

בס"ד

ירחון

האוצר

תשרי התשפ"ב

גיליון נ"ז

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,
לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת
יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

א. בשער האוצר

= אוצר הגנזים =

ה. חידושי מסכת יומא
הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל

י. ענייני סוכה וד' מינים
הגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל

= שרי החמישים =

לג. תהליך בריאת האדם בר"ה ובעשי"ת בכל שנה ושנה
רבי יהונתן דייד

לח. ניתוח להשתלת שיער בחול המועד
רבי יצחק זילברשטיין

מא. התוקע בשופר של עולה
רבי יעקב דוד אילן

מז. באיסור מלאכה בחוה"מ אם מה"ת או מדרבנן
רבי צבי הירש ראם

נח. ענייני סוכות ושמיני עצרת בהלכה ובאגדה
רבי איתמר גרבוז

= ראש השנה ועשי"ת =

סו. בארבעה פרקים העולם נידון - ההבדל בין דין ר"ה לדין שאר הפרקים
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

עב. בגדרי מצוות תקיעת שופר
הרב אורי אהרן מוריוסף

פט. זיכוי רבים בתקיעת שופר
הרב אלחנן סגל

מפתח האוצר

קא	בעניין התוקע לשד הרב פנחס בן אהרון
קד	חתימת ברכת המשפט בעשי"ת הרב איתן וקסלר
קטז	יום הריגת גדליה בן אחיקם הרב יעקב מתלון
קסז	הערות וקושיות: הארות ועיונים בסליחות - הרב פנחס בן אהרון

= סוכה ולולב =

קעב	האם יש מצוה בעשיית הסוכה הרב יוסף אביטבול
קצד	מצוות שינה בסוכה עם אשתו הרב יהושע ון-דייק
רז	"מצינו סיכוך שהוא כקירוי" - בדין שימוש בפרגולה כסכך הרב איתי גלבר
ריט	דין הרוצה לאכול בסוכתו בשמיני עצרת ובשמחת תורה הרב עמיחי כנרתי
רכה	בירור דין נחלקה התיומת הרב עמנואל מולקנדוב
רמ	זני ערבות ודין ערבה שאינה גדלה על הנחל ועוד הרב יוסף יונה
רנד	בדין אתרוג הנחסר ע"י קוצים הרב יוסף צברי
ער	הערות וקושיות: בחיוב סומא במצוות סוכה - הרב אהרן הכהן פרידמן * מיעוט גובה הסוכה בכרים וכסתות - הרב אהרן הכהן פרידמן

מפתח האוצר

= יום טוב =

הנהגת יום טוב אחד בכל תחומי ארץ ישראל, וגם באילת רעד
הרב עידוא אלבה - הרב יוסף יונה

= אוצר הספרים =

"אילפא ור' יוחנן הוו גרסי באורייתא" - עיון בהקדמת הגאון ר' ראובן מרגליות לספרו מרגליות
הים שטז
הרב אוריאל בנר

ספר מן המים על מסכת מקוות שכז
הרב הראל דביר

= אוצר התולדות =

סיכום מביקור הרמ"ם של ישיבת איתמר אצל הגאון הרב אברהם דוב אורעבך זצ"ל שלא
הרב יהושע ון-דייק

הערות הקוראים שלח

הערה בכשרות הגוילים הדקים שלח
השמטות הבית יוסף שמג
האם מותר להוציא בשבת מזלג מפח אשפה שלא לצורך שימוש ... שמד
שיעור גודל הטלית קטן שמה

כתובת המחברים למשלוח הערות שמו

בשער האוצר

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחון "האוצר" גיליון נ"ז - תשרי תשפ"ב, האוצר בתוכו חידושי תורה יקרים בכל מקצועות התורה, שנתחברו בידי אומן, ע"י חובשי בית המדרש ותופשי התורה די בכל אתר ואתר.



עם כניסת שנת ה' תשפ"ב אנו מקבלים על עצמינו את שבת הארץ שבת לה'. שנה זו היא שנה שבה גם אלו שאין תורתם אומנותם ואין הם בבחינת 'שבת', כחקלאים עובדי האדמה יכולים להקדיש זמנם ללימוד, ומאידך לומדי התורה יכולים להתחבר בה למציאות, ולאדמה שנתן לנו ה'.

מינה ומינה מתקלס עילאה ומיתקן מעט מעט חטא אדם הראשון, אשר חטאו ריחק אותו מהאדמה וממציאות מתוקנת ונצחית, והלא אדם הראשון נידון בראש השנה ויצא בדימוס לאחר תשובתו, על אף מה שנשאר לו לתקן בדורו של דוד המלך ע"ה ובכל הדורות הנמשכים והולכים עד ימות המשיח במהרה בימינו, וזה ע"י ישוב הארץ וריבוי החיילים בה בתורת ארץ ישראל ומצוותה.

בסקירה קצרה מהמתחדש בגיליון זה בעזה"ת:

באוצר הגנוזים - חידושים במס' יומא מרבי אהרן כהן ר"י חברון, וחידושים בענייני סוכה וד' מינים מרבי אברהם גנחובסקי ר"י כוכב מיעקב.

שרי החמישים - מאמר על תהליך בריאת האדם בר"ה ובעשי"ת, בדין התוקע בשופר של עולה, בענייני שמיני עצרת אם יש לו תשלומין ועוד, בעניין איסור מלאכה בחוה"מ אם הוא מן התורה או מדרבנן, ובעניין עשיית ניתוח להשתלל שיער בחוה"מ.

ראש השנה ועשי"ת - על ההבדל בין דין ראש השנה לשאר פרקים שבהם העולם נידון, בגדרי מצוות תקיעת שופר, בזיכוי הרבים במצוות שופר האם יש להעדיף תקיעת חלק מהקולות להרבה אנשים או תקיעת כל הקולות לאדם אחד, בגריסת הגמ' "התוקע ל'שד' - יצא". בעניין הטועה בחתימת ברכת "השיבה" אם צריך לחזור. תאריך רצח גדליה בן אחיקם.

סוכה ולולב - עשרים נפק"מ בשאלה אם יש מצווה בבניית סוכה, בעניין מצוות שינה בסוכה איש ואשתו, בדין שימוש בפרגולה לסכך, בדין הרוצה לאכול בסוכה בשמיני עצרת ושמחת תורה. בירור שיטות הראשונים בנחלקה התיומת וצורת הלולב העדיפה למעשה, בעניין כשרות זני ערבות שאינן גדילות על הנחל, בדין אתרוג שנחסר ע"י קוצים.

מאמר תגובה בעניין יו"ט שני של גלויות באילת ובשאר תחומי ישראל.

באוצר הספרים - עיון בהקדמת רבי ראובן מרגליות לספרו מרגליות היום לרגל יובל לפטירתו, סקירה על ספר מן המים על מס' מקואות.

באוצר התולדות - סיכום מביקור רמ"ם של ישיבת איתמר אצל הגאון הרב אברהם דוב
אוריעבך זצ"ל.



נקבל בברכה את המחברים המשתתפים בגיליון זה לראשונה: הרב איתי גלבר והרב יעקב
מתלון. יישר כחם ויישר כח כל הת"ח המשתתפים איתנו מידי חודש את חידושי תורתם, יזכו
כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו
ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה. ונזכה כולנו לגמר חתימה
טובה.



אוצר הגנזים

חידושי מסכת יומא ♦ ענייני סוכה וד' מינים

הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל
מראשי ישיבת חברון, בעל בית אהרן

חידושי מסכת יומא

[יומא] ד"ה ע"ב איתא שם מחלוקת האמוראים בסדר הלבישה במילואים דחד סבר דגם האבנט הלבישין בבת אחת, בכתונת ומצנפת כולי עלמא לא פלגי דאהרן ואח"כ בניו ופירש רש"י לאהרן הלביש תחלה כל שאר בגדיו חוץ מאבנט. והריטב"א הקשה על פירשו דאיזו סברא הוא שילבוש תחלה בגדי כ"ג קודם שילבוש כל בגדי כהן הדיוט.

ונראה לתרץ דהנה סברת רש"י הוא למ"ד דאהרן ובניו בב"א ואותו מ"ד ס"ל דאבנטו של כ"ג לא זהו אבנטו של כהן הדיוט. ולזה אפשר לומר דהאבנט הוי מבגדי כהונה גדולה כיון דהוא משונה משל הדיוט (וזה אין דוחק לומר דבגדי כה"ד (=כהן הדיוט) הוי שלשה ובגדי כ"ג חמשה) ומשו"ה שפיר כתב רש"י דלבוש האבנט בסוף משום דהוי מבגדי כ"ג.

והנה בענין זה יש לחקור בבגדי לבן של כה"ג ביה"כ אם יש להם דין בגדי כ"ג, או דאפשר דהוי כמו כל בגדי כה"ד (=כהן הדיוט) דעלמא. ואין להביא ראיה מהא דלרבי דוסא מותר כה"ד ללבוש אותם, דאפשר דאף דהוי בגדי כהונה גדולה לא גרע מבגדי כה"ד. ויש להביא קצת ראיה מסוגית הגמ' (יב, א) דאיתא שם דמחנכם באבנט למ"ד דאבנטו של כה"ג זהו אבנטו של כה"ד, ויש כאן היכר כהונה גדולה, ואי הוי אמרינן דשאר הבגדי לבן אין להם דין בגדי כ"ג נמצא דאין כאן חינוך אלא האבנט בלבד, והסברא נותנת דהחינוך צריך שיהיה בכל הבגדים וזה ודאי דהיכר כ"ג אין מועיל בלא לבישת בגדים, אבל אי אמרינן דכל הבגדים יש להם דין כ"ג א"ש דהא דצריכים לשינוי של אבנט הוא רק משום היכר, והאבנט נותן היכר על כל הבגדים. אך באמת אין זה ראיה דאין צריכים שיהיה חינוך בכל בגד ובגד, רק דהחינוך הוא במה שהוא לבוש ככה"ג, וכיון דהאבנט שיש לו דין אחר נמצא דהוא [לבוש] ככה"ג ויש כאן מילוי בגדים. והא דלא קאמר בגמרא דמחנכינ אותו בציץ. מדברי רש"י ד"ז ע"ב ד"ה [יום הכיפורים] שאינו נכנס לפניו בבגדי זהב, ומשמע מלשונו דבשעת עבודת היום שעבד בחוץ אף שעבד בבגדי לבן מ"מ יכול ללבוש את הציץ. וא"כ אמאי אינו מ[ת]חנך בציץ. אפשר לומר דכיון דכתב רש"י דבשעת חינוך הבגדים צריך גם עבודה א"כ נמצא דכיון דלהעבודה אין צריכים הציץ, נמצא דהוי ציץ בלא עבודה.

אך אכתי קשה דנימא דהציץ יתן היכר על שאר הבגדים, ויהיה החינוך מחמת שאר הבגדים. אך לזה [יש] לומר דכיון דהציץ אינו מסדר הבגדים, משו"ה אינו מועיל על השאר הבגדים דצריך שיהיה חינוך מכל הבגדים. ובאמת היה אפשר לומר דללבישת הציץ בעינן כל השמונה

* מכת"ק. מתוך מחברת חידושים על מסכת יומא. חידו"ת אלו המתפרסמים לראשונה במסגרת ירחון האוצר נמסרו לאבינו מורינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל במפעל ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן ויהיו הדברים לעילוי נשמתם. בספר הזכרון הובאו חידושים נוספים מרבינו זצ"ל. בסוף המאמר צירפנו את סריקת כתב היד.

בגדים אך מלשון רש"י משמע דגם בעבודת יה"כ שעובד בבגדי לבן אפשר ללבוש את הציץ, ומשו"ה מוכרחים לומר כדברינו. והנה גם אי נימא דמחנכם באבנט, מ"מ צריך שיעבוד גם עבודה עם הבגדים (כדמשמע מלשון רש"י ד"ה ע"א ד"ה ריבוי שבעה), והיינו שיעבוד עבודת היום, ואע"ג דבעינן כה"ג, וקודם העבודה עדין אינו כה"ג, מ"מ עבודתו וכהונתו באין כאחד גם לאותו מ"ד. דמ"ד דעבודתן מחנכתם אף דיכל להתחנך גם בלא בגדי כ"ג בעבודה לחוד. ומזה יהיה קצת ראייה דדין בגדי לבן אין להם דין בגדי כ"ג, דאי נימא דהא דצריכים לאבנט הוא רק מחמת ההיכר. א"כ גם בלא אבנט סגי דיהיה היכר מחמת העבודה דהוי עבודת כ"ג, וע"כ צריכים לומר דלמ"ד דאין האבנט משונה להבגדי לבן כלל דין בגדי כה"ג, ועבודה בלא חינוך בגדים אינו מחנך כלל.

ויש להביא ראייה לדברינו דגם הנך אמוראי דפליגי יש סברא דעבודתם מחנכתם, מ"מ בזה מודים דיכול ל[ה]עשות כה"ג בזה שעבד עבודת כל הבגדים בבת אחת, דהנה בגמרא פשיטא ליה דאם אירע פסול קודם תמיד של שחר, לא מחנכים אותו בתמיד של שחר. והנה להנך שיטות דס"ל דגם עבודות שאינם מחמת יוהכ"פ ג"כ פסולים בכהן הדיוט. א"כ אין יכולים לחנכו בתמיד של שחר דהא לא הוי עוד כה"ג, וע"כ צריכים לומר דחינוכו וכהונתו באין כאחד.

והנה הא דאחר תמיד של שחר ע"כ כונת הגמ' לאחר כל העבודות, דהוא גם לאחר הקטורת והטבת הנרות דא... *... לחנכם בשאר עבודות וזה פשוט. (ומדברי הגמ' (לה, א) יש קצת ראייה דיליף שם מבד בד דבעינן מוכחר וחזינן דיש קצת שינוי, אך לפי זה אמאי לא הוי היכר בזה לבד שהוי מוכחר שבבד ואמאי בעינן להיכר דאבנט, ואדרבא יש להוכיח בהיפך דאין להם דין בגדי כה"ג רק דגזה"כ שיהיו משובחים ומשו"ה הלא שינוי דאבנט לא הוי מחולק משום דאין כאן בגדי כ"ג כמש"כ לעיל).

ויש להביא ראייה לזה מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' בה"כ ה"א) שכתב דשלשה מינים בגדי כהונה יש. בגדי כה"ד, ובגדי זהב של כה"ג, ובגדי לבן של יוה"כ, ומשמע מדבריו דבגדי לבן יש להם דין מיוחד ואינם נכללים בבגדי כה"ד, וכן כתב המל"מ דאם לבש בגדי כה"ג עבודתו פסולה דבעינן שיהיו מיוחדים ליוה"כ. אך הראיה שהביא מהא דכהן הדיוט אינו יכול לעבוד בבגדי לבן של כה"ג, וכש"כ בהיפך, אין זה מובן, דשאני התם דכתיב קרא דטעונין גניזה. אבל בהיפך אפשר דגם בבגדי הדיוט יש לעבוד. אך באמת הדבר מובן דאם לא היה להבגדי לבן דין מיוחד, לא שייך לומר דיהא כה"ד אסור לעבוד בהם משום דהוי כמו בגדי לבן של הדיוט. וזה אין סברא דמשום שכהן גדול עבד בהם שיפסלו לעבודת כה"ד.

ולפי זה יקשה קצת מהסוגיא דכיצד מחנכין אותו (יומא ה, ב - ו, א), אמאי צריכים לשינוי האבנט. הא גם בלא זה יכל להתחנך בבגדי לבן, וגם העבודה העושה היכר על הבגדי כהונה ובלא זה יש היכר מחמת דהוי פסולין של י"ב מנה (שם לה, ב). ואפשר לומר דדברי הר"מ הוא דוקא לפי שפסק דאבנטו של כה"ד הוי של כלאים א"כ יש להבגדי לבן דין מיוחד מפני שהם משונים מבגדי כה"ד. וכהסברא שכתבנו לעיל דכיון שיש שינוי בבגד אחד, יש לכל הבגדים דין מיוחד. דהא כל הבגדים משמשים לענין אחד, ולא שייך לומר שהאבנט יש לו דין בגדי כהונה

(א). אולי: דאל"ה יכול.

גדולה ושאר הבגדים הוו בגדי כה"ד. אבל למ"ד דאבנטו של כה"ד שוה לבגדי לבן, אז אין שייך לומר דיש להם דין מיוחד כיון דאין שום שינוי בין בגדי כה"ד והא דהוו משובחים אפשר דלא חשיב שינוי כ"כ כיון דאופן עשית הבגד שוה לבגדי כה"ד.

והנה הר"מ כתב כאן דאבנטו של כה"ג צריך להיות מעשה רוקם, ומשמע דאבנטו של כה"ד אין צריך מעשה רוקם ועיין במל"מ, ולפי"ז אם עשה בגדי כה"ד מעשה רוקם, לכאורה יהיה האבנט פסול. וקשה מדברי הר"מ (פ"י מכלי המקדש ה"ה) שכתב דכהן הדיוט שלבש בגדי כה"ג חייב מיתה מחמת יתור בגדים. תיפוק ליה דהוי מחוסר בגדים, דהא אינם נכשרים מחמת בגדי כה"ד כיון דהוי מעשה, ואפילו אם לא לבש שאר הבגדים של כה"ג ג"כ פסולים לכהן הדיוט, ומעשה רוקם לא יעכב, דמאי מגרע לנו אם מוסיף עוד תיקון ויפוי בבגד. וגם מעשה רוקם לא הוי שינוי בעצם שם הבגד, הא הר"מ חשב האבנט של כה"ג מבגדי כה"ד, דכתב דארבעה בגדים ל... כהונה הוא כה"ד, וארבעה מחמת כה"ג הרי דלא הני שינוי בעצם שם הבגד. וא"כ היכי דעבד מעשה רוקם אינו מגרע, רק בהיפך אם עשה בגדי כה"ג בלא מעשה רוקם נראה דמעכב כיון ששינה בצורת הבגד.

והנה בבגדי לבן של יוה"כ לכאורה הסברא נותנת דהאבנט הוי מעשה רוקם, ולפי"ז יקשה מדברי הגמ' דלמד דאבנטו של כה"ג של בד ואינו מתחנך באבנט. דאמאי אינו מתחנך הא משונה משל כה"ד דהוי מעשה רוקם. ואפשר לומר לפי מה שכתבנו, דשנוי מעשה רוקם לא הוי שינוי בעצם שם הבגד, וא"כ אף דהוי היכר מ"מ אינו מתחנך משום דלא הוי בגדי כה"ג כמש"כ לעיל דלמ"ד דשוין בעצם הבגד אז אין שינוי כלל בדין בגדי לבן מבגדי כה"ד. ועדיין צ"ע בזה.

והנה הר"מ בפ"א מהל' פרה ה' יב כתב: "והעושה אותה לובש ארבעה כלים של כהן הדיוט, בין שעשאה כהן הדיוט בין שעשאה כ"ג". ובפירוש המשנה רפ"ד דפרה כתב הטעם משום דילפינן חוקה חוק מיוה"כ. וקשה דאמאי לובש בגדי כה"ד הא לפי שיטת הר"מ יש חילוק בין בגדי לבן של כה"ד לשל כה"ג, דשל הכה"ד הוי האבנט כלאים ושל כה"ג לא, וכיון דילפינן מיוה"כ אמאי אינו לובש בגדים של כה"ג ביוה"כ"פ. וגם לשונו בפירוש המשנה אינו מבורר דבתחלה כתב דלובש בגדים של כה"ג ואח"כ כתב של כה"ד, ע"ש וצ"ע.



