילין לבוא שם בחג הסוכות יעשו לשם סוכה וכו' אבל להוציא שם ספר תורה לא נכון לעשות כן, ואין מנהג כך בשתי הישיבות ואין עושין סוכה בביהכ"נ כל עיקר וכו'." עכ"ל. וכ"כ הפמ"ג במשבצות זהב (מלגט סעיף ד) דביש ביהכ"נ בעירו אין רשאי להתפלל בסוכה וכל מה שכתבו רצה מתפלל בסוכה או חוץ לסוכה, היינו דוקא שאין לו ביהכ"נ. עכת"ד. ע"ש. וכ"כ המטה אפרים (תרכו - תרמז סעי' יח) והמשנ"ב (ס' תל"ט ס"ק ל), וכ"כ מופה"ד הגר"ע יוסף בסה"ב חזון עובדיה סוכות (עמ' קמז). ובסוכה דנדון דידן שיש הפרעות מצד השכנים בלאו הכי עדיף להתפלל בביהכ"נ¹.

¹ ואין לדחות ולומר דחצר ביהכ"נ כביהכ"נ דמי דתלמוד ערוך הוא בדינו (מגילה דף כו ע"א) בני העיר שמכרו רחובה של עיר לוקחין בדמיו ביהכ"נ, אמר רבה בר בר חנה זו דברי ר' מנחם בר יוסי סתומתאה אבל חכ"א הרחוב אין בו משום קדושה, ור' מנחם בר יוסי מאי טעמיה הואיל והעם מתפללין בו בתעניות ובמעמדות, ורבנן ההוא אקראי בעלמא. ופירש"י אינו תדיר ופסקה הרמב"ם (פ"א מהל' תפילה הל' כא) וז"ל: רחובה של עיר אע"פ שהעם מתפללין בו בתעניות ובמעמדות מפני שהקיבוץ רב ואין ביהכ"נ מכיל אותם אין בו קדושה מפני שהוא עראי ולא נקבע לתפילה וכן בתים וחצירות שהעם מתכנסין להם לתפילה אין בהן קדושה מפני שלא קבעו אותם לתפילה בלבד אלא עראי מתפללין בהן כאדם שמתפלל בתוך ביתו. עכ"ל. וכ"כ הטוש"ע (ס' קנז סעי' א). וכ"כ בשו"ת מהרי"ט (ח"ב מ"ד ס' ד) שבחצר אין לנו איסור ברור שלא לנהוג קלות ראש שאע"פ שמתפללין בה המאחרים לבוא אקראי בעלמא הוא שמתפללין שם רק כשנדחקין והיא הנקראת כת עצלנית. אלא שסיים בזה"ל: ומ"מ בחצרות אלו של ביהכ"נ קרוב הדבר לדמותו לרחוב דאקראי בעלמא הוא ושמא הואיל ומתפללים שם תדיר כל זמן שנדחקים, אע"פ שאקראי הוא לגבי זה המתפלל, המקום נעשה קבע לעצלנים, אלא שכבר ביארנו שהמקום הזה של הפרדס אינו נכלל בקדושת עזרה וכו'. עכ"ל. והביאו דבריו המג"א (ס"ק א) והא"ר (אות א) והח"א (כלל ז אות מו). והנה הגאון מהרי"ט ספוקי מספקא ליה האם נקרא קבע אם לאו וכיון שבענין שנשאל לא היתה נפק"מ לא טרח לרדת לעומק הדין אולם מלשונו שכתב קבע לעצלנים וכיו"ב, מוכח דלדעתו עדיף להתפלל בביהכ"נ זאת ועוד לענ"ד אפשר לפשוט את ספקו מלשונו הזהב של הרמב"ם שכו' וכן בתים וחצירות שהעם מתכנסין להם לתפילה אין בהם קדושה מפני שהוא עראי "ולא נקבע לתפילה בלבד", מוכח

ג] ועינא דשפיר חזי למהרח"ו בשער הכוונות (דף ק ע"ד) שכתב וז"ל: והנה טוב הוא שאחר עלות השחר שהוא כבר יום קודם שתתפלל תיטול הלולב בתוך הסוכה ותברך עליו ואח"כ הד' נענועים של הלל יהיו בביהכ"נ, ומה טוב אם היית מתפלל בסוכה כדי שתתפלל ותיטול הלולב בברכתו בשעה הראויה אליו שהוא אחר תפילת שחרית קודם ההלל. עכ"ל. נמצא דקושטא קאי שכ' מהרח"ו שמצוה להתפלל בסוכה. אולם הדבר ברור שכל מ"ש דטוב הוא וכו' משום הנענועים ולא משום התפילה בסוכה כמבואר בדבריו ובודאי דס"ל דאם יש בידו לקיים שניהם יתפלל בביהכ"נ וינענע בסוכה. ומינה דאם יש לו סוכה בביהכ"נ ויטול הלולב בברכה בשעה הראויה ובסוכה עדיף טפי שיתפלל בביהכ"נ וכן מוכח ממ"ש בפרי עץ

מלשונו דאף אם מתפללים בו בקבע כיון שלא נעשה לתפילה בלבד אין בהם קדושה וודאי שמעלתם פחותה מביהכ"נ וכן דייק המשנ"ב בשעה"צ (ס"ק ז) וכ"מ מדברי החוות יאיר (ס' נט). ע"ש. וכ"כ בפסקי תשובות (ס' קנז ס"ק א) וס"י קנז סעי' יב (ס"ק יז). ולא אכחד שראיתי לגאון יעב"ץ בספרו מור וקציעה (ס' קנה) שהביא את דברי מהרי"ט בשם המג"א וכתב וז"ל: ותמיהא לי דאפי' בלאו הכי קדישי ודאי, כדתנן (מעשר שני פ"ג מ"ח) הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש תוכן קודש, כל שכן הני עזרות דעשויות נמי לקדושת הביהכ"נ בלי ספק, שהרי הוזמנו להתפלל בתוכן לכשיצטרכו ומתפללין בהם כמה פעמים, דהוי ליה אזמניה וצר ביה דאקדיש ודאי כדכתיבנא, והרי כאן שני טעמים גדולים לעשות קדושתן ודאית. ואין כאן ספק. עכ"ל. ואחז"ר מבין ריסי עיניו של הגאון הנ"ל ניכר שלא שלטו עיניו בדברי מהרי"ט שהרי הוא עצמו הביא את הראיה ממתני' דמעשר שני ודחה דאפשר לומר כפי' רבינו שמשון לענין אכילת קדשי קדשים ושחיטת קדשים קלים מתניא ושאינו אכילה דגזירת הכתוב היא דכתיב בחצר אוהל מועד יאכלוה התורה רבתה חצירות הרבה וסייע דבריו מהרמב"ם (פ"ו מהל' בית הבכירה ה"ח) וסיים שיש ללמוד מדברי התוס' ביומא (דף כה ע"א) שאין לנהוג קלות ראש בכל מקום הפתוח לקודש ע"ש. אבל לא שתהיה קדושת ביהכ"נ, וכ"כ תלמידו מרן החב"ב (כנה"ג ס' קנז) גן ופרדס ואצטבא שסביב העזרה אע"פ שפתחיהם לעזרה אין בהם קדושה וכו' היה פתוח לעזרה נגד ההיכל אע"פ "שהמקום הוא חול" ראוי שלא לנהוג בו קלות ראש. מורי הרב בתשובה (ה"ל). עכ"ל. ע"ש. ואפריון נמטייה שכ"מ מדברי הריטב"א (מגילה שס), גם מ"ש המו"ק דהוי ליה אזמניה וצר ביה דאקדיש, י"ל דאה"נ דאקדיש אבל מדברי הרמב"ם לעיל מוכח דבעינן הזמנה לתפילה בלבד וכיון שהזמנתו היתה לא רק לתפילה ממילא קדושתה אינה זזה לקדושת ביהכ"נ. וכ"כ הגאון המופלא מוהר"ם הלוי בירחון אור תורה (תשס"ז ס' נה) שאסור לכתחילה להתפלל בחדר הסמוך לביהכ"נ שאע"פ שנחשב מתפלל עם הציבור מ"מ מפסיד מעלת תפלה בביהכ"נ. [ונד"מ בשו"ת תפלה למשה (ח"ד ס' ד). ע"ש].

ביהכ"נ מפאת חוסר ממון ומקום וע"מ לקיים את דברי האר"י הקדוש לנענע את הלולב בסוכה העדיפו להתפלל בסוכה, ולענ"ד כיום שהרחיב ה' את גבולינו תרתי משמע, וכמעט בכל ביהכ"נ ישנה סוכה בחצר הדר הוא לכל חסידי להתפלל בביהכ"נ ולנענע את ארבעת המינים בסוכה².

איך שיהיה מבואר יוצא מדברי האר"י בפרי עץ חיים שחשש מפני הרואים לנענע את הלולב בסוכה אתה למד שהרוצה להחמיר על עצמו ע"פ הסוד יעשה זאת בצנעא [וכמ"ש בס' חמדת ימים (פר' ה' עמ' 308 שלא יצא מביהכ"נ לברך בסוכה אם לא במקום שרבים עושים כן, או במקום דליכא למיחש לרואים] וכל שכן שלא לכפות על הציבור כולו לנהוג כן, ועל אחת כמה וכמה שגם ע"פ הסוד אין בזה ענין כי אם בנענועים ולא בתפלה שהתפלה בביהכ"נ היא, והיכא דאפשר לקיים שניהם, הכל על מקומו יבוא בשלום.

העולה מכל האמור: המנהג הנכון להתפלל בביהכ"נ גם בחג הסוכות ולא בסוכה, שביהכ"נ קדושתה גדולה, והתפלה בה חשובה, והמתחסדים עם קונם ורוצים לנהוג כמנהגי המקובלים, ינענעו את הלולב בסוכה שבחצר ביהכ"נ אחר תפילת העמידה ותו לא מידי, וכל זה בתנאי שאין חשש למחלוקת או יוהרא וכדומה. והיעבה"א.

יהי רצון שד"ת אלו יהיו לע"נ הגאון הגדול הרב יעקב יוסף זצ"ל, ור' נסים כהן בן שלביה, ולע"נ מ"ז לידיה בת מנטינה, רוח ה' תניחם בגן עדן ות.נ.צ.ב.ה. אכ"י.

² אחר כתבי כל זאת ראתה עיני לכהן הגדול מוהרמ"ך בס' ברית כהונה (מע' ס' אות ז') שכתב וז"ל: המנהג פה אי ג'רבא יע"א לעשות סוכה בביהכ"נ ומתפללין שם ועושים ההושענות והנענועים. עכ"ל. מבואר יוצא שמנהגם להתפלל בסוכה ולא רק לנענע בסוכה. ולפום ריהטא מכאן קשה על מ"ש בס' ויען עמוס (מע' ס' אות ג') וז"ל: בבית הכנסת ג"כ עושים סוכה בשביל ברכת הלולב. עכ"ל. משמע שרק את הנענועים היו עושים בסוכה אבל התפילה מתקיימת בביהכ"נ וכהנא לא מסייע לכהנא (ע' מולין דף מט ע"א). וגברא רבא דאתי מדרומא יד"ן הרה"ג ר' רפאל כהן נר"ו השיבני דלא קשיא, מר כי אתריה ומר כי אתריה שברובע הגדול מתפללים בסוכה וברובע הקטן בביהכ"נ. עכ"ד. וע"ע מ"ש התוס' בפסחים (דף נה ע"א ד"ה אמר) דבמנהג לא שייך פלוגתא דליחזי היכי נהוג. ע"ש. [ועוד י"ל שחצר ביהכ"נ שלהם היתה קבועה לתפילה בכל ימות השנה וכביהכ"נ דמי]. והרוצים לקיים מנהג זה יש להם על מי שיסמוכו אבל למצוה מן המובחר כדכתיבנא מעיקרא בס"ד.

חיים (שער כ"ט סוף פ"ג) וז"ל: טוב לברך תחילה קודם התפילה בהיותך בסוכה עצמה ואח"כ שאר הנענועים וההקפה תהיה בביהכ"נ. ויותר טוב לברך אחר העמידה קודם ההלל בהיותך בסוכה אך מפני הרואים תעשה כנ"ל. עכד"ק. מבואר יוצא שדוקא ניענוע הלולב מצוה ע"פ הסוד שיעשו בסוכה אבל התפילה תהיה בביהכ"נ. וכ"כ להדיא בספר סדר היום (סדר נטילת לולב) לר' משה מכיר (שמי נתקופת האר"י נצפת) שנהגו "ליטול לולב בסוכה" ונתן טעם ע"פ הסוד. ע"ש. דוק מינה שאם יש לו סוכה בחצר ביהכ"נ ויוכל להתפלל בביהכ"נ ואח"כ לנענע את הלולב בסוכה עדיף טפי שמקיים גם את המצוה להתפלל בביהכ"נ וגם את המצוה לנענע בסוכה, ותנא דמסייע לן הוא הכה"ח (סי' מרמז ס"ק ג) שאחר שהביא דברי האר"י הנ"ל כתב וז"ל: וע"כ יש נוהגים לעשות סוכה סמוך לביהכ"נ כדי שתיכף אחר חזרת תפילת שחרית נכנסין שם לברך על הלולב ולעשות נענועי הלל ונמצא מקיימים שניהם ברכה בזמנה ובתוך הסוכה. עכ"ל. וכן מוכח מדברי הרב חמדת ימים (סי' ז' עמ' 49 נד"מ) שנהגו החסידים להתפלל בביהכ"נ [וע"ע עמ' 398 ובפר' ד' עמ' 389]. וכן משמע ממ"ש המג"א (סי' מרנא ס"ק יז) בשם השל"ה וז"ל: יברך תחילה בסוכה על הלולב ואח"כ יעשה שאר הנענועים בביהכ"נ. עכ"ל. וכן משמע מדברי הרב סדר היום (שס), וכ"כ הבכורי יעקב (סי' מרמז ס"ק, ונסי' מרנז ס"ק ג ע"א). וכ"כ הברכ"י (סי' מרנז ס"ק א) והניף ידו שנית במורה באצבע (סי' ט' אות נ"א – נ"ב). וע"ע בספר מנהגי החיד"א (סעיף ז וזהערה שס) וכמ"ש בס' פאת דוד הנדפס מחדש ע"ס ברכ"י (סי' מרנז). ובס' ארבעת המינים עמ' תטו. וילע"ד. וכן העיד בגודלו היעב"ץ על אביו החכם צבי שהיה נוהג ע"פ האר"י ליטול לולב בסוכה בהשכמה ואח"כ הולך לביהכ"נ. ולא אכחד דאיכא בינייהו בין האר"י לבין הפוסקים הפשטנים (הש"ג ודעימיה) ביהכ"נ שאין בו סוכה, לדעת האר"י עדיף טפי להתפלל בסוכה (נמנין) ע"מ לנענע בסוכה [וכמ"ש טוב אם היית מתפלל בסוכה וכו']. וכי לא היה ביהכ"נ בעירו. ודוק] ולדעת הפשטנים עדיף ביהכ"נ מהטעמים שהובאו לעיל, אבל ביהכ"נ שיש בו סוכה כבנ"ד האמת היא כדכתיבנא בס"ד. [וע"ע במחב"ר (סי' ז' ס"ק ד'). והבין]. אלא דעלן למשכוני נפשין ליישב מנהגי ק"ק בית אל תכב"ץ אשר יסודתם בהררי קודש, ונלע"ד שנהגו בעבר להתפלל בסוכה ולא בביהכ"נ, כיון שלא נהגו לעשות סוכה בחצר

סימן ו

הרב אברהם ישעיהו דייך

כולל "נר מיכאל" - עלמה

צפת

דקדוק באמירת הסליחות ביום

יהודה אָפֿן גַּלְעָס) האם אותם שאומרים הסליחות באשמורת יאמרו 'בעוד לילה לך קמו' ולא כמו שכתב מחבר הפיוט 'חצות לילה' שהרי לא קמו בחצות, או שמאחר והמחבר בכונה תחילה רשם 'חצות לילה' כדי לרמוז תיבת 'חזק' (חזק, זכות, קנה) לא ישנו מן הנוסח דמאחר והוא לשון רבים – אם הוא לא קם בחצות לילה, אחרים קמו. (עיין להרה"ג אברהם חמוי זצ"ל במחזור בית אל דף לו ע"ב). דבשלמא התם אומרים בלשון רבים 'קמו' ושפיר דמי למימר דקאי על אותם הקמים בחצות, משא"כ הכא שאומרו בלשון יחיד ליטול רשות קודם הוידי לא שייך לומר 'בלילה לתוך' בסוף אשמורות, 'לילה אקום/ אבוא להודות'², 'הלילה הזה' כשאומרו ביום.

הא לא דמיא אלא למ"ש מהרי"ץ בתכלאל עץ חיים (ח"ג דף מד ע"ב) גבי פיוט אלהים אתה ידעת' וז"ל: 'צריך לדקדק שלא לומר פסוק זה (קדמו עיני אשמורות) אלא א"כ עמד משנתו בחצות כדי שלא יראה כשקרן. והנה בגמרא ברכות דקדקו דהיכי קאמר דוד קדמו עיני אשמורות בחצות תינח לדעת רבי דקאמר ד' משמרות הוי הלילה אבל לרבי נתן דאמר שלש משמרות הוי הלילה היכי קאמר קדמו עיני אשמורות ותירץ רב אשי דאשמורה ופלגא קרי לה אשמורות ע"ש הרי דאשמורות היינו חצות. א"כ באשמורה הג' וכ"ש בסוף האשמורה אינו יכול לומר פסוק זה ודו"ק'. עכ"ל. וכ"כ המדקדק הגדול רבי יעקב יצחקי זצ"ל במחזור אהלי יעקב (דף יז ע"ב) 'אם לא קם בחצות ממש לא יאמר 'קדמו עיני אשמורות' שלא יהא דובר

נתתי אל לבי לתור ולבקש אודות ציבור שמחמת איזו סיבה אומרים את הוידי שבסליחות אחר עלות השחר קודם הנץ החמה או במשך היום. האם יש להם להשמיט מקצת תיבות בנוסח 'רבנו של עולם' (שנהגו לומר קודם הוידי) שאינם שייכים לאומרים ביום כדי שלא יהיה נראה כדובר שקרים. ובזה החלי בעזר צורי וגואלי.

תחילה וראש אומר שכבר מצינו כעין זה שדנו הפוסקים גבי מי שאינו מוריד דמעות כשאומר 'וגם את דמעותי שימה בנאדך' וכיו"ב שאינו רשאי לאומרים שהרי נראה כדובר שקרים. והובאו בית'ה יוסף (מזון עוצדיה ימים נוראים עמוד יט) ושם הסיק מרן שליט"א שמכיון ויש אנשים שבוכים יכול לכוין עליהם ובפרט אם הוא בוכה ביום הכפורים בשעת הוידי ובפרט בוידי של רבינו נסים יכול לכוין על בכיותיו ודמעותיו שביום הכפורים עי"ש ותרו"ק.

אולם אין משם ראיה לנ"ד שהרי בקשה זו היא נטילת רשות קודם הוידי¹ ולא על שם העתיד שיקום באשמורת או שיאמר וידי בחצות, ולא דמי להתם שמבקש על דמעותיו יהיו מתי שיהיו.

וגם אינו ענין למה שדנו האחרונים בנוסח הפיוט 'בזכרי על משכבי' (שמזכרו מד מן קמאי הלל הוא רבי

¹ וז"ל הגאון המקובל רבי אברהם חמוי זצ"ל במחזור בית אל דף פב (הו"ד פסלמות עוד יוסף חי) טרם הוידי צריך לומר אתוודה על עבירות וכו' כי הרבנו של עולם הוא נטילת רשות מהקב"ה להתוודות ולזכור ולפרש עוונותיו כולם והיא כמו התנצלות לוידי כלומר שלא במרד ובמעל עשינו להכעיסך חס ושולם כי אם הנחש השיאני וכמו צ"ע בנפשי שראיתי כמה בוערים בעם בכמה מקומות שאחר שאומרים הוידי כולו מאל"ף ועד תי"ו אחר כך אומרים רבנו של עולם ואומרים אתוודה והוא כבר התוודה. עכ"ל. וע"ע להרה"ג בן ציון מוצפי שליט"א בספרו הנד"מ (מרחם ליון עמוד ק).

² דבשלמא האומרים סליחות בחצות באופן שלא ישנו קודם לכן ואומרים 'אקום' במקום 'אבוא' הוא משום דתיבת 'אקום' פירושה גם מלשון עמידה ולאו דוקא קימה משינה. וכמ"ש הרה"ג יוסף חיים מזרחי שליט"א (פסלמות עוד יוסף חי הערה 21).

ובנידון דידן ממש מצאתי בחפיש'ה להגאון החסיד רבי יהודה צדקה זצ"ל ראש ישיבת פורת יוסף בספרו קול יהודה (פרשת כי תצא) וז"ל: 'בימי הסליחות לפני הוידי אומרים 'רבונו של עולם אתודה על עבירות קלות וחמורות כלילה לסוף אשמורות' כיצד יאמר זאת מי שאומר סליחות אחר שעלה עמוד השחר וזה כבר לא לילה וכן בהמשך 'יום צעקתי כלילה' וכן 'לילה אקום להודות' על כן נראה אם עלה עמוד השחר לדלג זאת 'עכ"ל'.

וכן ראיתי להרה"ג בן ציון מוצפי שליט"א (דורש ליון משנה מספר 59836) שנשאל אודות האומרים סליחות בשעה 17:00 אם יש להם לדלג 'אתודה על עבירות קלות וחמורות כלילה לסוף אשמורות' 'יום צעקתי כלילה' מאחר ואינו לילה, והשיב: 'חייבים לדלגם כדי לא לומר שקר ובחצות יש לומר כלילה לתוך אשמורות'. עכ"ל⁴.

⁴ ואולם בספרו הנד"מ תרחם ציון (עמוד נג) נשא פנים לאומרים 'קמתי באשמורת' אע"פ שלא קמו אז ומטי בה משמיה דהגאון רבינו שלמה זלמן אויערבך זצ"ל (הליכות שלמה תפילה פרק טו אות א) דשפיר אפשר לומר 'קמתי באשמורת' כי כוונתו על לשון בני אדם וגם על אלה שקמים באשמורת ודומיא שיש בפיוטים לשון הורדת דמעות ובכיה שאומר אותם גם מי שאינו בוכה כי מתכוין על דמעות שאר הציבור. וכן הביא בספר נטעי גבריאל (פרק מ, יא) בשם חכמי ארץ ישראל שעיקר הכוונה על לשון בני האדם. עכ"ד. ואנכי אי"ש צ"עיר בקשתי הדברים הנ"ל עלי ספר ואעתיק לך כאן לשון ספר הליכות שלמה הנ"ל 'זמ"מ הפיוטים שמזכר בהם בכי ודמעה (כגון יח"ר מלפנין שומע קול נכיות וכו' שאומרים נפליחות נפיוט "אזכרה") יאמרם אף אם אינו בוכה ויכוין לדמעות הצבור או דמעות כלל ישראל, וכמו כן יכול לומר בסליחות "שחר קמתי" אף כשקם אחר עלות השחר לפי שעיקר כוונת האדם בתפלתו הוא ע"פ לשונו ובלשון בני אדם – הקם מוקדם מהרגיל אומר על עצמו שחר קמתי'. עכ"ל. ועם שלא הזכיר שם 'קמתי באשמורת' כמ"ש הרב תרחם ציון שליט"א, מ"מ אפשר דהכי ס"ל להרב הליכות שלמה שהרי לשון אשמורת שייך גם ביום (עיין ירושלמי זרכות פ"א ה"א, ונסיקדור תפלת ישרים אמשטרדס ת"ק סגור על תיבת 'צלילה' ונמקומה כתבו 'צמח'). ומ"מ גבי 'חצות לילה' 'בעוד לילה' 'קדמו עיני אשמורות' 'אתודה וכו' לסוף אשמורות' לא שייך תירוץ הגאון הנ"ל. וגם בנטעי גבריאל הנ"ל כתב זאת על מנת ליישב מנהג האומרים 'שחר קמתי' אבל הוא עצמו כתב בהלכה (פרק מ סעיף ג) 'יש ליזהר שלא לומר לאחר נץ החמה את המילים 'באשמורת הבוקר' וכן 'שחר קמתי', וכן יש ליזהר בשעה שאומר הפיוט בשלש עשרה מידות 'שתשים דמעותינו בנאדך' להיות שלא לאמרו אא"כ מוריד דמעות או יש לו קול בכי באמת' עכ"ל.

שקרים. ועי' ברכות ג ע"א 'עכ"ל. ועיין לו עוד (כה ע"ג) בפיוט 'ה' שעה נודד מקנו' שלא יאמר 'ויקם בחצי הלילה' מי שלא קם בחצות ממש אלא יאמר 'ויקם בעוד לילה'. עי"ש³.

ולפי זה ה"ה ברשות 'קמתי באשמורת' שחיבר חד מן קמאי הלא הוא רבי משה בן עזרא שנהגו לאומרה בפתיחת הסליחות, שלא יאמרו אותה אותם האומרים סליחות ביום.

ובאמת כבר מצינו כיו"ב בהגהות מיימוניות (הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ג) 'והנה גם רבותינו הפייטנים שיסדו הקרובץ דעתם כן (שמפילת הנעילה קודם הלילה) עשו בקרובץ של נעילה טרם יבא שמש היום יפנה השמש יבא ויפנה כי פנה היום ולא כי עבר וכהנה רבות והאומר כן כלילה בשכבר עבר היום לא חש לקימחיה ומיחזי כי חוכא ואטלולא לומר דברים שאינם כן לפני השכינה' עכ"ל. וכ"כ הב"ח (סימן תרכ"ג), והמג"א (שם), וכ"כ נוהג כצאן יוסף (עמוד רפח), והו"ד בהסכמה באחרונים. (עיין קף המייס שס סק"ה). וע"ע בסידור עבודת ישראל (עמוד 431).