[illegible]

הגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל*

מראשי ישיבת כוכב מיעקב, מח"ס בר אלמוגים ועוד

ענייני סוכה וד' מינים

שיעור אחד או ב' שיעורים

הנה איתא בגמרא סוכה (כ"ז א') דבלייל ט"ו חייב לאכול בסוכה, דילפינן בגזירה שוה ט"ו ט"ו מפסח, מה בפסח לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, אף בסוכות לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות.

והקשו קמאי (תוספות בברכות מ"ט ב' ד"ה אי, סוכה כ"ז א' ד"ה אי, ור"ן סוכה י"ב ב' מדפי הרי"ף) למה לן ילפותא מיוחדת דחייב לאכול פת בלילה הראשון, הא בלאו הכי חייב לאכול מפאת היו"ט, דהא מבואר בגמרא ברכות (מ"ט ב') דבכל סעודת שבת ויו"ט חייב לאכול פת, ומשום הכי אם שכח רצה או יעלה ויבא חוזר. [ועיין שם מה שכתבו התוספות ליישב, וע"ע בביאור הלכה סי' תרל"ט סע' ג'].

ויש לדון ליישב קושייתם ע"פ ג' הקדמות:

א. איכא ב' אנשים דאוכלים

הנה כתב החזון איש יסוד גדול בגדר חצי עבד חצי בן חורין, דהנה כתבו התוספות בגיטין (מ"ב ב' ד"ה מעוכב) דחצי עבד חצי בן חורין אינו אוכל בתרומה, דאע"פ דהוה חצי עבד כהן, מכל מקום כיון דכייפינן לאדון לשחררו, ואז יהא ישראל גמור, אינו אוכל.

והקשה מהרש"ל (יש"ש פ"ד דגיטין אות ס') הא בלאו הכי אסור לו לאכול בתרומה מפאת הצד בן חורין דהוה ישראל ואסור בתרומה. [ובפשוטו יש ליישב, דנפקא מינה בגוונא דהאב היה כהן ולקח חצי שפחה חצי בן חורין, ואם כן הולד חצי עבד חצי כהן].

ותירץ החזון איש (נשים ענייני עבדים סי' קמ"ז לדף ל"ח א' ס"ק ה') דנפקא מינה כמה צריך לאכול כדי שילקה משום זר האוכל כזית תרומה, דמפאת איסורא דהחצי בן חורין, לא חשיב שאכל שיעור כזית אלא אם כן אוכל שני כזיתים, דהרי החצי עבד אוכל חצי מכל זית שאוכל, ונמצא דחצי מכל כזית הוי אכילה דהיתירא, משא"כ השתא דגם מצד העבד מתסר, כבר לקי בחד כזית.

[ואם יהא רק שליש בן חורין, כגון בהיה שייך לשלשה שותפים ושחררו רק אחד מהם, ילקה רק כשיאכל ג' זיתים, ואך יש לעיין דלא ילקה מפאת דהזית דאיסור בטל ברוב, והיינו כד נימא דגם ברוב ומיעוט שאינם מבוררים יש ביטול ברוב].

* נמסר ע"י מערכת פנינים משולחן רבינו הגר"א גנחובסקי זצ"ל ותשו"ח להם.

ב. לענין סעודת יו"ט חייב כביצה אחת

הנה לפי"ז לענין חצי עבד חצי בן חורין בחיוב סעודת שבת ויו"ט, אם נשים חייבות בסעודת יו"ט מן התורה, אם כן ודאי חייבות רק בחד שיעור, דהרי גם החצי עבד חייב בסעודה כמו אשה, אמנם להא דציידד הגרע"א (תשובות ח"א ס' א') דפטורות, אם כן לכאורה יצטרך לאכול ב' כביצים, כדי דיחשב דהצד בן חורין אכל כביצה.

אך יש לומר דאינו כן, דשיעור כביצה הוה ענין קביעות סעודה, והרי אע"פ דהחצי בן חורין לא אכל אלא חצי כביצה, מכל מקום אכילתו מיקרי אכילה של קביעות, דהרי במעשה אכילת כביצה יש כאן קביעות. [והיינו רק אם שיעור סעודת יו"ט כביצה, אך אם השיעור בכזית, יש לעיין אם צריך ב' זיתים או סגי בחד].



ג. לענין חיוב כזית דלילה הראשונה חייב ב' כזיתים

אך לענין כזית דלילה הראשונה בסוכה, דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות, אין שיעורו בכדי קביעות סעודה דהוא כביצה, אלא שיעורו באכילת כזית, ואם כן היכא דהוי רק חצי בר חיובא יצטרך לאכול ב' כזיתים, וכן כעין זה בחיוב לאכול כזית מצה. [ולא משכחת לן לענין מצה בחצי עבד חצי בן חורין, דהרי גם עבד חייב במצה כמו אשה, אך משכחת לן בחציו נכרי חציו בן חורין, דיצטרך לאכול שני כזיתים מצה].

ולפי"ז להסוברים דלילה הראשונה שיעורו 'כביצה ועוד', יהא לקולא בחצי עבד חצי בן חורין, וסגי בחד שיעורא דכביצה, ורק להסוברים דשיעורו בכזית, יצטרך לאכול ב' כזיתים, [ויצטרך לאכול שתייהם בכדי אכילת פרס אחת].

ומעתה יתיישב קושיית קמאי, דנפקא מינה מהילפותא, דהרי מצד החיוב דיו"ט דהוה שיעור בקביעות, היה סגי לחצי עבד חצי בן חורין בחד שיעורא, ורק השתא משום ילפותא דט"ו ט"ו דילפינן דחייב כזית, בעי ב' שיעורים. [ואם כן בכגון עבד דארבע שותפים, ושחררו אותו רק א' מהם, יצטרך לאכול ד' כזיתים].



איבעי ליתובי דעתיה

הנה איתא בגמרא סוכה (כ"ה ב') אמר רב אָבֶל חייב בסוכה, דמהו דתימא הואיל דמצטער פטור מן הסוכה, אָבֶל נמי מצטער הוא, קמשמע לן דהני מילי צערא דממילא, אבל הכא איהו הוא דקא מצער נפשיה, דאיבעי ליה ליתובי דעתיה, ולפכח צערו. וכך קיימא לן בשולחן ערוך (סי' תר"מ ס' ה').

ושמעתי שואלים, דהא לאידך גיסא מבואר בגמרא מועד קטן (ט"ו ב') דאָבֶל אינו משלח קרבנותיו, דדרשינן 'שלמים' בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא אונן, ופירש רש"י, דאָבֶל אינו

שלם בדעתו, דאין דעתו מיושבת עליו, ואמאי לא אמרינן דחייב להביא קרבנו, דבעי לפכח צערו.

ויש לדון ליישב בכמה אנפי:

א. יש ליישב, דאף שיפכח צערו, נהי דאינו מצטער בדרגה הפוטרת מסוכה, מכל מקום אכתי לא מיקרי שלם. וכעין זה יש ליישב, דהאי לפכח רק להסיר הצער, אך אכתי אין דעתו מיושבת עליו.

ב. תו, דבקרבתן יכול לשלח אחר כך, ואם כן אינו חייב לפכח. אך לפי"ז בסוכות דבלאו הכי מפכח עצמו, ישלח קרבנותיו, ולא משמע הכי. ועוד, דמהו בגוונא דלאחר מכן לא יוכל לשלח, כגון דאמר הרי זו, ואחר כך הקרבן כבר יעבור שנתו.

ג. תו, דהא דצריך לפכח אינו מפאת קיום המצוה, אלא מפאת דכך עושים על מנת לדור, והא כתיב תשבו כעין תדורו, והוה כמו שצריך לבנות סוכה, אמנם לא משמע כן.



ו' חקירות בגדר דינא דמצטער

הנה קיימא לן דמצטער פטור מן הסוכה, כגון כשיורד גשם, או בחמה או בחיה רעה או בחשש גנבים. ובליילה הראשונה דילפינן מגזירה שוה דט"ו ט"ו דהוה חובה, נחלקו קמאי אם חייב אף במצטער. וקיימא לן בשולחן ערוך (סי' תרל"ט סע' ה') דנוקטים כהשיטות דחייב, ומשום הכי בלילה הראשונה יאכל כזית בסוכה אע"פ דיורדים גשמים, אמנם מביא המשנה ברורה (שם ס"ק ל"ה) דלאידך גיסא חוששין להשיטות דפטור, דדינא דתשבו כעין תדורו הוא גם לענין ליל ט"ו, ומשום הכי לא יברך לישב בסוכה. [ולכשיפסק הגשם יאכל עוד פעם, ואז גם יוכל לברך אם יאכל 'כביצה ועוד'].

ויש להקשות אמאי אינו יכול לברך, הא מכיון דאיכא שיטות דחייב לאכול בסוכה, אם כן למעשה אינו יכול לאכול אלא בסוכה, ואם כן נימא דבכהאי גוונא ליכא פטור דמצטער, דהרי אין לו אפשרות לאכול בביתו. ויש לברר האי קושיא ע"פ כמה חקירות:



חקירה א' - צער דאינו מחמת הסוכה

הנה יש לחקור, במי שיש לו פת דאכילתו גורמת לו צער אע"פ שאין בזה סכנה, והלכך אינו אוכל, ועדיף ליה לצום מאשר לאוכלה, [ולענין חיוב מצה, ודאי חייב לאוכלה], מהו בלילה הראשונה דסוכות, להסוברים דגם אז איכא פטור דמצטער, מי אמרינן דפטור, דהרי הוה מצטער, או דילמא חייב, כיון שאין הצער מחמת הסוכה. ולכאורה פשוט כהצד השני.

וכך מבואר במשנה ברורה (ביאור הלכה סי' תרל"ט סע' ג'), דהנה הקשו קמאי, למה לן קרא דט"ו ט"ו לחיוב אכילה בלילה הראשונה דסוכות, הא בלאו הכי חייב לאכול משום היו"ט, וממילא חייב לאכול בסוכה. ומיישב המשנה ברורה, דנפקא מינה במצטער באכילתו, דמצד יום טוב

פטור דיו"ט ניתן לעונג, אך מצד סוכה יהא חייב. ולכאורה הא אכתי פטור אף מסוכה, דהוה מצטער, אלא חזינן כדכתבנו, דאין כאן פטור מצטער כיון שאינו מחמת הסוכה.

ולכאורה פליגי בזה מהרי"ק ורא"ש, דהרי המהרי"ק (סי' קע"ח) אייתי דברי רא"ם שבמרדכי, דמצטער פטור מסוכה רק אם בצאתו ינצל מהצער, ותמה דלכאורה פטור גם כשהצער אינו מחמת הסוכה, דהרי חזינן דסלקא דעתך בגמרא דאָבֿל פטור מכיון דמצטער, אע"פ דאינו מצטער מחמת הסוכה.

אך לאידך גיסא, מבואר ברא"ש דבעינן דוקא מצטער מחמת הסוכה, והא דסלקא דעתך דאבל פטור, דהוה צער מחמת הסוכה, דחפץ להיות מתבודד כדי להיות טרוד בצער. וכתב המגן אברהם (סי' תר"מ סק"י) דקיימא לן כהרא"ש ודלא כמהרי"ק. והנה נידון דידן תליא בהא. ולפי"ז ביש לו אוכל שמצטער יהא חייב לאכלו בלילה הראשונה כדי לקיים מצוות סוכה.



חקירה ב' - טעה דהוה מצטער

הנה אם איכא בסוכה חשש גנבים חשיבא מצטער. ויש לחקור מהו בגוונא דשמע שיש גנבים, והלכך פטור מן הסוכה, ואפילו הכי אכל בסוכה בלילה הראשונה, [כמו כשיורד גשם דאוכל בלא ברכה], ואחר כך נודע לו שהשמועה שקר, ולא היו כלל גנבים, האם צריך לאכול שנית, מי אמרינן דאזלינן בתר ידיה, והרי אכילתו היתה במצטער, או דילמא אזלינן בתר המציאות, ואם כן הא השתא אגלאי דאין כאן גנבים כלל, ובאמת לא היה מצטער כלל.

ולכאורה יש לחקור כהנ"ל, גם בגוונא דהיה ספק שקול של גנבים, דגם כן פטור דהא יש לו פחד, ואחר כך נפשט הספק דלא היה גנבים.

ומסברא היה נראה כהצד הראשון, דחשיב מצטער גמור, דאזלינן בתר ידיה, והלכך לא יצא בפעם הראשונה. [ובהיפוך, בגוונא דלא ידע שיש גנבים, ובאמת היו גנבים, ואילו היה יודע היה פטור, בזה יש לומר טפי דאזלינן בתר ידיה, דהרי אכילתו בסוכה היתה מעליא, ולא היה כאן מצטער].



חקירה ג' - כהנ"ל לענין מלאכת יו"ט

וכעין זה יש לחקור, במי שאם לא יתקעו לו בשופר, יצטער מאד, האם שרי להביא לו שופר בראש השנה כדי להרגיעו, [היכא דיש מלאכת הוצאה], ובשלמא לשם תקיעת מצוה ודאי שרי, אלא הנידון להביא לו שופר פסול ולתקוע לו.

מי אמרינן דשרי, דאזלינן בתר ידיה, ומכיון דמצטער חשיבא צורך, או דילמא לא שרינן, דאזלינן בתר המציאות, ולא חשיבא צורך כיון דהכל טעות, דהרי לפי האמת השופר פסול.

[ולתקוע לאשה, דדעת השאגת אריה (סי' ק"ו) דלא שרינן אע"פ שמרגיעים אותה, היינו מפאת דאזלינן בתר עיקר המכוון, וזה לא מצוה, וכמו דאסרינן לבשל מיום טוב לחול, אע"פ

שאם לא יהא מוכן יצטער כל היום טוב, אבל הנידון בשופר פסול דכוונתו רק להרגיעו, ואם נימא כהצד דשרי, נמצא להשאגת אריה חידוש גדול, דשופר כשר לא נביא לאשה, ושופר פסול נביא לאשה].

ויש לחלק, דאף אם לענין יום טוב אזלינן בתר המציאות, ולא מתחשבים בצערו, מכל מקום לענין פטור מצטער בסוכה, תליא טפי בהרגשתו.



חקירה ד' - אין לו בית אחר

הנה היכא דיורד גשם גם בסוכה וגם בביתו, לכאורה יש לומר דחייב בסוכה, דאינו מצטער מחמת הסוכה, דהרי אין הגשם מחמת הסוכה. [וכמו כן היכא דיש חום או חיה רעה או גנבים, גם בביתו וגם בסוכה, דאינו מצטער מחמת ישיבתו בסוכה].

וכן היכא דאין לו בית, כגון דנמצא במדבר ובנה סוכה, ויש גשם בסוכה ומחוץ לסוכה, נמי יש לומר דחייב בסוכה, דאינו מצטער מחמת הסוכה.



חקירה ה' - אין לו בית אחר מחמת אריא דרביעא עליה

תו יש לחקור מהו בגוונא דנמצא בסוכה, ויורד גשם בסוכה ומבחוץ, ולביתו אינו יכול להכנס מפאת דהוא כהן ובביתו יש מת, ויכול להיות או בחוץ או בסוכה, מי אמרינן דחייב, דאינו מצטער מחמת הסוכה, דגם לולי הסוכה היה מצטער,

או דילמא חשיבא מצטער מחמת הסוכה, דיש לחלק בין הנידון הקודם, שאין לו בית כלל, ובין נידון דידן, דיש לו בית ורק אריא הוא דרביעא עלה, דבכהאי גוונא מיקרי דבעצם יש לו בית אחר, ונמצא דהוה מצטער מחמת הסוכה. [והרי אטו נימא דאם קאסר עליו ביתו בקונם יאכל בסוכה בגשם עם ברכה].



חקירה ו' - הסוכה סגורה במנעול

תו יש לחקור, מהו אם סגורוהו בסוכה עם מנעול, ואינו יכול לצאת מהסוכה, ויורד גשם, מי אמרינן דיכול לברך, שהרי מה לי אם ביתו סגור במנעול ואין לו מקום אחר או הסוכה סגורה במנעול,

או דילמא יש לחלק טובא, דסוף סוף מצטער מחמת הסוכה, ואם לא היה בסוכה לא היה מצטער, ולא דמי להיכא דבביתו יש מת, דשם בלא הסוכה נמי לא היה בביתו, ואך לא אוכל לכתוב כן בהחלט.



לאור האמור יש לדון בקושיין

ומעתה ניהדר לקושיין שהבאנו בריש דברינן, דביורד גשם בלילה הראשונה דמחייבין ליה להיות בסוכה, אמאי לא יברך.

הא לכאורה להשיטות דחייב להחמיר לאכול בסוכה, נמצא דאינו יכול לאכול אלא בסוכה, ואם כן נימא דדמי להא דכתבנו [בחקירה ד'] דבאין לו בית אחר, [או כשהסוכה סגורה במנעול], חייב.

אך לאידך גיסא, להשיטות דפטור, הא רשאי לאכול מחוץ לסוכה, ואם כן לשיטתם דמי למי שיש לו בית אחר, דפטור מפאת מצטער, ומשום הכי אתי שפיר דמספק לא יברך.

אלא נימא דיהא תליא בספיקן [בחקירה ב'] אם טעות משוי לה אינו מצטער, דלהני שיטות טועה וסובר דחייב לאכול רק בסוכה.

ונראה עוד, דיש לומר דחשיבא אינו מצטער, דלא הוה רק טעות, אלא מדינא חייב לחשוש להני שיטות, דספיקא דאורייתא לחומרא, וכמו דאם נימא דבגוונא דיש מת בביתו לא חשיב מצטער ביורד גשם, ודאי גם כשיש לו רק ספק מת בביתו, דמספק מיתסר להיכנס לביתו, לא חשיב מצטער. ואם כן אכתי תיקשי קושיין.

אמנם אם נימא כהצד [בחקירה ה'] דמחמת איסורא לא מקרי דאין לו בית אחר, אם כן לא תיקשי כלל, דודאי נחשב שיש לו בית אחר, והוה מצטער מחמת הסוכה.



לדון ליישב מצד הא דיכול לאכול קודם

הנה היה מקום לומר שעד שלא אכל בגשם הך כזית דט"ו ט"ו, אסירא ליה למיכל בביתו, אבל משמע במשנה ברורה (סי' תרל"ט סקל"ה) דאינו כן, דאע"פ דבעלמא אסרינן ליה לאכול מחוץ לסוכה, בגשם שאני, דאז כל החיוב רק מפאת ט"ו ט"ו וזה לא אוסר לאכול מחוץ לסוכה.

ולפי"ז העירו ליישב קושיין, דאינו חייב לאכול בסוכה בזמן ירידת גשמים, דיכול לאכול בביתו ואחר כך לאכול בסוכה, ונמצא דבאכילתו השתא אינו מחוייב להיות בסוכה, ושוב הוה מצטער לכל השיטות.

ועדיין לא נתיישב, דמכל מקום האי כזית דצריך לאכול בסוכה חייב לאכול דוקא בסוכה ולא בבית, ואם כן דמי למי שנשבע שיאכל מחוץ לביתו בשעת הגשם כזית פת, ואותו פת אינו יכול לאכול רק בסוכה, [או בשדה], דיש לומר דמחייבין ליה לאכול בסוכה, דאינו מצטער מפאת הסוכה, ואם כן הכי נמי בנידון דידן, ואם כן אכתי תיקשי דיברך.



מברך על לולב קודם עלות השחר

הנה נטילת לולב הוה רק ביום, ומתבאר מהגהות הרד"ל (סוטה ל"ט ב' סד"ה ואין) דמשום הכי המברך על הלולב קודם עלות השחר, ונטלו לאחר עלות השחר, לא יצא.

ולכאורה יש להוכיח כך, דהא חזינן דברכת הטלית נפסקת, דמבואר בשולחן ערוך (סי' ח' סע' ט"ז) דהישן עם ציצית, אם לילה לאו זמן ציצית, צריך לחזור ולברך, דאיכא הפסק זמן דפטור, וקל וחומר בכהאי גוונא דאכתי לא התחיל זמן המצוה.

אך יש לומר לא כך, דלאו קל וחומר הוא, דהרי הא דברכת הטלית נפסקת, איירי דהברכה כבר חלה, וכבר הפסיק אחרי הברכה, רק מכיון דכבר חלה הברכה, אם כן רק הפסק זמן דפטור מבטל הברכה,

משא"כ בגוונא דהרד"ל, אכתי לא חלה הברכה, אם כן על כרחך איירי דאכתי לא סח אחרי שבירך, ובכהאי גוונא יש לדון דמהני, דהרי הברכה על הלולב מתייחסת לאחר כך, ואין הכי נמי גם בטלית אם יברך ביום ולא יסיח דעתו, ויהא ער כל הלילה ולא ידבר, תועיל גם למחרת, [ונמצא דהא דחזור ומברך בהפסק זמן פטור, אינו אלא אם כבר הפסיק אחרי הברכה]. ואכתי צריך עיון בזה.



מקיים המצוה בהנענועים

עובדא הוי באחד שנטל ד' מינים, ובאמצע הלל נזכר שנטל האתרוג מהופך לפני הברכה, ולא הפכו לאחר הברכה, ועכשיו כשיהפכו לנענועים נמצא מקיים המצוה. ויש לדון בג' נידונים בענין הברכה:



א. האם יברך באמצע הלל

יש לעיין האם שרי להפסיק באמצע הלל לברך על הלולב, [ואם נימא דלא יברך, אם כן לכאורה לא יוכל נמי לנענע, ועיין].

והנה מבואר בשולחן ערוך (סי' תפ"ח סע' א') דבימים שגומרים את ההלל מפסיקין כמו באמצע קריאת שמע וברכותיה. ומבואר בשולחן ערוך (סי' ס"ו סע' ב', ומשנה ברורה סקט"ז) דאם באמצע קריאת שמע הביאו לו תפילין וטלית, לתפילין דהוה חיובא, מברך, ולטלית דאינו חיובא, אינו מברך.

ומעתה יש לעיין בנענועים דהלל למאי מדמינן לה. והמשנה ברורה (סי' תרנ"א סקמ"א, וסי' תרמ"ד סק"ז) מביא בשם החיי אדם דהוה כתפילין, ואם הביאו לולב באמצע הלל, מברך עליו בין הפרקים.



ב. אם מיקרי דהסיח דעתו

ומעתה יש לדון אם בנידון דידן חייב לברך שנית, מי אמרינן דחזור ומברך, דהרי הסיח דעתו מהברכה, או דילמא אינו חוזר ומברך, דחיילא הברכה על האתרוג אחרי שהפכו, ואע"פ

דכבר הסיח דעתו מהברכה, מכל מקום הרי יוצא בזה אחר זה במצויים לפניו, ואם כן כבר חל הברכה על הג' מינים, ודמי לאכל חצי כזית מצה והסיח דעתו, דיש לומר דמכל מקום אינו חוזר ומברך. [ולא דמי לנמצא ערבה פסולה למברך על נטילת ערבה, דהתם לא היתה לפניו]. ובמשנה ברורה (סי' תרנ"א סק"ו) מבואר להדיא כהצד הראשון, דגם בהיה מהופך וחוזר והפכו, חוזר ומברך עליו בפני עצמו.



ג. ברכה על הנענועים

אמנם יש להקשות, דמטעם אחר אין לחזור ולברך, דהא כתב החיי אדם (כלל קמ"ח סע' י"א) דאם לא בירך על הלולב קודם הנטילה, מברך אחר כך לפני הנענועים, שגם הנענועים הן חלק מן המצוה.

אם כן הכי נמי בנידון דידן, אמאי כתב המשנה ברורה דיברך שנית, הא הברכה הראשונה אכתי בתוקף עבור הנענועים, אם כן נימא דיכול השתא לקיים את עיקר המצוה בלא ברכה.

וכמו דחזינן בליל הסדר, כאשר הברכה דבורא פרי הגפן על כוס ראשון בתוקף גם עבור כוס השניה, [לדעת הסוברים דעל כוס שניה לא מברכים], יכול לשתות ביניהם בלא ברכה, [אמנם לישנא דמאמר מרדכי (סי' תע"ג סק"ז) דיכול לשתות כוס שניה גדולה ונמצא דלא הסיח דעתו מכמות יין גדולה, וזה לא שייך בנידון דידן].

ויש לדון ליישב בג' דרכים:



דרך א' - נענועים אינו סיבה לברכה

העירו ליישב, דבאמת הנענועים אינו סיבה מעליא לחייב ברכה, ואם כן אחרי שהסיח דעתו מהברכה, הברכה אינה בתוקף על הנענועים, ואתי שפיר דינא דהמשנה ברורה,

אלא דינא דהחיי אדם הוא סברא מיוחדת לענין למפרע, דמכיון דעכ"פ הנענועים הם חלק מהמצוה, משום הכי אם כבר קיים המצוה רק לא בירך עליה, אכתי יכול לברך עליה מחמת הנענועים, ולפטור למפרע את עיקר המצוה, דחיילא הברכה למפרע.

[ולפי"ז אם בירך כדינו ועשה המצוה, וסבר שלא ינענע בהלל, ואחר כך נמלך, לא יברך על הנענועים, כיון דאינה סיבה לברכה בפני עצמה, מיהו דין זה אמת שלא יברך על הנענועים כאשר בירך על המצוה, אף אם היא סיבה מעליא לברכה, מפאת דהברכה הראשונה בתוקף על הנענועים אף כשהסיח דעתו].

ונפקא מינה, במי שלקח ספק אתרוג בלא ברכה, ואחר כך נודמן לו לפני ההלל אתרוג דודאי כשר, האם יברך, דאם נימא כהאמור, לא יברך עליו, דהרי הברכה הוא על הלמפרע, והא ספק אתרוג אינו חייב בברכה, משא"כ אם נימא דהנענועים הם סיבה מעליא לברכה, שפיר יברך על הנענועים, [ובזה יועיל גם על הלקיחה הראשונה, להצד שהיא כשירה].

דרך ב' - הפסיק בדיבור

תו יש ליישב, דאיירי המשנה ברורה בגוונא דכבר סח בינתיים, ואם כן אין הברכה בתוקף על הנענועים, ולפי"ז יש לחקור היכא דטרם דיבר אך ידע שעד הנענועים ידבר. [ולא דמי להך דכוס ראשון דליל הסדר, דבורא פרי הגפן כבר חלה על הכוס הראשונה].



דרך ג' - דעתו היתה לברך רק על מהופך

תו יש ליישב, דאין לשאול דכשנטל ערבה פסולה, אמאי מברכין שנית (כמבואר במשנה ברורה סי' תרנ"א ס"ק נ"ו), הא הברכה מהני על הנענועים, דהרי דעתו היתה לנענע באותה ערבה שלפניו והיא פסולה, ואם כן נימא במהופך נמי, דדעתו היתה לברך עליו דוקא במהופך [וזה יותר מחודש שהרי באמת חשב להפוך ורק שכח].



אומדנא דכונתו טעות

יש לדון בגוונא דידעינן דהוה כוונה בטעות, האם אמרינן אומדנא דהוה טעות, וממילא בטל הכוונה. ויש לדון בזה בכמה גווני:

א. שני אתרוגים

הנה יש לחקור מהו בלוקח שני אתרוגים לקיים מצוותו, והנה איתא בגמרא סוכה (ל"ה א') נקוט תרי או תלתא אתרוגים, פרי אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה פירות. ויש לדון האם כוונת הגמרא רק דאין לחייבו לכתחילה לקחת ב' אתרוגים, או דילמא לא יצא גם בדיעבד, דהרי אתרוג אחד אמר רחמנא.

ויש להוכיח מתוספות בסוטה (י"ז ה' סד"ה כתבה) דלא יצא, דהרי כתבו דשני אתרוגים דמי לשני גיטין, ושתי מגילות סוטה, ושתי שופרות, דפסולין. וכך הוכיח המנחת חינוך (מצוה שכ"ד).

אמנם פשיטא דהלוקח ב' אתרוגים אחד בכוונה ואחד שלא בכוונה, ואף באינו מייחד באיזה מהם מכוון למצוה, לא מיקרי לקחת ב' אתרוגים, ויצא בחד מיניהו.

ולפי"ז תיקשי, דלכאורה דברי התוספות איירי בסבור דאפשר לקחת ב' אתרוגים, ואם כן כשמודיעים לו שפסול, בטלה כונתו מאחד מהם, דהוה כוונה בטעות, דאילו היה יודע שלא יוצא לא היה מכויין, ואם כן אמאי אמרינן דלא יצא, אלא על כרחך שמעינן דלא מבטלינן מחשבה מחמת אומדנא דטעות.

ויש לדחות, דאולי נימא דרוצה לקחת דוקא שניהם ולא רק אחד מהם. או אולי הנידון במזיד, דהלוקח חושב שב' כשרים, ורוצה לחלוק על התוספות. או נימא דהתוספות אמרי הדין שהוא פסול, ואין הכי נמי מחמת אומדנא קיים המצוה באתרוג אחד.



ב. כל הד' מינים ביד אחת

הנה אם נטל כל הד' מינים בידו אחת, מביא המשנה ברורה (סי' תרנ"א סקט"ו) פלוגתא, דדעת הט"ז דיצא, כיון שלא היה האתרוג עמהם באגודה אחת, אמנם דעת האורחות חיים דלא יצא, והסיק המשנה ברורה, דלענין הלכה יש להחמיר בשל תורה, וצריך לחזור וליטלו בלא ברכה.

ושמעתי מקשים, דאם שגג ולקח ד' מינים בידו אחת, נימא דיצא מיהת בזה אחר זה, [אם אין חציצה], ואע"ג דמכוין בבת אחת לתרוייהו, נימא דמספק בטל כונתו לאחד מהם, ואמרינן דרצונו לצאת בו רק ברגע אחר כך, כיון דרק כך מקיים המצוה.

ויש ליישב, דמכל מקום אין לו כונה על אחר כך, ומפאת אומדנא לא נעביד כאילו כוון על השני אחר כך, דאומדנא לא מהני רק לבטל ולא למיעבד, עיין בקרן אורה במנחות (מ"ט), ובשו"ת בהגרע"א (ח"ג סי' מ"ז).



ג. בל תוסיף

וכן ראייה מדינא דבל תוסיף דבעי כונה, והא נבטל הכונה, דודאי אין רצונו לעבור על בל תוסיף, וממילא לא יעבור על הלאו. ויש לדחות דאיירי במזיד, אך המשמעות דאיירי גם בשוגג, [ונפקא מינה אם בשוגג צריך אחר להפרישו].



ד. קורע על מתו

הנה איתא בגמרא בשבת (ק"ה ב') דבאופן דחייב לקרוע על מת, וקרע בשבת, חייב חטאת, דלא הוה מקלקל מכיון דמקיים מצוה בהקריעה.

ותיקשי, הא אם היה יודע דעובר על מלאכת שבת לא היה רוצה לקיים בזה מצוה, ואם כן נבטל הכונה מחמת טעות, ונמצא דהוה ככל המקלקלין דפטורין, אלא על כרחך חזינן דלא מבטלינן כוונה.

מיהו למגן אברהם (סי' ס' סק"ג) דמצוות דרבנן אין צריכים כוונה ניחא, דהא קריעה מצוה דרבנן, אך המשנה ברורה (שם סק"י) כתב דהגר"א סבירא ליה דגם במצוות דרבנן צריכים כונה.



דחוי בלולב ולא בשופר

קיימא לן בגמרא סוכה (ל"ג א') דאם החפץ לא היה ראוי למצוה ורק אחר כך נעשה ראוי למצוה, הוי דחוי מן המצוה, ולכן הדס שהיה פסול בתחילת היום, כגון שהיה קטום, ואחר כך הוכשר, כגון שצמח על ראשו ענב, אע"פ דעכשיו אינו קטום, מכל מקום פסול מחמת דחוי.

אמנם לאידך גיסא חזינן בגמרא ראש השנה (כ"ח א') דאין לתקוע בשופר של עולה כיון שנהנה מההקדש, אבל אם השופר יצא לחולין אפילו באמצע ראש השנה, כשר. ותיקשי הא יש כאן פסול של דיחוי.

ויש לעיין בהאי קושיא מכמה אנפי:



א. תירוץ הכוכב מיעקב

הנה מצאנו בזה ב' תירוצים, הכוכב מיעקב (סי' ר"ז) מתרץ, דהנה יש להסתפק מי שיש לו שני חפצים שוים, ואחד מהם אסור בהנאה, ואחד מהם מותר בהנאה, ויכול להשתמש באיזה שירצה, ואין לו נפקא מינה באיזה ישתמש, האם מותר לו לקחת החפץ האסור בהנאה, כיון דבאמת אינו נהנה, שיכול לקחת גם החפץ השני. והביא דבטורי אבן בראש השנה (שם ד"ה בשופר) איכא צד לקולא.

ואם כן לפי"ז מתורץ היטב קושיית האחרונים, דלפי"ז נמצא דהאיסור לתקוע בשופר של עולה איירי דוקא למי שיש לו רק השופר הזה, אבל למי שיש להם שופרות אחרות, האי שופר של עולה כשר גם בהיותו עולה.

ואם כן לא קשיא דהוה דחוי, כיון דהשופר גופא לא נדחה כלל, דלמי שיש לו שופר אחר מותר לתקוע בו, רק דלגבי האיש הזה נדחה כיון דאין לו שופר אחר. [והביא הכוכב מיעקב שיסוד זה שאם ראוי לאחד לא חשיבא דחוי, מבואר בתוספות בזבחים י"ב ב' ד"ה הכא בשם ר"ת].

והנה אם נימא כאידך גיסא של הטורי אבן שיש איסור הנאה אפילו כשיש לו חפץ אחר, דסוף סוף נהנה עכשיו מאיסור הנאה, אם כן תחזור קושיית האחרונים.



ב. תירוץ הדוכב מישירים

ובתשובות דובב מישירים (ח"ב סי' מ') תירץ באופן אחר, דהנה חזינן במשנה בסוכה (כ"ט ב') דלולב הגזול פסול, משום מצוה הבאה בעבירה, משא"כ לאידך גיסא מבואר בירושלמי סוכה (פ"ג ה"א) דשופר הגזול שתקע בו יצא, דבשופר עיקר המצוה הוא הקול ולא בשופר, ואין גזל בקול, וכך נפסק בשולחן ערוך (סי' תקפ"ו סע' ב'), ואם כן גם לגבי דיחוי נאמר כן, דהרי הקול אינו בעולם שיחול עליו פסול דיחוי, ואם כן יתיישב קושיית האחרונים באופן אחר.



ג. נפקא מינה בין ב' התירוצים בלולב שנאסר בקונם

אך יהא נפקא מינה בתירוץ הכוכב מיעקב, לענין לולב שאדם אסר על עצמו בקונם כל הנאות מכל הלולבים, לזמן מסויים שנגמר באמצע היום של הסוכות, האם אחרי הזמן פסול משום דחוי.

והנה כאן לא תועיל סברת הדובב מישרים, דהרי הנידון על גוף הלולב, ויהא כאן דיחוי, משא"כ לפי סברת הכוכב מיעקב לא יהא כאן דיחוי, שהרי לשאר האנשים הלולב כשר, שהרי לא אסרו הנאה משאר אנשים, ואם כן אין כאן דיחוי כיון שכשר להם, ונמצא דתירוצי הכוכב מיעקב והדובב מישרים משלימים זה לזה.

אך בעיקר הדבר יש לדון, דמכיון דהקונם עומד לכך שיתבטל באמצע, לא חשיב דיחוי, ולא דמי להדס קטום שעלתה בו ענב, ולשופר של עולה שמעלו בו, שלא עמדו לכך מתחילה, ועיין.



ד. שתי קושיות על הכוכב מיעקב

הנה קיימא לן בשולחן ערוך (סי' תקפ"ו סע' ג') דאם תקע בשופר של עבודת כוכבים לא יצא, ואע"פ שביטלו, פסול משום דיחוי, חזינן דגם בשופר יש דיחוי, ולכאורה תיקשי מינה נמי על הכוכב מיעקב, אמאי מקרי דיחוי, הא אינו נדחה למי שיש לו גם שופר של היתר.

אבל באמת לא קשה, דעל כרחק אין הטעם משום איסור הנאה דהא קיימא לן מצות לאו ליהנות ניתנו, אלא דשופר של עבודה זרה פסולה, ואם כן הוי דיחוי, ואף ביש לו שופר אחר, [וכלשון השולחן ערוך דפסול מפאת שאינה בטלה עולמית וכתותי מיכתת שעוריה].

תו יש להעיר, דהנה מבואר בשולחן ערוך (שם סע' ה', ומשנ"ב שם סק"ב) דהמודר הנאה משופר אסור לתקוע בה, דהנהנה מתקיעתו, ולא חילקו דאיירי דוקא באין לו שופר אחר, [ואולי איירי באסר הנאה מכל השופרות].



לא ליקני איניש לינוקא

הנה איתא בגמרא סוכה (מ"ז ב') לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא, וטעמא, משום דקטן קונה בדעת אחרת מקנה, אבל אינו יכול להקנות בחזרה, ונמצא דהגדול קא נפיק בלולב שאינו שלו. וכל זה רק קודם שיצא הגדול, אבל לאחר שיצא הגדול שפיר דמי, דהרי צריך הלולב רק לחול המועד, ואז כשר גם לולב שאול.

[ואיתא במשנה ברורה (סי' תרנ"ח סק"ג) דהוא הדין ביו"ט שני של גלויות, והביכורי יעקב (שם ס"ק י"ח) כתב דביום הראשון יכול להקנות לקטן על תנאי, דרק אם היום יו"ט הרי הוא לך במתנה, וכדינא דמתנה על הכלכלה].

והנה חכמים תקנו בפעוטות [דהיינו כבן ו' או כבן ז'] דקניינם קנין, ואם כן הם יכולים להקנות הלולב בחזרה, ונחלקו הפוסקים אם משום הכי יכול להקנותם הלולב.

דעה ראשונה בשולחן ערוך (סי' תרנ"ח סע' ו') סוברת דאין להקנותם, דהרי דעת אחרת קני מן התורה, נמצא דהקטן קונה מן התורה, אבל פעוטות מקנין רק מדרבנן, נמצא דמן התורה אכתי שייך לפעוטות, והלכך לא מהני.

[ובזה יש לעיין מהו ביו"ט שני, מי אמרינן דמהני, דהרי כל הא דבעינן שיהא שלו ביו"ט שני הוה רק מדרבנן, ואם כן מהני הקנאת הפעוטות, או דילמא נימא דלא מהני, דכל דרבנן הוא באפי נפשיה, וכדדנו באור שמח (הל' יבום פ"ו ה"ז) ובחלקת יואב אה"ע סי' ב'].
 ודעה השניה סוברת דבפעוטות יכול להקנותם, דדעת אחרת קני רק מדרבנן, ומן התורה אכתי שייך להגדול, ומהני דרבנן דהקנאת הפעוטות להפקיע דרבנן דדעת אחרת מקנה.