וכעין זה ראיתי להרה"ג יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל בספרו הבהיר ערוך השולחן (אורח חיים סימן תקפ"א סעיף ד) 'ודע שיש ליזהר בסליחות אלו בה"ב בשני דברים האחת דאלו שאינם מתענים ובהסליחה מזכור לשון תענית או צום לא יאמרו זה דלא ליהוי כדובר שקרים ויאמרו לשון תפלה במקום תענית והשנית כי בהרבה מהסליחות נזכר שאמירתנו היא כלילה וקודם עלות השחר כמו בזעקם בעוד ליל או באשמורת הבקר וכיוצא באלו ועכשיו שבהרבה מקומות אומרים סליחות בעוד שכבר היום גדול והוה דובר שקרים ולכן ידלגו תיבות אלו' עכ"ל הטהור.

³ ואמנם אין כ"כ ראייה מהחכמים הנ"ל דתרוויהו חיישי גם בלשונו 'דמעה' שלא לאמרם מי שאינו בוכה באותה שעה. ולא סמכו על התירוץ שהבאנו בראש אמ"ר, עיין בתכלאל עץ חיים (דף לז ע"א) בפיוט 'עירוני רעיוני' שכתב שמי שאינו דומע לא יאמר 'ודמעיו נהלכים' וכמו כן הרב אהלי יעקב בפיוט 'למתודה חטאתי' כתב שלא יאמר 'ושארי הקרבתי ונסכתי מי עיני' אם אינו בתענית ואינו מוריד דמעות שלא יהא דובר שקרים. (דף כג ע"א), ובפיוט 'לך אלי' שלא יאמר 'מחה חטאי בדמעתי' אם אינו דומע. (דף יז ע"ג).

ולא אכחד כי ראיתי להרה"ג משה לוי זצ"ל (ויען שמואל חלק יג תורת משה עמוד נב) שנשאל אודות המתעקשים לומר בחצות הלילה 'לסוף אשמורות' אם יש להם על מה שיסמוכו, והשיב 'אם עכ"פ אומרים סליחות באשמורת בערב ראש השנה ובערב יום הכפורים יש להם על מה שיסמוכו דהכי קאמר אתודה בעתיד בערב ראש השנה ובערב יום הכפורים בלילה לסוף אשמורות דהא לא אמרינן מתודה בלשון הווה דמשמע עכשיו ותו לא מידי. עכ"ל. ואחר המחילה הרבה מהדר"ג לא זכיתי להבין דבריו דאנא זעירא גברא רבה קחזינא ותיובתיה לא קא חזינא שהרי בקשה זו לא נתקנה כמסירת מודעה לקודשא בריך הוא שרוצה להתודות אלא באה לצורך נטילת רשות כדי שיוכל להתודות, ומה ענין א"כ לומר עתה שבעתיד יתודה או יקום, ואדרבא⁵ ממה ששינו הנוסח מוידוי של ליל כפור ששם אומרים 'לראש' אשמורות וכאן אומרים 'לתוך' או 'לסוף' ש"מ שמתכוונים על הוידוי שמתודה באותה שעה. ומ"מ אף הוא לא השיב אלא על המתעקשים שלא לשנות והשיב שיש להם ע"מ שיסמוכו, ומשמע מדבריו שאין דעתו לנהוג כן לכתחילה.

גם שאלתי להרה"ג יהונתן מאזוז שליט"א (י"ג אלול תשע"ג) 'כשאומרים הוידוי שבסליחות אחר עלות השחר או במשך היום, כיצד ינהגו באמירת 'אתודה על עבירות קלות וחמורות בלילה' האם לומר 'ביום' או לדלג אמירת רבוננו של עולם לגמרי, והוא השיבני בו ביום בזה"ל: 'לדלג כי צריך לשנות עוד דברים, וכן המנהג'. עכ"ל.

ואף שלא הביא מקור לדבריו מצאתי כן במחזור איש מצליח לראש השנה (הלכות סליחות עמוד 63) ומטו בה משמיה דערוה"ש הנ"ל. וע"ע בספר הלכות חג בחג (ימים נוראים פרק 3 סעיף 3), ובספר היכל עבודת ה' (ח"ב עמוד קנח).

ואולם יש לחלק בין אם אומרים הוידוי אחר שעלה השחר קודם הנץ החמה לבין אם אומרים הוידוי אחר הנץ, דקודם הנץ אפשר דשם לילה נופל עליו, וכמו שראיתי להרה"ג אבא יודי שליט"א בשו"ת יוסף דעת (ח"א ח"א סוף סימן נד) שאחר שהביא דברי הרב קול

יהודה הנ"ל כתב: 'אמנם נראה דזהו דוקא אם הגיע זמן הנץ החמה אך קודם לכן נראה דאפשר לומר זאת, וזאת ע"פ המבואר בש"ע סימן רלה ס"ד דמי שהיה אנוס ולא קרא ק"ש עד שעלה עה"ש יקראנה אחר שעלה עה"ש בלי ברכת השכיבנו וכתב הרמ"א שם דשאר ברכות אומר עיי"ש ואע"פ שבברכה ראשונה אומר המעביר יום ומביא לילה וכו' וכן בסיום בא"י מעריב ערבים חזינן מהא דקצת שם לילה יש ע"ז' עכ"ל. וע"ע להרה"ג אליעזר זילבר זצ"ל (נשיא אגודת הרבנים דלר"צ וקנדה) בספרו צמח אר"ז (ברכות ח).

ונראה להביא סיוע לזה עוד ממ"ש הרי"ח הטוב בספרו בן איש חי (שנה שניה פרשת וירא סעיף כו) 'בסה"ק מקבציאל העליתי דאם עלה עמוד השחר, כל זמן שלא האיר היום שהוא תחילת לבישת תפילין בחול, חשיב בכלל לילה ומותר לו לשמש, ואין זה בכלל משמש מטתו ביום'. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת תורה לשמה (סימן סו), וע"ע בספר קדושת משה (פרק 3 הערה 55).

וכעין זה מצאתי להרה"ג אברהם יוסף שליט"א רבה של חולון (בתשובה מתאריך יט אלול תשס"ט, מופיע במאגר השו"ת של רשת מורשת), שכתב: 'זמן עמוד השחר הוא ספק יום ספק לילה לכן אפשר לומר בלילה לסוף אשמורות'. עכ"ל.

אלא שבתשובה אחרת (כט אלול תשע"ט, ג אלול תשע"ט) כתב טעם אחר 'הואיל והתעורר לפני עמוד השחר, ובמנחה מדלגים קטע זה'. אולם טעם זה נכון רק לענין אמירת 'בעוד לילה לך קמו' שמדבר בלשון עבר ולא בנ"ד שמדבר בלשון עתיד 'אתודה'. ובתשובה מאוחרת יותר (כט אלול תשע"ט) כתב טעם אחר 'מותר לומר את הקטעים האלו גם לפני תפילת שחרית גם אם זה אחרי עלות השחר, ואפילו לאחר הנץ, כיון שזה הנוסח, וכל כוונתו היא לעורר על הוידוי'. ומשמע דהדר הוא לכל חסידיו וס"ל דאין לחוש בכה"ג לדובר שקרים. אלא שמדברי רבי אבהו' שהובאו לעיל לא משמע הכי שהרי טרח ליישב אותם שאינם בוכים באמירת 'וגם את דמעתי שימה בנאדך' שסומכים על מה שבוכים בוידוי ביום הכפורים ואם איתא לדברי רבי אברהם בנו תיפוק ליה מצד שכך הנוסח וכוונתו לעורר לתשובה. וכן מ"ש רבי אבהו' בהליכות עולם (ח"ג עמוד קיא) לכרוע באמירת

⁵ העירני לכך מו"א שליט"א.

ומוכח דלא ס"ל כתירוץ זה. וע"ע עיון תפלה (דף רכו ע"ג) מ"ש גבי פיוט אומר בשבחין.

אולם אחר העיון נראה דאין להקשות עליו ממ"ש השרפים הנ"ל בענין וידוי דרבינו נסים וכיו"ב דאפשר לאו כו"ע ס"ל הכי וראה לכך מזה שלא ראינו לשאר גדולי החכמים בספרת'ם שיעירו כן, וכן משמע קצת ממרן החיד"א שתיקן תפילה לאומרה בעת התשליך והזכיר שם הלשונות 'בכפיפת ראש ונמיכות קומה בחלישות חיל' וכו' שלכאורה אינם שייכים בראש השנה אחר שאכל סעודת היום⁶, וכן האומרים את הוידוי בליל יוה"כ פ"ש שעדיין לא נחלשו ומשמע דלא קפדי על לשונות תחינה.

ויפקח ה' את עיני ואראה לאחד קדוש מדבר הלא הוא מהר"ם ניגרין בספרו ראש אשמורות (עמוד 119) וז"ל: 'עוד גמגמו על מ"ש (צפיוט למחזה) 'ונסכת' מי עיני' ולכן תקנו במקומו 'כקרבת לפני אדוני' וי"א 'ומענה לשוני' וכמו כן הגיהו במקום 'ומי עיני שחקו' 'ומי נוחם רחוק' 'ואשתה חמת תנינים' כו' ואין חשש מכל זה כי כן דרך המתחננים והמתודים להאריך למעניותם ווידוי רבינו נסים ז"ל יוכיח אשר כתוב שם בכפיפת קומה כו' בנמיכת רוח בחלישות חיל כו' באימה ביראה כו' והנה רוב הדברים ההם רחוקו מנו ועכ"ז אנחנו אומרים אותם בדרך מליצת השיר והרחבת הלשון כ"ש שלא יחסר בתוך קהל ועדה מי שינסך מי עיניו, מי עיניו ישחקו אבנים ר"ל הלבבות אשר הם קשים כאבנים כמאמר הכתוב 'לב האבן' ואומר 'וימס לבב העם ויהי למים' וכו' ואילו באנו לדקדק באלה הדברים, הנה רוב דברי הפיוטים והוידוים ממצבם וממעמדם היו נופלים, ובפרט פסוק יהיו לרצון הנאמר אחר השלמת תפלתנו, המיוסד מדין תלמודנו, אשר בדברי העולם כל מחשבותינו, ולבנו ומצפוננו ריקים מענייני תפלתנו, ואח"כ אנו חותמים תפלתנו, ואומרים והגיון לבי וגו' הלא זה גנאי גדול בחוקנו, אלא שהאמת הוא שאין להמנע מפני זה מלאומרם יען המסדרים אותם אין ספק שהיו שלמים

'דסגידנא קמיה' כי היכי דלא ליהוי כדובר שקרים, ואם איתא לדברי הבן שליט"א ליכא למיחש כי זהו הנוסח שתיקן רשב"י. וכמו כן מ"ש החבי"ף (מועד לכל מי סימן יט אות מד) גבי וידוי דרבינו נסים הנאמר ביוה"כ פ"ש 'כשאומר בכפיפת ראש, בכפיפת קומה יכוף ראשו וקומתו בעת ההיא'. וכן מה שכתב הרי"ח הטוב זצ"ל (מיקון תפילה דף כ ע"א) 'בוידוי רבנו נסים ז"ל שאומרים בשחרית ראיתי לתקן בו דבר אחד והוא כי אומר מתוודה אני וכו' בקידה וכו' בכריעה בהשתחויה באימה ביראה ברעדה בפחד בחלחלה וכו' ונראה לי כי צריך לדלג כל זה יען כי רבנו נסים ז"ל ודאי כאשר היה מתוודה היה מקיים כל מה שמוציא מפיו בוידוי שלו הנ"ל אך מי שיודע בעצמו שאינו עושה כריעה והשתחויה בוידוי שלו גם לא תאחזנו אימה ויראה ופחד ורעדה וחלחלה איך ישקר חס ושלום לפניו יתברך ויאמר שהוא מתוודה לפניו בכל אופנים אלו ואינו כן לכן יותר נכון לדלג כל זה ויאמר כך מתודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי על החטאים ועל העונות ועל הפשעים וכו' וידלג מן בכפיפת ראש עד בחלחלה כי אע"ג שיוכל לכוף כאגמון ראשו בוידוי שלו עתה מ"מ מה בצע בזה אם שאר האופנים העיקרים חסרים ממנו' עכ"ל. (סו"ד נמחזר עוד יוסף מי עמוד 386). וכיו"ב כתב מהר"א פאפו בספרו הבהיר יעלו חסידים (ע"ד ס"ח סימן רנ) 'ישמע חכם ויוסף לקח שלא להוציא שקר מפיו בתפילותיו ובזמירותיו כגון באומרו 'בהעלותנו על לבבנו גודל משובותנו נמס לבנו בקרבנו ויהי למים' וכדומה כמה מהבושה יגיע לו אי לא חלי ולא מרגיש ויקצוף האלהים על קולו וכדי בזיון וקצף, וכן על זה הדרך באומרו 'כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה' וכן באומרו 'אם אשכחך ירושלים' ובאומרו 'וגם שאכלנו ושתינו חרבן ביתך הגדול והקדוש לא שכחנו' אם גם באומרו כדברים האלה לא יעלה ירושלים על לבו, יושב בשמים ישחק, ולכן ראוי לדלג איזה חרוזים מפיוט 'אומר בשבחין' שאומרים בליל שבת קדש וכן כל כיוצא בזה מוצא שפתיך תשמור ואם לא תשמור לעשות ההעד טוב'. עכ"ל. וגם הלום ראיתי בספר כרע רבץ (פרק ה) שהביא מהארחות חיים ליפשיץ (סימן קי) שצריך לגרוס 'וכן היה אומר רבינו נסים'. ולפי מ"ש הגר"א יוסף שליט"א ליכא למיחש כלל.

⁶ וזכור אני כי לפני כשש שנים (ה תשרי תשס"ח) נתקשת"י לדעת על הלשון הנ"ל בתשליך ושאלתי לאיש אדוני האר"ש הלא הוא הגאון הנאמ"ן שליט"א והוא השיבני 'חלישות חיל ורחנית ולא גשמית'.

באלה העניינים נאים דורשים ונאים מקיימים וגם אנחנו היוצאים בעקבות אמרותיהם אמרות טהורות גם כי אין אנחנו עושים אותם עכ"ז הדברים ההם על דרך הרחבת לשון ומליצת שיר הם נאמרים והרבה פעמים מרככים לבות האנשים ומורידים דמעת העינים כי לזה נתקנו באדיבות דברי הכיבושין והתוכחות ואחר כונת הלב הן הן הדברים והכונה רצויה גם כי אין המעשים רצויים עכ"ל הטהור.

וכיו"ב כתב בהגהות אלף המגן (סימן תקפ"א אות קל"ו) והעיד הגאון היעב"ץ שאביו החכ"צ הי' רגיל בו (פיטו ידיל נפש) תמיד. וראיתי לקצת חכמים בעיניהם שנמנעים מלאומרו מחמת שאין מרגישים עצמן חולי נפש וכדי שלא יהא כדובר שקרים שאומר נפשי חולת אהבתיך ועל כיוצא בזה נאמר אל תצדק הרבה עיי"ש⁷.

אתה הראת לדעת מהדברים הנ"ל דאין להקפיד על לשונות תחינה אף כשאין עושה מה שאומר ואין בזה משום דובר שקרים.

ואמנם מה שנראה מדברי המקובל מהר"ם ניגרין דאף כשמזכיר לשון יחיד לא משתבש משום שמכוין לציבור הנמצא עמו שמוריד דמעות, ולפי זה מקום היה בראש להניח דה"ה בנ"ד שיכוין על אותם שהתודו באשמורת וכיו"ב.

אולם המעיין ישר יחזו פנימו שאין לסמוך על זה בנ"ד. דהא הכא הוא נטילת רשות קודם וידוי, ומזכיר בה לשון עתיד 'אתודה' ולא לשון עבר, וכאשר דמיתי כן ראיתי למרן ראש הישיבה הרה"ג יצחק יוסף שליט"א [שבימים אלו נתמנה למשרת 'הראשון לציון' ברכות יחולו על ראש צדיק], בספרו ילקוט (תפלה כן נ עמוד מרכז) ובספרו הנד"מ על הלכות ימים נוראים (עמודים עו, עט) כתב שבנוסח 'רבש"ע אתודה על עבירות' יאמר בחצות 'לתוך' ובאשמורת 'לסוף' ומאידיך הביא לדברי רבי אבהו שליט"א דשפיר מצי למימר 'וגם את דמעת' מי שאינו בוכה.

ואפשר דאף לרשות 'קמתי באשמורת' שהוא בלשון עבר אין לסמוך על זה. שהרי הרה"ג שלמה זלמן אויערבך הנ"ל שבא ליישב מנהג העולם כי היכי דלא

ליהוו דוברי שקרים חילק בלשונו, דגבי לשונות דמעה כתב לכוין על דמעות הציבור, ואילו גבי 'שחר קמתי' כתב שבלשון בנ"א קימה מוקדמת מהרגיל קרויה 'שחר' ולא כתב בפשטות שיכוין על אותם שקמו בשחר. ומה גם דרבו הפוסקים שחששו ל'דובר שקרים' וסברא זו שאומר בלשון יחיד ומכוין על שאר הציבור לא מצאתי לה חבר לעת עתה בקדמונים וולתי מהר"ם ניגרין ואפשר דאף הוא לא נתכוין אלא למי ששערי דמעה לו ננעלו ואינו בידו ועל כן יסמוך על הציבור ואולי יבנה גם הוא (ומה גם שמהר"ם ניגרין עיקר סמיכתו היא על לשון הפייטנים שדרסס להרסו, מה שלא שייך בנ"ד) ואפשר דאומרה גם בלשון בכי שלדעת מרן החיד"א (שו"צ יו"ד סימן שצ"ד אות ג) די בזה למי שאינו יכול, משא"כ בנ"ד.

פירות הנושרים:

א. האומרים וידוי שבסליחות אחר עמוד השחר ידלגו את הבקשה 'קמתי באשמורת' ואת הבקשה 'רבנו של עולם אתודה על עבירות קלות וחמורות בלילה לסוף אשמורות' מאחר ואינו אומר הוידוי בלילה אלא ביום. ומ"מ אם אומרים הסליחות קודם הנץ החמה ורוצים לאומרם יש להם על מה שיסמוכו. ב. לשונות שמוזכר בהם 'בכי' וכיו"ב נחלקו האחרונים י"א שאינו יכול לאומרם אם אינו בוכה באותו מעמד. ויש שכתבו שאין להקפיד על כך ובפרט אם בוכה בוידוי שביהכ"פ.

ג. מי שלא קם בחצות ידלג בפיוט 'אלהים אתה ידעת' את הפסוק 'קדמו עיני אשמורות'.

ד. בפיוט 'בזכרי על משכבי' י"א שהקמים באשמורת יאמרו 'בעוד לילה לך קמו' שהרי לא קמו בחצות וי"א שישאירו הנוסח 'חצות לילה', מאחר והמחבר נתכוין לרמוז בו תיבת חזק (חזק, זכום, קנה) ואם יאמר 'בעוד' יהיה ר"ת 'בזק'. ולא חשיב דובר שקרים הואיל ומתכוין לאותם שקמו בחצות.

ה. בוידוי דרבינו נסים שנהגו לומר ביום הכפורים נחלקו האחרונים אם צריך לכופ ראשו וקומתו כשאומר 'בכפפת ראש ובנמיכות קומה' ויש שלא חשו לזה.

⁷ ובזה סרה תלונת האדמו"ר ממונקאטש בספרו דברי תורה (תניינא אות נג).

סימן ז

הרב ישראל יעקב רוזח

ירושלים

הלכות הכנת ה"מנגל" ביום טוב

לכבוד מערכת הגליון הנכבד "יתד המאיר" יצ"ו.

מצו"ב פסקי הלכות שליקטתי בס"ד בענין עשיית "מנגל" בימים טובים, המצוי מאד בזמנינו, ובעוונה"ר רבים וטובים אינם בקיאים כלל בהלכות הנוגעות לזה. ולראשונה נתקבצו הפסקים בענין זה במקום אחד, וודאי שיש בכך משום זיכוי הרבים גדול בעז"ה.

איסוף עצים להבערה

- א. על אף שהתירה התורה מלאכות מסוימות לצורך אוכל נפש, מכל מקום ישנם מלאכות שעדיין אסורות מכמה טעמים, או שנאסרו מחמת שיכל לעשותן לפני יום טוב, או שאינם מהמלאכות שהותרו לצורך אוכל נפש¹, והטעם שאסרום חכמים, בכדי שלא יתעסקו העם יתר על המידה בצרכי האכילה, וימנעו משמחת יום טוב. ויש אומרים שאף איסורם מן התורה.
- ב. אסור לאסוף עצים יבשים או זרדים מן השדה לביתו ביום טוב עצמו, ואם הם בחצירו יש להתיר רק באם התקיימו שלשה תנאים; א. שיהיו מכונסים מערב יום טוב לשם כך. ב. שיהא המקום מוקף בגדר מכל סביבותיו. ג. שיהא בתוך התחום. ולבני אשכנז יש להקל אם הוא בתוך התחום, אף אם אינו מוקף בגדר².
- ג. אך עלים וכדומה, שדרכם לעוף ברוח מצויה, לא יועיל אפילו אם כנס אותם מערב חג, אלא אם כן הניח עליהם כלי כבד השומר עליהם שלא יתפזרו, בנוסף לתנאים הנ"ל. (ואם התפזרו אף אחר שהניח עליהם כלי, יש אומרים שמותר לאוספם, ויש מחמירים³).
- ד. אם מכינים את ה'מנגל' בגינה או בשדה, מותר לקחת עצים ממה שנמצא בקרבת מקום⁴ ולהבעיר שם. אך לבני אשכנז יש לאסור⁵.

¹ עי' ש"ע תצה ס"ב וז"ל: קצירה וטחינה ובצירה וסחיטה וצידה, אע"פ שהם מלאכת אוכל נפש אסרום חכמים, ועי' מ"ב סק"ג.

² ש"ע תקא ס"ג, ומ"ב סקט"ו.

³ עי' מ"ב שם סק"כ (וסק"י) שיש המבארים דין זה משום חשש מעמר, וע"כ אסור בכל מקרה לאסוף עצים מפוזרים ואפילו היו מוכנים מבעוד יום. אך אין דעת מרן הש"ע נראה כן שכתב להתיר לאסוף מן השדה לפניו (והמג"א [ו] כמז כן דעת הש"ע, וציאל ההיתר הנ"ל נשדה, שהוא משום שקדירתו מוכתה עליו שאינו עושה עימור, אך נשעה"ל [יג] כמז עליו שהוא דומק) וי"א שהאיסור משום מוקצה (עי' רש"י ז"ה לא). וכ"מ לכאורה בד' הש"ע, אך גם בזה יש לתמוה למה התיר לאסוף בשדה את שלפניו והרי דעתו לא היתה ע"כ מעריו"ט, וע"כ כתב השעה"צ שטעמו של הרמב"ם (והש"ע) הוא משום עובדין דחול וחכמים עשאוהו למוקצה משום כך, ולכן יהיה מותר לאסוף את שלפניו בשדה, שאין דרכו לעשות כן בחול. ואם כן בין לטעמו של המג"א שהוא משום מעמר ובין לטעם המ"ב משום עובדין דחול יהא אסור לגבב עלים שהתפזרו ביו"ט אפילו אם הכינם. ורק לטעם המאמר מרדכי [ה] שהש"ע ס"ל כרש"י, יהא מותר לאסוף עלים אלו. ובכה"ח (פקט"ו) כתב שד' הש"ע והרמב"ם שאיסורו משום מוקצה אלא שיש להחמיר, ובסק"ט כתב בשם ח"י הרשב"א שבכה"ג מותר לאוספם, וכ' שם שהוא לטעם מוקצה. וע"כ נראה דכיון שיש פלוגתא בד' הש"ע יש להחמיר וכמש"כ הכה"ח, אך המיקל יש לו על מה שיסמוך.

⁴ נראה שצריך עכ"פ שהרואה יראה שהעצים נאספים לצורך זה, וע"כ ודאי אם ירחיק כל שאין העין רואה משם את מקום האש אסור, ויתכן אף פחות מכך.

ה. וכל זה רק אם ידוע לנו בוודאות שעלים או עצים אלו נתלשו מן המחובר כבר בערב יו"ט, אך אם נתלשו ביו"ט או ספק נתלשו ביו"ט, אין לטלטלם בכל אופן⁶. ואפילו תלש אותם הגוי (או ספק תלשם היום) לצורך עצמו, אסור⁷.

ו. בכל מקרה, אסור להביא עצים אלו בארגז וכד', שהרי בזה הוא עושה כדרכו בחול⁸.

ביקוע עצים ופחמים

ז. אם יש לו שברי עצים בבית ורוצה להשתמש בהם, יש להיזהר בכמה דברים; א. שיהיו העצים מוכנים מבעו"י, שאם נשבר לו ביום טוב ארון או מדף וכד', והוא הדין אם יש לו חתיכת עץ מיוחדת לחיתוי האש שנשברה ביום טוב⁹, אסור להשתמש בו אף אם היה עומד להישבר מעיו"ט¹⁰. ב. היו העצים שבורים מעיו"ט, אך הם חתיכות גדולות מידי ואי אפשר להשתמש בהם כמות שהם, מותר לבקע מהם חתיכות, ובלבד שלא יבקע לחתיכות קטנות¹¹ ג. יש לבקע את העצים בידיים או בסכין, אך לא בפטיש וכד'¹².