והנה כיון דהוה פלוגתא אם דעת אחרת מקנה מן התורה נמצא דהוה אצל הנותן ספיקא דאורייתא, ומשום הכי כתב המשנה ברורה (ביאור הלכה ד"ה לא יתננו) דיש להחמיר לא להקנות לפעוטות.



תקנתא להקנות בקנין סודר

והנה יש להקשות, דלכאורה איכא תקנתא להקנות לפעוטות, אף אם נימא דקונה מן התורה בדעת אחרת מקנה, דהרי הגדול יכול להקנות להקטן סודר, והקטן יתן הסודר להגדול, ויקנה בו הלולב, ויאמר הגדול שמקנה לו הלולב רק בקנין סודר ולא בקנינים אחרים, נמצא דמן התורה אין כאן קנין סודר, דהקטן יכול להקנות הסודר רק מדרבנן, ואם כן הקטן קנה הלולב רק מדרבנן. [לכאורה יש גם עצה שהגדול יפקיר והקטן יקנה, אם נימא דהפקר לא חשיבא דעת אחרת מקנה, אך אז הוה של הקטן רק משום דרכי שלום, ואפילו בהגיע לפעוטות].

ויש לדון ליישב בכמה דרכים:

א. אין קנין סודר ביו"ט:

הנה איתא בשולחן ערוך (חו"מ סי' קצ"ה סע' י"א) דאין קונין בשבת קנין סודר, ולא שרינן גם לדבר מצוה, אך אי משום הא, אכתי יוכל להקנות לקטן בקנין סודר קודם הסוכות.

ב. אין קנין סודר לקטן:

תו, דמבואר בשולחן ערוך (חו"מ סי' רל"ה סע' ו') דלקטן אין קנין סודר, אך הנה מבואר שם דלקטנה יש קנין סודר, ואם כן יקנה לקטנה בקנין סודר ואיהי תקנה לקטן.

ג. מהני מדאורייתא דהוה כסודר שאול:

יש לדון דחל הקנין סודר מן התורה, דאע"פ דהסודר אינו של הקטן אלא מדרבנן, מכל מקום אם לקנין סודר לא בעינן בעלות בהסודר, ומהני גם סודר שאול, אם כן כשהקטן נותן לגדול, לא גרע מאם השאיל לו, וחל מן התורה. אמנם איכא דסברי דבעינן קנין בעלות בסודר. [א"ה, ע' בחו"מ סי' קצ"ה ס"ד, ושיט"מ בב"מ ב"ו א', ומחנה אפרים הל' חליפין סי' א'].

תו, דאכתי יתנה המקנה שקונה הסודר רק בזה שמקבל בעלות ולא בזה שמקבל זכות השתמשות.

[וצריך עיון דאין לקטן גם כח להשאיל, ורק יש לו רשות להשתמש, ואולי גם בזה סגי, והחזון איש כתב דקטן אינו יכול ליתן רשות, וצריך עיון דהא חזינן דלאחר שיצא הגדול שפיר דמי].

ד. מהני מדאורייתא דאיכא הנאת קבלת הכלי:

תו יש לדון, דמועיל הקנין סודר מדאורייתא, דלא גרע מהנאה, דאף דהוה רק קנין דרבנן בסודר, אך להמקבל יש הנאה מדאורייתא, והרי יש לומר דהנאת כלי חשיבא ככלי, וכדחזינן בגמרא בבא מציעא (מ"ז א') דלמאן דאמר כליו של מקנה, בההיא הנאה דקא מקבל מיניה גמר ואקני ליה, והוה כנתן לו הקונה כלי.

אך אינו כן, דהיינו רק כשמפרש דמקנה בהנאה, אבל בלאו הכי הוה קנין מחמת גוף הדבר, כדחזינן בגמרא קדושין (ו' ב') דהמקדש במחילת מלוה אינה מקודשת, ולא אמרינן דתתקדש בהנאת מחילת מלוה, וכן המקדש בקרקע דלבעל העיטור (מובא ברשב"א קדושין ב' א') אינה מקודשת, ולא אמרינן שתתקדש בהנאת הקנאת הקרקע, וצריך עיון.

וגם בלא זה, שיפרש שמקנה רק בגלל גוף הבעלות בקנין סודר ולא בגלל ההנאה.

ה. מהני מדאורייתא דרך טיב הקנין מדרבנן:

תו, דהנה יש להקשות אמאי אמרינן דקנין דרבנן של פעוטות לא מהני לדאורייתא, הא מבואר במשנה ברורה (סי' תרנ"ח סק"י) דקנין הגבהה באתרוג מהני מדינא, ורק לכתחילה אמרינן דיתן הקונה כסף קודם החג, אע"פ דהרי קנין הגבהה אינו אלא קנין דרבנן, [לתוספות היכא דנותן כסף, או לרמב"ן אף היכא דאינו נותן כסף].

אלא צריך לחלק, דשאני התם דחל מדאורייתא, דאיכא כח מקנה, ורק חסר במעשה הקנין, משא"כ הכא לא חל מדאורייתא, דאין כאן מקנה כלל, דכח הפעוטות רק מדרבנן.

והכא נמי בקנין סודר, מכיון דדעת אחרת מקנה מדאורייתא, אלא דטיב הקנין לא מהני כיון דהוה רק קנין דרבנן, שוב הוה כמו כשהקונה קונה רק בהגבהה, דמהני מדאורייתא, וכן מבואר האי חילוקא בדבר אברהם (ח"א סי' א' ענף ה' אות ט"ז), ולכאורה זה נכון.

ובזה ניחא דלכאורה הקטן שהגיע לפעוטות קונה רק בקנין דרבנן של הגבהה, ושוב אתי דרבנן דפעוטות ומפקיע דרבנן, אך להאמור לא דמי, דכיון דדעת אחרת מקנה מהני מן התורה, אע"פ דהוי קנין דרבנן, אכתי הוה שלו מן התורה.

אך אולי אינו כן, דשאני הגבהה דאמרו חכמים שהיא צורת קנין וממילא קונה מן התורה, משא"כ בסודר אם לא נקנה הסודר מן התורה, לא יועיל לקנות מחמתו מן התורה.

ובתוספות בסוכה (ל' ב' ד"ה שינוי) כתבו דבשנוי החוזר לברייתו דהוה רק מדרבנן, אינו יוצא נטילת לולב מן התורה, ויש לעיין אם זה דמי למעשה הקנין כמו הגבהה, או דמי להקנאה כמו בפעוטות.

[והקצות החושן (סי' רל"ה סק"ד) הביא ראיה דקנין דרבנן מהני לדאורייתא, מהא דקטן שוקל, ותיקשי הא מתבאר דהיכא דפעוטות מקנה, אם הוה ידידה מן התורה לא מהני לדאורייתא].



תקנתא להקנות לקטן בתנאי

הנה לכאורה יש עצה כאשר אינו יכול להמתין עד שייצאו כולם, שיקנה לקטן על תנאי שיחול הקנין רק למאן דאמר דעת אחרת מקנה דרבנן, ואחר כך הפעוט יקנה לו בחזרה, ואם כן ממה נפשך יצא הנותן, והקטן יצא מספק. [ואף אם נימא דהקטן אינו יכול לברך, מכל מקום יעשה הכי, וייצא הברכה מאחר].

[ומהא דכתב המשנה ברורה שלא יקנו לפעוטות, ולא כתב דיעשה האי תנאי, אין להוכיח דלא מהני, דיש לומר דהפשט נקט, דעדיף להחמיר ולהמתין עד שייצא הגדול, ואז לא יצטרך למיעבד תנאים, אלא הנידון בדיעבד כאשר אינו רוצה להמתין עם הקטן עד שכולם יצאו. אך היכא דליכא כלל לולב אחר ליתן לקטן, ודאי מחייבין ליה למיעבד הכי, בין אם נימא דיצא, או דנימא דלא לא יצא, דמכל מקום קיים המצוה מספק].

אלא תליא בהא דיש לחקור האם יצא קטן בספק לולב, מי אמרינן דיצא, דהרי מצות חינוך דרבנן, ואמרינן ספק דרבנן לקולא, [ויוכל אף לברך, וכמו בבין השמשות דמברכינן על ספירת העומר, אם ספירת העומר דרבנן], או דילמא אמרינן דלא יצא, דהמצוה לחנכו לקיים המצוה בגדלות, ואז הרי צריך להחמיר בספיקות, דספק דאורייתא לחומרא. ולהצד השני נחא דאין זה תקנתא שיהא לקטן ספק לולב.

ויש לדון בהאי חקירה מכמה אנפי:

א. מקנים אתרוג לקטן בהקנאה דרבנן:

הנה לכאורה יש להוכיח כהצד הראשון הנ"ל דספק חינוך לקולא, דהא חזינן דדנין דחינוך הוה מצוה דרבנן, ולא אמרינן דחייב לקיים המצוה כמו בגדול דהוה דאורייתא, דהרי אמרינן דמהני חינוך לקטן כשמקנים לו אתרוג, אף אם אמרינן דדעת אחרת מקנה דרבנן, ונמצא דהוה דיליה רק מדרבנן, וכשיגדיל לא יוכל לצאת באתרוג זה, כיון דלא היה כאן קונה, ומכל מקום מהני לחינוך.

וכי תימא דשאני הכא דבלא זה לא משכחת חינוך בד' מינים, אינו כן, דהא יכולים לזכות לו על ידי אחר, דאז הוי דאורייתא למאן דאמר זכין לקטן דאורייתא.

ואולי יש לדחות, דהכא עדיף מכל חינוך, דבאותו צורה יכול לקיים המצוה בגדלות, דהרי אם אז יקנו לו, יועיל מן התורה. [והביאו ראייה מהא דהקשה הר"ן (מובא בביאור הלכה סי' תרנ"ח סע' ו') דיקנה לקטן במתנה על מנת להחזיר, ותיקשי הא אם כן לא ייצא הקטן, אלא צריך לומר דלית לן בה, כיון דאם יקנו לו כך בהיותו גדול שפיר ייצא, משום הכי הוה שפיר חינוך].

אך אכתי יהא הנידון כשיש לו את הלולב מהיותו קטן, דנימא שלא ייצא בו בהיותו גדול, ואולי אזלינן היאך יהא כשיקנו לו בהיותו גדול.

אלא תהא ראייה מהא דמבואר בשולחן ערוך הרב (סי' קפ"ו סע' ג') דקטן יוצא על ידי אשה בברכת המזון, כיון דשניהם חייבים רק מדרבנן, אע"ג דבהיותו גדול לא יועיל.

ב. דברי הכתב סופר בספק ברכת המזון:

הנה תליא בחקירה הנ"ל, באכל קטן כדי שביעה, ומסופק אם בירך ברכת המזון, האם מחייבין ליה לחזור, דאמרינן ספק דאורייתא לחומרא, או פטרינן, דאמרינן ספק דרבנן לקולא. והנה קטן שאכל כדי שביעה, ובתוך זמן העיכול הגדיל, הסתפק הגרע"א (גליון שו"ע סי' קפ"ו סעי' ב') אם השתא חייב בברכת המזון דאורייתא מפאת דומן העיכול מחייב. וכתב הכתב סופר (תשובות או"ח סו"ס ל"א) דאע"פ דבין כך חייב לברך כשהגדיל משום חינוך, מכל מקום נפקא מינה כשמסתפק אם בירך בקטנותו, דחייב להחמיר רק אם חיובו מצד גדול. חזינן מהכתב סופר, דמצד מצות חינוך פטור מספק, דמצות חינוך הוה מדרבנן, אע"פ דברכת המזון בגדול הוה דאורייתא.

ג. דברי הגרע"א דמהני רק חזקה דרבא:

הנה איתא בשולחן ערוך (סי' ל"ט סעי' א') דתפילין שכתבו קטן, אפילו הגיע לחנוך, פסול, משום דכתיב וקשרתם וכתבתם, כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה. וכתב המגן אברהם (שם סק"א) דבעינן שיהא דוקא ודאי גדול, דהיינו שהביא שתי שערות אחר שהוא בן י"ג שנה, דמכיון דילפינן מקרא הוה דין דאורייתא, ולגבי דיני דאורייתא לא סמכינן אחזקה שהביא ב' שערות, [ומספיקא פסול לכתוב עד שיהא בן י"ח שנה]. וכתב הגרע"א (שם בגליון) דאם כתב הקטן עצמו, מותר לו להניחן, דיוצא בה ידי חובת חינוך, דלגבי חיוב דרבנן דחינוך מהני חזקה דרבא דהביא ב' שערות כשהגיע ל"ג שנים. ולכאורה משמע מדבריו דמהני רק חזקה דרבא, אבל ספק לא מהני, וכהצד השני הנ"ל, ואולי הפשוט נקט.

**להקנות לולב לספק קטן**

הנה לדעה הראשונה בשולחן ערוך אין להקנות לולב לפעוטות עד שהוא בן י"ג ויום אחד. ויש לדון מהו בקטן שכבר בן י"ג שנים ולא ידעינן אם הביא ב' שערות, ומביא בזה המשנה ברורה (ביאור הלכה סי' תרנ"ח סעי' ו') פלוגתא, דהפרי מגדים סובר דאין ליתן לו, דספיקא דאורייתא לחומרא, אמנם הכתב סופר (תשובות סי' קכ"ט) סובר דמותר לכתחלה משום חזקה דרבא, [וגם איכא ספק ספיקא, דשמא כדעה השניה בשולחן ערוך דגם בפעוטות מותר]. ויש לעיין בהאי נידון מתלתא אנפי:

**א. יכול להקנות לו בתנאי**

יש לעיין אמאי לפרי מגדים אינו יכול להקנות, הא לדברי הגרע"א הנ"ל יכול להקנות לו רק להצד שהוא גדול, דממה נפשך, להצד שהוא גדול, קנה ויכול אחר כך להקנותו בחזרה, ולהצד שהוא קטן, הא לדברי הגרע"א הנ"ל לגבי חינוך סמכינן אחזקה דרבא.



ב. אם יכול להקנות לו מתנה על מנת להחזיר

תו יש לדון דאיכא תקנתא מעליא להקנות לספק קטן, דהנה אינו יכול להקנות לולב לקטן, אפילו במתנה על מנת להחזיר, דחזרתו אינו חזרה. והקשה הר"ן (מובא בביאור הלכה שם) דלכאורה הא הגדול נתנו לקטן רק על מנת להחזיר, ואי הקטן אינו יכול להקנות לו אחר כך בחזרה, נמצא דלא קיים התנאי, ומתנתו בטילה.

ומיישב הר"ן, דבאמת ליתא, דהא קיימא לן דכל תנאי שאי אפשר להתקיים בסופו והתנה עליו בתחלתו דתנאו בטל, דאינו אלא מפליגו בדברים, ונמצא שהקטן קנאו אף על פי שלא יכול להחזירו.

וכל זה בודאי קטן, אבל בספק קטן ספק גדול, יש לומר דמהני על מנת להחזיר, דהרי אולי אפשר לקיים התנאי, ונמצא דאיכא תקנתא מעליא בספק קטן, וזה תליא בדעת בני אדם אם בזה מכוי' לתנאי, או מפליגו בדברים.



ג. אינו יכול להקנות לו דיהא מוחזק

ולכאורה יש לטעון, דלא יקנה לספק קטן, דהרי נימא דהקנתו לא תועיל דילמא הוא קטן, ומכל מקום מכיון דהקטן מוחזק הוי שלו.

אך הנה בגוונא דהוי ספק שליח להולכה ספק שליח לקבלה, אמרינן דמגורשת כשמיגיע הגט לידה, והנה כשהשליח קיבל הגט, מסתפקינן אי הוה שליח לקבלה, והאשה זכתה כבר בהנייר, ואם כן חייל דינא דיחלוק, [כמו בספק תן כזכי], ואחר כך כשיגיע הגט לידה לא תתגרש, דהא קיבלה מהשליח רק מחצית הגט.

אלא על כרחך אמרינן ממה נפשך, דלא יתכן לומר שאינה מגורשת משום דכבר זכתה במחצית הגט, דהוי תרתי דסתרי, דהא להצד דכבר זכתה בהגט, הוי מגורשת בקבלת השליח. והכי נמי בנידון דידן, לא אמרינן דהקטן מוחזק בהולב, דממה נפשך אם הוא גדול, אז יכול גם להקנותו בחזרה.

[ולפי"ז במקנה לחבירו אתרוג ספק כשר ספק פסול, רק להצד שהוא כשר, שפיר יצא בו מספק, [אף היכא דלא חייל דינא דמוחזק, כגון שלא כולו בידו, והוא תוך ג' טפחים לקרקע, וקנאו בסודר], ואי אפשר לומר דודאי לא יצא כיון דהוי בחזקת מרא קמא, דיש כאן ממה נפשך דלהצד דהאתרוג כשר זכה בו].



אתרוג שהביאו מחוץ לארץ

הנה איתא במשנה בסוכה (ל"ד ב') דאתרוג של דמאי כשר לבית הלל, משום דאי בעי מפקיר לנכסיה, שמעינן דאם הוה טבל פסול.

והנה דעת הר"ש בדמאי (פ"א מ"ג) דפירות דהביאו מחוץ לארץ ישראל, אם יש פירות כותיה גם מארץ ישראל, חייב לעשר משום דילמא אתי לאחלופי, וביאר החזון איש (דמאי סי' ה' סק"ב) דהיינו ברוב הפירות מארץ ישראל. אמנם דעת הרמב"ם (פ"ג מהל' מעשר) דאין חיוב לעשר, ודלא כהר"ש, והובאו ב' הדעות בחזון איש שביעית (סי' ד' סק"א וסק"ב).

[וגם בחו"ל, אם מביאים לשם רוב פירות ארץ ישראל, חייב לעשר פירות חו"ל משום אחלופי בפירות ארץ ישראל שהובאו לשם. ויש לעיין בפירות חו"ל שלא ראו פני הבית מהו, דאם חיישינן שיחליפו בפירות ארץ ישראל שהובאו לשם, הרי הפירות מארץ ישראל ראו פני הבית בארץ ישראל].

ושמעתי מאחד מגדולי הדור שליט"א להעיר, האם נימא דלשיטת הר"ש, אתרוג מחוץ לארץ המובא לארץ ישראל צריך לעשרו, ואם לא יפסל משום אתרוג של טבל. ויש לדון בד' אנפי אמאי לא נפסל:



דרך א' - איסור על הגברא

העירו ליישב, דאתרוג של טבל נפסל רק אם הוה בעצמותו טבל, משא"כ באתרוג מחוץ לארץ, דאינו אלא איסור אכילה על הגברא, מכיון דאתי לאחלופי.

אך נראה דאין לחלק כך, וגם באיסור גברא חשיבא אתרוג של טבל, ומשום הכי בשבועה שלא יהנה מאתרוג, אע"פ דהוה רק איסור גברא, מיפסל האתרוג, ונשבע שלא יאכל אתרוג, שרי רק מפאת דמותר לשאר אינשי, [ונפקא מינה בעשה קונם על כל העולם, חוץ מלעצמו, ולגבי עצמו נשבע שלא יאכל, יהא פסול].