ח. אם משתמש בגחלים, ויש מהם הגדולים קצת מהרגיל ורוצה לבקעם, אסור לבקעם כלל אפילו ביד, כיון שראויות להדלקה כמות שהם¹³.

ט. הפחמים מותרים בטלטול רק לצורך הבערתם לאכילה, ואין לטלטלם שלא לצורך, ויש מתירים אף שלא לצורך¹⁴.

⁵ ש"ע תקא ס"ג. ובזה יהא מותר שהרי אין כאן עובדין דחול (להמ"צ ה"ל הע' 3) וכן קדרתו מוכחת עליו (להמ"ג ה"ל). אך המ"ב (סק"ז) הביא ממהרש"ל וב"ח ועוד שאסרו אף בזה משום שיש כאן חשש מעמר, שהרי מגבב במקום גידול.

⁶ ש"ע תקא ס"ה. שהרי הם מוקצה בבין השמשות שהיו מחוברים, ועוד שיש לחוש שמא יעלה ויתלוש עוד מן האילן. ומש"כ שאפילו בספק עי' ס' תצז ס"ג גבי ספק מוכן שאסור ובמ"ב שם סק"ח שה"ה בכל ספק נולד. וע"ע ס' תקטו ס"ג. ועי' ס' תק"ז ס"ב באם נפלו העצים לתוך ה'מנגל' עצמו, כיצד יעשה. ולא הרחבנו בדבר שאינו מצוי.

⁷ ש"ע תקטו ס"ב, והטעם כיון שסו"ס מוקצה הוא שהרי היה מחובר בביה"ש.

⁸ עי' ש"ע תקי ס"א ובמ"ב שם סק"ז.

⁹ עי' ש"ע תקז, ג. ובמ"ב ס' תקא סק"ח.

¹⁰ ש"ע תקא ס"א.

¹¹ שם. והשיעור בזה לכאורה הוא כפי שכתב בש"ע הגר"ז (ק"א אות א, ע"פ ה"ט) שהוא כקיסמים דקים שמבעירים איתם אש, וכ"מ במ"ב סק"ח. וע"ע בשע"ת בשם מו"ק. והטעם שכשעושה חתיכות קטנות הרי עובר בזה משום טוחן, והגדר של טוחן הוא לפי עניינו של כל דבר, וע"כ הכא כשיעשה בגודל של חתיכות דקות הראויות להדלקה (כמו קיסמים) חשיב טוחן. אך יל"ע שלכאורה כל דברי הש"ע הם בעצים שהדרך לבקע אותם דק דק וכך להבעירם, אך בפחמים שאין הדרך לעשות כן כלל, אם כן תכליתם הוא כגודלו הרגיל והממוצע של פחם, ואם עושה כן כבר עובר על 'טוחן' (עי' ש"ע פ"ו הערה ו' צ"ס הגרש"א). וכן מוכח מהגמ' שנת עד: גבי חלמא שהוא קנה ומנקעין אותו לז' וג' חלקים, ומשיז הסם טוחן. וע"ע באג"מ ח"ד ס' ע"ד טוחן סק"ג, שבי' דיוקא צאולל לריך שיטחון דק דק, משא"כ צאולל דברים ש"כ לפי ענינו) וע"כ נראה דיש להחמיר בזה.

¹² ש"ע שם, ועיי"ש שהתיר לבקוע בקופיץ בצידו הקצר, אך כתב בשם יש מי שאומר שאין אנו בקיאים בזה, וע"כ מותר רק בסכין (או זיד. מ"צ סק"ז). ומ"מ אין מצוי קופיץ כיום וע"כ סתמנו למעלה להתיר בסכין או ביד.

¹³ שם ס"ב. ומה שהותר לעיל הוא בעצים גדולים ממש וע"כ התירו לבקע, אך הכא שיכול להשתמש כמות שהן, לא התירו לו לעשות טירחא יתירה.

¹⁴ ש"ע תקב ס"ג, כיון שעצים אלו להסקה הם עומדים, (עי' שנת קכד. דנקעת לאו כלי היא) ובמ"ב (סק"א) הביא דיש פוסקים שכתבו דלד' הרמ"א (ת"ה, ד) דשרי מוקצה ביו"ט אף הכא שרי לטלטל לצורך דבר אחר. ועי' שש"כ (פ"ג הע' עד) שכתב משמיה דהגרש"א להתיר לטלטל פחמים, משום דדמיין טפי לפתילה ונחשבים ככלי, משא"כ עצים. ויל"ע שהרי פתילה דבר שאינו מתכלה הוא, (ודל"א כמ"כ צמחמת אהבה ס"ג פט"ז הערה 33) ואילו הפחמים מתכלים בסוף שמושם ודומים בזה טפי לעצים, וצ"ע.

סידור הפחמים

י. סידור הפחמים; יש המסדרים קודם ההדלקה את הפחמים בצורת 'פירמידה' או כעין זה, בשביל שיאחז האש בכל הפחמים, ואסור לעשות כן ביום טוב, משום שנראה כבונה. כיצד יעשה; ישפוך אותם בעירבוב וידליקם כך, או יבנה בשינוי, דהיינו שיבנה מלמעלה למטה¹⁵.

יא. מותר להניח גחלים ע"ג הרשת, על מנת להבעירם בחומרי בעירה המונחים בתוך המנגל¹⁶.

ההדלקה

יב. אין להבעיר אש חדשה ביום טוב¹⁷, ואף לא על ידי גפרור¹⁸, ועל כן אף אם נמצא בשדה ואין לו אש, לא ידליק אש חדשה, אלא יביא מביתו בעששית וכד¹⁹.

יג. הדלקת אש מגחלים עוממות (שאין בהם שלהבת), או מ'מנגל' חשמלי דולק, שכשמצמידים לו גפרור הוא נדלק מאליה, מותרת. אך אין להדליק מאפר חם שאין בו אש כלל, וכן אין להדליק מפלטה חמה וכד²⁰.

יד. מותר לכוון שעון שבת מעיו"ט בכדי להדליק 'מנגל' חשמלי בשעה מסויימת, אך במכשירים שיש בהם אפשרות להגביה או להנמיך, יש לכוונם מעיו"ט, וביו"ט עצמו אסור להגביה את החום או להנמיכו²¹.

¹⁵ ש"ע תקב ס"א, ובמ"ב (סק"ב) כתב שאף כשעושה שני שורות ומניח על גביהן אסור וכמסק' המג"א וא"ר, וכ"כ הפר"ח. (ונראה סק"מ כתב שלד' המג"א נאסר כה"ג רק באגנים דדמי יותר לננין, אבל לא צננים, אלא"כ היו סדורים מד' נדדים. אך לא משמע כן מהמ"צ הנ"ל, ומ"מ גם נכ"ס מלד' כד' האוסרים גם כזה) ואף לד' הרמ"א שכ' שם להתיר באי"צ לאויר שתחתיו, הכא ודאי צריך לאויר שתחתיו שהרי עושה כן בשביל להחדיר שם אש. וכן כתב בס' 'בעתה אחישנה' להגר"י יוסף זצ"ל הנדמ"ח עמ' שמז.

¹⁶ כיון שבהנחת גג לבד, אין בזה משום מחזי כבונה. עי' מ"ב תקז סק"ג. ובסי' שטו סק"ז.

¹⁷ ש"ע תקב ס"א. ובגמ' ביצה (לג:) אמרו שהטעם הוא משום מוליד. והרמב"ם (פ"ד מהל' יו"ט) כתב שהטעם הוא כיון שיכול להוציא האש מעיו"ט, והמ"מ שם כתב שלפי"ז אם עבר והוציא בדיעבד מותר, אך הט"ז חלק עליו וס"ל להחמיר ולאסור בדיעבד. אולם האחרונים חלקו עליו וס"ל כהמ"מ להתיר. עי' מ"ב (סק"ד) וכה"ח (מקנ, סק"א) ובחזו"ע (יו"ט, עמ' מט הערה פג) האריך בזה להקל. (ומה שמשמע גאול"ט ח"ג פרק כ' ה"ו צניאורים שמשגשג לד' ה"ט, א"י אלף לרוחא דמילתא, כ"ל).

¹⁸ בספר כרם חמר (ח"ב דף נ"ה) כתב להתיר בזה, אך עיין ברב פעלים (א"ח ח"ב סי' נח) שהשיג עליו לאסור, וכ"פ בבא"ח (נמדנר טו) וכ"כ בשו"ת כתב סופר (א"ח סז) ועוד. וכ"כ בשו"ת יבי"א ח"ב (א"ח סי' כז) וח"ט (א"ח סי' נ"א א"ח ו) ובחזו"ע (שם, עמ' נא).

¹⁹ ואף שהביא הברכ"י (א"ח א) מזקנו בשם הבית מועד לדייק מהרמב"ם הנ"ל שאם לא היה אפשר להמציא מעיו"ט מותר להוציא ביו"ט, מ"מ כבר כתבו האחרונים שאין לסמוך על כך, עי' כה"ח (שם, סק"ב) שהביא מהכרם שלמה לאסור, וכ"כ בשו"ת אול"צ (פ"כ ה"ז) [משום דלדידה ד' הש"ע שאין לעשות מכשירי אור"נ אף שא"א לעשות מעיו"ט] וכ"כ בשו"ת שבה"ל (ח"ט סי' קנ), ודלא כהחזו"ע שצ"ן לדבריו צמ"ז סי' ע"א להמיר, ולא זכר שר א"ת דצ"ח צמ"ט הנ"ל. ואף להסומכים להקל (עי' כה"ח שם, שכ' עכ"פ להמיר בגפרור צניקוף הכרם חמר הנ"ל, וחזו"ע עמ' מט הערה פג) מ"מ הני מילי בכה"ג שבו דיבר הבית מועד 'כגון שהיה במדבר או במאסר ולא יכל להוציא מעיו"ט', ולא כתב 'כגון שכבה' שהוא מקרה יותר שכ"ח, משמע דבכה"ג שאין לו אונס גדול כזה אין להתיר. וכ"מ בחזו"ע הנ"ל (עמ' נא) וכ"כ להדיא במנח"י (ח"ד סי' נ"ט א"ח ז) לדקדק בדבריו. וע"ע בספר בעתה אחישנה הנדמ"ח עמ' שדמ.

²⁰ עי' שו"ת כתב סופר סי' סז שהעלה דאין להדליק מרמץ חם או מברזל חם מלובן, אך בגחלת (ממכת) בוערת (היינו שנעשה אדום) או גחלים עוממות מותר. והביאו המ"ב (סק"ד). ועי' שו"ת אגר"מ (ח"ב י"ד סי' עה) שכתב להתיר כנ"ל בברזל אדום, ועי' פסק"ת (מקנ, ה) ואול"צ (פ"כ א"ח ז) [ועיי"ש בביאורים לאות ג שאסר בפלטה, וצ"ב דאף שהמשטח העליון הוא ברזל חם מ"מ הוא מחמת גחלת מתכת אדומה שתחתיו, והוא דמיא למדליק מראש הזכוכית של מנורת נפט שהתיר שם (א"ח ז) ובשש"כ (פ"ג סי' ג) ובחזו"ע (עמ' נז), ברם נ"ל דהואיל ויש שאסרו להשתמש כלל בגחלת ביו"ט [שו"ת בית שערים (א"ח סי' רנ) הביאו בצי"א (ח"ד סי' כז) אורחות רבינו (ח"ב עמ' קד) ובס' זה השולחן להגר"ש דבליצקי (עמ' מא) ועוד] אם כן י"ל אף להמתירים אין לך בו אלא חידוש, והבו דלא לוסיף עלה להתיר גם במתכת שנתחממה ממנו. ואולי זה כוונת האול"צ].

²¹ עי' חזו"ע (עמ' עז) שהתיר להשתמש בתנור חשמלי המופעל ע"י שעון שבת, וה"ה לנד"ד. אולם להגביה בגוף חשמלי אסור, מפני שמוסיף גופים שלא היו דלוקים עד עתה, כ"כ בשו"ת אול"צ (פ"כ א"ח א) וכן להנמיך אסור מהאי טעמא, דכל מה שהתירו הוא בגרם כיבוי בגחלת מתכת (עי' יצי"א ח"ג א"ח סי' ל' וצמילואים שם, ושו"ת אול"צ שם א"ח יא) אך כאן הוי כיבוי ממש (ול"ד להנמכת גו שהמירו הפוסקים הנ"ל) כיון שמוריד כמה גופי מתכת ומכבם לגמרי. וכ"כ בשש"כ (פ"ג ה"י).

- טו. יש לזוהר שלא לקרוע נייר (או קרטון) לצורך הבערת הגחלים ביו"ט, אלא יקח הנייר כולו ויניחנו כן בתוך האש, או יכין מערב יו"ט²², ועיין הערה²³.
- טז. "מבעיר פחמים" שיש בו סימנים לחיתוך הקוביות, יש לאסור לחותכו לפי הסימנים²⁴, ועל כן טוב שיכין מערב יום טוב, או שיחתוך שלא לפי הסימנים²⁵ ומותר להשתמש במבעיר פחמים נוזלי בלא חשש.
- יז. אסור לברור עץ מיוחד לחתות בגחלים, אלא אם כן הכינו מערב יום טוב. ואם נוטל עץ באקראי ומשתמש בו לחיתוי הגחלים באופן חד פעמי, ועץ זה הוא יבש, יש להקל²⁶.
- יח. מותר להדליק האש אף במקום שיש חשש שתכבהו רוח מצויה. אך אין להניח הנר או הגפרור אחר השימוש, במקום שיכול ליכבות מרוח מצויה²⁷.

כיבוי לצורך הבישול

- יט. אחר הבערת הפחמים, מצוי הוא שעדיין בוערת אש מחומרי הבעירה, ויש לזוהר שלא לכבותה עד שתדעך מאיליה, ואז יניחו הבשר ע"ג הגחלים²⁸.
- כ. ומכל מקום, כאשר רוצה להבעיר הגחלים, מותר להשתמש במניפה ("נפנף") על מנת להבעירם, אף שתוך כדי הפעולה פורצת אש מהגחלים והיא נכבית ע"י הנפנוף, מכל מקום כיון שכוונתו להבעיר – מותר²⁹.

²² עי' ש"ע סי' שמ ס"ג, והטעם משום שהוא כמתקן כלי. וע"ע מנוחת אהבה ח"ג פט"ז ה"ט. ואם הוא קרטון וכד' שחותכו במקום הדיבוק אף עובר משום מלאכת קורע, כדאי' בש"ע שם סי"ד. וכ' במ"ב שם (סקמ"א) שאם מקפיד על המידה אף אסור מדאורייתא משום מחתך. [עי' בשו"ת אול"צ ח"ב פ"מ אות ו' ש' לאסור לחתוך נייר טואלט אף שלא במקום החיתוך משום דמקפיד על המידה הוא. ומשמע מדבריו שבכל מקרה שאינו חפץ שיהא גדול, אף שלא חתך לפי מידה מסוימת נחשב מחתך, וצ"ע. ועי' בס' אשרי האיש ח"ג פרק לא דין ח, שאף הגרי"ש אלישיב החמיר בזה].

²³ עי' מנוחת אהבה (ח"ג פט"ז הערה 33) שהעלה שלא חשיב תיקון מנא אם נתקיימו בו ב' תנאים; א. שאינו צריך עשיה ותיקון (כדוגמת פחלים לנר). ב. שאינו עומד לקיימא. וא"כ לכאורה יש להתיר אף בקריעת נייר כשאינו מקפיד על המדה, כיון שאין בו עשיה ותיקון מיוחדים, (ודמיו טפי לזיקוע גחלים) וכמו כן נועד לשריפה (ולא דמיו לחיתוך נייר לללות זו שאסר הש"ע (סקמ"א), דהתם נעשה לימים רבים, וכמ"ש ברבינו יהונתן (צ"ח לז: עי"ש). אלא שלא ראיתי לפוסקים שיכתבו כן, ויל"ע.

²⁴ עי' אורחות שבת (ח"א פ"א ס"מ) שכתב בשם הגרי"ש"א שכל שיש סימון מהמפעל כך, א"כ הכוונה לחותכו בקפידה דווקא באותו מקום, וע"כ אסור משום מלאכת "מחתך" (והרי"ז דומה לחיתוך נייר טואלט כנ"ל).

²⁵ ובזה אינו עובר משום מתקן מנא, דדמיו לזיקוע עצים שהותר ביו"ט בידו (עיין לעיל).

²⁶ ש"ע סי' תקז ס"ג. ומש"כ שיש להקל, עי' בשעה"צ (כט) בשם הפמ"ג.

²⁷ עי' ברמ"א (מקיד ג) שאסר להעמיד הנר במקום שהרוח מכבהו, וזה פשוט שהוא דוקא בכה"ג שרוצה בכיבוי, אבל היכא שאינו פס"ר שיכבה וגם לא ניח"ל בכיבוי זה שהרי רוצה בהדלקת האש ודאי דשרי. ועי' חזו"ע עמ' נז-נח.

²⁸ הנה בדין כיבוי לצורך אוכל נפש מצינו כמה דינים המפוזרים בש"ע ונושאי כליו, וכיון שנושא זה עמום מעט, ע"כ ראינו לברר פרטי הדינים בזה בקצירת האומר.

ראשית דבר, יש לדעת כי דין זה של כיבוי ביו"ט לצורך או"נ, תליא בפלוגתא דרבוותא, ה"ה הרי"ף וסייעתו, ורש"י וסייעתו. דד' הרי"ף (צ"ח יג. מדה"ר) שאין היתר לכבות לצורך או"נ, אא"כ כיבוי זה צורך הדלקה הוא, וכמניח מוגמר על הגחלים כדי למתק הפירות (עי' ש"ע מק"א, ד), ואי"ז חשיב ככיבוי אלא הדלקה (כ"פ ה"רן שם). ואילו ד' רש"י וסייעתו שמותר לכבות לצורך אוכל נפש, ובתנאי שאי אפשר בענין אחר, אלא שכך היא צורת הבישול. (ומלקו שם בגיטת הגמ', עי"ש. וכ"ז הוא ע"פ צ"ח הגרי"א, הו"ד צ"ח לז' תקן, ד' ד"ה ק).

וד' הש"ע (מקן, ד) לפסוק כרש"י וסייעתו, וע"כ כתב שבתנורים שלנו שא"א לאפות בהם בלא גריפה, מותר לגרפן מהאפר והגחלים, ואע"פ שהוא מכבה, כי אי אפשר בלא כן, וכמו המניח בשר ע"ג גחלים (פי' שמיני אותם ממש על הגחלים, וזמן זה גורם לכיבויים, ואע"פ שיכול להיחם על שיפוד, מותר. מפני שזונו לאוכלם כן, והמורה לא הגילה צורת הבישול. עי' ערוה"ש שם).

נמצא, כי כל ההיתר שנתבאר בש"ע בכיבוי, הוא רק באופן שאי אפשר בלא כן (כגריפת גחלים צמור), וגם שהוא בשעת תיקון המאכל (כגריפת אגומרי, עי' מג"א סק"ה, או צמקן לשעה זו, עי' מ"ז מקצ, סק"ה. ודוק). וא"כ בנדון דידן, כיון שיכול להמתין מעט עד שתדעך האש, א"כ אפשר בענין אחר, ובכה"ג לא הותר הכיבוי, ופשוט. ועי' בהערות הבאות.

- כא. אחר שהניח המאכל על גבי האש, ומחמת שומן הנוסף מצוי הוא מידי פעם שבוערת האש, מותר לכבות אש זו כדרכו, ובלבד שיעשה לצורך התבשיל שלא ייחרך.³⁰
- כב. כמו כן, אם חום הגחלים גבוה מדי, ואינו יכול לבשל עליו כך, מותר להזליף מעט מים כדי לצננם, כיון שאי אפשר לבשל בלא פעולה זו.³¹ וכל ההיתר הוא רק אם האוכל נשרף מחמת החום, אך לא יעשה כן בכדי שיצא המאכל יפה יותר.³²
- כג. מותר ליטול גחל בוער מבין הגחלים, אף אם כוונתו למעט החום, אך למנהג בני אשכנז אין לעשות כן.³³ אלא אם כן כוונתו להבעיר יותר, וכגון שמעבירו לצד אחר שם אין הגחלים דולקים, ורוצה להבעירם.³⁴
- כד. 'מנגל' הפועל על גז, והאש חורכת את הבשר, מותר להנמיך את גובה הלהבות.³⁵

²⁹ שהרי עוסק בהבערה, עי' מ"ב תקב, סק"ו. שכ' בשם החי"א שמותר לנופף על הגחלים בבגד או בכלי נוצות, וההיתר הוא הואיל וכך היא צורת הבערת הגחלים, ולא גרע מבשרא אגומרי, שאף לד' הרי"ף הנ"ל הותר, כיון שסופו להבעיר א"כ אי"ז נחשב ככיבוי. ודלא כמ"ש בשו"ת שערי יושר (מ"ד סי' ע"ד) ודבריו צ"ע, ואכמ"ל. (עי' הערה הצאה).

³⁰ הנה מצינו סתירה לכאורה בדברי מרן הש"ע, דבסי' תק"ז (ס"ד) פסק להתיר לגרוף גחלים מן התנור, ואע"פ שמכבה, משום דהוי צורך או"נ, ואי אפשר בלא כן, וכשם שמותר להבעיר לצורך או"נ, כן מותר לכבות לצורך או"נ, והרי"ז כמניח בשר ע"ג גחלים, וכן נהגו. נמצא שהתיר כיבוי לצורך או"נ. ואילו בסי' תקיד (ס"א) כתב לאסור לכבות הבקעת, אפי' אם מתעשנת הקדירה, ואפילו אם אי אפשר לו בלא כן, והוא כד' הרי"ף והרמב"ם, ומשמע שלא הותר כיבוי לצורך או"נ. והיישוב בזה נראה ע"פ דברי הרמב"ן שהביא הר"ן (צ"ח י"א: מדה"ר. הו"ד צ"י ריש מקיד) שחילק דבגריפת תנור רצו חכמים להתיר, משום דאי אפשר בלא זה ואתי לאימנועי משמחת יו"ט, ואילו בבקעת לא רצו להתיר. והגדר בזה, דבתנור הוא דבר טבעי שצריך לגרוף הגחלים והוא חלק מתהליך האפיה, וע"כ אם לא נתיר לו, אתי לאימנועי ולא יאפה מחמת זה, משא"כ בבקעת שהוא דרך מקרה ואינו מצוי, וע"כ אין כאן אתי לאימנועי. (כ"כ צנכמ' יחמק (מועדים, עמ' קלח) משמיה דמורינו הגר"ב צ"ל. וכ"כ בשו"ת אוהב משפט או"ח סי' כג, וע"ע בשו"ת משיב דבר להנצי"ב ח"א סי' לח) וכ"כ ליישב בשו"ת תפילה למשה (מ"צ סי' כ' אות ז). ונראה דלזה רמז המ"ב (מקיד, סק"ד) שהביא דברי הרא"ה שבבקעת אי"ז אלא מניעת היזק, וכתב דאף מכשירי או"נ אין כאן משום שהותרו רק אלו שקרובין יותר לתיקון המאכל, ובשעה"צ (סק"ה) ציין להרמב"ן הנ"ל, ודוק. נמצא דעכ"פ בנד"ד אם לא נתיר הכיבוי ודאי דאתי לאימנועי משמחת יו"ט, משום דדבר מצוי הוא (ונפרט צנכמ' שומני כנש' וכד') והוא חלק מתהליך הבישול, וגם אי אפשר בלא זה, דל"ש שיויריד המאכל בכל עת שפורצת אש, דאם יעשה כן יכלה יו"ט, והבשר לא יבושל (ונפרט צנכמ' שומני, וכנ"ל). ואף שהכא הוא כיבוי ישיר, ול"ד לגריפת גחלים, מ"מ מדהוצרכו הראשונים הנ"ל ליישב אמאי נאסר כיבוי בקעת, מוכח שאם היה הכיבוי מועיל לאוכל היה מותר, ואף שכיבוי זה הוא כיבוי ישיר, ופשוט.

³¹ עי' בהערה הקודמת. ועי' ש"ע תקז, ה. שהתיר לשרות המכבדת (הוא ענף עץ שהיו גורפים צו הגחלים (כעין מטאטא) ומרטיבים אותו ומכניסים אותו לתוך התנור ע"מ לצנן את חומו) במים, ולכבד בה התנור כדי לצננו מחומו הרב, ואע"פ שמכבה את ניצוצות הגחלים שנותרו בו (כיון שאי אפשר בלא זה, ועי' שנה"ג כ"ח שהציג ממנה"ל שכל ההיתר הוא דיוקא צפסת, שאינו יכול לפנות בו כך, וגם אינו יכול להמתין כיון שהצנן יחמץ, אבל צננ' ימים טובים אסור, אלא ימתין שיצטנן. אך מסמימת הש"ע וש"פ לא משמע הכי, וחזין שאי"ז מועיל מה שממתין לו מפני שא"ל לדעת מתי יגיע לחום הרצוי, או שיש חשש שצננה"ג ילא החום צננ' אחת, וע"כ הותר לנ"ן צננה"ג. ומה שנת' לעיל (ד"ן יט) שצריך להמתין, התם איירי בלהבות היוצאות מן הפחם, וכאשר ימתין הן דועכות מאליהן, וליכא לחששות הנ"ל, ותו, אדרבה ככל שימתין יותר, ידלקו הפחמים טפי, וע"כ אין היתר לכבות האש).