איברא מצאנו לדון לא כך, דהנה איתא בגמרא ברכות (מ"ז ב') דמעשר שני שנתן הקרן ולא נתן החומש מזמנין עליו. [וכן קיימא לן דמטלטלין בשבת, וכשר לאכילת מצה, ובפשוטו כשר נמי לאתרוג]. והקשה הכוכב מיעקב (ח"א סי' כ"ח) אמאי מזמנין עליו, הא פליגי תנאי בגמרא בבא מציעא (נ"ד א') אם מותר באכילה, והרמב"ם (פ"ה מע"ש הי"ב) פוסק כר' יהושע דאסירא באכילה. ותירץ דרק גזרו רבנן משום פשיעותא שלא לאכול לכתחילה, אבל אינו איסור בעצם, ויש לעיין אם כן נימא כעין זה גם לענין דינא דהר"ש.



דרך ב' - יכול להדביק פתק שהוא מחוץ לארץ

תו שמעתי ליישב, דכד נימא דאם על האריזה כתוב שמחוץ לארץ שפיר דמי, אם כן אע"פ שבשעה שנוטל האתרוג, אין עליו פתק שהוא מחוץ לארץ, מכל מקום הא יכול להדביק לאתרוג פתק שהוא מחו"ל.

אמנם הא אשכחן כמה שיטות בטעם הפסול דאתרוג של טבל, שיטת רש"י (ל"ה א' ד"ה ומאן דבעי) מפאת דהשתא מיתסר באכילה, אף שמותר על ידי שיעשר, שיטת תוספות (שם ד"ה אתיא)

מפאת דלא חשיב לגמרי של הבעלים כיון שיש לכהן ולוי חלק בו, והוי כאתרוג השותפין, ושיטת הרשב"א (תשובות ח"ד סי' ר"ב) מפאת שאסור לעשר בשבת.

ולכאורה נפקא מינה בהני טעמי, דלדעת הרשב"א אם עשה תנאי בערב שבת, הא מותר לעשרו, ואם כן האתרוג כשר, אמנם לב' שיטות האחרות, אע"פ דיכול לעשר האתרוג, פסול, דמכל מקום השתא לא חזי, דאכתי הוי טבל ומיתסר באכילה, וכן אכתי הוי אתרוג השותפין. ואם כן הכי נמי בנידון דידן, אע"פ דיכול להדביק פתק ולהכשיר האתרוג, מכל מקום השתא דאין עליו פתק, פסול.

אך יש לבאר דשאני לענין דינא דהר"ש, דהוה רק משום דחוששין לאחלופי, והא בהכי יש לו עצה שיבטל החשש אחלופי, וצריך עיון.



דרך ג' - יכול להביאו למקום היתר

יש לדון ליישב, דמכיון דהאי אתרוג מותר במקום שאין רוב אתרוגי ארץ ישראל, אם כן ממילא לא מיקרי אתרוג של טבל, ויש להקדים בזה ב' הקדמות:

הקדמה א' - חזר והוציא האתרוג לחוץ לארץ:

הנה אתרוג מחוץ לארץ דהביאו לארץ ישראל, אם אחר כך יקחו האתרוג למקום שאין רוב אתרוגי ארץ ישראל, כגון שיוציאו בחזרה לחוץ לארץ למקום שאין אתרוגי ארץ ישראל מצויים, יש לדון אם יכול לאוכלו, מי אמרינן דאתי לאחלופי בפירות שיצאו מארץ ישראל, או דילמא אמרינן דבשעת האכילה לאו כולי עלמא ידעי שהיה בארץ ישראל. ויש לצדד כהצד השני.

הקדמה ב' - אם שרי במקום אחר מיקרי ראוי לאכילה:

הנה איתא במשנה בסוכה (ל"ד ב') דאם נטל אתרוג של מעשר שני בירושלים כשר, דמעשר שני ממון בעלים. וביאר הר"ן (י"ז א' בדפי הרי"ף) דהוא הדין אם נטלו חוץ לירושלים כשר, ואע"פ דאסור לאכול מעשר שני מחוץ לירושלים, מכל מקום מיקרי דיש בה היתר אכילה, דהא בירושלים ראוי לאכילה, [והא דנקט במשנה ירושלים היינו לרבותא דאפילו ירושלים לכתחילה לא].

אמנם ברש"י וריטב"א (שם) מבואר לא כך, אלא דעת רש"י דחוץ לירושלים פסול כיון דאינו יכול לאכול, והריטב"א ביאר דכשר חוץ לירושלים לא מטעם דראוי לאכילה בירושלים, אלא מטעם דהא יכול לפדותו, ונקטה המשנה לרבותא דאפילו בירושלים דאינו יכול לפדותו כשר, מכיון דיש בה היתר אכילה והוה ממון בעלים.

[ונפקא מינה בין הר"ן לריטב"א, במעשר שני שנכנס לירושלים ויצא דאינו יכול לפדותו, והנה יש לעיין אם כן טבל נמי אית בה היתר אכילה דהא יכול לעשרו, אך הריטב"א לשיטתו (שם) סבירא ליה כהרמב"ן דאין הכי נמי טבל כשר, וגם אתי שפיר לטעמא דטבל משום שותפין].

ומעתה, להר"ן נימא דמכיון דהאי אתרוג ראוי לאכילה במקום דלא אתי לאחלופי, אם כן ממילא כשר בכל מקום, דהא יכול לקחתו לשם, [וקצת יש לדון דדוקא מעשר שני כיון דמקומו בירושלים], ואך לרש"י וריטב"א לא מצינן למימר הכי.

קשה דהא אינו יכול להביאו לחוץ לארץ:

אך יש לעיין בהנ"ל, דהיאך שייך שיאכלנו בחוץ לארץ, הא הוה מחוץ לתחום, [וגם בורגנין לא שייך על הים, אך יכול לילך ביבשה למקום שאין רוב אתרוגי ארץ ישראל על ידי בורגנין, אך תליא בתשובות הגרע"א (קמא סי' ה') אם מהני בורגנין בשבת].

אבל כל זה לא קשה, דהרי אם כן תיקשי על הר"ן דמכשיר מעשר שני חוץ לירושלים, היאך יכניסנו לירושלים, ועל כרחך דאיסור חוץ לתחום הוה דבר מן הצד, [וכן חזינן מהא דכתב הריטב"א דחוץ לירושלים כשר דיכול לפדותו, והא אין פודין ביום טוב, וכן חזינן מהסוברים דטבל פסול רק מפאת שותפין, והא אסור להפריש תרומות ומעשרות ביו"ט, ואמאי מיקרי שותפין].

והראוני דכתב השפת אמת (ל"ד ב') דלהר"ן הא דאתרוג של מעשר שני כשר, היינו דוקא בחול המועד דיכול להביאו לירושלים, משא"כ ביום טוב דאינו יכול להביאו, ולדבריו ליכא להאמור, אך צריך עיון אם מוסכם, והרי לדבריו דמתניתין איירי רק בחול המועד, אם כן מאי איריא משום דיכול להביאו לירושלים, הא בחול המועד לא בעי לכם.

מהו להצד דפסולו משום אתרוג השותפין:

תו העירו דיש לחלק, דטעמא דהר"ן מהני רק שיחשב היתר אכילה, מכח הא דבמקום אחר מותר באכילה, משא"כ לענין חסרון דאתרוג השותפין, מה מהני דיכול לאוכלו במקום אחר, ולפי"ז אם נימא דטבל מפסל משום אתרוג השותפין ולא הוה לכם, אם כן אין לתרץ קושייתנו ע"פ שיטת הר"ן [וצריך עיון אם הסברא מוכרעת].

אך חזינן דאתרוג של דמאי כשר מכח הא דיכול להפקירו, והרי הוה אתרוג השותפין, [כד נימא דתרומת מעשר של דמאי אינה מוכרה לכהן, אלא נותנה לכהן], וחזינן דכל שיכול להפקיע השותפות כמו בדמאי שפיר דמי, וצריך תלמוד.

תו יש לומר, דבפירות חוץ לארץ, מכיון דלרמב"ם פטור, ליכא חיוב נתינה מספק, ואם כן לא מיקרי אתרוג השותפין, דהא אינו חייב לתתו לכהן, אך תליא בהא דיש לדון אם מהני תפיסה בספיקא דדינא. תו, דבאמת לא הוזכר להדיא דלהר"ש יש חיוב נתינה, ועיין.



דרך ד' - ספק ספיקא

תו יש ליישב, דאע"פ דרש"י וריטב"א פליגי על הר"ן, מכל מקום יש להכשיר מכח ספק ספיקא, דדילמא כדעת הרמב"ם דפליג על הר"ש, ולית ליה האי גזירה כלל, ואפילו לדעת הר"ש, אולי כהר"ן.

אך יש להקשות דאינו כן, דאם נימא דמחמרינן כהר"ש מספק, אם כן במציאות אי אפשר לאכול, ואם כן גם להרמב"ם חשיבא אתרוג דלית בה היתר אכילה, וליכא ספק ספיקא.

אך הא דן במהרי"ט אלגזי (קהלת יעקב תוספת דרבנן מערכה ס' אות רל"ג) באתרוג של ערלה ואתרוג כשר שנתערבו חד בחד, ונטל שניהם, מי אמרינן דלא יצא, דהא למעשה בשניהם אין היתר אכילה מספק, או דילמא אמרינן דיצא ממה נפשך, דאע"ג דאינו יכול לאכול שניהם, מכל מקום כלפי שמיא גליא דאחד מהם כשר לאכילה. ובביכורי יעקב (סי' תרמ"ט ס"ק מ"א) כתב דאינו כשר, ובמאיר לעולם (דף כ"ה) הכריע דכשר. [ועוד עיין ברב פעלים ח"ג סי' מ"ד].

ולעצד השני הנ"ל, שפיר מצטרף לספק ספיקא, דאע"פ דמחמרינן כהר"ש לא לאוכלו, אמנם כלפי שמיא איכא ספק אי ראוי לאכילה, דהרי לדעת הרמב"ם ראוי לאכילה.

והעירו, דשייך לומר כהאי צד דוקא בספק במציאות, משא"כ בספק בדין, דהא לא בשמים היא, ולדידן אין היתר אכילה, אך זה אינו, דהרי מכל מקום לדעת הרמב"ם מותר, ונמצא דלא מיתסר אלא מספק. וכמו כן נימא בגוונא דהקדיש אחד משני האתרוגים ולא בירר איזה מקדיש, דאם יקח את שניהם ייצא ממה נפשך. וכן באיכא ספיקא דדינא איזה אתרוג כשר, כגון שקטף אתרוג אחד בי"ד שבט ואחד בט"ו שבט ונתערבו, וקטף אתרוג שלישי בין השמשות, ועישר בו את בן שנתו, אם יטול שניהם, ייצא ממה נפשך.



שרי החמישים

תהליך בריאת האדם בר"ה ובעשי"ת בכל שנה ושנה ♦ ניתוח להשתל
שיער בחול המועד ♦ התוקע בשופר של עולה ♦ באיסור מלאכה
בחוד"מ אם מה"ת או מדרבנן ♦ ענייני סוכות ושמיני עצרת בהלכה
ובאגדה

רבי יהונתן דיויד*

ראש ישיבת "פחד יצחק" ירושלים

תהליך בריאת האדם בר"ה ובעשי"ת בכל שנה ושנה

א.

קול השופר הוא הקול הקודם לדיבור ושייך לחידוש בריאת האדם

במקרא קודש הזה של ראש השנה יש חידוש שלוקחים כלי שנקרא שופר שמוציא ממנו קול, והוא הדיבור של יום זה, שיתר הדיבורים שאומרים בפסוקי מלכויות זיכרונות שופרות, הלא הן כבר מד"ס, ואסמכינהו אקרא של זיכרון תרועה. ואין במקראי קודש אחרים דבר כזה לעשות מצוה ולהקדים לה דיבורים אחרים, כמו כאן שאומרים פסוקי מלכויות זיכרונות ושופרות, שבזה מבארים מה שאנחנו רוצים לפעול עם השופר, והוא חידוש מיוחד במצווה זו.

ועיקר ענינו של יום זה נסתר מאד בקרא שלא נזכר מענינו של יום זה שהוא יום הדין בפירוש שרק נלמד מזיכרון תרועה, וממה שמצורף לציווי יום הכיפורים, כמש"כ הרמב"ן שם. ואפי' המצוה של שופר לא נאמרה בלשון ציווי ממש כמו ולקחתם וכדו', רק 'זיכרון תרועה' 'יום תרועה יהיה לכם'.

ומה שאמרו שהקרא בתהלים תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגיגנו רומז על ר"ה שהלבנה מכוסה בו, הרי בכללותו הוא כל ענינו של החג הזה שהוא מכוסה ונסתר. ולכן עיקר המצוה היא בתרועה ולא בדיבור כלל, שהתרועה היא מכוסה ונסתרת ואין בה חיתוך מילים ואותיות כמו הדיבור.

ומכל מקום סדרו חכמים דיבורים של סדר מלכויות וכו' לבאר את ענינו של השופר, והוא גם חידוש שאינו בשום מקום שהתפילה בנויה על פסוקי תנ"ך ולא על לשונות שלנו, וכן מצינו בסליחות, שאלו שתיקנו וידעו מה מתקנים, בנו חלק מהסליחות מהווידוי ועד שמע קולנו על פסוקים מהתורה, וכנראה שהוא חלק מיוחד שבסליחות, ויש לנו להבין את ההופעה המיוחדת הזאת על רקע ענינו של יום זה.

וכן מצינו בגאונים הובא ברא"ש בסוף ר"ה באורך שמעיקר דינא אין ליחיד בר"ה אלא שבע ברכות כמו כל יו"ט רק לציבור תיקנו תשע ברכות, וחזינו שתפילה זו היא תפילה מיוחדת במינה, שאינה בשאר תפילות, שבכל תפילה מתפללים על בקשות הצריכים לאותו עניין, אולם בר"ה הוא יום הבריאה של האדם זיכרון ליום ראשון, ואין צריך לבקשות שבכל יום, אלא אדם מתפלל תברא אותי, וזה חידוש עצום המשנה כל מהלך התפילה והבקשות.

והבריאה הזאת היא האם לברוא אדם שהוא בעל בחירה, הוא בעצם שאלה של אדם כלפי עצמו, שהרי אדם בעל בחירה, והוא כביכול בורא את עצמו בר"ה. וזה למדנו מדברי חז"ל ממה שאמרו על המקרא שבחודש השביעי מקרא קדש ועשיתם עולה וגו', שבכל הקרבנות נא'

* נכתב מתוך שיחה שנמסרה ע"י הגאון שליט"א לקראת ער"ה דהאי שתא, ע"פ הבנת הכותב.

והקרבתם והכא לשון ועשיתם, כיון ועמדתם לפני בדין מעלה אני עליכם כאילו עשיתם את עצמיכם. והיינו שבר"ה אנו כביכול עושים את עצמינו מחדש.

וזה מה שנאמר בר"ה בכסה ליום חגינו, כי כל עניני ר"ה הן ענינים מכוסים מאיתנו, שהתפיסה שלנו אינה מגיעה לענינים שהם בשורש הבריאה, ולכן לא בארה התורה את מצוות המועד הזה כל הכל מכוסה וסתום.

קורח רצה לקחת את שורש הבחירה בזה שרצה להפקיע את תורת משה, הוא היה מתנגד למשה, שלא יהיה החידוש של תורת משה, אלא שיהיה עולם קיים כמות שהוא, בלא חידוש התורה שיש מתהווה ע"י כוח הבחירה לשנות ולעשות אדם. וכל שורשי הבריאה הם בתורה, שהעולם נברא ע"י התורה, ועל זה קורח חלק, שכל העדה כולם קדושים שלא צריך כוח מהווה כמשה, ולכן כאן שמדברים לחזור לשורשי הבריאה. אנו מדברים על עניין השופר למעלה מכל הדיבורים, והשופר הוא למעלה מכל המחשבה, שהוא מבטא כוח פנימי, כיון שבא לזיכרון כלפנים דמי, ולכן לקחו את הקפיטל למנצח לבני קורח מזמור, שבו מדברים על השופר, אלו שחלקו על משה, כהקדמה לתקיעת שופר. וזה השבע פעמים שנהגו לומר אותו, כנגד כל המציאות של הבריאה, שהיא בשבע, וזה כי השופר מבקיע לתוך כל מציאות הבריאה ומגלה הפנימיות, והתיקון נעשה ע"י בני קורח, שרצו לחלק על משה, שיסד לנו את כוח הבחירה ע"י התורה.

וכן עניין של שופר שהוא כנגד אילו של יצחק, מפני שיצחק אחר הניסיון של העקידה חי כאן בעולם מכוח שרש החיים, כי אחר העמידה בניסיון, מקבלים את החיים מחדש בכור הבחינה של המציאות השורשית שנברא מחדש. וזה עניין השופר שהוא כנגד הנקודה השרשית של בריאת החיים, לפני כוח הדיבור, אלא בכוח המכוסה והנסתר כוח נשמת האדם.

עיקר יום זה הוא בהתחדשות הבריאה, שבזה היום נברא האדם, ובחידוש הבריאה התחדש קול השופר שהוא הקול הקודם לדיבור וקודם למאמר, הוא הראשית של הקול שממנו מתחיל להתחדש ולצאת הבריאה לפועל, ובזה יש קיום ראשוני לעולם שאכן יש כאן התחלה ומציאות לאדם ולבריאה.

העניין הזה הוא הבכסה של ר"ה, מה שהוא טמון ונסתר בפנימיות הנפש, שקול השופר מגיע ממנו, והיינו זיכרון תרועה, זיכרון לדבר הראשוני ביותר שהוא התרועה, הקודמת לדיבור שבה נעשה כבר גילוי ע"י החיתוך של האותיות.

וסדר התקיעות של ר"ה בתחילה אנו תוקעים תקיעות דמיושב, שהם הקיום של עיקר התקיעות דאורייתא, ואח"כ כפי שתקנו לנו רבותינו, יש תקיעות על סדר הברכות, שבהם אנו אומרים פסוקי תנ"ך מעניני מלכויות וזכרונות ושופרות, ותוקעים על כל עניין ועניין.

ויסוד הדבר בזה, הוא שאחרי שהרענו בעלמא כעיקר דין תורה, התרועה בעצמה ללא דיבורים בכלל שהוא הקול הקדום למציאות. אנחנו מתחילים להעלות את הדיבורים של התורה בשופר, להחזיר ולהעלות את הדיבור שהוא התורה ולהכניס אותו בחזרה אל קול השופר.

וגם זו השייכות במה שאנו מזכירים את בני קורח במזמור שנאמר קודם תקיעת שופר, כי קורח הוא המתנגד לכוח הדיבור, שהוא תורת משה רבינו, וממילא הוא פוגם בכוח הדיבור שהוא התורה. ואי אפשר למצוא תיקון לבניו, אלא ע"י הכוח של השופר שמעלה מחדש את כוח הדיבור ומתקנו מהשורש, ע"י הצעקה הזאת של הנשמה הצועקת מעומק השאול תחתית, עולים בני קורח וחוזרים לשורר בחצרות בית אלוהינו.

בר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעים בשופר, אבל מדברים על התקיעה. אמנם זה רק מדרבנן עם אסמכתא מזיכרון תרועה, אבל יש בזה רמז שבשבת לא צריכים את הפעולה של השופר, שבשבת יש נשמה יתירה, ואין צריך ביטוי של שופר, לבטא ולהוציא קול הנשמה.



ב.