³² כ"כ המ"ב סקל"א. ועי' ש"כ פ"ג הערה נב בשם הגרשז"א שכ' דה"מ לנאותו, אבל אם לא יאכל החלק שנחרך, על אף שיתרת החתיכה תיאכל, מ"מ זה חשיב צורך או"נ, ושרי.

³³ אך אם כוונתו שלא יחרך התבשיל שעליו, לבני אשכנז בזה קיל טפי, עי' מ"ב (מקיד, סק"ז) שכ' בשם הט"ז שמותר להסיר משם במקרה שהאש גדול ומקדיח לתבשיל. אך זה דוקא אם אי אפשר בענין אחר, וכמשנ"ת לעיל בדין יט', ובהערה 28.

³⁴ ש"ע תקב, ב. עיי"ש שהתיר בעצים שאינם אגודים (אך לד' המג"א, יש לזהר אף לד' הש"ע צננים דקים אפילו אינם אגודים, והא"ר מולק, וכ"מ ד' השעה"ל סק"ט). והרמ"א החמיר אף באינם אגודים, אא"כ כוונתו להדלקה ולא לכיבוי. (עי' מ"צ שם סק"ט).

³⁵ כ"כ בשו"ת אגר"מ (מ"א או"ח קטו), וכ"כ בשו"ת יבי"א (מ"א סי' ל"א) להתיר בהנמכת האש משום דיש בו כמה שבותים, והוא לצורך המאכל, ואף שהגר"ב צ"א אבא שאול צ"ל השיג עליו בהערה שם, מ"מ בספר אול"צ (מ"ג סי' כ' ה"ט) כתבו להתיר נמי משום דהוי דרבנן. (ול"ז דהא לפמנ"ת לעיל (הערה 31), אי"צ לטעם שהוא כמה שבותים, שהרי כיבוי הותר היכא שהוא דרך הבישול ואי אפשר בלא כן ויל"ע) וכ"כ בחזו"ע עמ' נח.

הבישול

- כה. טחינת בשר מותרת ביום טוב במטחנה ידנית³⁶, ויש אומרים שאף מותר לנקותה אחר השימוש³⁷.
- כו. אם היה השיפוד ארוך מדי, אין לחתוך או לשרוף חלק ממנו על מנת להשתמש בו³⁸.
- כז. שיפוד (ברזל) שהתעקם ביום טוב, אסור לחזור וליישרו, אפילו אם אין יכולים להשתמש בו כמו שהוא³⁹.
- כח. מותר לצלות בשר כאשר תאווה נפשו לצורך יום טוב, אולם אסור להרבות בצליה שלא לצורך היום, וכן אין להרבות שיפודים שאין לו צורך בהם ליום טוב⁴⁰. אך אם מוסיף בתוך השיפוד קודם הנחתו על האש, מותר⁴¹.
- כט. כמו כן, יש להיזהר שלא להזמין לאכילה בני משפחה או שכנים שאינם שומרים שבת בפרהסיא⁴², (וכ"ש גוים, ולענין עוזרת גויה, עי' הערה⁴³) ויש אופנים שיש להקל בזה⁴⁴.
- ל. ואם בא מאיליו בלא הזמנה, אסור להכין במיוחד עבורו, אלא יתן לו ממה שהוכן כבר או יוסיף בשיפוד עבורו קודם הנחתו על האש⁴⁵. (ויש אופנים שאפשר להקל בזה, עי' הערה⁴⁶).

³⁶ עי' סי' תקד ס"ג. וכיון דבשר מפיג טעמו אם טחנוהו מאתמול פשיטא דשרי. וע"ע שע"ת סק"ג בשם מו"ק שריחיים כל איש בביתו מותר, ואין בכך עובדין דחול. וע"ע בזה באורך ביבי"א (ח"ד לו"ס סי' מה).

³⁷ כ"כ בשו"ת אול"צ פ"ט ס"ה. משום שאם ישאירו כן יכולים לבא זבובים וכן יסריחו שאריות הבשר שם, והו"ל כגוף של רעי. ובשש"כ (פ"ז ה"ז) החמיר בזה, כיון שאין לו צורך לאותו יום (אך לא המייתם שם לסגולת הנ"ל, ויל"ע) ושם בהערה (כו) התיר באופן שיכול להעלות חלודה, דזה חשיב צורך עכשיו. וכ"כ בשו"ת יבי"א שם.

³⁸ שהרי בכך עושה הוא כלי ביו"ט. ש"ע תקט, ב.

³⁹ כ"פ בש"ע (מקט, א). ואף למנהג בני אשכנז יש להחמיר בזה, עי' ביאור"ל (שם ד"ה אומן).

⁴⁰ שכל ההיתר שנתבאר בש"ע תקג, א להרבות בתבשיל הוא בדוקא בקדירה וכד', שכל חתיכת בשר נוספת משביחה גם לחברותיה (עי' מ"צ סק"ה). אך לא בבשר על האש שמניח אותם כל א' בפני עצמו ודמיה לחרעמזלא"ך וקרעפלא"ך (-כופמאז ולניצות) שכתב המ"ב (סק"ט) לאסור מפני שאין תועלת לחתיכה אחת מחברתה.

⁴¹ כ"כ להתיר במ"ב (סק"ה) משום דהוי טירחא אחת, אך אין להוסיף אחר שהניח ע"ג האש כמבואר שם.

⁴² ש"ע סי' תקי"ב ס"א, (גני נכריס) והטעם דחיישינן שמא ירבה בשבילו, והתורה אמרה "אך אשר יעשה לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" ואחז"ל, "לכם - ולא לנכרים". ובמ"ב (סק"ז) כתב בשם הפמ"ג שאף מחללי שבת בפרהסיא בכלל זה. וכ"כ בכה"ח סק"ד.

⁴³ ואם יש להם עוזרת גויה, שנמצאת בביתם דרך קבע, לד' הש"ע (שם) אסור להרבות בשבילה באופן מיוחד, ומ"מ מותר להאכילה עמו, שהרי אין צריך לכבדה ולא חיישינן שמא ירבה בשבילה. ולפי זה אין היתר כלל להכין בעבורה "על האש" (ועי' לק' הענ"ה לזה). אך לד' הרמ"א מותר אף להרבות בשבילה בקדירה. אך לכו"ע יזהרו שלא להכין במיוחד עבורה, וע"כ אין לצלות בעבורה על האש, כיון שכל חתיכה מונחת בפנ"ע, (עי' מ"צ סק"א וי"ז) והעצה לזה, שיתנו לה להכין עבור עצמה בצורה שלא תפגע בה, ולד' הרמ"א יכולים להניח בתוך השיפוד תוספת עבורה.

⁴⁴ עיין לקמן (הערה 46) שיש אופנים להקל לבשל בעבור מחללי שבת, וא"כ כ"ש שמותר להזמין באופנים הללו. [ומה שנתבאר באחרונים עוד אופן שיש להתיר בהזמנה, והוא אף במחלל שבת בפרהסיא להכעיס וכד', שרוצה לקרבו ליהדות (וה"ה גנוי שגא להמגייר) שלד' הגר"נ קרליץ (חוט שני יו"ט פ"ג הערה ד) מותר להזמין. (ולד' הגרש"ז איערנץ (שולחן שלמה הערה ו) אין להתיר אלא בבחורים וכד', אולם במשפחות או אנשים חשובים, ששם רוצה הוא בכבודם ויש חשש שיבשל אף עבורם ביו"ט, יש לאסור) אי"ז נוגע לעניינינו, כיון שבכל מקרה אסור לבשל בעבורו ביו"ט אלא להכין לו מעיו"ט ולהקנות לו המאכלים, ובנד"ד הרי צולים כל חתיכה בפנ"ע, ואסור].

⁴⁵ ש"ע שם. ומה שהקלנו במבשל הרבה יחד במקרה שבא מאיליו, הוא ממסקנת המ"ב (שם, סק"ו) שבמקום איבה או הפסד ממון יש להקל אף בנכרי, וכ"ש במחלל שבת.

אחר הבישול

לא. העצמות לאחר אכילתן הרי הם מוקצה, ועל כן אסור לטלטלן ביום טוב אף לצורך בהמתו (אם אין עליהן בשר כלל)⁴⁷, אלא א"כ נמצאים על שולחנו ומאוסים לפניו⁴⁸, או שצריך למקומו⁴⁹, או מטלטלן כלאחר יד, (כגון שמסיר המפה ומנערה)⁵⁰.

לב. הגחלים, לאחר שנעשו אפר אסורים בטלטול. אך אם האפר עדיין חם וראוי לצלות בו ביצה, מותר בטלטול⁵¹.

לג. גחלים שנותרו אחר הצליה, ויש חשש שיסתכנו בהם עוברים ושבים, או אם נמצאים בחצר הבית או במרפסת, וחושש שיסתכנו בהם בני הבית (ואינו יכול לנעול המקום או להרחיקם) מותר אף לכבותם ביום טוב. אך לכתחילה צריך שיפנה אותם למקום שאין חשש סכנה⁵².

דינים שונים

לד. מותר לצלות בליל הסדר זרוע לצורך הלילה, אך לא יאכלנו בלילה, שהרי אין לאכול צלי בלילה זה⁵³, ומכל מקום צריך שיכוין לאוכלו למחרת ביום טוב⁵⁴.

⁴⁶ באחרונים נתבארו כמה אופנים שיש להקל במחללי שבת, וכיון שלצערינו הרב הדבר מצוי בינינו, עד ירחם ה' וישיב לב בנים על אבותם, ויש חוזרים בתשובה שהוריהם עדיין לא שבו, או להיפך, ע"כ נבאר בקצרה האופנים שנכתבו להיתר; א. המחלל שבת לפרנסתו, ולא מחללה לדברים אחרים, וכן אינו עובר על עבירות אחרות. (שו"ת אגרות משה ח"א סי' לג, ונחז"ע עמ' לט הע' סו).

ב. אם מתבייש לחלל שבת בפני אדם גדול, שאז לא חשיב כפרהסיא. (מ"צ סי' שפה סק"ו).
ג. הורים המבשלים עבור בנם המחלל שבת בפרהסיא [בשעת הדחק גדול] (כ"כ שולחן שלמה (סק"צ) להקל ע"פ שי' הרשב"א והר"ן שכל האיסור הוא משום שיבשלו עבורו דבר איסור שלא ראוי לאכילה לישראל ביו"ט, ובכה"ג אין חשש שהורים יאכילו את בנם איסור).

ד. המקדש על היין ומתפלל בשבת, אך עושה בה מלאכות מסויימות הנעשות לו כהיתר. (שו"ת צנין ציון המדשות סי' כג, וכ"כ נחז"ע שס).

ה. מי שאינו יודע כלל מענין יו"ט, וכמו העולים מחבר העמים וכד'. (אול"ץ פי"ט ה"ג. שולחן שלמה הערה א, ד. הגר"ש אלישיב (לקט ה' יו"ט פי"ג ס"ג הערה ז) ועוד).

ו. קטן פחות מבן י"ג (שו"ת הלוי ח"י סי' סה, ישא יוסף ח"א סי' עז, נשם הגר"ש א).
ז. יש מקילים במחלל שבת שגדל כך, ואינו יודע כלל מעלת התורה ומצוותיה, ואף שרואה אחרים שומרי תורה, מ"מ לא השיב אל לבבו את מעלת התורה. (שו"ת צנין ציון ס"ז כ ענף ד) ובשבה"ל (ח"ט קנ"א, ועי' ח"ה סי' מה שלימד זכות להקל), מ"מ ברמב"ם (ממרים, פי"ג ה"ג) משמע כן שכ' וז"ל: אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס ואף על פי ששמע אח"כ שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם. ודוק, ועי' רדב"ז שם, ויל"ע אם שייך לנד"ד). ולכו"ע, אם מחלל שבת להכעיס ועושה בחוצפה גדולה, וכד' שיודע את בוראו ומתכוין למרוד בו, ודאי שאין להזמין וכ"ש להכין בעבורו, ותיהוי ליה איבה ואיבה. (חז"ע שס).

⁴⁷ עי' מ"ב תצה, סק"ז. והטעם משום דהו נולד, שהרי בעיו"ט היו יד לאוכלין. וכ"ז אם אין עליהם מעט בשר כמבואר שם.

⁴⁸ דהוי גרף של רעי, עי' ש"ע תקיח, ה.

⁴⁹ עי' סי' שח מ"ב ס"ק קטו.

⁵⁰ ש"ע סי' שח, סכ"ז. ובביאורו"ל שם.

⁵¹ ש"ע תצה, טו. והטעם משום שהוא נולד דמעיקרא עצים ועכשיו אפר. וכ' במ"ב (סקע"ז) שלכו"ע (אף להממרים נולד ציו"ט) נולד כזה אסור.

⁵² כמש"כ הש"ע (שלד, כז) והטעם דכיון שהכיבוי כאן הוא דרבנן (דהכינוי הוא מלאכה שאכל"ג, שהרי אינו צריך כאן לפתמים. ודלא כהרמב"ם שהביא הש"ע שם) התיירו חכמים במקום שיש חשש היזק הגוף (אך לא נהיזק ממנו). ומש"כ שלכתחילה ינעול הדלת או יפנה למקום אחר, הוא ע"פ המ"ב שם (סקע"ז).

⁵³ ש"ע תעו, א. ועי' מ"ב שם (סק"א) שבמדינות אלו נהגו שלא לאכול, והכי המנהג. וייעו"ש מה הדין בחולה.

⁵⁴ כ"כ במ"ב (מעג, סקל"ג) שהרי אסור לבשל שלא לצורך יו"ט.

סימן ח

הרב אליהו עזריאל

אלעד

בענין פרגולה לסכך

שאלה: סוכה שקבוע בגגה נסרים לאורכה לצל לכל ימות השנה, והנסרים קבועים בסיכות מתכת במסגרת בצורה משופעת, אם אפשר לסמוך על זה לשם סוכה לחג.

תשובה: א. הנה אע"ג דמסקינן בסוכה (כג): דכשיש בין קנה לקנה כמלא קנה אפילו מצומצם פסולה, משום דבכה"ג הוי חמתה מרובה מצילתה, וכן פסק בש"ע (סימן תל"א ס"א), מ"מ הדבר ידוע שכאשר הנסרים קבועים בשיפוע, אין בין אחד לחבירו כמלא נסר, וצילתה מרובה מחמתה. אלא שיש לדון בזה מצד המסמרים שתופסים את הנסרים, שלכאורה כיון שאי אפשר לסכך במסמרים, משום שאינם גידולי קרקע, ופסולים הם מן התורה, וכדילפינן מקראי בסוכה (י"א). דבעינן שיהו גידולי קרקע, וכן פסקו הטור והש"ע (רי"ש סימן תרכט). וכ"כ הפמ"ג (מש"ז סימן תרכט סק"א ד"ה והוי ידוע), דצומח מן הארץ יש בו פסול מן התורה כעפר "ומתכות" וכדו', דצומח בעינן לא גידולי קרקע כאבן ודומם. ע"ש. א"כ הוי מעמיד בדבר שאי אפשר לסכך בו, ובאנו למחלוקת הפוסקים בזה.

דעת מרן בדין מעמיד סכך בדבר המקבל טומאה

והנה נודע מה שפסק מרן בש"ע (ס"ס מ"ל) שמותר להעמיד הסכך בדבר שהוא פסול לסיכוך, שכתב, הסומך סוכתו בכרעי המיטה, והכרעים הם המחיצות, אם יש בה גובה עשרה טפחים מן המיטה לסכך כשרה. וכן פירש המשנ"ב (ס"ט) דברי מרן, שאע"פ שמעמיד הסכך בכרעי המיטה שראויים לקבל טומאה, לא איכפת לן, כי הראוי לקבל טומאה על הסכך נאמר, לא על הדפנות. ע"כ. וזה כדעת רוב הפוסקים, וכמו שכתב בשו"ת מהרי"ל (סי' קנ"ו), שדעת רוב הגאונים שמותר להעמיד בדבר המקבל טומאה, ושכן נהגו כל רבותיו, ואין בזה ספק. ע"ש. [ואע"פ שלכאורה משמע שהמהרי"ל סותר משנתו בזה, שהרי כתב (במנהגים הלכות סוכות אות ז עמ' שסג) בזה"ל: כל דבר המקבל טומאה אסור לסכך בו, לכן יזהר כל אדם שלא להניח סולם או שברי כלים של

ספסלים וקתדראות על הסכך וכו'. ע"ש. (והו"ד דלרמי משה סי' תרכט סק"ב, ובהגהה לש"ע שם ס"ז). אולם כבר עמד בזה בספר בית השואבה (בדינים השייכים למין הראוי לסכך אות נ"א דף כ"ז ע"א, ובנד"מ עמ' פה) וכתב, שהדבר ברור שאין טעמו משום דהוי מעמיד בדבר המקבל טומאה, אלא איסור זה הוא מפני הרואים שיראו למעלה על הסכך סולם או כלים ויבואו לסכך בהן. ע"ש. ויש להטעים דבריו, שהרי המהרי"ל תלה הדבר במה שאסור לסכך בדבר המקבל טומאה, ולא משום דהוי מעמיד בדבר המקבל טומאה. ודו"ק]. וכ"כ התה"ד (סי' נ"א) בדעת הרי"ף והרא"ש. והו"ד בב"י. נמצא שדעת שני עמודי הוראה (מלמד שאר הראשונים) להתיר בזה. ולכן לא חייש מרן בכה"ג לסב"ל. ובפרט שהנידון כאן על הסוכה, והברכה נגדרת אחר המצוה, ובכה"ג לא חיישינן לסב"ל, וכמו שהעלה בשו"ת יביע אומר (ח"ה חלק א' סימן מ"ז אות ה, וס"ו חיד"ש סי' כ"ז אות ז, וס"ו חיד"ש סימן כ"ז אות ג). וראה עוד שם בחלק ט (חלק א' סימן מ"ו, ובמילואים. וסימן קמ אות קכ"ג. ובחיד"ש סימן כ' אות א). ובאורך בקונטרס זכרון ברוך במאמר הג"ר יצחק יוסף (מעמ' ט והלאה), ובספרו עין יצחק ח"ב (עמוד מג והלאה).

ב. אלא שכבר העירו האחרונים ממה שכתב מרן בש"ע (סי' תרכט ס"ז): יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו. ע"כ. שלכאורה זה סותר למאי דפשיטא ליה למרן (נפ"ס מ"ל) שמותר להעמיד בדבר המקבל טומאה. ותירץ המגן אברהם (סימן תרכט סק"ט), דמה שאסור בסולם היינו משום שהוא עצמו סכך פסול, (וע' נסימן מ"ל), אבל להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה שרי. ועוד י"ל דלכתחלה אסור ובדיעבד שרי. ע"ש. והו"ד במשנ"ב (סימן תרכט ס"ק כג), ופירש כוונתו בתירוץ הראשון, דאיירי שהסולם רחב ארבעה טפחים, דסכך פסול אינו פוסל באמצע פחות מד"ט כדלקמן בסימן תרל"ב. ומקום הספק מפני שהוא פשוטי כלי עץ שאינו מקבל טומאה, אפילו מדרבנן, או שמא יש לאסור כיון שיריכי הסולם שהשליכות תקועות בהם

מסקנת ההלכה במעמיד בדבר המקבל טומאה

ג. ומעתה נידון דידן תלוי בזה, דאי נימא שלכתחלה יש להחמיר שלא להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, א"כ ה"ה הכא לכתחלה אין לסמוך על הפרגולה הזו לסוכה, כיון שהמסמרים שתופסים את הנסרים פסולים לסיכוך מן התורה, ונמצא שהם מעמידים את הסכך שלא יפול, אבל אי נקטינן שמותר להעמיד בדבר שפסול לסיכוך, א"כ הכא נמי אפשר לקיים בה מצות סוכה. והנה מרן הראש"ל הגרע"י שליט"א העלה בשו"ת יביע אומר חלק י (תפ"ח סימן מו), שמדינא יש להקל לכתחלה להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, כי אחר שהביא ב' תירוצי המג"א הנ"ל כתב בזה"ל: דלפי מ"ש הפרי תאר (סי' ט סק"ה) שכל דבידעבד שרי, ויש ספק בלכתחלה, יש להקל אף לכתחלה. וא"כ ה"נ אף לכתחלה מותר. וכ"כ הגרי"מ אפשטיין בערוך השלחן (סי' תרכט ס"ט), שמכיון שרבינו הבית יוסף פסק כהרי"ף והרא"ש להקל, וזוהי דעת רוב רבותינו הפוסקים, ואפילו הר"ן שהחמיר הוא רק מדרבנן. והירושלמי ורוה"פ לא ס"ל הכי, א"כ למה לנו להחמיר, והואיל וגם רבותינו בעלי הש"ע ס"ל להתיר, אין להחמיר בזה. ע"ש. והניף ידו שנית בחזון עובדיה (סוכות ע"מ מה), אלא שסיים, דמ"מ טוב לחוש לכתחלה לדעת הרמב"ן והר"ן שכתבו להחמיר בזה, ולהזהר שלא להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה. ע"ש. ושמא י"ל דבנידון דידן שכבר הנסרים קבועים במסמרים, ועשאה לשם צל ולשם סוכה בבוא העת, הוי כדיעבד, אלא שיותר נראה שלא התירו לסמוך בדיעבד אלא כשהוא בחג, אבל בנידון דידן הרי סמי בידיה לבנות סוכה כהלכתה לכ"ע. וצ"ע.

מעמיד בשאר פסולים

ד. ואולם בנידון דידן נראה שא"צ להחמיר, כי יש לצרף בזה מה שדקדק בשו"ת מהרי"ל דיסקין (כחצ"ס סימן נו), בדעת הש"ע (רי"ש סימן תרכט ס"ה) גבי עורות שלא נעבדו שאינם מקבלים טומאה ואין מסככין בהם, דמ"מ מותר להעמיד בהם הסכך, כי רק בדבר הראוי לקבל טומאה אין להעמיד בו, משא"כ שאר דברים הפסולים לסכך כשרים להעמיד בהם. ע"ש. וכן דעת בעל העיטור (הלכות סוכה דין ה' פ"ג ע"ד), שכתב, דנקטינן שאין להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, "ועל דופני הבית שאין מסככין, הסכך כשר שאינו דבר המקבל טומאה". ופירש הפתח הדביר (שם ס"ק פה) שהוקשה לו, איך נוהגים לסמוך הסוכה ע"ג כתלי הבית שאין מסככין בהם. וע"ז קאמר, דמ"מ הסכך כשר, וס"ל שיש לחלק בין דבר המקבל טומאה לבין דבר שאין גידולו מן הארץ.

דמי לבית קיבול. ע"ש. ומשמע דר"ל שיריכי הסולם רחבים ד"ט, ואם הוי סכך פסול, (מטעם דמי לזית קיבול), כיון שהוא רחב ד"ט, הוי כדין סכך פסול שפוסל בשיעור זה, ואם אינו פסול, אין הסוכה נפסלת בכך. ואע"פ שאסור לסכך את הסוכה בנסרים רחבים ארבעה טפחים, וכמש"כ מרן בש"ע (סי' תרכט ס"ח), צ"ל שזהו כשכל הסוכה בנסרים, דאז שייכא גזרת תקרה, משא"כ היכא שאינו מסכך כל הסוכה בסולמות, ליכא גזרת תקרה. וכן מוכח ממש"כ מרן בש"ע (סי' תרל"א ס"ט) בסתם. ע"ש.

ולכאורה נראה שדוחק להעמיד בכה"ג שלא נתפרש בבית יוסף. כי מרן הב"י הביא שבתשובות להרמב"ן (המיוסות) סי' רטו נסתפק בדבר. ע"כ. והמעיין בתשו' הנז' יראה שהנידון שם אם מותר לסכך בהם, שמא חשיבי ככלי קיבול בחריצים העשויים להכניס בהם שליבות הסולם, או לא הוי ככלי קיבול, אלא כפשוטי כלי עץ שאינם מקבלים טומאה. ולפי זה א"צ להעמיד דאיירי ברחבים ד"ט, אלא הספק אם מותר לסכך כל הסוכה בסולמות. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, אמאי כתב מרן בש"ע להסתפק אם מותר להעמיד הסכך בסולמות, הרי כתב (נפ"ס תרל"א) בפשיטות, שמותר להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה. והתירוצ' השני שכתב המג"א, כבר כתב ע"ז בביאור הגר"א (סו"ה י"ט להסמפק) שהוא דחוק. וגם הרב ערוך השלחן (סימן תרכט ס"ח) תמה על תירוצ' זה, דלקמן ג"כ מיירי לכתחלה. ע"ש.

ועוד ראיתי להרב מאמר מרדכי (סימן תרכט סק"ז ד"ה ולענין) שכתב על התירוצ' הראשון של המג"א בזה"ל: ולא ידעתי מה הרויח בזה דנהי דהוי סכך פסול, מ"מ למה יורע כחו להעמיד בו, והא כל עצמו אינו פסול אלא מפני שהוא מקבל טומאה, והרי לדעת המתירין שרי להעמיד בו. ע"ש. אלא שבספר נהר שלום (סימן תרכט סק"ה) ביאר כוונת המג"א, דהכא הסולם מאהיל ונעשה סכך עליו, אבל כל שאין פעולתו אלא להעמיד הסכך שרי. ע"כ. ומשמע דר"ל דשאני סולם שמרוב גדלו הוא חלק בלתי נפרד מהסכך, ואינו רק מעמיד הסכך. ונמצא לפי זה שהלשון בש"ע לאו דוקא הוא, אלא שעיקר הספק לענין אם הסולם יכול להיות חלק מן הסכך, או לא, אבל היכא שאין המעמיד גדול כל כך, ואינו אלא להעמיד הסכך, אין הכי נמי שתופס מרן כדעת רוב הפוסקים שמותר להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה. אלא שכמה אחרונים תפסו להחמיר לכתחלה שלא להעמיד הסכך בכל דבר המקבל טומאה.