לשמוע קול שופר זה לשמוע את קולו הפנימי וע"י עושה את עצמו אדם

אנו מברכים לשמוע קול שופר ולא לתקוע בשופר, ומכל מקום הבעל תוקע צריך לכוון להוציא בתקיעה^א, ואם נתבונן בפרק בתהלים רק בשופר הוא אומר 'הללו בתקע שופר' ולא אמר הללו בשופר, כמו שאמר לעניין נבל וכינור הללו נבל וכינור וכו'. ודווקא בשופר מדברים על הפעולה שעושה כדי להוציא הקול. וחזינו שהתוקע צריך לפעול איזה חיות בשופר, ואף שהמצווה היא לשמוע את השופר, אבל הוא צריך שיתקע בשבילו הוא צריך לשמוע קול שופר של מישוהו שתוקע בשבילו.

הפסוק אומר ויפח באדם נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה, ותרגם אונקלוס לרוח ממללא. בתחילה נפח מדיליה נשמת חיים ואח"כ נעשה אדם לרוח ממללא, והיינו שאותו נשמת חיים המופשטת מתחילה, שכנגדה אנו נופחים לתוך השופר ומשמיעים בו תרועה הוא הופך אח"כ לרוח ממללא, לדיבור של תורה.

מה שאדם שומע קול שופר הוא לשמוע קול שדיבר אליו שתקע בשבילו, וזה כביכול החיבור של המדבר עם השומע. כל הדבור כאן, הוא לשמוע את הקול מדבר אליו, וזה בעצם דומה למה שעשה הקב"ה שעשה אותו מדבר, ע"י זה שנפח באפיו נשמת חיים, ואח"כ הוא בעצמו פועל אותה פעולה שהוא נופח בשופר נשמת חיים ידיה, והשמיעה שלו את אותה נשימה, הופכת אותו למדבר, נותנת לו כוח דיבור ועושה אותו לנפש חיה.

בדין של ר"ה ג' ספרים נפתחים, כל מעשיך בספר נכתבים, שאדם פועל רושם בבריאה, וזה כל עניין טבע האדם שהטביע בו הבורא שרוצה שיישאר רושם בעולם ממעשיו. כל מעשה של אדם עושה מציאות בבריאה, וכל דיבור שיוצא מאדם, באור חוזה, נעשה אח"כ מציאות ממנו, כמו במאמרי הבריאה. וזו המשמעות של צלם אלוהים שנברא אדם, היינו שהוא כמו צל ורושם של אלוהים בארץ, ועל זה אמרו מה אנוש כי תזכרנו. אבל הקב"ה אכן זוכר את מעשה האדם,

(א). צריך עיון לי בכוונת הגאון שליט"א, דילמא הבעל תוקע צריך להוציא בשמיעה ולא בתקיעה.

ועל זה נא' שגם אלה תשכחנה, היינו שלא יישאר רושם ממעשה העגל, אבל אנכי לא אשכחך, את מעמד הר סיני, שעשה רושם בבריאה, זה עניין הזיכרון.

והכתוב אומר בכסה ליום חגיגו, שיהיה מכוסה בר"ה, אבל הפעולה שיוצאת מזה היא פעולה שיוצא מזה יום חגיגו, וזה מה שהבאנו מקודם 'מעלה אני עליכם כאילו עשיתם את עצמיכם', שר"ה הוא בבחינת אמונה פשוטה, שהכל בכיסוי, וכל האורות המכוסים אנו מגלים אותם, עד שתהיה משמעות של בריאה ממש בגילוי ובמציאות.

זה עניין השופר, להכניס את רוח הנשמה שלנו בתוך הכלי, ומכאן ואילך נפעל מציאות של בריאה, ועל זה תיקנו חכמים את המלכויות וכו', שזו עבודה של ר"ה שאפשר להוציא את מציאות האדם, לעשות עצמיכם, כמו שהקב"ה נפח מדיליה ועשה האדם, כן בכל שנה ושנה אתם עושים עצמיכם מתקיעת שופר.



ג.

החידוש בהתעטף הקב"ה כש"ץ, שבעולם התשובה מופיע גילוי נעלם מלובש במציאות מוחשית

ר"ה ויוה"כ לא נאמרו בתחילה רק אחר שנשתברו הלוחות שלא נזכר אפי' ר"ה שם, רק ג' רגלים. רק אחר שבירת הלוחות, אז אמר לו אתה חשבת שתמה זכות אבות אני רוצה ללמדך סדר של י"ג מידות שניתנו בלוחות שניות. ואם כן היה משמע שאין זה מכוח האבות, וזה בלתי אפשרי, שהרי אין לנו שום דבר בלתי האבות, אפי' בהקדמה שאנו אומרים לפני י"ג מידות אנו אומרים 'תזכור היום לזרע ידידיך' והיינו האבות. ועל כרחך שהי"ג מידות זה העמקה יותר בכוח האבות מה שעדיין לא נתגלה בלוחות ראשונות נתגלה כעת בלוחות שניות, כי באו לרחם כעת על האדם שהוא בחטא. וע"ז אמר לו הקב"ה שיגלה לו דבר אשר לא נברא בכל הארץ ובכל הגויים, זה אני מראה לו עכשיו, שכעת נבראו י"ג מידות, שהן ממש בריאה שמגלה הקב"ה למשה איך לברוא מציאות חדשה של עולם התשובה.

מה שחוזר בקול השופר זה מה שחוזר את מה שגילית מעצמך, וכן הוא בי"ג מידות מי הוא הקורא בועבור ה' ויקרא, יש שם פירושים שונים בתרגומים ובאבן עזרא ועוד, וכנראה שניהם אמת, שה' הוא הקורא, ומשה קורא גם. ע"ד שאמרנו בויפח באפיו, שה' וגם הוא עצמו אחר שנברא ממשיך את תהליך הבריאה בכל פעם ופעם.

וה' העמיד ציור של ש"ץ, ומשה עצמו רואה, כל הציורים הפנימים הללו, משום שהקול שאתה מוציא בעולם, יחזור אליך כדרך האור החוזר, ועי"כ אם הקב"ה מוציא קול והוא מוציא קול אחר, הוא כנגדו, כל העולם מלא בקולות הללו, והקול חוזר אליך, המצוה היא לשמוע את קול השופר, אבל אנו אומרים תוקעים בשופר, כי אתה מוציא קול לעולם והוא חוזר אליך ע"י שאתה שומע אותו, אלו הקולות שאתה משמיע בעולם.

הכתוב אומר יום תרועה יהיה לכם, לא נאמר מצוה לכם לתקוע בשופר, אלא המצוה שיהיה ביום התרועה, היינו שיהיה כל העולם מלא בתרועה, בקולות הללו שהוא מוציא וכנגדו מהדהד

הקול של 'מעלה אני עליכם כאילו עשיתם את עצמיכם'. ומכל הקולות האלה נעשה עולם חדש, מציאות חדשה של עולם התשובה, וכן מה שנא' זיכרון תרועה הכוונה שיהיה הרושם בתרועה וזיכרון לו.

נמצא בדברי קדשו של הגר"א שמי שזוכה לגילוי של מלאך ומגיד, שזכה המגיד ללמוד עימו, מיהו אותו המגיד? המגיד הזה הוא בעצמו, בבחינת נשמתו שמדבר אליו, והיינו שאדם זוכה לבחינת פנים בפנים עם עצמו, שאדם זוכה שנשמתו מדברת עמו, כאילו רואה בבהירות איך שנשמתו עומדת לפניו כמלאך ומגיד ומדברת עימו.

מה זה שהפסוק אומר ויעבור ה' על פניו ויקרא, אלמלי מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, שהקב"ה בעצמו נגלה לו כש"ץ. יש דברים שהם רחוקים מאד, ומכל מקום נעשים מוחשים כאילו הן מציאות ממש, הרי בכל התורה כולה הקב"ה מדבר עם משה. מה הגילוי המיוחד כאן, בגילוי הזה של תשובה, מה שבעלמא, הדברים מסובכים ומופשטים, נעשה כאן כדבר מוחשי וקיים במציאות.

וזהו חודש תשרי, התשובה רחוקה, וכאן זה נעשה קרוב אליך בפיך ובלבבך לעשותו, כי ע"י זה שזכה לשמוע קול השופר ויצר את הכוח המדבר נעשו הדברים מוחשים, ויורדים כאילו לכאן למציאות עצמה. דווקא מפני שעולם התשובה הוא רחוק כ"כ בכוח התשובה הוא חוזר להיות במציאות מוחשית.

והיינו כמו שבארנו, ע"י זה שהוא בעצמו נופח מדליה מתוך נשמתו, הוא שומע ומאזין לקול הראשון שלו ומתעורר, ועי"כ הוא מאזין אל נשמתו באופן מציאותי וקיים.

זה מה שנפתח לנו כעת ביום ראש השנה, השורש הוא בראש השנה, ומתפשט לכל ימי התשובה, שכל זה מונח בכוח של ר"ה, מה שנראה לו כשליח ציבור שלובש טלית, מה זה העניין של שליח ציבור שלובש טלית, כי הטלית הוא האור הפנימי, כמו שנא' עוטה אור כשמלה, והיינו העיטוף של הש"ץ הוא ביטוי כלפי חוץ של מה שהיה טמון בנפש, והיינו הגילוי של מה שהיה מכוסה מתחילה.

והיינו דרשו ה' בהמצאו דרשוהו בהיות קרוב, האוויר מלא במוחש, אפשר להרגיש בידים את מה שנעשה ע"י היום תרועה, ע"י הקול של הנשמה שמילא כל העולם, שמזה נעשה הקב"ה קרוב אליו, הבלתי מוחשי נעשה מוחשי. זה כוח התשובה, וזה מה שאנחנו משתוקקים להגיע ולראות. משה רבינו היה מתפלל, והקב"ה אומר לו אתה חשבת שתמה זכות אבות, אני אעביר כל טובי בפניך ואקרא בשם ה' לפניך, אגלה לך את העולם הרחוק כאילו הוא קיים במציאות שאין למעלה ממנה.

כשאדם יש לו ניסיונות, ומגלה כוחות שטמונים בעצמו לעמוד ולשלוט בניסיונות, והוא עומד בכך, אז הוא יודע נאמנה שיש לו את הכוחות האלה שבאו מפנימיותו ועמדו לו, כמו שהוא ברא את עצמו. ועל זה נאמר ועשיתם, כאילו עשיתם את עצמיכם.



רבי יצחק זילברשטיין

חבר מועצת גדולי התורה

רב שכונת רמת אלחנן בני-ברק

וראש כולל בית דוד - חולון

ניתוח להשתלת שיער בחול המועד

בס"ד ו אייר תשפ"א.

לכבוד הגאון וכו' הרב אלחנן פרינץ שליט"א

מח"ס שו"ת אבני דרך

שלום וברכה

בנדון שאלתו, בבחור ישיבה (בגיל ח"י) שיש לו בעיה קשה של נשירת שיער. וכעת הסכימו הרופאים לעשות לו ניתוח שבו ישתילו לו שיער.

הבחור מתלבט, האם לעשות את הניתוח של ההשתלה בחול המועד פסח. שכן אחר ההשתלה אי אפשר להניח תפילין של ראש למשך 48 שעות. ומכיוון שאין מניחין תפילין בחוה"מ, אם יעשה אז את הניתוח הוא לא יפסיד אף יום של הנחת תפילין. אך מצד שני הוא שמע כי אין עושים ניתוח של אסטטיקה בחול המועד.



הריני להשיב:

אופנים שקרחת היא סימן צרעת

פעמים שקרחת היא סימן לנגעי צרעת, כמו שנאמר בפרשת תזריע (ויקרא יג מא-מד): "וראה אתו הכהן והנה שאת הנגע לבנה אדמדמת בקרחתו או בגבחתו כמראה צרעת עור בשר. איש צרוע הוא טמא הוא טמא יטמאנו הכהן בראשו נגעו". ועיין ברמב"ם (הלכות טומאת צרעת פרק ה הלכה ח) ש"מי שנשר כל שיער ראשו, בין מחמת חולי בין מחמת מכה שאינה ראויה לגדל שיער, בין שאכל דברים המשרין את השיער או סך דברים שהשירו שעריו, אע"פ שראוי לגדל לאחר זמן הואיל ואבד כל שיער ראשו עתה הרי זה נקרא קרח או גבח. אם נשר שעריו מן הקדקד ולמטה שופע לאחר ועוד פיקה של צואר נקרא קרח. ואם נשר מן הקדקד ולמטה שופע לפניו עד כנגד פדחתו נקרא גבח". ע"ש פרטי ההלכה.



נגעי צרעת בימינו

וסיפר גיסי מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א. שכאשר למד בישיבה, היה בחור שאמצע ראשו היה קרח, ופעם הקניט את חבריו שהיה כהן. אמר לו הכהן: הזהר, אני יכול לומר עליך שאתה

טמא, כי הרמב"ם (שם. ועיין בפרק ח הלכה י) פוסק שגם אם חלק משערות ראשו נשרו, יש אופנים שיש בו דין מצורע (שבענו מטובך. עמוד קמט*). ולפי זה נראה שיש בקרחת גנות.



אם קרחת נחשב גנות

גבר ללא שער בראשו נחשב כגנות, וכמו שנאמר על הנביא אלישע לאחר שריפא את המים (מלכים ב ב-כג): "ויעל משם בית אל והוא עלה בדרך ונערים קטנים יצאו מן העיר ויתקלו בו ויאמרו לו עלה קרח עלה קרח". וביאר המצודות דוד (ד"ה עלה קרח), לפי שאלו רבו היא בעל שיער, ואלישע היה קרח, אמרו בלעג והתול, על קרח השמימה, כאלו רבו, וכאלו אמרו, אינך במעלה כמוהו, כי הוא היה בעל שער, ואתה קרח. ע"כ.

וכן מבואר בתוס' שבת (קנ ע"א ד"ה ורבי יהושע בן קרח) שקרחה הוא לשון גנות. וכן מבואר בתוס' פסחים (קיב ע"א ד"ה צוה רבי עקיבא את רבי יהושע בנו): פירש רשב"ם דהוא ר' יהושע בן קרחה דר"ע קרח היה כדאמרין (בבכורות דף נח ע"א) שהיה בן עזאי אומר כל חכמי ישראל דומין לפני כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה. ואין נראה שיהיה הגמרא קורא אותו בן קרחה דרך גנאי, שהרי נעשו הנערים שקראו לאלישע עלה קרח (מלכים ב ב), ובן עזאי קראו כן דרך בדיחותא. ע"כ. וכן בתוס' ב"ב (קיא ע"א) דבן עזאי הוא דקאמר ליה הכי בלשון בדיחותא, חס ושלום שהיה להעלות לו שם על שום קרחות דגנאי הוא כמו עלה קרח. ע"כ.

ונראה שיש בזה קצת ניוול, כמו שמצינו אצל אשה ללא שער, כמבואר בגמרא נזיר (דף כז ע"א) "אי אפשי באשה מגלחת".



לרוחות אין שיער

וכן לרוחות אין שער, כמובא על בועז, לאחר שבאת רות ושכבה למרגלותיו בלילה, במדרש רבה רות (ו-א): "התחיל ממשמש בשערה, אמר רוחות אין להם שער, אמר לה מי את, רוח או אשה? אמר אשה". ע"כ. הרי מי שאין לו שיער בראשו יש לו דמיון לרוח.

וכן מצינו במדרש תנחומא (פרשת קרח אות ג) שקרח התגנה מאד בעקבות גילוח שיער ראשו¹.

(א). ובחשוקי חמד עמ"ס ב"ב (דף קכח ע"א. עמוד תפח) כתבנו, שכבר דנו רבותינו מדוע לא נוהגת מצוות ראיית נגעים בזמן הזה, כמובא בסוף הקדמת 'מראה כהן' לתפארת ישראל על מסכת נגעים, וז"ל: "ומימי תמהתי למה אין נוהגין כן בזמן הזה, וזכרתי ימים מקדם שבילדותי הצעתי תמהתי זו לפני הגאון הגדול מה' עקיבא איגר זצוק"ל, והשבני שגם הוא תמה על דבר זה ושאלני לו תירוץ המתקבל על הדעת". ובתפא"י עצמו מעלה אפשרות דמכיון שאין לנו כהן מיוחס לא נוכל לקיים טהרה ע"י העברת תער על הראש והזקן, ובנגעי בתים ובגדים משום שטעונים שריפה ונתיצה ולא אלימא חזקת כהונה נגד חזקת מומן, ע"ש. ועיין בדברי מרן החזו"א (נגעים סימן יג ס"ק יז) שראית נגעים וטהרתו חובה אף בזמן הזה. ע"ש.

והעיר גיסי מרן הגר"ח שבמדרש לקח טוב (פרשת תזריע) מבואר להדיא, משחרב בית המקדש אין טומאת נגעים. ועיין בספר דרך שיחה (חלק א עמוד שנב).

(ב). וז"ל המדרש: "ויקח קרח. לקח טליתו והלך לטול עצה מאשתו. בשעה שאמר ליה הקב"ה למשה קח את הלויים מתוך

טיפול רפואי בחול המועד

ובשאלתנו מדובר בנשירת שער מחמת חולי, ולא טיפול יופי [קוסמטי] בעלמא, והרי זה נחשב כמום וחולי, ומבואר בשו"ע (או"ח סימן תקלב סעיף ב) שכל רפואה מותרת בחול המועד. וכתב הפרי מגדים והחיי אדם (סוף כלל ק), שמותר לעשות אפילו מלאכה גמורה לצורך רפואה, ואפילו לחולה שאין בו סכנה. והובא במשנה ברורה (שם ס"ק ה).



עיכוב בשידוכין

וכיון שמן הסתם, יתכן שבחורה רגילה תמאן בבחור ללא שער בראשו, נמצא שהדבר יעכבו בקיום מצות פו"ר.¹

ועוד שהרי אם יעשה את הניתוח בחול המועד יוכל לקיים מצות הנחת תפילין לאחר החג², משא"כ אם יעשה את הניתוח בימי החול, נמצא שמתבטל זמן-מה ממצות הנחת תפילין, ולכן נראה שיעשה את הניתוח בחול המועד.



לסיכום:

נלע"ד שהבחור רשאי לקיים את ניתוח השתלת השיער בחול המועד.

ביקר רב

יצחק זילברשטיין



בני ישראל וטהרת אותם, וכה תעשה להם לטהרם וגו' (שם ח, ו-ז), מיד עשה משה כן לקרחת. התחילה לחזר על כל ישראל, לא היו מכירין אותו. אמרו לו: מי עשה כך כך. אמר להם: משה עשה בי כך, ולא עוד אלא נטלוני בידי ורגלי והיו מניפין אותי ואומרים לי, הרי אתה טהור. והביא את אהרן אחיו וקשטו ככלה והושיבו באהל מועד. מיד התחילו שונאי משה להתגרות בו את ישראל, ואמרו, משה מלך, ואהרן אחיו כהן גדול, ובני אהרן סגני כהונה. תרומה לכהן, מעשר ראשון לכהן, עשרים וארבע מתנות לכהן. מיד ויקהלו על משה ועל אהרן וגו'. וכו'". ע"ש.

ג). עיין מש"כ בחשוקי חמד עמ"ס שבועות (דף כה ע"ב. עמוד קלט) בענין ביטול הנחת תפילין יום אחד כדי להתחתן. ובחשוקי חמד עמ"ס ר"ה (דף יז ע"א. עמוד קפז) בענין ביטול מצות תפילין באונס.

ד). עיין מש"כ בחשוקי חמד עמ"ס שבת (דף קי ע"ב) עמוד תקכו) בענין הפסד זמני של המצוה בגלל ניתוח להצלת אצבע.