ע"ש. ולזה נוטה ג"כ דעת המאירי (סוכה כג: סו"ה זו היא שיעמנו) שכתב, ואע"פ שהעמדת הסכך על דבר שאין מסככין בו פוסלת, שמא לא נאמרה אלא בדבר המקבל טומאה. ע"ש.

ויש מקום לומר דהכי ס"ל למהר"א הלוי בשו"ת גנת ורדים (מא"ס כלל ד סימן ט), שדן אודות רוב הבתים במצרים שיש בהם פתח באמצע הגג להכניס אויר ואורה לבית, ופעמים עושין על אותו שטח שבכה ומעשה רשת כדי למעט הזבובים, ולמנוע הצפורים מלירד לבית, ולפעמים עושין שבכה זו מחוטי פשתן או מחוטי נחושת, אם מותר לסכך על גבה, כי אע"פ שאותה שבכה חמתה מרובה מצילתה וכמאן דליתא דמיא, (ע' נש"ע סימן מרלא ס"ב), מ"מ יש לחוש משום מעמיד בדבר המקבל טומאה, וכמו שמצאנו למרן ז"ל שהחמיר שלא לתת סולם על הגג כדי לסכך עליו, דדלמא הסולם מקבל טומאה. וא"כ ראוי להחמיר בנ"ד שלא לתת הסכך על גבי השבכה. והעלה דכיון שהשבכה מחוברת לקרקע, אינה מקבלת טומאה, ולכן שפיר אפשר לסכך על גבה בלי פקפוק. ע"ש. והו"ד בברכ"י (סימן מרכי סק"ג) ובעוד אחרונים.

ולכאורה קשה אמאי ניחא ליה במה שאינה מקבלת טומאה, הא אכתי כיון שאי אפשר לסכך בחוטי נחושת, משום שאין גידולו מן הארץ, ה"ה שאין להעמיד בו, מגזירה שמא יסכך בו. ובשלמא בחוטי פשתן ניחא, דסוף סוף הוי גידולו מן הארץ, אלא שפסולים לסיכוך מדרבנן, "מפני שנשתנית צורתו וכאילו אינו מגידולי קרקע", וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ה מהלכות סוכה ה"ד), ובכה"ג אין לחוש משום מעמיד, וכמו שכתב הריטב"א בחידושו לסוכה (י"ב), שאפילו להסוברים שאסור להעמיד הסכך בדבר הראוי לקבל טומאה, מ"מ כל שאין האיסור לסכך בו אלא מגזרת חכמים, מותר להעמיד בו, כי האיסור להעמיד בדבר שאסור לסכך בו הוא מדרבנן, שמא יסכך בו, וכשהאיסור לסכך בו אינו אלא מדרבנן מותר, דגזירה לגזרה לא גזרינן. וכ"כ בשו"ת לב חיים ח"ב (סימן קכ) מסברא דנפשיה. וכ"כ עוד כמה אחרונים, והו"ד בשו"ת יביע אומר חלק י (מא"ס ריש סימן מו). וכ"ה בקצרה בחזו"ע (סוכות עמ' ל ד"ה ולענין). אבל חוטי נחושת שפסולים הם לסיכוך מן התורה, משום שאינם גידולי קרקע, קשיא. וכן הקשו האחרונים ע"ד הגו"ר הנ"ל, ומהם בספר בית השואבה (נדינים השייכים למקום הראוי לעשיית הסוכה אות נז), וכ"ה בספר מימי שלמה למהר"ש קמחי (סימן מרכי ס"ז), ובשדי חמד ח"ט (מערכת סוכה סימן ז אות ז), והעיר שם ע"ד הגר"ח פלאג'י

בשו"ת לב חיים ח"ב (סימן רי) שנסתייע מדברי הגו"ר הנ"ל.

אולם אפשר דפשיטא ליה להגו"ר ודעמיה שלא החמיר מרן אלא בדבר המקבל טומאה, אבל בשאר פסולים לא מצאנו, ולכן אין להחמיר בחוטי נחושת המחוברים לקרקע, אע"פ שאין גידולם מן הארץ, כיון שאינם מקבלים טומאה. וכ"כ בספר הסוכה השלם (עמוד שלז אות טט) דס"ל להגו"ר כדעת בעל העיטור והמאירי הנ"ל. וכן מצאתי הלום בספר חכו ממתקים (סוכה, סוף עמ' קמ) שיישב דעת הגו"ר, דס"ל כבעל העיטור הנ"ל. וכ"כ בשו"ת תפלה למשה ח"ב (סימן לו אות י), וביאר הטעם לחלק בזה, דדוקא דבר המקבל טומאה דלא שמיעא לאינשי כ"כ החילוקים בין דבר המקבל טומאה לשאינו מקבל טומאה, מתי נחשב כלי ומתי לא, גזרו במעמיד, אבל דבר שאינו גידולי קרקע הוא דבר ברור ופסוק, וכולי עלמא ידעי שאסור לסכך בו, ועל כן לא גזרו להעמיד בו. [ובודאי שאין לומר דס"ל להגו"ר כהתירוץ הראשון של המג"א הנ"ל, שהרי כתב לדמות דין העמדת הסכך על השבכה לדין העמדת הסכך על הסולם. ודו"ק].

ואע"פ שמדברי הריטב"א (סוכה כא סע"ב), והר"ן (שם דף י מדפי ה"ף סו"ה ולענין) מבואר שגם בדבר שאינו מקבל טומאה אם אין מסככין בו ה"ה שאין מעמידין בו, מדהקשו, היאך נהגו העולם לסכך ע"ג כותל אבנים, הרי אין מסככין בהם לפי שאינם גידולי קרקע, ותי' הר"ן, דלא חיישינן בכה"ג שמא יסכך באבנים משום דלא שכיח לסכך בכיוצא בהם, ועוד דכולי עלמא ידעי דכל כה"ג בית דירה מיקרי ולא סוכה. והריטב"א תירץ כהתירוץ השני שכתב הר"ן. והרי המחבר לקרקע אינו מקבל טומאה. ומשמע שלולי הטעם שכתבו הריטב"א והר"ן, אין הכי נמי שיש לאסור להעמיד גם בדבר שאינו מקבל טומאה אם אין מסככין בו. וכן הוכיח ג"כ בשו"ת אבני ישפה חלק א (ריש סימן קכ) מדברי הר"ן (שם), שדין מעמיד שייך גם בשאר פסולי סיכוך, ולכן העלה שלפי מה שכתב המג"א לאסור לכתחלה להעמיד בדבר המקבל טומאה, ה"ה שאין לקשור הסכך בחוטי ניילון. ע"ש. וכן הוכיח בשו"ת מנחת יצחק ח"ד (סימן מה אות ג). וגם בחזון עובדיה (סוכות, עמוד מז) העיר ע"ד המהרי"ל דיסקין הנ"ל מדברי הריטב"א הר"ן והרא"ש (סוכה כא:), שכל שאין מסככין בו אין להעמיד בו. ושכ"כ להדיא רבינו מאיר המעילי בספר המאורות (סוכה כ: עמוד קסח), שהראב"ד פוסל סוכה שהעמידה בדבר המקבל טומאה, וכן אם סיכך על שיפודים של ברזל פסולה. אלא שאח"כ הביא מדברי

הגשמים. ע"כ. וכ"כ מרן בש"ע (סימן מרכט ס"ח), שנהגו שלא לסכך בנסרים כלל אפילו אין בהם ד"ט. ע"כ. ומשמע דאע"פ שיש הפרש בין נסר לנסר אין לסכך בהם. וא"כ יש מקום לומר שגם בנידו"ד אין לסמוך על הנסרים הללו לסיכוך. וכן ראיתי בשו"ת דברי מלכיאלי ח"ו (סימן י' אות א), לענין טבלאות שקבוע בהם קנים הסמוכים זה לזה, דזה בודאי פסול, דהא קי"ל בסימן תרכט ס"ח שנהגו שלא לסכך בנסרים שאין בהם ד"ט, ובפרט בנידו"ד שמחברים במסמרים ודאי שפסול. ע"ש.

אולם כבר הוכיח מרן הראש"ל הגרע"י בשו"ת יביע אומר חלק ד (מא"ס סימן מט סוף אות ג), דמה שנהגו שלא לסכך בנסרים פחות מד"ט אינו מדינא כלל, אלא חומרא, שהרי לפי מה שכתבו החיד"א בברכ"י (סימן מל"א סק"ג) והמאמ"ר (שם סק"א), שדעת מרן הש"ע להתיר בדיעבד סוכה המצלת מן הגשמים, א"כ בודאי שאין לגזור שלא לסכך בנסרים שאין בהם ארבעה פן יבא לסכך בהם באופן שאין המטר יכול לרדת לתוכה, שכל בדיעבד מותר אין לגזור משום לכתחילה, וכמש"כ הפוסקים ביו"ד (סי' ג). ואפי' לר"ת שפוסל בזה גם בדיעבד, הרי מבואר להדיא בדבריו שאם הניח הנסרים זה אצל זה באופן שאינה מצלת מן הגשמים כשרה. ולא גזרינן אטו מצלת מן הגשמים, הואיל ולא גזרו ע"ז רבותינו חכמי הש"ס, אין לנו לגזור בזה מדעתינו. וכמ"ש הרא"ש (פ"ג דשבת סי' טו) שא"א לחדש גזירה אחר חתימת הש"ס ע"י רב אשי ורבינא. וכו'. והסמ"ק נמי לאו דינא קאמר הכי, ואינו אלא כנותן טעם למנהג העולם בזמנו שנהגו שלא לסכך אף בנסרים שאין בהם ד', אבל במקום שלא נהגו משרא שרי. וכ"כ בס' בית השואבה (דף ל"ט ע"א אות קה), שאף להסמ"ק אם סיכך בנסרים שאין בהם ד' הסוכה כשרה אפילו מדרבנן, אלא שנהגו לכתחילה שלא לסכך משום חומרא בעלמא מטעם חששא זו. וכ"כ עוד שם (סוף אות קו). ע"ש. ולכן כתב בשו"ת יביע אומר שם (סוף אות ד) שבזמנינו שאין דרך לעשות תקרת בית מאותם נסרים, מותר לסכך בהם אף לכתחילה. אלא שהעלה (שם ג' אות ה), שנכון להניח קצת ענפים ברוחב כל הסוכה, כדי שלא יהא אויר בין נסר לנסר באורך כל הסוכה, כי אם יש אויר באורך כל הסוכה אפילו פחות מג"ט אסור לשבת תחתיו, וכמו שפסק בש"ע (סימן מל"ג ס"ג). והניף ידו שנית בחזון עובדיה (סוכות, עמוד ל' סט"ו), והביא עוד אחרונים שכתבו להתיר לסכך בנסרים דקים (פלפויס), ומהם בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו (סימן כ), ובשו"ת ציץ אליעזר חט"ו (סימן כח) ועוד. אלא שבסוף ההערה שם הביא בשם

המאירי (סוכה כג.), ובעל העיטור (דף פ"ג ע"ד) דלא ס"ל הכי. מ"מ לא נפלאות ולא רחוקה היא שיטה זו, וחזי לאיצטרופי לנידון דידן שאין לחוש משום מעמיד כלל, שהרי מעיקר הדין נקטינן שמותר לכתחילה גם במעמיד בדבר המקבל טומאה, וכנ"ל, והבו דלא לוסיף עלה במסמרות של ברזל שאינם מקבלים טומאה, וכמו שפסק הרמב"ם (נהלכות כלים פ"ח סוף ה"ג, ופ"י ה"א), וכ"כ בספר בית השואבה (נדינים השייכים למין הסכך, אות נה). אלא שאין גידולם מן הארץ. ואין הכי נמי שמי שירצה להחמיר גם בזה, לעצמו יחמיר, שחומרא יתירה היא.

וכיו"ב ראיתי בשו"ת שמע שלמה ח"ד (מא"ס סימן כ) שנשאל אם מותר לקשור הסכך בחוטי ניילון שלא יעוף ברוח, והאריך בדין מעמיד בדבר שאין מסככין בו, ונראה שנוטה דעתו דמדינא מותר לקשור הסכך בחוטי ניילון. ע"ש. וכן שמעתי מעדים נאמנים יצ"ו שמרן הראש"ל מופת הדור הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א נשאל בזה אשתקד (תשרי תשס"ח) אם מותר לקשור הסכך בחוטי ניילון, (אזיקויס), והשיב בפשיטות שמותר לקשור הסכך בחוטי ניילון. ולא הוסיף שיש מקום להחמיר, ולפי המבואר לעיל אתי שפיר דהכא חזי לאיצטרופי מה שאינם מקבלים טומאה.

ומעתה בנידון דידן שאין המסמרים מקבלים טומאה, משום שאינם כלי בפני עצמו, וכמו שפסק הרמב"ם (נהלכות כלים פ"ח סוף ה"ג, ופ"י ה"א) וכנ"ל, דינם שוה לדין קשירת הסכך בחוטי ניילון, שאינו מקבל טומאה, ופסול לסיכוך מה"ת משום שאינו גידולי קרקע, ויש לצרף דעת הסוברים שרק בדבר הראוי לקבל טומאה אין להעמיד בו, משא"כ שאר דברים הפסולים לסכך כשרים להעמיד בהם וכנ"ל. ושו"ר בספר ברוך שאמר (נהלכות סוכה ע"מ ל') שכתב, שראוי להזהר שלא להעמיד הסכך במסמרים. ע"ש. אבל להאמור חומרא יתירה היא.

אם יש לחוש בנידו"ד מצד שהם נסרים קשים

ה. אמנם לכאורה יש לחוש שלא לסמוך על זה לסיכוך משום מה שכתב הטור (נפ"ס מרכט) בשם הסמ"ק שנהגו שלא לסכך בנסרים אפילו שהם פחותים מארבעה טפחים. ומרן הב"י (שם) הביא מ"ש הסמ"ק (סימן ג') בזה"ל: נסרים פחותים מארבעה מותר לסכך בהם, אך מ"מ צריך לעשות הסכך בענין עראי שיוכלו הגשמים לרדת בסוכה, ועל כן נהגו העולם לכסות הסוכה בערבה או בגמי או בכיוצא בזה ולא בנסרים כלל, ואפילו פחותים מארבעה דליכא משום גזירת תקרה, משום דלמא אתי למיטעי לסכך בענין קביעות שלא ירדו שם

כמה אחרונים שא"צ ליתן נסרים לרוחב, מטעם דבאור פחות מטפח אין לחוש בו כלל. וצ"ל דמ"מ כתב לחוש ולהחמיר בזה. וגם בספר הליכות שלמה (מועדים, דיי הספק, עמ' קט) כתב, שסוכת הגרש"ז אורבך היתה מסוככת בבבלפונים (נסרים שאין צומצם טפח) שהונחו לאורך הסוכה, הניחו מקצת סכך גם לרוחב, כדי שלא יהא ביניהם הפסק אור במשך ז' טפחים. ע"ש. וע"ע בספר חכו ממתקים (הל' סוכה עמ' קה דהערה).

ומעתה ה"ה שבנידוד"ד אין לחוש מצד עצם הסיכוך בנסרים האלו מצד שהם קשים, כיון שכל נסר הוא פחות מטפח, ואין רגילים היום לעשות מהם תקרה, וליכא למיחש דלמא אתי למיטעי לסכך בענין קביעות שלא ירדו שם הגשמים. ובפרט אם מוסיף עליהם ענפים רכים לסיכוך, דהוי היכרא, דיש לומר שלא נהגו להחמיר אלא היכא שכל הסוכה מסוככת בנסרים קשים.

אם יש לחוש לגזר"ת משום שהם קבועים במסמרים

ו. אלא דאכתי יש לדון במה שכתב בשו"ת דברי מלכיא"ל הנ"ל לאסור בזה משום שהם מחוברים במסמרים, אך לא ביאר טעמו לפסול. וכנראה כוונתו משום מש"כ בתשו' הרשב"א ח"א (סימן ריג) שהובאה במג"א (סימן מרכו סק"ו), והזכירה שם. וז"ל הרשב"א שם: סוכה העשויה מנסרים שאין ברחבן אלא טפח, והם תקועים במסמרות של ברזל, והם משולבין כשליבות הסולם, ואין בפתח השליבה שלשה טפחים, ובחג מכסין אותן בהדס וערבה, אם פוסלים את הסכך מחמת המסמרות, לפי ששמעתי בשם גדול אחד שציוה להסיר המסמרות, הודיענו טעמו אם משום שמקבלים טומאה וכו'. תשובה, אותו חכם שאסר לא מאותו טעם שאמרת אסר, שאותן המסמרות אין פוסלין את הסכך המרובה מהן, ואולי אסר מפני מה שאסר אחד מרבתי ז"ל, דכיון שהנסרים תקועים במסמרות הרי כל הנסרים כנסר אחד רחב ארבעה, ויש בו משום גזרת תקרה, ויש שנחלקו עליו. ואתה הנח להן כיון שנהגו, שאע"פ שאינן נביאים בני נביאים הן. עכ"ל. והובא בב"י (סימן מרכו ס"ח) בשם תשובות להרמב"ן (המיוסות, סימן ריו).

וגם בשו"ת דברי דוד (טהרי, ס"א סימן לו אות ו) נשאל בדין פרגולה שהעומד מרובה על הפרוץ, וקרשי השתי מחוברים עם קרשי הערב בסיכות מתכת, אם הרשת כשרה לסיכוך או לא. וכתב, שהוא פסול לסיכוך, עפ"ד הרשב"א בתשובה ח"א (סימן ריג, וצמיוסות סימן רטו) הנ"ל שכתב, דכיון שהנסרים תקועים במסמרות הרי כל הנסרים כנסר אחד רחב ארבעה, ויש בו משום גזירת

תקרה. ושכ"כ המג"א (סימן מרכו סק"ז) בשם האגודה (ריט סוכה נסס המוס'), שלא יכסה בנסרים קבועים במסמרים אפילו פחות מד' מפני שהם דירת קבע. והביא שגם הגרי"ש אלישיב אסר לסכך במחצלת קנים עפ"ד הרשב"א הנ"ל, ואף החולקים עליו לא נחלקו אלא משום שהמחצלת דקה ורכה, משא"כ בנידוד"ד שהרשת אינה מתקפלת. וסיים, דכיון שהרוב מסוכך בפיסול, ה"ה שאי אפשר לסכך על זה, כיון שהעומד מרובה על הפרוץ, וכמו שפסק מרן בש"ע (סימן מרכו ס"א). עכת"ד.

ובמחכ"ת יש להשיב ע"ד, כי מה שנתייע מתשובת הרשב"א, הנה הרואה יראה שלא החליט לאסור מטעם זה, ואדרבה התיר במקום שנהגו, וכנ"ל. וכ"כ בשו"ת אבני נזר (מאמ"ט סימן מעג סק"ה) שהרשב"א לא החליט לאסור, ואמר שבמקום שנהגו היתר יחזיקו במנהגם. ומזה למד לנידונו במה שנהגו לסכך בטבלאות מרובעות, שהחלל מכוסה בקנים, שאף שאין חלל נראה, מ"מ הרי הגשמים יורדים בין הקנים. וכ"ה בחזון עובדיה (סוכות, עמ' כח). וגם בשו"ת אבן ישראל ח"ח (סימן מד ד"ה והנה) כתב, דממה שסיים והנח להם וכו' משמע שחולק בסברא זו. הא קמן שגם בנסרים שאינם רכים יש להתיר עכ"פ במקום שנהגו. ולכן יש להקשות קצת גם על הגאון דברי מלכיא"ל הנ"ל שכתב "דודאי פסול".

ומבואר עוד מדברי האבני נזר שאפילו אם רוצה לסכך כל הסוכה בזה יש להקל במקום שנהגו, שהרי למד מזה לנידונו. ודלא כמש"כ בשו"ת דברי דוד הנ"ל (אות ט), דמה שהיקל הרשב"א במקום שנהגו, איירי כאשר יש אור בין הנסרים יותר מהם, ונותן שם סכך כשר, הא לאו הכי אין להם על מה שיסמוכו. ע"כ.

דעת תה"ד בסכך שקבוע במסמרים

ז. ועוד יש להוסיף, דהנה בשו"ת תרומת הדשן ח"א (סימן פט) כתב, דתלוש ולבסוף חיברו כגון קורות הבתים המחוברים במסמרים לכתלי הבית יראה דכשר, וכן מוכיחות ההלכות בפ"ק דסוכה (טו). גבי מפקפק או נוטל אחת מבנותיים דלא פסול מחובר כהאי גוונא. והו"ד בב"י (סוף סימן מרכו). ואף דמשמע שלא בא להקל יותר ממה שנתבאר גבי מפקפק וכו', אלא שאין דינו חמור כדבר המחובר מעיקרו, דבעינן שינענע כל הסכך, וכנזכר ג"כ בש"ע (סימן מרכו ס"ז). אלא דסגי לפקפק, דהיינו שיסיר כל המסמרים לשם עשיית סוכה, או שיטול מבין שני נסרים אחד ויתן סכך כשר במקומו וכו', וכמו שפסק מרן בש"ע (סימן מלל ס"ט). ע"ש. מ"מ משמע דפשיטא ליה שאין קפידא בעצם מה שהקורות מחוברות במסמרים.

אות ג), שמקור דברי המג"א בשם האגודה הם דברי התוס' בסוכה הנ"ל. ע"ש.

דעת ר"ת בסכך שקבוע במסמרים

ט. ובאמת שכן נראה מדברי הראב"ה ח"ב (סימן תרי"א), והגהות מימוניות (פ"ה מהלכות סוכה אות ט) שכתבו, מעשה שסיכך הרב שמשון גיסו של ר"ת בנסרים שאין בהם ד' טפחים ועשה סוכה יפה מאד כעין כיפה, ותקוע במסמרות, ופסלה ר"ת משום דמצלת מן הגשמים, "אבל השכיבן זה אצל זה כשרה דאין מצלת מן הגשמים". ע"כ. וכ"ה באור זרוע ח"ב (סימן רפה), ובשו"ת מהר"ח או"ז (ס"ס קלד).

ומשמע שאם יש הפרש בין נסר לנסר באופן שאינה מצלת מן הגשמים, אפילו אם הם קבועים במסמרים לית לן בה, דהא תלי טעמא להתיר משום דאין מצלת מן הגשמים, וכיון שהשכיבן זה אצל זה, אע"פ שקבען במסמרים, סוף סוף אינה מצלת מן הגשמים. ודלא כמו שכתב בשו"ת ציץ אליעזר חט"ו (סימן כח סוף אות א), דר"ת איירי שהשכיבן זה אצל זה בלי שקבען במסמרים. ובמחכ"ת לענ"ד אין נראה כן.

ושו"ר להמחצית השקל (סימן מ"מ סק"ט) שכתב בדעת ר"ת (המונח נהגות מימוניות הנ"ל), שלא פסלה משום המסמרים, אלא משום שאין הגשמים יורדים לתוכה. והרי זה כמבואר. אלא שלא ידעתי אמאי כתב שם דאיכא פלוגתא בין ר"ת להאגודה בשם התוס' בסוכה הנ"ל, כי לפי האמור אין שום הכרח לאפוש פלוגתא, די"ל שגם האגודה איירי בכה"ג שמכסה כל הסוכה עד שאין הגשמים יורדים לתוכה. וכ"מ מדברי הב"ח (סימן תל"א אות ד) שכתב, שהתוס' בסוכה (ג. ד"ה כ) קאי לשיטת ר"ת. ע"ש. והרי מקור דברי האגודה הם מדברי התוס' הנ"ל. וכ"מ מדברי הפמ"ג (א"ח סימן מ"ח סק"ג), שהביא דברי האגודה, והתוס' בסוכה (ג.), ודין אין הגשמים יורדים לתוכה, ודברי התה"ד הנ"ל, וכתב, דכולהו הלכתא. ע"כ. ומוכח דס"ל כאמור.

וגם בספר מנחת חדשה ח"ב (על המנחה, נש"ת שצוק הספר ה"י סוכה, אות ג) הביא דברי הגהות מימוניות בשם ר"ת הנ"ל, וכתב, דמשמע שעיקר הפסול היה במה שמצלת מן הגשמים, אבל באין מצלת מן הגשמים אע"פ שתקועים במסמרים כשרה. ואח"כ (נאות ד) כתב כן גם בדעת הסמ"ק (סימן נד) שהביא הב"י (סוף סימן מ"ח) הנ"ל, דעל כרחק הסמ"ק מפרש דברי התוס' דעיקר האיסור בנסרים הקבועים במסמרים הוא רק מפני שאין הגשמים יורדין לתוכה, אבל אם הגשמים יורדים לתוכה

וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"י (סימן ג' סוד"ה והנה), ובחזו"ע (סוכות, ע"מ לו:) בדעת תה"ד. וממה שהביא הב"י דברי תרומת הדשן בשתיקה משמע דהכי ס"ל, וכמו שכתבו האחרונים ז"ל, שמרן נתכוין בחיבור הב"י גם לפסוק הלכה, ולא לאסיפה בעלמא, ולכן כל שאינו חולק בהדיא על הפוסק המובא בב"י, בודאי דהכי ס"ל. [אא"כ יש הכרח דלא ס"ל הכי. וכמש"כ הגאון רבי אפרים לניאדו בשו"ת רועי ישראל (סימן ג' דף י"ד ע"ג). וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ט (מא"ס סימן לה אות ד), ובספר לוית חן (סימן מ), ובטהרת הבית ח"ב (ע"מ ש"ע). ועוד].