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

התוקע בשופר של עולה

במסכת ר"ה כח. מסקנת הגמ' דבתוקע בשופר של עולה ושלמים יצא דמצות לאו ליהנות ניתנו. וכן פסק הרמב"ם בהל' שופר פ"א ה"ג: "שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול וכו' ואין בקול דין גזל, וכן שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע יצא שאין בקול דין מעילה, ואם תאמר והלא נהנה בשמיעת הקול מצות לאו ליהנות נתנו, לפיכך המודר הנייה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה".

הנה הרמב"ם הוסיף טעם על הגמ' דבתוקע בשופר של עולה יצא, דבגמ' כתוב הטעם דמצות לאו ליהנות ניתנו, אכן הרמב"ם הוסיף והקדים שאין בקול דין מעילה, ודומה לתחילת ההלכה שכתב דאין בקול דין גזל. וצ"ע מה הוסיף הרמב"ם להלן להביא את טעם הגמ': "...וא"ת והלא נהנה בשמיעת הקול, מצות לאו ליהנות ניתנו", והרי כבר כתב הרמב"ם דאין בקול דין מעילה. ולשם מה נצרכו ב' הטעמים, והרי כיון דאין בקול דין מעילה שוב לא נצרך הטעם דמצות לאו ליהנות ניתנו? ובפשטות צ"ל דבכל מעילה יש שני חיובים - האחד תשלומי מעילה והוא קרן חומש ואשם, ועוד איסור מעילה ליהנות משל הקדש, ואיסור זה נלמד מלא תאכל בשעריך (ראה ברמב"ם בריש הל' מעילה, ובספ"מ ל"ת קלג, ובפי' המיוחס לרמב"ם בר"ה שם), או מגדרי איסור בל יחל דברו (כמש"כ בש"מ מנחות ד, ב). ולכן לענין תשלומי המעילה כתב הר"מ דפטור לפי שאין בקול דין מעילה, כמו שאין בקול דין גזל דל"ה ממשות. והוקשה להר"מ דמ"מ יש איסור ליהנות מהקדש, ובוזה כתב הר"מ דאף שנהנה בשמיעת הקול, מצות לאו ליהנות ניתנו. ובלח"מ שם הקשה דהא אמרי' בפסחים כו. דקול ומראה וריח של הקדש אין בו חיוב מעילה, ותי' דמ"מ יש בהם איסור הנאה מדרבנן, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ולזה הוסיף הר"מ דמצות לאו ליהנות ניתנו. ובעיקר קו' הלח"מ כבר כתבו בשו"ת רדב"ז (סימן קצז) ובאור שמח (בהל' שבת פ"א), דשאני הכא דלקח את החפץ מהקדש לתקוע בו, ושפיר הוי מעילה שמשתמש בשל הקדש. והרדב"ז כתב דמה"ט בלקח עצים להריח מברך עליו, והוכיח מהא דאף דריח אין בו מעילה מברכין עליו [אמנם בריח מסק' הגמ' בפסחים שם דמיירי בריח קטורת לאחר שתעלה תמרתו].



חיוב מעילה הוא מדין גזל הקדש

בחי' רבינו חיים הלוי (בספרו בהל' מעילה פ"ח) כתב וז"ל: "דאיסור מעילה בהקדש הוא משום דין גזל הקדש, וכן מוכח מהא דמעילה שיעורו בפרוטה, וצירף את המעילה לזמן מרובה ואכילתו ואכילת חבירו מצטרפין, אשר כ"ז הוא משום דדין גזילה ב', ולהכי הוא דמצטרף בכל גווני, ושיעורו בפרוטה כדין גזל".

ועי' גם בנתיבות המשפט (בסימן כח סק"ד) שכתב דתשלומי מעילה הוא מדין גזל, אך כתב לחלק דרך בקדושת דמים וקדשי בדק הבית איסורו משום גזילת הקדש, אבל בקדושת הגוף וקדשי מזבח תשלומי המעילה הוא מדין כפרה על הנאתו ולא מדין גזל. וכדבריו משמע בתו"י כריתות יג: (ד"ה ואשם), שהקשו על הא דחייב אשם מעילות על אכילת נותר אע"ג דלא שוה מידי ואמרי' דהאוכל חמץ של הקדש לא מעל, ותרצו דהתם בקדושת דמים דכשנאסר בהנאה אינו נהנה בש"פ. וכתב הער"ל שם דכוונתם דרך בקדו"ד התשלומין הם תשלומי ממון. וע"ע מש"כ בזה בשערי יושר (ש"ג פכ"ג). ומקובל ללמוד בדבריהם דשאני בד"ה דהוי קנין דהקדש, ולכן בנהנה מהם הוי גזילת הקדש, משא"כ בקדשי מזבח דמעיקרא תורא דראובן וכו' (כמבואר בראשונים בב"ק עו. לגבי גנב והקדש למזבח דלא נחשב כמכירה לחיוב דר"ה), ולא נעשה לממון הקדש, כיון דהקרבן הוא של הבעלים לכפרה, להכי בנהנה מהם אינו נחשב לגזל הקדש. אכן, בחי' הגר"ח שם כתב מפורש את דבריו גם על מעילה בקדשי מזבח, באוכל מבשר של קרבנות, עיש"ה.

ועל פי המבואר דחייב מעילה הוא מדין גזילת הקדש, יש לבאר את דברי הר"מ הנ"ל לענין שופר, דמתחילה כתב דאין בקול דין מעילה, והיינו דכיון דחייב מעילה הוי מדין גזל הקדש, הרי אין בקול דין גזל, אלא דהוקשה להר"מ דמ"מ יש איסור הנאה מהקדש, ובזה הוסיף הר"מ את טעם הגמ' דמצות לאו ליהנות ניתנו. אמנם בדברי הגר"ח שם מפורש דלא רק תשלומי המעילה הם מחמת גזל ההקדש, אלא גם איסור המעילה גדרו אינו איסור הנאה גרידא משל הקדש, אלא איסורו הוא מחמת גזל הקדש, ודברי הגר"ח שם מוסבים על אכילת פועל דנתמעט דאינו אוכל משל הקדש. ובזה ביאר הגר"ח בשוב קושית הראשונים בב"מ פז, ב בהא דצריך מיעוט בקמת רעך ולא הקדש, דתפ"ל דאם הפועל יאכל תהיה מעילה, דבלי המיעוט היה מותר לו לאכול כיון דיש לו זכות ממונית לאכול ואינו נחשב גזילה מהקדש עכתו"ד. הרי מבואר בדברי הגר"ח דגם איסור ההנאה מהקדש יסודו הוא מדין גזילת הקדש.

[והר"מ שם סיים דלפיכך המודר הנייה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה, ומשמע דבזה סגי בטעם דמצות לאו ליהנות ניתנו. ונראה דדין מעילה בקונמות שונה ממעילה בהקדש, ואינו מדין גזילה אלא איסור הנאה גרידא ומעילה מדין בל יחל דברו, לכן בזה לא צריך לטעם הראשון דאין בקול דין גזל, דבלאו הכי ל"ש בקונמות דין גזילת הקדש דהא הוי שלו, ובקונם פרטי לא נעשה לממון הקדש. והארכתי בגדר מעילה בקונמות במאמר באוצר גליון נה מעמוד לב ואילך, ונראה להוסיף ראיה מוכחת מהא דאי' בנדרים סח. גבי הפרת בעל או אב דמבע"ל דמיגו או מיקלש, ובר"ן שם בתי' השלישי הזכיר כזית במעילה בקונמות, ועי"ש בגה"ש. ולכאורה אם הוי חיוב ממוני דגזילת הקדש, הרי בממונות לא שייך מושג דמיגו או מיקלש דזה שייך דווקא באיסורין, דהוקלש איסורו, ולא שייך זה בחיובי גזילה, וע"כ דהמעילה בקונמות נובע מבל יחל וכמש"נ].

אלא דיש לעורר על דברי הגר"ח, דאם גם איסור המעילה הוא מדין גזילת הקדש, מ"ש בזה פטור דמצות לאו ליהנות ניתנו, דפטור זה נאמר במקום שאיסורו הוא ההנאה גרידא, ובזה אמרי' דמצות לאו ליהנות ניתנו, כלומר דהנאה של קיום מצוה לא נחשב לקיחת הנאה מהדבר.

אולם אם חיובו מדין גזילה לא שייך בזה פטור דלאו ליהנות ניתנו, והאם נאמר דיוכל לגזול אתרוג מחברו לצורך המצוה כי מצות לאו ליהנות ניתנו.

והנה, מהסוגיא בפסחים כו. הנ"ל דבכול ומראה וריח של הקדש אין בו מעילה, הוי סיוע לדברי הגר"ח דאיסור מעילה וחייב תשלומי מעילה הם מדין גזילת הקדש, ולכן בקול ומראה וריח אינו נחשב גזילת הקדש, דל"ח גזילה משל חברו בכה"ג בהדיוט, וכמש"כ באו"ש בהל' שבת שם [ומצינו כיו"ב דיון בגמ' ב"ק כא: דבזה נהנה וזה לא חסר אין חיוב מעילה, והיינו דבכה"ג אינו נחשב לגזילת הקדש]. אמנם בחידושי רבינו דוד בפסחים שם כתב דבכול ומראה אפשר דהוי איסור תורה, וכן בתש' הגאונים שערי תשובה סימן כט משמע דאיכא איסור תורה בקול ומראה, אך כל הראשונים בסוגיא כתבו דהוי איסור דרבנן, וכמו שנקט הלח"מ הנ"ל.

והנה, בפסחים שם מקשי' מהא דריב"ז היה יושב ודורש בצלו של היכל, ומשני שאני היכל דלתוכו עשוי, ולרש"י ותוס' שם ההיתר הוא משום דהוי שלא כדרך הנאה [ובפי' הר"ח שם כתב דבר חידוש דלתוכו עשוי היינו דאין קדושה בצלו, דהקדושה היא לתוכו ולא כלפי חוץ]. ובשער המלך בהל' יסוה"ת פ"ה ה"ה העיר דבלא"ה בצלו של היכל אין איסור מהתורה, והאיסור מדרבנן הותר משום דהוי שלא כדרך. והשעה"מ שם הביא מתוס' סנהדרין (פ. ד"ה בשור) דבמעילה חייבים אף שלא כדרך, שכתב דבהניח חלב של הקדש ע"ג מכתו חייב, הרי דאיכא מעילה בשלא כדרך.

אך צ"ע דמה שייך בכלל פטור שלא כדרך הנאה במעילה, כיון דחיובו הוא מדין גזילת הקדש, ואטו בגזול דבר מחברו ונהנה ממנו שלא כדרך יהיה פטור? ולכאורה י"ל דאה"נ לנתיבות הנ"ל דבמעילה דבד"ה הוי גדרי גזילה, יהא חייב גם בשלא כדרך, כיון דהוי גזילת הקדש, ולכן כתבו בתוס' בסנהדרין דחייב. אולם, בצלו של היכל דההיכל הוי קדוה"ג, וא"כ אין מעילתו בגדרי גזילה וליכא מעילה בשלא כדרך. אך באמת נראה חילוק פשוט, דשאני התם דהוי לקיחה דבר מהקדש והוי גזל ומשתמש בחפץ של הקדש, וגם בהדיוט כה"ג הוי גזל דלוקח חפץ חבירו. ונידון השעה"מ בתוס' בסנהדרין בלקח חלב של הקדש ומכלהו ע"ג מכתו, בזה שפיר יש לחייבו ככל דין גזילה, ולהכי ליכא פטור דשלא כדרך, דדמי לתוקע בשופר של עולה דלקח השופר מהקדש, דכתב הרדב"ז הנ"ל דכיון דלקח את החפץ מהקדש מועלין, ול"ש לסוגין דבכול אין דין מעילה, וה"נ מה"ט ליכא פטור דשלא כדרך אכילתו. אבל ביושב בצלו של היכל ל"ש גזילה, דהוא לא לקח מהקדש, ועל ההנאה עצמה איכא פטור שלא כדרך. עכ"פ לפי דברי הגר"ח הנ"ל דכל חיוב מעילה בנהנה מהקדש הוא מדין גזילה, יקשה דאמאי בנהנה שלא כדרך ליכא מעילה.

עוד יל"ע, דמה שייך פטור אינו מתכוין במעילה והנה, הר"מ להלכה כתב בהל' מעילה פ"ו ה"א דמעילה הוא "עד שיתכוין ליהנות", וכ"ה בתוספתא מעילה פ"ב ה"א. אמנם, האחרונים הקשו מסוגית הגמ' בפסחים לג. דבמתעסק איכא מעילה, ראה מרחשת ח"א סימן מב, ובשו"ת מהרי"א יהודה יעלה יו"ד סימן שכו. אך כבר תי' היטב באחיעזר ח"ב סימן יא ובקו"ש בפסחים אות קו דבמתעסק חשיב מתכוין (וע"ע עוד מדברי האחרונים כמצויין בס' המפתח על הר"מ פרנקל שם). עוד צ"ע, דבפסחים כה: מבואר דיש פטור בנהנה מהקדש בלא אפשר, וצ"ע דמ"ש פטור לא

אפשר גבי נהנה מהקדש? ובשלמא אם הוי חיוב נהנה, אמרי' דבלא אפשר לא חשיב לקיחת הנאה, אבל אם הוי גדר גזילת הקדש, גם היכא דהוי בלא אפשר, הא מ"מ גזל מההקדש.

עוד יל"ע בההיא דשבועות כה, ב, דאמרי' לענין מעילה דין אאחע"א, ואם הוי בגדרי חיוב גזילה ל"ש זה, וכן קשה מכתובות לד. דילפי' דמעשה שבת אסורין כהקדש ואם בהקדש איסור ההנאה הוא גם מגדרי גזילה, ל"ש למילף מיניה לאיסור ממעשה שבת. וכן בסוכה ט. ילפי' דעצי סוכה אסורים בהנאה כהקדש, וע"כ דגם בהקדש הוי גדר ככל אסור"ה ולא מדין גזילה. וכן בפסחים כב. ילפי' איסור אכילת דם מנסכים, ואם בנסוך המים הוי אסור הנאה מגדרי גזילה, ל"ש למילף מיניה לדם.

ונראה לי ברור בהבנת דברי הגר"ח, דאף דהחיוב מעילה הוא גזילת הקדש מ"מ הוי פרשה חדשה בגזילת הקדש, ול"ה מדין גזילה בהדיוט. והרי כל מעילה הויא בשוגג, ובגזילת הדיוט נחלקו האחרונים בגזילה בשוגג, ראה בקצוה"ח בסימן כה. אלא גדר הדברים הוא דאיכא איסור השתמשות והנאה לצרכי חולין בשל הקדש, וגדר חיובו הוא גזילה מהקדש לצורך השתמשות לצרכיו, אבל החיוב מתחיל משום לקיחת הנאת מהקדש לצרכי חולין. ולהכי שייך פטור דשלא כדרך הנאתו בהקדש, דכיון דהחיוב מתחיל ממה שנהנה מההקדש, הנאה שלא כדרך אינה נחשבת ללקיחת הנאה. ובוה מיושבת כל הסוגיא בר"ה בתוקע בשופר של עולה דאמרי' דליכא מעילה דמצות לאו ליהנות ניתנו, ואף דחיוב המעילה הוא מדין גזילת הקדש. והקשינו לעיל דלא שייך בזה פטור דמצות לאו ליהנות ניתנו, ומוכרח דחיוב הגזילה הוא מחמת הנאתו מהקדש, וכיון דלאו ליהנות ניתנו ול"ח לקיחת הנאה מהקדש שוב ל"ח גזילת הקדש. וראה עוד מש"נ בזה בספרי כנסת ראשונים על מסכת מעילה בדף טו.

ולפ"ז מובן דלהכי שייך פטור "דלא אפשר" גבי מעילה בהקדש, כיון דיסוד חיובו הוא מחמת לקיחת הנאת מהקדש לצורכו, וכיון דלא אפשר אינו נחשב לקיחת הנאה לצורכו. וד"ז מוכרח גם בסוגיא בפסחים כז. בעצי הקדש, דבמבשל בהם נאסר מדין שבח עצים בפת, דיל"ע לדברי הגר"ח דחיוב מעילה הוא מדין גזילה, מה שייך לאסור כאן מדין שבח עצים בפת, ואטו בגזל מחברו עצים נימא דין שבח עצים בפת? ומוכח כמו שביארנו, דגם להגר"ח יסוד החיוב במעילה הוא מדין איסור נהנה ומשתמש בהקדש, אלא דתשלומיו הם בגדרי גזילה.



פטור אינו מתכוין

נתבארה לעיל שיטת הרמב"ם דגם בחיוב מעילה יש את הפטור דאינו מתכוין ליהנות מהקדש, דפטור. והנה, בהא דבאינו מתכוין בשבת דפטור, מבוארים ב' טעמים באחרונים - האחד, דהמעשה אינו מתייחס אליו, ועוד, דכיון דאינו מתכוין למעשה שעושה לא חשיב מעשה חרישה, ובפסיק רישא דמודה ר"ש, היינו דנחשב כוונה למלאכה דידיה [ולשון רש"י בסוכה לג: ד"ה והא מודי ר"ש דכיון דא"א שלא תמות כמתכוין חשיב ליה, וכ"כ בתוס' הרא"ש בפסחים כה:]. ואפילו אם נאמר דל"ה כוונת מלאכה, מ"מ חשיב רצון לעשיית חריץ כיון דהוי בהכרח, וממילא מקרי עושה מלאכת חרישה, דאם הוי אינו מתכוין אמרי' דהוא עושה גרירה ול"ה

מעשה חרישה, אך בפס"ר נחשב עשיית מלאכת חרישה [ועי' בריטב"א שבת קג, א: "תמיהא מילתא טובא כל היכא דפסיק רישיה ולא ימות מאיזה טעם יתיר רבי שמעון משום דלא ניחא ליה, דהא טעמא דתלמודא דמודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות היינו משום דכיון דלא סגי' דלא אתעביד מלאכה הרי הוא כאילו נתכוון ומלאכת מחשבת הוא, וא"כ מה לי אי ניחא ליה או לא ניחא ליה"].

ובפסחים שם דאמר' גבי הנאה פטור אינו מתכוין אף דבמציאות נהנה, מוכח דבהנאה אין איסורו מעשה ההנאה אלא לקיחה מדבר האסור בהנאה, וכמו שביאר בשערי ישר (ש"ג פכ"ה) ובקו"ש (שם אות קטז). וברבנו דוד שם נראה דבלא אפשר ל"ח הנאה, דכל דאינו מתכוין או בלא אפשר ל"ח הנאה, ויסוד הפטור הוא "הנאה הבאה לאדם בעל כורחו" דזה לא חשיב הנאה.



סיבת ההיתר בלא אפשר

בתוס' בפסחים שם (ד"ה לא אפשר) כתבו: "ומיירי כגון דלא הוי פסיק רישיה דבפסיק רישיה מודה רבי שמעון וכו' דהא בשמעתא מייתי עלה מידי דאורייתא כגון מעילה וכלאים ופסול פרה וצ"ל דכל הנהו דמייתי לא הוי פסיק רישיה". ובתוס' הרא"ש ותוספות הר"ש משאנץ הוסיפו דל"ה פסי"ר כיון שהוא יכול לסתום נחיריו עכ"ל. ונראה דמה שהוא לא עושה כן אח"כ זה אינו טעם לאסור גם בלא הפטור של לא אפשר, דמ"מ אין כאן מעשה לאסור אותו, והנידון הוא רק על הכניסה למקום שיהיה בו הנאה. וכן מבואר בתוס' שם כו, א ד"ה לאותן וז"ל "ליכא איסורא אלא שלא יקרבו עצמן לעזרה כדי להריח יותר דהא אמרינן לא היתה כלה צריכה להתבשם בירושלים מפני ריח הקטורת".