ומה שלא העיר הב"י (בסימן מרכ"ט ס"ח) כשהביא תשובות הרמב"ן המיוחסות הנ"ל, דלא ברירא ליה להרמב"ן להתיר כשהקורות מחוברות במסמרים, מדקאמר רק הנח להם וכו'. י"ל דהיינו משום שעיקר נידון הב"י שם לענין מעמיד בדבר המקבל טומאה, ולזה הביא ג"כ תשו' זו, אבל לקושטא דמילתא י"ל דניחא ליה לתפוס עיקר כפשוטו דברי התה"ד דברירא ליה להתיר בזה, ובפרט שהרמב"ן לא החליט לאסור.

דעת האגודה בסכך שקבוע במסמרים

ח. ומה שנסתייע הרב דברי דוד הנ"ל ממש"כ המג"א בשם האגודה, הנה י"ל דאיירי התם שהנסרים סמוכים אחד לחבירו בלא רווח כלל, שאז יכון לומר "שלא יכסה" וכן "שהם דירת קבע", דמשמע כיסוי גמור, אבל אם אינם סמוכים כ"כ, וכמו בנידו"ד, גם הוא מודה דליכא קפידא, שאין בכיוצא בזה דירת קבע. תדע שהרי התוס' בסוכה (ג. ד"ה כ) הם שכתבו לחדש שאם קובע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה, הו"ל קבע, וכיון שעיקר הסוכה על שם הסכך לא מיתכשרא עד דעביד לה עראי. ע"ש. ומבואר להדיא שהנסרים סמוכים זה לזה עד שלא ירדו גשמים, ולכן הוי קבע. ומסתמא האגודה שהביא הדין הנ"ל בשם התוס' כוונתו לתוס' הנוכח, וא"כ י"ל דהיכא שאין הנסרים סמוכים זה לזה אין לחוש כלל, וכל האיסור הוא דוקא כשהם סמוכים זה לזה. וכ"כ המהר"ם על התוס' בסוכה הנ"ל וז"ל: דסכך היינו שלא יכסנו בקביעות בנסרים בענין שלא ירדו בו גשמים. וכ"כ הגאון מה"ר שלמה הכהן מוילנא בעל חשק שלמה בשו"ת בנין שלמה ח"א על ש"ע או"ח (הלכות סוכה סימן מד), שאם חיבר הנסרים במסמרים בקביעות כל כך שאין הגשמים יכולים ליכנס לסוכה הוי קבע. ע"ש. וכ"מ בשו"ת אבני צדק (טיטלנזיס, מא"ס סימן פג

אפילו קבען במסמרים כשרה, וכן היכא שהשכיב הנסרים זה על זה באופן שאין הגשמים יורדים לתוכה אפילו לא קבען במסמרים פסולה. ע"כ. אלא דמה שכתב שם שלדעת המג"א והא"ר (סימן מרכט ס"ק טו), האגודה איירי אפילו בכה"ג שהגשמים יורדים לתוכה, דאי באין יורדין, מאי חידוש אשמועינן בדברי האגודה, הרי המג"א (סימן מלנז סק"ז), והא"ר (שם סק"ד) כתבו, שהלבוש פוסל באין הגשמים יורדין לתוכה, ואם גם האגודה ס"ל כר"ת, הו"ל להביא זה שם, ומדהביאו בסימן תרכט ולא העירו שגם ר"ת ס"ל כן, ש"מ דס"ל שהאגודה איירי אפילו ביורדין לתוכה. וכן העלה לאסור בזה. ע"ש.

ובמחכ"ת אין הכרח לאפושי פלוגתא מדיוקא, וכלל גדול בידינו דכל טעדיקי דאית לן למיעבד דלא לאפושי פלוגתא עבדינן. ומה גם שהסברא נותנת דלא איירי האגודה אלא בכה"ג שהם סמוכים כ"כ זה לזה, וכמו שנתבאר. וכן מצאתי הלום בספר נהר שלום (סימן מרכט סק"ד) שהביא דברי המג"א בשם האגודה, וכתב ע"ז: ונראה דזה לדעת ר"ת שאם אין הגשמים יכולים לירד בתוכה פסולה דהו"ל קבע כמש"כ התוס', אבל להפוסקים דס"ל שאין זה מעכב, נראה דה"ה נמי אם קבעו במסמרים, ולא היה לו להמג"א להעתיק דברי האגודה בסתם. ע"ש. הא קמן דפשיטא ליה שהאגודה איירי שהנסרים סמוכים כ"כ, אלא שהוקשה לו ע"ד המג"א שהביאו בסתם. אבל אכתי יש ליישב דברי המג"א, כי מדבריו (נסימן מלנז סק"ז) נראה שתופס עיקר כהלבוש והב"ח לפסול כדעת ר"ת. אלא שלדעת מרן הש"ע (נסימן מלנז ס"ג), בדיעבד כשרה, וכמו שכתב החיד"א בברכ"י (סימן מלנז סק"ז), והמאמ"ר (שם סק"א). וכן העלה בשו"ת יביע אומר חלק ד (מאמ"ס סימן מט אות ז), ובחזון עובדיה (סוכות, עמ' לד ס"ח).

וגם בספר חמד משה (ס"ס מלנז) הביא מש"כ המג"א בשם האגודה, ותמה ע"ז מדברי הגהות מיימוני במעשה דגיסו של ר"ת, דלא פסלה מחמת שקבוע במסמרים, ושכן נראה פשטות הש"ס דכל שיכול לעשותה כה"ג עראי אין הקבע פוסלת. וצ"ע. עכ"ד. ואף שמבואר שהבין בדעת המג"א אליבא דהאגודה דאיירי גם כשהגשמים יורדים לתוכה, מ"מ הרי נוטה לומר דשרי בכה"ג גם להאגודה.

ובאמת שכן מבואר במג"א (סימן מלנז סק"א), דהיכא שמחוברים במסמרות ואין ריוח ביניהם חשיבי כולו כחדא. וע"ע בשו"ת אז נדברו ח"ב (סימן סו סוף עמ' קיג). ועל כרחק צ"ל כן בדעת המג"א, כי המג"א גופיה

(נסימן מרכט ס"ק יא) הביא להלכה דברי התרומת הדשן (סימן פט) הנ"ל, דתלוש ולבסוף חיברו כשר. וכ"ה במשנ"ב (סימן מרכט ס"ק לו). והרי התה"ד איירי בחיבור הסכך ע"י מסמרות, ואילו המג"א והמשנ"ב חוששים לכתחלה שלא להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, אלא שהתה"ד לטעמיה אזיל (סימן סא) דליכא גם חשש דמעמיד בדבר המקבל טומאה, אבל אם אין המסמרות מעמיד לסכך, כגון שהוא נסמך על הכותל, והמסמרות רק לחיזוק הסכך, גם להמג"א שרי ואין לחוש לכלום. וכ"כ הב"ח (סימן מרכט אות ה ד"ה עוד נ"ל) בדעת הרשב"א (סימן ריג), דהא דאין המסמרות פוסלין את הסכך המרובה מהן, איירי שאין המסמרות מעמידין הסכך, דאף בלא המסמרות היה להן עמידה. והו"ד בספר בגדי ישע (סימן מרכט סק"ט). ולפי זה ע"כ צ"ל דשאני התם (ננידון סה"ד), שאין הקורות סמוכות כ"כ זה לזה ולכן שרי, משא"כ האגודה איירי שהם סמוכים ג"כ.

וגם הגר"י שמלקיס והגרש"ק בשו"ת האלף לך שלמה (מאמ"ס סימן שסו) כתבו בדעת הב"י והמג"א, שקביעת הסכך במסמרים אינו פוסל כלל. והיינו כמשנ"ת. ואע"פ שרבים פליגי עליהו אליבא דר"ת, וס"ל דלר"ת אם סיכך בכה"ג שאין הגשמים יורדים לתוכה פסולה, גם אם אין הסכך מחובר במסמרים. מ"מ תיסגי לן במה שכתבו בדעת הב"י והמג"א שאין קביעת מסמרים פוסלת, והיינו באופן שאין הנסרים סמוכים כל כך אחד לחבירו והגשמים יורדים לתוכה.

ולפ"ז לא קשה מה שהקשה בשו"ת אבן ישראל ח"ח (ס"ס מד) עמש"כ המשנ"ב (נסימן מרכט ס"ק לו) בשם התרומת הדשן, שזה סותר לדברי האגודה, והניח בצ"ע. ובאמת שאין בזה שום סתירה, כי האגודה לא אסר משום החיבור ע"י מסמרים, אלא גם במה שהם סמוכים כל כך אחד לחבירו. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"י (סימן נג סוד"ה והנה) בדעת המג"א שהביא דברי התה"ד (סימן פט) שאין לחוש מצד קביעות הסכך. ע"ש. וע"ע בשו"ת שרגא המאיר ח"ד (סימן ק אות ד). וגם בספר הסוכה השלם (עמוד סלה) הביא דברי המפרשים שכוונת המג"א בשם האגודה בכה"ג שלא ירדו גשמים לתוכה, ובזה יישבו סתירת דברי המג"א. ע"ש.

ושו"ד בשו"ת קנה בושם ח"ב (ס"ס כו, ונסימן כו סוף אות ז) שדקדק מדברי הראשונים הנ"ל בדעת ר"ת, דאם השכיבן זה אצל זה דאינה מצלת מן הגשמים, אפילו אם הם תקועים במסמרות כשרה. והביא (נסימן כו אות ו) שכ"כ בספר שבילי דוד (מאמ"ס סימן מרכה אות ז). והרי זה כמבואר. אלא שי"ל ע"ד שם. וזו"ל המהרי"ל בתשובות

בטפח על טפח סגי אם הוא במקום אחד, ואם החידוש הוא על פני כולה סגי אפילו בכל דהוא. "ואם עשאה לשם החג אפילו מתחלת השנה כשרה בלא חידוש". ע"כ. (וע' נשומ' ה'רד"ז ח"ו שני אלפים טו). וכתב המשנ"ב (סק"ז), דסוכה העומדת משנה לשנה, אף דמתחלה עשאה לשם החג, כיון שעבר החג הרי בטלה העשיה, וכמו שכתב המג"א (סימן תל"ט סק"ז), ואע"פ שכשרה היא שהרי נעשית מתחלה לשם צל, מ"מ העשיה שהיתה לשם החג נתבטלה, וע"כ צריך לחדש בה דבר. ובשער הציון (סק"ט) הביא שכ"כ החיי אדם (כלל קמו אות לט). והוסיף, דלפי זה מה שכתב בש"ע "אפילו מתחלת השנה כשרה" היינו אחר סוכות העבר, דאילו שנה שלמה, והיינו קודם סוכות הרי מכיון שעבר החג בטלה העשיה, וצריך עתה לחדש בה דבר לשם החג. עכ"ד.

אולם הרב ערוך השלחן (סימן תל"ו סוף ס"א) הביא דין זה בשם הח"א, וכתב ע"ז, ודבריו תמוהים. ע"כ. ומשמע דלא שמייעא ליה כלומר לא סבירא ליה האי דינא, כי מפשטא דלישנא משמע להתיר בכל גווני. וכן משמע מסתמות דברי הפוסקים, דאל"כ לא הוה להו להשמיט דבר זה, ומדסתמו דבריהם משמע שכל שעשאה לשם חג א"צ לחדש בה דבר, ואפילו מכמה שנים. ונודע מה שכתב הגאון בית מאיר בתשובתו שהובאה בספר חכמת אדם (נצי"ת אדם שער הקצוץ סימן ז) בזה"ל: ודע אהובי שנוח לי ללמוד יותר מסתימת הראשונים מפירושם של האחרונים. וכבר כתבתי כן בספרי כמה פעמים. ע"כ. וע"ע בספרו בית מאיר א"ח (סי' תמ"ג אות ז ג"ה ואל"ס). וכ"כ עוד אחרונים. (והרי נשומ' יצ"א ח"ו ח"ד סימן יג אות א, ונטהרת הצי"ת סוף עמ' שטו. ונכ"ד). וזה כלל גדול בתורה.

ועוד יש להוסיף בזה, דאין הכרח לומר שאם בטלה קדושתה לענין שיהא מותר להשתמש בה אחר החג, דה"ה שצריך לחדש בה דבר, כי לעולם י"ל שא"צ לחדש בה דבר, כיון שסוף סוף נעשית מעיקרא לשם מצות סוכה, ורק לענין השימוש בסוכה אמרו דאחר החג נתבטלה הקדושה, וכמו שביאר הר"ן (שנת דף ט ע"א מדפי ה"ר ד"ה א) דאינו מקצה אותם לגמרי, אלא לימי החג, לפי שעשוין להשאר אחר החג. ע"ש. ועל כרחק שיש לחלק בזה, דהא הגאון בית השואבה (נצי"ת ה"ה ס"א לסוכה ישנה דף ע"א סוף אות ג, ונכ"ד עמ' ר"א) העלה, דבעשאה לשם חג, אפילו מתחלת השנה, א"צ לחדש בה דבר, ואפילו מתורת חומרא. ע"ש. (וכ"ה צמח"ע סוכות, עמ' סד בסוף ההערה). וסתמות דבריו שלא נדחק לפרש כמש"כ המשנ"ב בשער הציון הנ"ל, משמע דאפילו עברה שנה שלמה מהני, ואפילו הכי כתב לקמיה (נצי"ת סוכה ונו"ה אות יד דף ט ע"ב, ונכ"ד עמ' רל"א), דמי שיש

החדשות (ס"ס קס): ורבותינו האחרונים ילפי מהך הלכתא דבעינן דירת עראי, לאפוקי היכא דקבע במסמרים אפילו בנסרים פחות מד', ושירדו בה גשמים ילפי נמי מהא. ע"כ. וממה שהוסיף בסו"ד "ילפי נמי מהא" משמע דמה שכתב "ושירדו בה הגשמים" הוא דבר נוסף, גם אם אינו קבוע במסמרים, אבל אכתי י"ל שאם קבוע במסמרים אינו פוסל אלא היכא שאין הגשמים יורדים לתוכה, שאז הוי כדירת קבע, וכמו שנתבאר לעיל. ומעתה בנידו"ד שאין הנסרים סמוכים כ"כ, אלא שהוכבים נראים דרך הנסרים, יש להתיר אפילו לכתחלה. וע"ע בשו"ת בנין שלמה (מא"ס סימן מד), ובספר אבני צדק (מא"ס סימן פג). [ודוקא אם הנסרים דקים כל כך שלולי המסמרות, לא יעמדו ברוח מצויה, יש לחוש, משום דלכתחלה חיישינן להחמיר שלא להעמיד הסכך בדבר שאין מסככין בו, וכמו שכתב מרן הראש"ל הגרע"י שליט"א בתשובה שהובאה בילקו"י (מועדים, עמ' קכ"ק-קכ"ז). ע"ש. ודו"ק היטב. וע' בשו"ת מדאני אסא ח"א (מא"ס סימן טו עמ' נה), שהעיר ע"ד מרן הראש"ל הגרע"י, הא מאחר שכבר תקועים הנסרים במסמרים, ודאי בדיעבד מיקרי ושרי. ע"ש. ולפע"ד יש ליישב, דלא מיקרי בדיעבד אלא כשכבר נכנס החג, שאין צריך לטרוח ולחפש סוכה אחרת. וכן מוכח ממש"כ בחזו"ע (סוכות, עמ' מה:). ע"ש]. ואחר זמן בא לידי קובץ דרכי הוראה (תשרי תשס"ו ח"ג סימן ה אות ז), וראיתי שם תשובת הג"ר רבי אשר וייס שכתב, שאף לשיטת התוס' העיקר שלא נפסל משום המסמרים, אלא משום עובי הסכך, שאין הגשמים יורדים לתוכה. ואף שמלשון המג"א משמע שכל שהסכך קבוע פסול, מ"מ הביכורי יעקב (סימן תרכ"ד סק"ד) כתב, דט"ס במג"א, ואין מקומם בסימן תרכ"ז אלא בסימן תרכ"ו. והוא דחוק. ויותר יש לדחוק כוונת המג"א לענין שפסול משום הגשמים ולא מחמת קביעות. ואח"כ העיר מדברי האגודה. והניח בצ"ע. ולהאמור אתי שפיר. וגם שם העלה דלא כהרב אבן ישראל הנ"ל. ע"ש.

אם צריך לחדש בה דבר

י. ואכתי פש גבן לברורי אם צריך לחדש בה דבר, כי הנסרים קבועים כך משנה לשנה. והנה במתני' (סוכה ט). נחלקו ב"ש וב"ה בסוכה ישנה שעשאה קודם לחג שלשים יום ולא פירש שהיא לשם החג אלא לצל, אם כשרה או לא, שלב"ש פסולה ולב"ה כשרה. וקי"ל כב"ה. וכן פסק מרן בש"ע (סימן תל"ו ס"א) וז"ל: סוכה ישנה דהיינו שעשאה קודם שיכנסו שלשים יום שלפני החג כשרה, ובלבד שיחדש בה דבר עתה בגופה לשם החג, ואפילו

ולפי זה בנידון דידן אם כשקבע הנסרים האלו היתה דעתו שיהיה לצורך החג, וגם לכמה שנים, א"צ לחדש בה דבר. ואף שאין אדם נמנע לשבת שם לעיתים גם במשך השנה, מ"מ מהני, דסוף סוף עשאה לשם חג. (וע' נשפת אמת סוכה ט. ד"ה נמשנה סוכה ישנה. ונספר מינו מממקיס על הל' סוכה ס' תרלו ס"א).

ואע"פ שבשו"ת משנה שכיר (מא"ס סימן קעד) כתב, דמי שיש לו סוכה העומדת משנה לשנה, ומסוככת כשורה, צריך לחדש בה, כיון שהמנהג להשתמש בה כל השנה, ובטלה קדושתה, וממילא בטלה העשיה שלו, וצריך עשייה חדשה. וכדברי הח"א. ע"ש. במחכ"ת לפי מה שנתבאר לעיל בס"ד, אין דבריו מוכרחים, דשפיר יש לחלק בין הנושאים. ואם ירצה להחמיר לחדש בה דבר, אין להצריכו לפרק מהנסרים הקבועים כדי שיהיה שיעור טפח על טפח במקום אחד ליתן שם סכך אחר, אלא יתן איזה דבר לסיכוך בין הנסרים על פני כולה (לאורכה או לרוחבה). ודי בזה. וע' במשנ"ב (סימן תרלו סק"ח), ובערוך השלחן (ס"ס ס"ג). וע"ע בשו"ת אמרי יושר ח"א (סימן מג), ובשו"ת אבני נזר (מא"ס סימן מעג), ובשו"ת תורה לשמה (סימן קעד), ובשו"ת האלף לך שלמה (סימן שס"ה), ובשו"ת באר שרים ח"ה (סימן לד), ובספר פסקי תשובות ח"ו (סימן תרכט סק"י). ודו"ק. ואחר כתבי כל זה ראיתי בשו"ת מעין אומר ח"ג (תשס"ה, עמ' רסו) שנשאל מרן הראש"ל הגרע"י נר"ו, ברשת של לייסטים שעושה אותה קבועה בחצר כגג של פרגולה, ורוצה לעשותה לשם סכך בקביעות, אך היא קבועה ומחוברת לפרגולה, אם הדבר אפשרי. והשיב, מותר, ומ"מ כל שנה ירים ויוריד מעט. עכ"ל. ונראה דהיינו משום שעיקרה נעשית לשם צל, ולכן הצורך לחדש בה דבר, אבל אם מעיקרה היתה נעשית לשם מצות סוכה, לא היה צריך לחדש בה דבר, אלא מדרך חומרא. (וע' נחזיר סוכות, עמ' עח. ד"ה מ).

יב. העולה מן האמור, נסרים הסמוכים אחד לחבירו וקבועים בשיפוע ע"י מסמרים למסגרת מעץ, והמסגרת עצמה מחוברת לכותל, ועשאה לשם צל, וצילתה מרובה מחמתה, אפשר לסמוך עליה לשם סוכה בחג סוכות, ובלבד שיחדש בה דבר, וכגון שיתן קנה אחד בין הנסרים לשם סכך על פני כולה (לאורכה או לרוחבה). ואם עשאה בתחלה לשם סוכה בפירוש, א"צ לחדש בה דבר, ואפילו מכמה שנים. ואם ירצה להחמיר לחדש בה דבר, אין להצריכו לפרק מהנסרים הקבועים כדי שיהיה שיעור טפח על טפח במקום אחד ליתן שם סכך אחר, אלא יתן איזה דבר לסיכוך בין הנסרים על פני כולה (לאורכה או לרוחבה). ודי בזה.

לו סוכה בנויה משנה לשנה, מ"מ אינה אסורה, עד שישב בה בחג, אע"ג דכבר ישב בה בשנה שעברה, מ"מ כשעבר החג בטלה קדושתה, וצריך מעשה אחר שתחול עליה הקדושה, וכדעת המג"א והחיד"א, ודלא כמהר"י מולכו שפסק, שאם ייחד סוכה תדירית לכל השנים, בכל חג, אסור ליהנות ממנה אף בשאר ימות השנה. ע"כ. הא קמן שמשוה סוכה משנה לשנה עם סוכה תדירית לכל השנים, דבתרוייהו מותר להשתמש בה לאחר החג, ואעפ"כ ס"ל דאין צריך לחדש בה דבר. ושו"ר שכבר העירו בעיקר סברא זו בהערות איש מצליח (עמ' לג): ע"ד המשנ"ב הנ"ל. ע"ש. ויש לזה סיוע מדברי הגאון בית השואבה. וכמשנ"ת.

יא. ובאמת שכן מבואר ג"כ מדברי המאירי (סוכה ט. ד"ה המשנה השנייה) שכתב וז"ל: ואם עשאה לשם חג אפילו מתחלת השנה כשרה, ואפילו לבית שמאי. ומ"מ הלכה כבית הלל, ואף מתחלת השנה אין אנו צריכין לעשייתה לשם חג וכשרה אף מחג זה לחג הבא, וכן מכמה שנים הואיל ולצל נעשית. ע"כ. ומוכח דפשיטא ליה להמאירי דמה שאמרו "אפילו מתחלת השנה כשרה", לדוגמא בעלמא הוא, וה"ה אפילו מכמה שנים. וכי היכי שאם נעשית לצל מהני אפילו מכמה שנים, ה"ה שאם נעשית לשם חג מהני מכמה שנים. וא"כ מה שכתב מרן בש"ע שאם עשאה לשם החג אפילו מתחלת השנה כשרה "בלא חידוש". היינו אפילו מכמה שנים, דכל מאי דבעינן שיחדש בה דבר היינו דוקא בנעשית לשם צל. וכבר הביא בספר חכו ממתקים (הלכות סוכה עמ' רפז אות יב) דברי המאירי הנ"ל כסייעתא להערוך השלחן. ע"ש.

ושו"ר בספר פתחא זוטא (הלכות סוכה, סימן תרלו דף מה ע"ד ד"ה והנה אף) שהביא בשם הגרש"ק בספר החיים שהעלה, דסוכה הנעשית לשמה כהלכתה, ועברה שנה ובאה שנה שניה, א"צ לחדש בה דבר. ושהוא דלא כהחיי אדם הנ"ל. אלא שסיים, דכל זה לדינא אבל למעשה מי לא יחוש לכתחלה לקיים דברי הב"ח, דכל סוכה שנעשית קודם שלוששים יום צריך לחדש בה דבר, ושכן הסכים הברכ"י. ע"ש. אבל כבר הבאתי שהגאון בית השואבה השיב ע"ד הב"ח והברכ"י בזה, ושאין צריך לחדש בה דבר, אפילו מתורת חומרא. ומ"מ אח"כ (נד"ה והנה לפימט"ל) כתב הרב פתחא זוטא, דמה שהחמיר הח"א הוא רק בסוכה שנעשית לשנה זו, ובדרך מקרה נשארה עומדת גם לשנה השניה, בזה ס"ל דעבר החג בטלה העשיה, וצריך לחדש בה דבר, משא"כ במי שבנה סוכה להיות עומדת לכמה שנים, גם החיי אדם מודה דא"צ לחדש בה דבר. ע"ש.

סימן ט

הרב ישי יצחק שרגא

מח"ס "כתר מלכות"
ירושלים

הערות בהלכות תשובה

כתב הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ז ה"ד): אל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא "כאילו לא חטא מעולם".

והנה מש"כ הרמב"ם דמי ששב בתשובה ה"ז כמי שלא חטא מעולם, כן מבואר עוד במקומות הרבה בסה"ק, עי' לדוגמא בבית אלהים להמבי"ט (שעה"ט פ"א). ובהקדמת הבית הלוי. וז"ל המדרש תנחומא (פ' ויאל סי' טז): ראה מה יפה התשובה, אמר הקדוש ברוך הוא שובו אלי ואשובה אליכם (מלאכי ג' ז'), שאם ביד אדם כמה עונות והוא שב לפני הקדוש ברוך הוא, הוא מעלה עליו כאילו לא חטא, שנאמר כל פשעיו אשר עשה, וגו', (יחזקאל יח כז).

אלא דלכאורה יש לתמוה, מהא דאיתא בגמ' ברכות (לג:), אמר רבי יוחנן, כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו, שנאמר ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם ידיכם דמים מלאו. וכ' האו"ז ח"א (סי' קיג) דכ"ז הוא דוקא בכהן שלא עשה תשובה, אבל אם עשה תשובה נושא את כפיו. וכ"כ המרדכי מגילה (סי' ממ"ט). ועוד מרבותינו הראשונים. אבל הרמב"ם (הל' תפילה פט"ו ה"ג) כ', כהן שהרג את הנפש אפי' בשגגה ואע"פ שעשה תשובה לא ישא את כפיו וכו', וכהן שעבד עבודה זרה וכו', ושאר העבירות אין מונעין. וכ"כ הריטב"א במכות (יג.), ושכן דעת הרא"ה. וכ"כ בש"ע (סי' קכח סעיף לה). אלא שהרמ"א שם הוסיף, די"א שאם עשה תשובה נושא את כפיו.

ואי נימא שתשובה עוקרת את החטא מלמפרע, וכמי שלא חטא כלל, א"כ צ"ע מדוע כהן שהרג את הנפש אינו נושא את כפיו אף אם עשה תשובה. ולכאורה יש לחלק, וי"ל דהתם שאני משום שאין קטיגור נעשה סניגור, וכמ"ש התוס' ביבמות (י.).

ובסנהדרין (לה: ד"ה שנאמר). וראיתי באור שמח (שס) שביאר כן דעת הרמב"ם. ועימש"כ בערול"נ ע"ד התוס' בסנהדרין שם. ואכן כ"כ במשנ"ב (ס"ק קכ"ט) וז"ל: טעם דעה זו דס"ל דאע"פ שאין לך דבר שעומד בפני התשובה, מ"מ אין קטיגור נעשה סניגור, דבידים אלו שהרג את הנפש אין ראוי לישא את כפיו אע"פ שעשה תשובה. עכ"ל. מיהו לכאור' אין זה מספיק, ועדיין י"ל, דכיון שעשה תשובה אין זה בגדר קטיגור כלל. וראיתי שהעיר בזה בס' משנת יעקב (פ"א מתשובה ה"ג).

ואולי י"ל, לפמ"ש עמוד ההוראה בשו"ת יחו"ד ח"ה (סי' טז נהערה) וז"ל: ולפי מאי דקיימא לן שאפילו עשה תשובה לא ישא כפיו, יש לפרש הכתוב: ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם, ושלא תאמר שדוקא כשלא עשה תשובה, לכן המשיך הכתוב גם כי תרבו תפלה אינני שומע, שאפילו אם עשו תשובה ומתפללים לה' שיסלח להם על כך, גם כן אינני שומע, משום ידיכם דמים מלאו, דמו ודם זרעיותיו, כמו שאמרו בסנהדרין (לו ע"ב). ודפח"ח. ולפ"ז נחא שפיר היטב, די"ל דשאני הכא גבי נשיאות כפים דהוי כאילו מפורש בקרא דאינו מועיל תשובה. וגלי לן קרא בהדיא ידיכם דמים מלאו, ואף שסר עונו וחטאתו תכופר, מ"מ אינו יכול לישא כפיו מהאי טעמא.

והנה הפוסקים פליגי במי שהרג שוגג אם נושא כפיו, דהפמ"ג (פ"א ס"ק נא) כ', דאפי' באונס יש לכתחילה להחמיר שלא ישא כפיו. אבל הפר"ח (ס"ק לה) כ' להקל במי שאנסוהו להרוג, והא"ר (ס"ק סג) כ' דאפי' בשוגג קרוב לאונס יש להתיר. ועי' בתורת חיים סופר (ס"ק נג), ובשעה"צ (ס"ק נט). ולכאורה צ"ע אם הרג באונס הלא אינו נתבע ע"ז, וא"א

לא יקברוהו אצל חסיד. וראיתי שכבר העירו מזה כמה אחרונים, ע"י בס' דרך תשובה להגרבי"י זילבר (עמ' קנז). ועוד.

ונראה, דהנה בברכות (לד): אמר רבי אבהו, מקום שבעלי תשובה עומדין, צדיקים גמורים אינם עומדין. ופסקו הפוס' כוותיה, ודלא כרבי יוחנן דאמר דצדיקים גמורים, עין לא ראתה אלהים זולתך, וכמ"ש הרמב"ם הנז'. וכמבואר בס' טבעת המלך שם באורך גדול. וכ"כ כאן הגר"א לבאר מש"כ הרמ"א דקוברין בע"ת אצל צדיק, דמקורו מההיא דברכות. ע"ש. ועכ"פ מבואר, דרק מצדיקים גמורין בע"ת עדיפי, אבל לא מחסידים. והביאור הוא, דחסיד עושה גם מה שלא נצטווה, וכמ"ש הב"ח דחסיד הוא מקדש עצמו במותר לו, א"כ די לו לבא מן הדין – הבעל תשובה – להיות כנדון, ודינו כצדיק גמור, אבל לדונו כחסיד אי אפשר, דאיך יקבל שכר ומעלה על דבר שלא עשה. וכבר כ' מרן החיד"א בס' פני דוד (פ' שמיני) בשם המפרשים, לבאר מ"ש בגמ' דבמקום שבעלי תשובה עומדין, צדיקים גמורים אינם עומדין, דהצדיק ברוב צדקותו לא מצי עביד אלא רמ"ח מצוות עשה, ואף אלו רבות מהם לא אפשר לקיימם, לפי שתלויות בזמן או במקרה או באחרים, וכיוצא. אבל בעל תשובה מלבד קיום רמ"ח מצוות עשה שבזה יד החכם והבעל תשובה שוה, נוסף לו שס"ה מצוות עשה אחרות שיש לו לבדו יתרות על הצדיק, כי כל עבירות שעשה בעודו רשע נחשבים לו כזכויות. ולכן גדלה מעלתו יותר. עכ"ד. וא"כ די לו לבעל תשובה שדינו כצדיק, אבל להופכו לחסיד זה א"א, דאיך יקבל שכר על מה שלא עשה. ונמצא, דמה שאין קוברין בע"ת אצל חסיד, אין זה מפאת חסרון במעלתו, אלא מפני שלא עשה מעשים של חסידות, וכשם שאין קוברין צדיק אצל חסיד, (וכמ"ש נא"י ונש"ע סס), ה"נ אין קוברין בע"ת אצל חסיד. וברור.

באופן שלפי האמור נראה, דאם הבעל תשובה נתעלה ביותר עד שהגיע למעלת חסיד, אה"נ רשאים לקוברו אצל חסיד מעיקרא, דהלא נתבאר, דמה שמעלת הבע"ת היא רק כצדיק ולא כחסיד, הוא מפני שאכן חסר לו במעשיו את חסידותיו המיוחדות של החסיד, ולפ"ז י"ל דאם אכן נוהג בחסידות, דהרי הוא כחסיד לכל דבר. ומצאתי בס' ברכת אברהם –

לחייבו, וא"כ מדוע אינו יכול לישא כפיו. והלא כבר האריכו האחרונים לבאר דהעושה מעשה באונס אין המעשה מתיחס אליו כלל (וכמ"ש נחשו' חמדת שלמה לוח"ט סי' למ), ועוד), וא"כ לכא' הרי הוא כמי שלא הרג מעולם, ומדוע לא ישא כפיו.

אכן להנ"ל י"ל, דטעמו של הפמ"ג דאפי' באונס יש להחמיר שלא ישא כפיו משום דכיון דמפורש בקרא בהדיא דלא ישא כפיו תו לא מהני תשובה, ואפי' שזה רק באונס, דמ"מ מפורש כן בקרא. ובזה יבואר מש"כ במטה יהודה עייאש שם, דלדעת מרן אף דבהמיר דתו מהני תשובה, מ"מ בהרג את הנפש לא מהני תשובה. ע"ש. והיינו דאיסור זה לישא כפיו אין זה מחמת העבירה גרידא, דרוצח לא חמיר מעווע"ו, אלא משום דהכא שאני משום דכתיב בקרא בהדיא. ודו"ק.

אמנם באמת קושיא מעיקרא ליתא, ושאני הכא דמי שהרג את הנפש שאינו יכול לישא כפיו, לפי שמציאות העוון עדיין בעולם, והרי הוא מעוות אש לא יוכל לתקון, דהנרצח אינו קם לתחיה, וכמ"ש בסנהדרין (לז): שלא כדיני ממונות דיני נפשות. דיני ממונות אדם נותן ממון ומתכפר לו, דיני נפשות דמו ודם זרעותיו תלויין בו עד סוף העולם, שכן מצינו בקין שהרג את אחיו, שנאמר (בראשית ד') דמי אחיך צועקים, אינו אומר דם אחיך אלא דמי אחיך דמו ודם זרעותיו. ע"כ. ונמצא, דאף ששב בתשובה, מ"מ מה שנפסד בעולם מחמתו, הנרצח ודם זרעו, אינו שב עוד. ומשו"ה אף שתשובה מועילה, מ"מ לישא כפיו אינו יכול, דעדיין ידיו דמים מלאו. והעיר מזה בשו"ת חקי חיים קניג ח"ג (חומ"ט סי' לז). ע"ש.

עכ"פ, להאמור לא מצאנו סתירה למ"ש הרמב"ם דמי ששב בתשובה ה"ז כמי שלא חטא מעולם.

אכן עדיין יש להעיר בזה, דהנה ראיתי בב"ח יו"ד (סי' טסג) שכ' וז"ל: כתב בסימני אור זרוע (הל' אצלום סו"ס טכז) (אין קוצרין) צדיק היינו שמקיים את התורה כדינה, אצל חסיד דהיינו שמקדש עצמו במותר לו, וקוברין בעל תשובה אצל צדיק מעיקרא. עכ"ל. וסיים הב"ח: משמע דבעל תשובה אצל חסיד אין קוברין. עכ"ל. ולזה הסכים הש"ך (סי' קי"ו). ולכא' אי נימא דהרי זה כמי שלא חטא מעולם עדיין צ"ע מדוע

הרגיש בקושיא זו רבו החת"ס בחי' לב"ק שם. וע"ש מש"כ ליישב, ומפורש בדבריו שם דגם בע"ת יכונה בתואר חסיד. וע"ע מש"כ בדעת רש"י בכת"ס (ד"ס ל"ה דף יז). ובליקוטים, הובא בס' ילקוט הגרשוני – אגדות הש"ס (השמות, עין ל). ויש לציין דבמנחות (מ:) פרש"י: חסידים – זריון במצות. ובב"ק (ז.) אמרו האי מאן דבעי למהוי חסידא, וכו', משמע דביד כל אדם הוא. שו"ר בס' בית אהרן מגיד ח"ט (מע' א"ט חסיד) שעמד בכל הנ"ל, והרחיב בזה בבקיות גדולה. ע"ש.

ועדיין יש לתמוה עמ"ש"כ בספר יוחסין בהקדמתו וז"ל: במסכתא תמורה (טו:), ובפרק הגזול קמא (קג:), שלא נקרא חסיד אלא מי שלא חטא כל ימיו מעיקרו. עכ"ל. ולכא' צע"ג וכן"ל, דהא בב"ק מוכח להיפך. והעיר מזה בס' ילקוט המאירי (סוכה טז). ובס' בית אהרן שם ציין שהעיר מזה גם בהגהות שער יוסף על דרשות החת"ס (ד"ס לסוכה דף ז.). ואמ"א. ואשר נראה ביאור דבריו, דהמע"ן בהקדמתו שם יראה שביאר מדוע קרא לספרו בשם "יוחסין", ובתו"ד כ' דלכא' היה לו לקרא שם הספר "חסידים". וע"ז באו דבריו הנזכרים שלא נקרא חסיד אלא מי שלא חטא כל ימיו מעיקרו, ורצונו לומר, דאין מכונה בשם "חסיד" בסתמא מבלי להזכיר את שמו, רק מי שלא חטא כל ימיו מעיקרו, אבל מי שחטא, אף שיכול להיות בדרגת חסיד, מ"מ לא יכונה בשם זה מבלי להזכיר את שמו בפרטות. ולזה הביא ראיה מב"ק שם, דמבואר דריב"ב ור"י בר אלעאי היו נקראים בשם "חסיד" סתם, מבלי להזכיר את שמם, וכמו שאמרו שם: כל היכא דאמר מעשה בחסיד אחד, או ריב"ב או ר"י בר אלעאי. ומבואר דהכינוי שלהם בסתם היה בתואר חסיד, ולעולם גם הרב בעל היוחסין מודה דשייך תואר חסיד להשב בתשובה. ובהכי ניחא מה שציין לתמורה שם, דאותו הלשון שאמרו בגמ' ב"ק שם כל היכא דאמר מעשה וכו', נמצא גם בתמורה. וכל דבריו לא באו אלא לבאר שלא יכל לקרא לספרו בשם "חסידים" בסתם, דמסתמא כלולים בו גם חסידים שאינם מעיקרא. ולכן סיים היוחסין דבריו וכו': וגם יראתי לומר ספר חסידים, בעבור כבוד החכמים שהוזכרו בזה השם. ודו"ק.

סנהדרין (מו:), שנסתפק בזה. ולכא' למש"כ שפיר יש לקוברו אצל חסיד. ועימ"ש"כ בשו"ת תשובות והנהגות ח"א (מש"ט).

שו"ר בס' חזו"ע – אבלות ח"א (עמ' ש"ז) שהביא שבס' שבט מיהודה למהר"י עייאש שם הק' לאידך גיסא, דכיון דקיי"ל להלכה דבע"ת עדיפי מצ"ג, א"כ איך קוברים צ"ג אצל בע"ת, והא בע"ת עדיפי מיניהו. ע"ש מש"כ ליישב, וקילסו בס' פני מבין נאבארו בחי' לסנהדרין (מו. דמ"א ע"ג מדפ"ס). ושכן הק' בס' שולחן גבוה (ס"ק י.). ע"ש. ועכ"פ לדרכנו מיהא י"ל דבע"ת דעביד מילי דחסידותא, קוברין אותו אצל חסיד.

מיהו יש לעיין אם יש מציאות שבעל תשובה יכונה בשם חסיד. וראיתי בפמ"ג (סי' קי"ח א"א ס"ק א') דקרי חסיד למי שחטא ועשה תשובה. וכ"כ בספרו תיבת גמא (פ' מוריע אות ג', ופ' אחרי אום ה'). והרחיב הדיבור בזה בספרו מתן שכרן של מצוות (מקריה ז'). ולכאורה יש להעיר ממש"כ רש"י בסוכה (גג.) דאמרינן התם: ת"ר יש מהן אומרים אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו, אלו חסידים ואנשי מעשה. ויש מהן אומרים אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו, אלו בעלי תשובה. ופרש"י: אלו חסידים – כל חסיד הוי חסיד מעיקרו. ע"כ. ולכא' מפורש דלא שייך סוג של חסיד בעל תשובה, וחסיד הוא רק מעיקרא. אכן דברי רש"י נסתרים בהדיא מתלמוד ערוך בב"ק (קג:), דאמרינן התם: חסיד מי מישתבע בשיקרא, וכי תימא, דמישתבע והדר הוי חסיד, והא כל היכא דאמרינן מעשה בחסיד אחד, או ריב"ב או ר"י ברבי אילעאי, וריב"ב ור"י ברבי אילעאי חסידים דמעיקרא הוו. ע"כ. ונמצא דשייך חסיד בעל תשובה, ורק המה היו חסידים דמעיקרא. וצע"ג. ומצאתי בשו"ת יהודה יעלה אסאד ח"א (א"ח סי' נה) שעמד בסתירת דברי רש"י, וכ' ליישב, דפעמים מזכיר הרוב בלשון "כל" משום דרובו ככולו, וה"נ כוונת רש"י כל חסיד הוי חסיד מעיקרא, ר"ל רוב פעמים, והתם הענין מוכח, דבאלו חסידים קאמר ששבחו להקב"ה אשרי ילדותינו שלא ביישה וכו', שלא עברנו עבירה בילדותינו וכו', הרי דחסידים מעיקרא הוו, ושפיר איכא לפעמים חסיד שאינו מעיקרא. וע"ש שהביא ראיות לזה. וכבר

סימן י

יתדות | מכתבים ותגובות

ניתן לשלוח חידושים והערות למדור זה, גם בכתב־יד, (נרד נקי וקריא) עד 400 מילים לערך השולחים מכתבים ב"פסק", נא להקפיד לכתוב בכתב ברור, ולהשאיר מרווח ראוי בשוליים ובין השורות. **[התנצלותנו בפני כל עשרות שולחי מכתבים ומאמרים - שמחוסר מקום נדחו לחודשים הבאים]**



בענין עניית אמן על ברכה שהשומע לא נוהג לברך | תגובה

לכבוד מערכת הירחון הנפלא "יתד המאיר" - מדור יתדות

הנה דנו האחרונים באופן שכן ספרד מתפלל בראש חודש עם בני אשכנז ושומע את השליח ציבור מברך את ברכת ההלל האם יענה אחריו אמן. ורבינו הגדול מרן הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יביע אומר ח"א (או"ח סי' כט אות ט') העלה דשב ואל תעשה עדיף, כי לדידן המברך על ההלל בר"ח ה"ז מברך ברכה שאינה צריכה. והביא לזה ראיה מדברי שו"ת יכין ובועז (סימן קיח) ע"ש. וכן פסק אאמו"ר שליט"א בספרו התפילה והלכותיה ח"ד (סימן לז סעיף יח). וכן פסק בשו"ת אור דוד ח"ב (סימן ג'). ובסברת הענין כתב הראש"ל הגאון הגדול רבי יצחק יוסף שליט"א בספרו עין יצחק ח"ב (עמוד תקא) דהנה על ידי שאנו עונים 'אמן' הרי זה נחשב כאילו אנו מברכים ברכה זו. ואע"פ שאנו מורים לבן אשכנז לברך על ההלל, מ"מ הרי אם בן אשכנז ישאל את הרמב"ם האם לברך, בודאי שיורה לו שלא יברך, שהרי הוראות הרמב"ם היו לכולם [לדעתו]. ולכן אנן דנקטינן כוותיה דהרמב"ם, וכמו שפסק בשלחן ערוך, יש להמנע מלענות אמן, דלהרמב"ם הוי אמן יתומה, ובודאי דשב ואל תעשה עדיף. ואף שכן אשכנז המברך בודאי נוהג כדין על פי רבותיו, אבל מ"מ כיון שלדעת הרמב"ם גם בן אשכנז אין לו לברך, לכן בן ספרד לא יענה אמן.

אולם בספר ברכת ה' (ח"א פרק ו' סעיף יב) כתב דצריך הספדי לענות אחריו אמן. ודימה זאת לאשה ששמעה מאיש ברכה על מצות עשה שהזמן גרמא, שאע"פ שהיא אסורה לברך ברכה זו לדעת הרמב"ם ומרן ועוד פוסקים, מ"מ כיון ששומעת הברכה מאיש שמחוייב לברך והוא מברך ברכה שצריכה, חייבת לענות אחריו. והוא הדין נמי לנידונו ששומע את ברכת ההלל מבן אשכנז שמחוייב בברכה זו, וקיי"ל דבמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, וכיון דאצל בני אשכנז המנהג הוא לברך על ההלל בר"ח, א"כ גם בני ספרד מודים שכן אשכנז שמברך עושה כהוגן, שהרי כך הוא המנהג אצלם, ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, ולכן יש לענות אחריו אמן.

אך לענ"ד נראה דיש לדחות ראיתו, וצדקו דברי מרן היביע אומר, ולא דמי לאשה העונה אמן על ברכת איש המברך על מצות עשה שהזמן גרמא, דשאני התם שהאשה מודה שהאיש חייב מעיקר הדין [ולא רק מחמת מנהג] לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן, ולכן דוקא שם שפיר עונה היא אמן על ברכת האיש, שהרי האיש עושה כהוגן בזה שמברך, אך משא"כ בנידונו שלשיטת מרן הש"ע אין לו לברך על ההלל, וכל מה שאנו טוענים שכן אשכנז שמברך עושה הוא כהוגן זה רק משום מנהג מקומו גרידא, אך באמת לדידן בני ספרד בשורש הדין אין מקום לברכה זו, לכן בזה יש לומר דשב ואל תעשה עדיף, ולא יענה אמן אחר ברכת הש"צ.

ובהזדמנות זו אודה מקרב לב למערכת הירחון המפואר על כך שבמשך מספר שנים (עד לגליון אלול האחרון) זכיתי שנתפרסמו מעל במה מכובדת של ירחון זה, חידושי תורתי (בהלכות נדה ובהלכות ברכות) שחנני השי"ת. [ועוד חזון למועד בל"נ]. יה"ר שתראו ברכה מרובה בעמלכם הגדול ותמשיכו להיות "אספקלריא המאירה" להאיר עיני ישראל בהלכה למאות ואלפים, עד בוא גואל צדק ועד בכלל, אמן ואמן.

החותם לכבוד התורה הוגיה ועמליה
שמואל בן לאאמו"ר הגאון ר' אהרן זכאי
ביתר עילית

ב

ב' הארות בעניני הסליחות | מכתב

לכבוד מערכת הירחון התורני הנפלא "יתד המאיר"

ברצוני לעורר מעל במתכם הנכבדת והחשובה ב' הארות בענין הסליחות:

א. בפיוט "בן אדם מה לך נרדם" – הבית הראשון מוסב על האדם, אלא שמסיים: "אנא שעה שמך יודעי ישראל נאמנים", דקאי על השי"ת. ולכאורה יש להבין מה ראה הפייט לסדר כך. מה גם שהבית השני כולו מוסב על האדם. אשמח מאד אם מי מהקוראים היקרים יוכל לבאר זאת.

ב. בידוי: "ושלשתם אנחנו מבקשים". יש האומרים: 'מבקשים' עם שוא נע בקו"ף, וטעות הוא.

בברכת תז"ל רנ"ו

עבדיאל דב ישראלי, עיה"ק ירושלים תובב"א

ג

אכילה מתשע שעות ולמעלה ביום ח' תשרי | מכתב

בקובץ "דף של ספינה" לידידי הגאון רבי טוביה הלוי שולזינגר שליט"א (אב"ד קרית אתא), על פרק ערבי פסחים דף צ"ט ע"ב, (הערה ח'), העיר שלפי דיעות האחרונים במצות אכילה בערב יום הכיפורים שהיא מליל ט' תשרי, (ראה בפסקי תשובות סימן תר"ד אות א'), אם כן אמאי לא אסרו חכמים סעודה מתשע שעות ולמעלה ביום ח' תשרי, כדי שיאכל ליל ט' תשרי לתיאבון, וכמו בערבי שבתות וימים טובים שאין אוכלים סעודה מתשע שעות ולמעלה, כדי שיאכל בערב לתיאבון, (ש"ע או"ח סימן רמ"ט סעיף ב'). ע"כ שאלתו היפה.

א) ונראה לתרץ בס"ד שבשבתות וימים טובים יש דין שצריכים לאכול "לתיאבון", ולכן אסור לאכול בערבי שבתות וימים טובים מתשע שעות ולמעלה, כדי שיאכל בערב "לתיאבון", (ש"ע שם), ומשא"כ בערב יום הכיפורים, אין דין שצריכים לאכול "לתיאבון", אלא שצריכים לאכול "הרבה", שיהיה לו כח לצום ביום כיפור, ואדרבה אם יאכל גם ביום ח' תשרי, עדיף טפי.

וכמו שראיתי פעם מאחד תלמידי הבעש"ט זי"ע, שבכל השנה אחרי שאכל כמה שצריך לבריאות גופו, אכל עוד כזית מיוחד כדי שיהיה לו כח לצום ביום כיפור.

וכן יש דיון בפוסקים (יעוין שדי חמד מערכת יוה"כ סימן א' אות י') על אדם שאם יצום בצום גדליה, לא יוכל לצום ביום כיפור, אם יצום בצום גדליה, ע"ש. רואים שמועיל לצום ביום כיפור, גם מה שאוכל שבוע לפני יום כיפור.

ב) עוד נראה לתרץ בס"ד ע"פ מה שכתב בספר הקדוש מאור עינים (להאדמו"ר רבי מנחם נחום זיע"א מטשארנאביל) בפרשת האזינו, וז"ל, וערב יום הכיפורים הוא בחינת הממוצע בין הגוף והנשמה, דהיינו שיש לו שני הבחינות, בחינת גוף, שמצוה לאכול ולשתות ערב יום הכיפורים, ובחינת נשמה, שצריך לאכול בערב יום הכיפורים אכילה גסה, ולהרבות באכילה ושתיה כשיעור שני ימים, ככתוב בספרים קדושים, וכשאוכל אכילה גסה, הוא עינוי, ונמצא שיש לו גם כן בחינת יום הכיפורים, שהוא בחינת נשמה, וזהו מאמר חז"ל (יומא פ"א ע"ב) על פסוק ועניתם וגו', בתשעה, וכי בתשעה וכו', אלא כל האוכל ושותה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו התענה וכו', וקשה לפי זה למה אפקה רחמנא לאכילת תשיעי בלשון עינוי, ולפי דברינו הנ"ל ניחא, והבן. עכלה"ק.

ולפי דבריו הקדושים אתי שפיר מאד דאדרבה אם יאכל ביום ח' תשרי מתשע שעות ולמעלה, נמצא שיהיה לו גם עינוי כשיאכל בליל ט' תשרי, ונמצא שיהיה לו עינוי מאכילה גסה, וזהו גם כן המטרה בערב יום הכיפורים וכו"ל, ואתי שפיר, ודו"ק היטב בזה.

ג) עוד י"ל בס"ד לפי מה שכתב במגן אברהם שם (ס"ק ד') בשם ר"ת, הטעם שלא לקבוע סעודה בערב שבת, שמתוך טרדת הסעודה לא יתעסקו בצרכי שבת, ע"כ.

וטעם זה שייך רק בערב שבת, שיש הרבה הכנות לשבת, ומשא"כ ביום ח' תשרי אין לו מה להכין ללילה, כי אם צרכי סעודה לערב, ולכן לא גזרו לאכול מן תשע שעות ולמעלה. ודו"ק.

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך", בני ברק

סימן יא

הערות בסידור התפילה

הרב יהודה חטאב

מח"ס "מבין שמועה", ועוד

ירושלים

אמירת מזמור "לדוד ה' אורי וישעי"

* **לדוד ה' אורי וישעי וגו'.** יש להקדים שבסידורים האשכנזים כתוב לומר מזמור זה בחודש אלול ועד שמחת תורה, ואילו בסידורים הספרדים (כגון תפלת החודש, תפלת ישרים) כתוב שיש נוהגים לומר מזמור זה אחרי התפלה, ולא מוזכר שם חודש אלול. ובענין זה היה לי לעינים מאמר מאת הרב צבי בלוי, שנתפרסם בבית אהרן וישראל גליון עג (תשרי-חשון תשנ"ט), ומאמר בספר מועדים לשמחה (לר"ט פריינד) חלק אלול-תשרי סימן ב, (ועיין עוד בפסקי משניות סימן תקפ"א אות י"א וצ"ע). ותורף דבריהם, שהמקור לאמירת מזמור זה בחודש אלול הוא בכמה ספרים, ואחד מהם הוא ספר חמדת ימים, ויש שנהגו שלא לאומרו, כיון שהמנהג נתייחד עפ"י ספר חמדת ימים, וכיון שהספר הנ"ל פסול בעיניהם (נגלל השער העצ"ץ שמחזר ספר זה הוא נתן העוזי. נ"צ: היום כבר הוכח שלא נתן העוזי עצמו חזר את הספר, (שהרי מוזכרים בספר זה ספרים שנדפסו רק אחרי מות נתן העוזי), אזל זה ודאי שמחזר הספר הוא שנתאי, וכפי שמוכח מכמה מקומות בספר, ועיין בקונטרס חמדת יוסף (לרה"ג יוסף חיים מורח"י שליט"א) מה שהאריך בזה, ועיין גם מה שכתבתי להלן בשיר לכה דודי על מקדש מלך עיר מלוכה וכו' על חמדת ימים (ס"ט) לכן נמנעו מלאומרו, והם ציינו לכמה ספרים שכתבו כן, ודחו את דבריהם בתוקף, וזה משתי סיבות, א' שהרי אין זה נכון שהמקור למנהג זה הוא מספר חמדת ימים, שהרי ישנם שלשה ספרים שהיו לפני שנדפס ספר חמ"י שכתבו מנהג זה, דהיינו א' ספר שם טוב קטן, שנדפס בשנת תס"ו, ב' ספר זכירה, שנדפס בשנת תס"ט, ג' ספר המוסר, שנדפס בשנת תפ"ד, והספר חמ"י נדפס לראשונה בשנת תצ"א. ב' הרי בספר חמ"י המנהג שונה מאד מהמנהג היום, כי בחמ"י כתוב שנהג לומר מזמור זה לפני הסליחות, ואילו מנהגו הוא לאומרו אחר התפילה, וע"כ שמנהגו לא בא מספר חמ"י, ע"ש. (ונספר שיערי תפילה (רקס) ולנחל דאצרהס כתבו המקור משם ספר שיערי רחמים לר' חיים כהן תלמיד מהר"ו, ע"ש. וספר זה נדפס לראשונה בשנת תק"א, ודאי שאין זה המקור הראשון).

וטעם אמירת מזמור זה בחודש אלול, יש שכתבו הטעם משום שדרשו חז"ל: אורי וישעי, אורי בראש השנה, וישעי ביום"כ, (עיין קצור ש"ע סי' קכ"ה הלכה ז', ועוד), ובשער הכולל (תצ"ד) אות כח הביא הטעם הנ"ל, וכתב עליו שאינו מספיק, דאטו כל הפסוקים שבתנ"ך שנדרשו על ר"ה ויוה"כ יאמרו את כל המזמור פעמיים ביום, ולכן כתב משם ספרי המקובלים שזה כיון שפרק זה מסוגל לכמה ענינים, ולא מטעם שזה שייך לתפילה, ע"ש. (וכנראה לא היה צידו המקור הראשון לאמירת מזמור זה, בספר שם טוב קטן, ששם ג"כ זה כתוב כמורת סגולה לנטל מקטרגים ומשטינים וגזירות רעות ויולא זכאי צדיק, ע"ש. ומוצא צדית אהרן וישראל ומועדים לשמחה הנ"ל).

וכעת נכתוב את המקור למנהג הספרדים, שיש אומרים פרק זה כל השנה ולא רק באלול, ומקור המנהג הוא בספר מורה באצבע למרן החיד"א אות לו, וז"ל: מנהג טוב לומר אחר כל תפלה מזמור לדוד ה' אורי וישעי, ובפרט מר"ח אלול עד הושענא רבא, עכ"ל. ובסוף ספר סנסן ליאיר כתב וז"ל: להצלחה ולשמירה יאמר מזמור לדוד ה' אורי וישעי כלו אחר כל תפלה מהשמ"ע (שמירת מנחה ערבית) מר"ח אלול עד מוצאי יוה"כ, וכן בהושענא רבא, וכו'. ומה טוב לאומרו כל השנה אחר שמ"ע (שמירת מנחה ערבית), ולפחות כל יום האומרו בכונה אחר תפלת שחרית ימצא חיים, עכ"ל. וזהו המקור של הסדרים הספרדים, שכתבו שיש נוהגים לומר אותו כל יום.

ונראה שהטעם של החיד"א הוא, דכיון שכאמור הטעם הוא שיש בפרק זה סגולה להצלחה, א"כ מסתבר שסגולה זאת קיימת בכל השנה, ורק שבחודש אלול עד שמחת תורה הוא זמן יותר ראוי לסגולה זאת.

* בס"ד, לאחרונה אני עוסק בכתיבת פירוש נרחב על הסידור, (יה"ר שהשי"ת יסייעני לגמור מלאכת הקדש הזאת בהקדם אמון), ובס"ד תוך כדי הכתיבה מתחדשים לי הרבה חידושים ופרפראות על הסידור, וחשבתי לכתוב מידי פעם חידושים בבמה הנכבדה של הירחון "יתד המאיר".

סימן יב

עמודי גולה

צִהָר לְדַמוּתָם שֶׁל רַבּוֹתֵינוּ גְדוֹלֵי הַדּוֹרוֹת / א.ד. אֶלְחָדָד

בסייעתא דשמיא אנו מגישים אל עין הקורא מדור חדש, ובו נקודות אור מחייהם ופעולם, של רבותינו גדולי האחרונים, אשר העמידו את עם ישראל בארצות הגולה והאירו את העולם בתורתם. מובן מאליו שאין מטרתנו בזה להציג ביבליוגרפיה על גדולי ישראל, זאת עשו וקדמונו חוקרי הדורות במלאכתם הנפלאה, ואין אנו אלא מלקטים מתוכם ניצוצי אורות על דמותם המזהירה. על כן, ככל שיכיל הגליון נשתדל בס"ד להביא מעט מהליכותיהם בקודש של גדולי ישראל, משנתם והנהגתם, וכן סקירה קצרה על חיבוריהם שהותירו לנו לברכה, למען נשכיל לצעוד בדרכם של רבותינו מאורי הדורות, ולהתחזק ממעשיהם בתורה ובעבודת ה'.

הגאון רבי רפאל בירדוגו זיע"א*

מה"ס שו"ת משפטים ישרים - כ"א תשרי תקפ"ב

”שבט סופרים ומחוקקים לדת אל, היא המשפחה המיוחסת, ממגורשי קאסטיליא נפרשת, בשם משפחת בירדוגו מתנוססת, בהוד והדר וכתר שם טוב חובשת, מלאה פני תבל תנובת התורה והחכמה, בניות ברמה, השרישה בארץ מרוקו גזעה, ועשתה נוף ופירות תקיפי ארעא, מי יורה דעה ומי יבין שמועה, אב ובנו וכן בנו וכו’, ודודו וכן דודו... לא פסקה מהם הרבנות והשררה מקל ורצועה, אין לך דור שלא נצנצו פירותיה וחבוריה, מודעא רבה לאורייתא אורך היריעה, ומלאה הארץ דעה, והם תמיד בראש הומיות, ראשי גליות, כל עיני העדה להם צופיות.” (לשון רבה של ירושלים מו”ר הגר”ש משאש זצ”ל).

מתוכם כעין החשמל זרח אורו של כמוה"ר רבינו רפאל בירדוגו זיע"א הנודע בשם 'המלאך רפאל', אשר נולד בשנת תק"ז בעי"ת מקנאס שבמרוקו, לאביו מוהר"ר מרדכי בירדוגו (המכונה 'הכז המרצ"ץ'). על שנותיו הראשונות לא ידועים לנו פרטים כ"כ, רק זאת נדע שבהיותו כבן ט"ו נפטר עליו אביו ואת תורתו קיבל מאחיו הגדול רבי יקותיאל (עליו הוא מתעטא ...מכמי ק"ק פאס ומר אחי זל"ה זראסס'), באותה עת התאבק בעפרם של גדולי דורו, ובשקידה העצומה ואהבת התורה שהיתה מנת חלקו, עלה ונתעלה עד שנעשה יחיד בדורו בחריפות ובחכמה, בשכל זך וישר, ויראת שמים טהורה וברה.

איש על העדה

השפעתו היתה על פני כל קהילות המערב, וגדולי דורו שלחו אליו להכריע בהוראות גדולות שנסתפקו בהם, להטיל פשרה במחלוקות שנפלו, ולברר מנהגים קדומים שלא נודעו להם. פעמים רבות כשראה שהשעה צריכה לכך, עמד ותיקן תקנות לגדור פרצות ולהעמיד הדת על תילה, וכן סתר מנהגים קודמים שלדעתו הרחבה נוגדים את ההלכה. יחד עם זאת אתה מוצא שם את ענוותנותו הגדולה, כפי שכותב הוא באחד המקומות אחר שהקשה על גדולים: 'וצל"ע הרבה עד אמצא רב ומורה יורני ויאיר עיני בזה' (משפטים ישרים ח"א סי' קי"ג). וזה כאשר כבר היה למופלא בדורו.

במסירות גדולה נטל על שכמו את הנהגת העם, ונתן דעתו על כל הנצרך לתועלת הכלל והפרט מגדול ועד קטן. כך למשל לחכם אחד שלא דקדק בלשונו הוא מעיר ע"מ להדריכו בדרך הישר: 'ואם נטתה דעתו מאיזה פרט, צריך לכתוב, ולא לכתוב הסכמה פשוטה דנפיק חורבה לעניין אחר'. ומאידך, לצעירי הצאן למען ימצאו בתורת ה' חזון, חיבר עבורם פי' התנ"ך בערבית "ומסרם למלמדי תינוקות ללמד נערי בני ישראל" (לשון רזי יעקב צידלוגו).

* מעובד עפ"י: הקדמות והסכמות לשו"ת משפטים ישרים וספר ושרביט הזהב, מלכי רבנן, אנצ"י ארזי הלבנון, ועוד. (אולי כהערה).

הוראותיו התקבלו לאבן יסוד בין פוסקי דורו, וכפי שכותב הגאון המפורסם רבי יעקב בירדוגו בספרו שופריה דיעקב (סוף כ"ו), בעקבות מעשה שהיה שהורו נגד דעתו של רבינו, וז"ל: דמאן ספי ומאן רקיע להוציא ממון נגד דעתו ז"ל, ואפילו בחייו היו כל חכמי דורו נשמעים לו כמשה מפי הגבורה, וכ"ש אנן יתמי דיתמי שבודאי ראוי לנו ללכת אחרי דבריו ואין להרהר אחריהם וכו'. ע"ש. כעין זה כותבים דייני מקנאס בזה"ל: "כל בתי דינין שאחריו יביטו אליו ונהרו וכו' חזינן לרבנן קשישי שלפנינו ולפני פנינו, יביעו ידברו עת'ק דהוה שכיח גביהו מילי דמ'ר והמה בכתובים בפסקי האחרונים, כולם שתו מי בורו". ועד עצם היום הזה תשובותיו ופסקיו הם נר לרגלי הפוסקים והיושבים על מדין. לשונו צח ונקי, קצר ותכליתי, ויורד הוא לשרשן של דברים בבהירות ויסודיות. דבריו מיוסדים על אדני הסברה הישרה הקרובה לפשט, ומעולם לא היתה דעתו נוחה מדרך הלימוד בפלפול. על כך הוא מזהיר בנועם: 'וכל דבר רדוף אחרי פשוטו, במקרא במשנה ובגמרא... והשמר מחורפות של הבליים, ואם עסקו במ אנשים של שור'ה, ימתקו בעיני הפתאים, אך לראשונים הם נחשבו לזרה'.

על שקידתו העצומה בתורה ללא לאות, נפלאות ידובר בו. ומפורסם הוא המעשה שבשעת פטירתו לחי העוה"ב, יושבים היו לפניו חכמי העיר והוכיחם לשקוד על דלתות התוה"ק, והיה שם חכם אחד ושמו רבי יוסף מימראן, ואמר לו רבינו עמוד על עמדך ואמור את אשר ראו עיניך. נענה רבי יוסף ואמר, באחד מלילות החורף כעבור שליש מהלילה הייתי לומד בביתי ונתקשתי בענין אחד, ולרוב התשוקה הלכתי לביתו של רבינו לישא וליתן עמו בדבר, ומצאתיו ער ולומד כשהוא יושב על הכסא ופאת ראשו קשורה בחוט אחד בכותל, כדי שאם תחטפנו שינה יתלוש החוט את שערותיו ותיכף יעור משנתו, ועוד היו רגליו על ספל מים בכדי שאם יישן יכנסו רגליו במים הקרים ויתעורר, ובראותי זאת נכנס חשק התורה בלבי. לאחר שסיים את דבריו, עמד רבינו ואמר לחכמים היושבים לפניו, ראו נא שלא לכבודי אני אומר לכם זאת, שהרי בשעה כזו מה תועלת יש בכבוד הלזה, אלא שממני תראו וכן תעשו לשקוד על התורה יומם ולילה בלי רפיון. ועל כל זאת קדמה יראתו לחכמתו, שבשעה שהגיע זמנו לחיי עד, ביקש לעשות לו ארון בכדי להקבר בו, וגילה להם שראוי הוא להקבר בארון משום שמימיו לא ראה קרי אפילו באונס. אחר שנה מפטירתו הוצרכו להעביר את קברו עפ"י פקודת המלך, וראוהו שפניו כפני חמה כישן על מטתו ממש.

כליל הושענה רבה שנת תקפ"ב, בהיותם לומדים בסיום האדרא העוסק בענין פטירת רשב"י, השיב רבינו נשמתו ליוצרה והוא בן ע"ה שנה. זיע"א. רבינו השאיר אחריו ג' בנים גדולי תורה, רבי מימון זלה"ה המכונה 'הרב המבי"ן', בעל ספר פני מבין על הש"ע ועוד. רבי מרדכי זלה"ה, דיין ומו"צ במקנאס. והשלישי 'החכם שלם אור גדול בישראל' רבי אברהם זלה"ה.

חיבוריו

ברכה מרובה הניח לנו רבינו, חיבורים וכתבים בכל מקצועות התורה, שו"ת, ביאורים על הש"ע, חי' על הש"ס ואגדות הש"ס, פי' על התנ"ך ודרושים. גם בחכמת הנסתר לקח חלק גדול כפי הנראה ממ"ש בספרו מי מנוחות.

א. שו"ת משפטים ישרים ב"ח, תשובות ופסקים בד' חלקי הש"ע (נעיקר על סו"מ), וחלק גדול עודנו בכת"י.

ב. תורות אמת, חי' וביאורים על השלחן ערוך.

ג. שרביט הזהב ב"ח, שיטה שלימה על הרבה מסכתות מהש"ס. על ספרו זה, כותב מו"ר הגר"ש משאש זצ"ל, שכמעט כל הישיבות בעיר מקנאס למדו בו בעודו בכת"י, דור דור וחכמיו, וכן מביאים דבריו ומפלפלים בהם, הלא בספרת'ם. ומשום כך חלק גדול ממנו נאבד במשך השנים מחמת רוב השימוש בו, וחע"ד.

ד. משמחי לב, פי' על התורה והנ"ך.

ה. מי מנוחות, דרושים ע"ס פרשיות התורה.

ו. רב פנינים, דרושים למועדים וזמנים ולנפטרים.

ז. לשון לימודים, פי' על התנ"ך בערבית.

ח. כף זהב, פיוט גדול ובו מוסר השכל (נדפס בספרו מי מנוחות ח"ב).

ט. קיצור תקנות רבני קאשטיליא, נדפס בספרו תורות אמת.

י. דיני שחיטה ובדיקה, נדפס בתוך ספר זבחי תרועה.

ועוד נותרו לו תשובות רבות בכת"י, וכן ספר רקח מרקחת, חי' על אגדות הש"ס.

סימן יג

הדרכה בכתיבה



הרב עובדיה חן

מח"ס "הכתב והמכתב"

אשדוד

פרק ל"ג / הציטוט (ב)*

קיצור הציטוט

א. אין להאריך בציטוט ובהעתקת דברי אחרים, אלא יש לקחת מדבריהם העיקר הנוגע לעניינך ולכותבו בלשונם ממש בהשמטות קלות. אולם אם הספר שאת דבריו הנך מצטט אינו מצוי, כדאי להעתיק דבריו יותר בשלמות (רצוי בלשונו ממש). ואם הציטוט הובא במלואו בספר מצוי, אפשר לכתוב בסוף הציטוט בין סוגריים: "הובאו דבריו בספר פלוני"¹.

ב. כאשר אתה מצטט בקיצור, ומשמיט מספר מלים שאין בהן צורך לענין, כתוב במקומן וכו' (ואין טעם לכתוב וכו' במקום תיבה אחת). ואם ההשמטה ארוכה, כתוב: וכו' עד... וצטט המלים האחרונות של הציטוט². ואם אתה מצטט עד סוף דיבור (של רש"י, תוספות וכיוצא), כתוב בסיום: עסה"ד (עד סוף הדיבור).

ג. כאשר אתה מסיים ציטוט במלה וכו' (שאינה מופיעה במקור), כתוב וכו' מחוץ למירכאות (במקום שמסמנים הציטוט במירכאות).

ד. אם הנך מצטט רק חלק מפסוק, והמשך הפסוק שלא צוטט, גם הוא צריך לענין³, הוסף בסוף הציטוט אחר המירכאות וגו' (וגומר). וכמ"ש התשב"י (ערך גמר). והאדמו"ר מליבאוויטש זצ"ל (בסוף ספר התניא) נתן טעם לזה ע"פ מאמר חז"ל "כל פסוקא דלא פסקיה משה, לא פסקינן ליה". ולכן אומרים וגו' שיגמור, אבל כשמצטטים דברי חז"ל כותבים וכו'. ודפח"ח⁴.

ה. כאשר יש צורך להביא ציטוט ארוך במאמרים עממיים, מומלץ לחלקו כדי להפיג השיעמום, באופן שכאשר ניתן להפסיק, תסגור מירכאות, ותפתח קטע חדש במלים: "ממשיך / מסכם / מסיים / מסיק הרב פלוני...". או שתפתח קטע חדש ותמשיך את הציטוט כאשר באמצע תשתול מלות קישור. לדוגמא: "אם כן" הסיק רבנו "התורה היא הערובה היחידה למלחמה ביצר...". אולם אין הדבר נהוג כל כך במאמרים תורניים.

* כללים והדרכה לכתיבה נכונה, המתפרסמים כאן לראשונה, מאת הר"ר עובדיה חן הי"ו, מתוך כתב-יד של הספר "הכתב והמכתב" ח"ב, תשוח"ח לו. הערות והארות יתקבלו בשמחה, למשפחת חן, רח' חטיבת כרמלי 10-4 אזור ג', אשדוד.

¹ ע"פ "דרכי העיון" (מאמר ז' אות ל"ג ומאמר ג' אות ל"ד). ע"ש.

² וכמו שנמצא בגמרא מגילה (ט"ו ע"א).

³ מרן ראש הישיבה הגר"מ מאזוז שליט"א אמר לי שאם ההמשך אינו צריך לענין, אין מוסיפים וגו'.

⁴ ומפי אחי רבי אליהו חן שליט"א שמעתי טעם נוסף, שבמקרא שנכתב בעברית, מסיימים וגו', מפני שזו מלה בעברית, ואילו בדברי חז"ל, שנכתבו בדרך כלל בארמית, מסיימים וכו' שהיא מלה בארמית.

ו. אם הנך מצטט מספר מסוים, וברצונך לדלג ולהביא את סיום דבריו, או שהנך מעוניין להדגיש את סיום דבריו, הקדם לפני ציטוט הסיום "וְסִיּוּם הָרֵב" / "ומסיים הרב".

ז. כאשר הנך מצטט דברי מחבר מסוים, אין צורך לציין גם את המקורות המובאים בתוך דבריו, וניתן לדלגם. אלא אם כן הנך מעוניין לעמוד על דברי המובאה, כגון שאתה רוצה להציע פירוש שונה בדברי המחבר המובא בציטוט, שאז צריך לציין את המקורות, כדי לתת לקורא את האפשרות לבדוק את הדברים⁵.

ח. אם אתה מעוניין לצטט קטע מסוים שנכתב באמצע העניין, ואם תצטט אותו כשלעצמו הוא לא יהיה מובן ללא ידיעת הנושא שנזכר קודם לכן, ניתן לקצר ולכתוב: "עיין למחבר פלוני שאחר שהביא / שכתב... כתב בזה"ל...". או: "עיין למחבר פלוני שכתב בין השאר...".

דיוק בציטוט

ט. ראוי לצטט את לשונו המדויקת של בעל הדברים, בבחינת "חייב אדם לומר בלשון רבו". אלא אם כן לשונו מסורבלת, שאז עדיף לתקן מעט הלשון, או להביא תוכן דבריו. ומכל מקום בציטוט לשון פסוק, יש להקפיד לצטט במדויק, וקל וחומר שלא לסמוך על הזכרון. וכן כאשר מצטטים את לשון הזהב של רבנו הרמב"ם, כדאי לצטט את לשונו בדיוק, כי לשונו מדויקת עד מאוד, והרבה הלכות חשובות למדו הפוסקים מדקדוק לשונו. ואומרים בשם הגאון חזון איש, שבניגוד לדעת בני אדם, דברים הנאמרים ונכתבים בשם עצמנו, אחריותם עלינו, ואילו דברים הנאמרים בשם אחרים, אחריותם עלינו כפולה ומכופלת לומר או לכתוב דבריהם במדויק.

י. מפאת חשיבות הדיוק בציטוט, נכון מאוד שיהיה הספר לפניך בשעה שאתה מעתיק ממנו. ואל תסגור את הספר (אחר קריאה) ותכתוב מתוך הזכרון, שמא תשכח ותשנה, תחסר ותחליף. התעייף עיניך בו ואיננו⁶.

יא. תמיד עדיף לצטט את לשון המקור הראשון של הדברים, ולא לסמוך על ציטוט שהובא בספרים אחרים משמו. פעמים רבות (ובפרט בספרי זמננו) ציטוטים אלו נכתבים בצורה חלקית ומקוטעת מהמופיע במקור, והדבר עלול לשבש את ביאור הדברים. ובפרט אם אתה מרגיש שסגנון הציטוט תמוה, שאז עליך להקפיד יותר לבדוק במקור⁷.

יב. אם בכל זאת אתה מצטט מתוך הזכרון, בגלל שהספר אינו תחת ידך וכדומה, כתוב: "כמדומני שכתב...", ובסוף: "וכעת אמ"א (אינו מצוי אתי)", או: "וכעת אתח"י (אינו תחת ידי)"⁸.

יג. גם כאשר אתה נזקק לעבד ציטוט מאיזה מחבר, כאשר אתה מוצא בין דבריו משפט הכתוב בסגנון מיוחד ומקורי, כדאי לשלב ציטוט לשונו בתוך העיבוד בין מירכאות. לדוגמא: הגאון רבי ראובן מרגליות זצ"ל בפתיחה לספרו "שם עולם", עומד על כך שכאשר יש מחלוקות בין בהלכה ובין בהגדה בסגנון ר' פלוני ור' פלוני, חד אמר הכי וחד אמר הכי, ולא מפורש מי מהם בעל הדעה הראשונה ומי בעל השניה, השתדלו רבותינו ז"ל לחקור מי בעל כל דעה, "למען לקרוא שם הצדיק על נחלתו כי דבריהם הן הם זכרונם".

⁵ כך השיב לי מרן ראש הישיבה הגר"מ מאזוז שליט"א.

⁶ "דרכי העיון" (מאמר ג' אות ל"ד). ושם המליץ לחפץ ללמוד כלל זה כהלכתו, שישקוד על דלתות הגאון בעל משמרות כהונה, כי לשונו ברורה ונקיה ומדויקת. ובהשוואת המובאות בו עם המקורות, רואים איך אמן האמנים היה בהעתקה. ע"ש.

⁷ ראה בספר "דרכי העיון" (מאמר ז', אות ל"ג).

⁸ "קובץ מאמרים" (עמ' ר"ח).