ובחפץ חיים בשמיה"ל (כלל ו בבאמ"ח סק"ד) כתב דההיתר של הנאה הבאה לאדם בע"כ היינו משום דההנאה באה ממילא וליכא מעשה לקיחת הנאה, אבל בהולך, היכא דודאי ינהה ההליכה הוי מעשה של לקיחת הנאה, אבל אם יכול לסתום נחיריו שוב בהליכה אינו מונח ודאי איסור והדר מילתא דהוי הנאה הבאה בע"כ דשרי, כיון דאין בו שום מעשה וההנאה באה לו ממילא עכתו". ודברי הח"ח נסובים בהלכות לשה"ר וז"ל: "לענין שמיעת לשון הרע דהכא נמי כיון דלכתחלה לא בא לכאן בהחבורה בשביל השמיעה רק לענין אחר וגם עתה לא ניחא ליה בשמיעת דברים של לשון הרע וכיוצא בזה בודאי לא עבר על איסור השמיעה ואף על גב דאינו אוטם אזניו בעת השמיעה, ואם כן לכאורה הוא פסיק רישא לשמוע וכו' זה אינו דיש לומר דשם איירי בענין שהוא עושה מעשה אך דלא מכוין ולזה אמרינן כיון שהוא פסיק רישא אף דלא ניחא ליה אסור, מה שאין כן הכא דבהשמיעה אינו עושה שום מעשה כלל ובעת הליכתו והתקרבותו לישב בין החבורה עדיין אינו מוכרח שידברו לשון הרע שיחשב על ידי זה הליכתו למעשה, וגם אינו מוכרח הוא שישמע על ידי הליכתו שעל ידי זה נצרף הליכתו להשמיעה דנימא דכיון דהוא פסיק רישא הוי כאלו הלך כדי לשמוע שהרי יכול לאטם אזניו מלשמוע, ואם כן לא נוכל לצרף הליכתו להשמיעה, ואף ששומע אחר כך ואינו אוטם אזניו אינו עושה

בזה מעשה כלל ובשלמא אם היה נחא ליה בהשמיעה היה נקרא לא אפשר וקמכוין דפסקינן דאסור אבל כיון דלא נחא ליה שרי".

ומתבאר דע"י ההילוך חשיב כוונה להריח ולקחת ההנאה, והיינו דהרי במריח גרידא אינו אסור, וכמבואר בתוס' הנ"ל גבי כלה דמבושמת מריח הקטורת, ורק בהולך כאן חשיב קירוב והליכה לצורך הריח, דהוי פס"ר. ובלא אפשר אמרי' דלא חשיב הליכה לצורך הריח אלא הליכה גרידא, ובפס"ר חשיב דהולך לצורך בשביל להריח, וכיון דיכול לסגור נחיריו אין בהליכה צירוף להנאתו, והיינו דהנאה בצירוף ההליכה היא המחייבת. ובזה נחא דברי הרא"ש הנ"ל שכתב דביכול לסתום נחיריו אין בהליכתו פס"ר לגרום ההנאה. ומה"ט מבואר בח"ח שם גבי שמיעת לשה"ר דאם בתחילת ביאתו לכאן לא היה מוכרח שידברו לשה"ר ליכא איסור, כיון דבשמיעתו ל"ה מעשה ל"ח פס"ר.

ובתורא"ש ב"מ ל. כתב דמסתבר דגם בלא אפשר בפס"ר אסור, וכ"נ בתורא"ש לפנינו, ואזיל לשיטתו. ובתורא"ש אזיל לשיטתו גם בפסחים בדף כו. דעיי"ש שהקשה גבי צילו של היכל דהוי פס"ר, ותירץ דאינו ודאי שיהנה מהצל, וכוונתו כתוס' הרשב"א. עכ"פ מוכח מקושייתו דבפס"ר גם היכא דלא אפשר חייב.

ומבואר בזה דאם לא אפשר אין ההליכה מתייחסת לצורך של להריח מע"ז, וכיון דהוי פס"ר מיקרי הליכה לצורך ע"ז, וכנ"ל. אמנם ברא"ש לפנינו, וכן ברא"ש בפ' כל כתבי, מבואר דבפס"ר אנן סהדי דמתכוין. וא"כ בדינא דלא אפשר הלא ההיתר הוא משום דלא אפשר ולא חשיב עשיה, וא"כ מה מהני הא דהוי פס"ר הא בלא"ה הוי מתכוין? וע"כ דפס"ר מצד עצמה מחשיבו לעשייה של הק' מלאכה, ובגורר ספסל מיקרי עשייה של מלאכת חרישה, כיון דהוי פסיק רישיה, ולכן אסור גם בלא אפשר.

ומצאתי בלשון הרע"א בדו"ח על התוס' פסחים כב: שכתב בתו"ד דבפס"ר בלא אפשר חשיב "כאפשר", ולכאורה כוונת הרע"א דאם הוי פס"ר הוי כאפשר, כיון דנחשב הליכה לצורך להריח מע"ז, וכמש"נ.



רבי צבי הירש ראם*

רב קהילת חניכי הישיבות (רמב"ם)

באיסור מלאכה בחוה"מ אם מה"ת או מדרבנן

א.

כמה נ"מ אם איסור מלאכה מה"ת או מדרבנן

ילפינן מקראי במסכת חגיגה דף יח. דאסור לעשות מלאכה בחוה"מ, ודנו הראשונים אם איסור זה הוא מדאו', או מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ומצינו בפוסקים כמה נפק"מ בזה.

א. בביאור הלכה (סי' תק"ל) כתב נפק"מ לענין ספיקות אי אזלינן בהו לקולא או לחומרא [וכ"כ הביאור"ל בריש סימן תקל"ז ע"ש].

ב. הפמ"ג (תק"ל א' בא"א) דן לענין פסול עדות, דאי איסור מלאכה הוי דאורייתא נפסל לעדות ואי דרבנן לא.

ג. בהא דכתב הריב"ש (סי' רכ"ו) דשרי לעשות מלאכה בחוה"מ במקום כבוד הבריות, וכ"ז שייך רק אם הוי איסור דרבנן, אבל אם אסור מדאורייתא אין להתיר משום כבוד הבריות.

ד. עוד מצינו במג"א (תקלח ב) לענין אם עשה דבר דלא אבד במועד, דקנסוהו חכמים וקנסו נמי בנו אחריו, וכתב המג"א בשם רבינו ירוחם דכל מה דקונסים את בנו אחריו הוא רק אי הוי איסור דאורייתא.

אמנם נחזי אנן, דאין הכרח בהנך נפק"מ דזה תלוי אם איסור מלאכה בחוה"מ הוי מדאו' או מדרבנן, וכדיבאר להלן.

דהנה לענין הנ"מ הא' לענין ספיקות, עיין להלן אי"ה דמצינו כמה אופנים דאין איסורן אלא מדרבנן, מ"מ לא אזלינן בספיקן לקולא כיון שעיקרן מד"ת. והיינו דלמ"ד דאיסור מלאכה בחוה"מ הוי דאו', בכל איסורי חוה"מ אזלינן לחומרא אף הנך דלא אסירי אלא מדרבנן [אמנם בד' הרמ"א נר' דלא ס"ל כן כדיב' להלן אי"ה].

ולענין הנ"מ הב' לגבי פסול עדות, לכאו' אף אם איסור מלאכה הוי מן התורה, הדבר תלוי מה גדר איסורו, האם הוי איסור לאו, או עשה, או רק איסור תורה בלבד.

דהנה בגמ' חגיגה שם מצינו כמה ילפותות לאיסור מלאכה בחוה"מ, דר' יאשיה יליף לה מאת חג המצות תשמור, ור' יונתן יליף לה מק"ו, ור"י הגלילי יליף לה מלא תעשה כל מלאכה, ור"ע יליף לה מקרא דמקראי קודש, ובבב"א ילפינן לה מעצרת.

ולכאו' יש נ"מ בין התנאים, דלר' יאשיה וריה"ג הוי לאו ולוקין עליו (ולר"י הוי נמי לאו רק שאין עונשין מן הדין), ומאידך לר"ע ודעימיה הוי עשה בלבד ואין לוקין עליו. וכ"כ המנח"ח (מ' שכ"ג). אמנם, הנמו"י (ו. מדפי הרי"ף) כתב דלר"י אין לוקין עליו דהוי לאו שבכללות. ועכ"פ

*שיעור שנמסר בכולל פוניבז' (יום ג' ה' אלול תש"פ), נערך ע"י הרב אליהו בלוי שליט"א.

שמעינן מיניה דהוי איסור לאו. וכ"נ מדברי הרמב"ן בע"ז (כב.) דכתב דאיסור מלאכה בחוה"מ אינו אלא עשה, כיון דקיי"ל כר"ע דיליף לה ממקרא קודש, ש"מ דלאידך תנאי הוי לאו. [ובפמ"ג הנ"ל הביא מהרמב"ן דחוה"מ במה שנאסר שווה ליו"ט לגמרי, והיינו דהוי לאו גמור, וזה סותר לד' הרמב"ן הנ"ל]

אמנם הטורי אבן (חגיגה שם) נקט דלא פליגי תנאי בהכי, וכו"ע מודו דיש איסור לאו במלאכת חוה"מ ולוקין עליו, עש"ה בדבריו.

ובפמ"ג שם כתב דאפשר דאיסור מלאכה בחוה"מ אין בו לאו או עשה, אלא איסור תורה בלבד ככל דבר הבא מריבוי. [ובזה יש ליישב מה שהקשה הנמו"י (ריש מכילתין) והמ"מ (רפ"ז מהל' יו"ט) דאם מלאכת חוה"מ אסורה מה"ת, מדוע היא לא נמנית במנין המצוות, ולדברי הפמ"ג כיון דל"ה לאו ועשה אלא ריבוי בלבד, אינו נמנה כמצווה בפ"ע.]

העולה מזה דבאיסור מלאכה בחוה"מ אם הוי מדאו', יש בו ג' צדדים - לאו או עשה או ריבוי בעלמא. ומעתה לענין פסול עדות רק אם נסבור כהנך שיטות דהוי לאו גמור, נפסל נמי לעדות [ובלאו שבכללות יל"ע אם נפסל לעדות, ועיין חו"מ סי' ל"ד בפ"ת סק"ה.]

ולענין הנ"מ הג' לגבי כבוד הבריות, אף דהריב"ש נקט דאם איסור חוה"מ הוי דרבנן שרי מפני כבוד הבריות, מ"מ אין הכרע כן לכו"ע, דלא כל איסור דרבנן הותר לצורך כבוד הבריות, כדחזינן בשו"ע (שי"ב ו' ובמג"א סק"י), וכן מבואר בביצה (לב:) דאהל ארעי הותר במקום כבוד הבריות, ובנין עראי לא הותר. וש"מ דלא התירו במקום כבוד הבריות כל איסורים דרבנן. ומשו"ה אף אם איסור מלאכה בחוה"מ הוי דרבנן אין הכרח שהוא הותר מפני כבוד הבריות.

ב.

ג' שיטות בראשונים בדיון איסור מלאכה בחוה"מ

בעיקר הנידון אם איסור מלאכה בחוה"מ הוי דאו' או דרבנן, מצינו בזה ג' דעות. יש ראשונים דסברי דכל המלאכות האסורות בחוה"מ הוו מה"ת (וכ"נ דעת רש"י) ויש ראשונים דסברי דכל איסור מלאכה בחוה"מ הוי מדרבנן (וכ"ה דעת התוס' ורא"ש). אמנם הרמב"ן (סוף הל' חוה"מ) עשה פשרה בזה (והלכו בשיטתו הרשב"א והריטב"א) דיש מהן שאסורין מה"ת ויש מהם רק מדרבנן, דכל מלאכה שאין בה דבר האבד, ואינה לצורך המועד אסורה מה"ת, אבל אם הוי דבר האבד או לצורך המועד מותרת מה"ת בכל אופן, ומה שאסרו במעשה אומן אף לצורך המועד, ובטירחא יתירה אף בדבר האבד, זה לא הוי אלא מדרבנן [וכן מכוין מלאכתו במועד. מאירי].

והנה בגמ' חגיגה שם ילפינן מקרא דאיסור מלאכה בחוה"מ מסרן הכתוב לחכמים. והנה למאן דסבר דאיסור מלאכה דרבנן הוא, מיירי על כל המלאכות בחוה"מ ואי"ז אלא אסמכתא, ולמאן דס"ל דאיסור מלאכה דאו', הרי נמי נכללים בזה כל חילוקי הדינים של איסורי חוה"מ, שבכל הנך נמסרה ההכרעה לחכמים.

אמנם לפי"ד הרמב"ן הנ"ל נמצא דהא דמסרן הכתוב לחכמים לא קאי אלא על הנך ב' היתרים של דבר האבד וצורך המועד, שהם אלו שנמסרו לחכמים להכריע בהם להיתר, אבל האיסור בטירחא יתירה ומעשה אומן זה לא נמסר להם, ומדנפשיהו אסרי לה, ומה"ט הוא דרבנן.

ובזה יש לבאר את דברי הרמב"ן עה"ת (כג ז) דהקשה ע"ד רש"י דפירש כל מלאכת עבודה לא תעשו, דהיינו כל מלאכה שהיא דבר האבד, ומזה ילפי' בתו"כ דרך ביו"ט אסור בזה ולא בחוה"מ. והקשה הרמב"ן דא"כ למאי ילפי' מקרא בגמ' דמלאכה בחוה"מ מסרן הכתוב לחכמים, לאשמועי' בדבר האבד שרי, ות"ל דילפינן כן מקרא דמלאכת עבודה לא תעשו, דדבר האבד ביו"ט אסור ובחוה"מ שרי.

ובפשו' דברי הרמב"ן צ"ב, הא מלבד ההיתר של דבר האבד, מצינו עוד חילוקי דינים, כגון טירחא יתירה דאסור אף בדבר האבד, ואומן דאסור אף לצורך, ולא שמעי' ליה מקרא, ובעינן למסרן הכתוב לחכמים.

אמנם הרמב"ן לשי' נוחא, דהא ס"ל דכל מה דמסרן הכתוב לחכמים היינו רק בעניין ההיתר של דבר האבד וצורך המועד, אבל כלפי האיסור במעשה אומן וטירחא יתירה לא נמסר הדבר לחכמים, והוי רק מדרבנן, ומזה הוכיח הרמב"ן מדבעינן למסרן לחכמים ש"מ דדבר האבד לא נלמד מקרא, אלא הוא מסברת חכמים דנמסר להם להכריע בכך.

ובדעת רש"י נראה דלשי' קאי, דס"ל דכל המלאכות אסורות בחוה"מ מדאו', ונכלל בזה נמי האיסור בטירחא יתירה ומעשה אומן, ולכך בעינן שימסר הדבר לחכמים ללמוד סברות אלו שאינן נלמדות מקרא.



ג.

בגדר ההיתר של צורך המועד אם הוא ממסרן הכ' לחכמים או לא

אמנם אכתי דברי הרמב"ן צ"ב, מה הקשה למאי בעינן למסור הדבר לחכמים, והרי בעינן זה להיתר של צורך המועד, דלא שמעי' ליה מקרא.

והנראה מדבריו לכאור', דלהיתרא של צורך המועד לא בעינן מסרן הכתוב לחכמים, והטעם י"ל דיסוד ההיתר בצורך המועד הוא מלתא דאוכל נפש דשרי ביו"ט, דבחוה"מ שרינן טפי אף לכל צרכי המועד. ומקור הדבר אפשר שזה נלמד מגופיה דקרא, דביום הראשון והשביעי שבתון, וש"מ דשאר ימים לא נתחייבו בשביתה כיו"ט, והיינו באופן שעושה לצורך המועד, וכעין מה שהותר ביו"ט לצורך או"נ.

וכו נראה נמי מהרמב"ן (סוף הל' חוה"מ), דהביא להא דמסרן הכתוב לחכמים רק כלפי ההיתר של דבר האבד. וכן יל"ד מדברי רש"י בחגיגה (י"ח. ד"ה הא) דפי' מסרן הכ' לחכמים לענין להיתר בדבר האבד, ולא הביא התירא דצורך המועד. והיינו דצורך המועד ילפינן מגופיה דקרא, ומקרא דעצרת שמעינן דמסרן הכתוב לחכמים לענין התירא דדבר האבד.

ולפי"ז ניחא קו' הרמב"ן על רש"י, דמאחר דהיתרא דדבר האבד נלמד מקרא אחרינא, שוב אין צורך למסרן הכתוב לחכמים.



ד.

בגדר מסרן הכתוב לחכמים

והנה ביסוד הדבר דמסרן הכתוב לחכמים, לפי פשוטו נראה שהתורה עצמה אסרה מקצת מלאכות בחוה"מ ומקצתן הותרה, רק שלא נתפרש להדיא מה בכלל האיסור ומה לא, ובהא נמסר לחכמים להכריע כפי דעתם מה נאסר. ולפי"ז עיקר האיסור הוא מה שאסרה תורה ולא ניתן לחכמים אלא לברר את הדבר.

אמנם מלישנא דהב"י לא נראה כן, דז"ל (בסי' תק"ל) שהתורה מסרה לחכמים שיאסרו המלאכות שנראה להם, ויתירו מה שנראה להם. ודימה הדבר למש"כ הר"ן (על הרי"ף ריש יומא) לגבי יוה"כ, דהא דהתירו רחיצה בכמה אופנים, אף דאי הוי דאורייתא אין ראוי להתיר בה, משום דמסרן הכתוב לחכמים והן הקלו בהן כפי מה שראו.

ונרא' מדבריו דמסרן הכתוב לחכמים אין הכוונה דבכח חכמים לגלות מה אסרה תורה, אלא דניתן לחכמים הכח לאסור ולהתיר עפ"י דעתם, דבהם תלוי גדרי האיסור, והם לא מבררים מה אסרה תורה, אלא קובעים את האיסור מכח סברתם שלהם, וכדברי הר"ן גבי יוה"כ.

וכ"נ נמי בחינוך (מ' שכ"ג) מסרן הכתוב לחכמים, שלא אסרה התורה אלא במה שיאמרו הם, וחילקו המלאכות כפי רצונם ודעתם, ונמצא שכל מלאכה שאסרו הם אסורה לנו מדאורייתא, ואשר התירו מותר מן התורה, כי בידם נמסר איסור זה לפי משמעות הנדרש בכתוב.

וכע"ז כתב הלבוש (תק"ל) ודימה הדבר למה שאמרה תורה גבי קידוש החודש, שמסרה לידם ואמרה אתם אפילו שוגגים, וכן הוא גבי מלאכת חוה"מ שמסרה בידם לומר איזה מלאכה אסורה ואיזו מותרת לפי סברתם ודעתם. ונראה מזה דניתן הכח לחכמים לאסור עפ"י סברתם.

ויש להמתיק בזה מש"כ רש"י בחגיגה י"ח. לפרש את דברי הגמ' דמסרן הכתוב לחכמים להכריע איזהו יום אסור ואיזה מותר, ואיזה מלאכה אסורה ואיזה מותרת. ופירש"י (ד"ה הא) איזה יום אסור, היינו דמקדשים עפ"י הראייה. ולכאו' צ"ב מאי שיאטיה דקידוש עפ"י הראייה להכא. אמנם להמבואר י"ל דהא אתא לאשמועי', דכשם שבכח חכמים לקבוע את החדשים והמועדים עפ"י הראייה, כך נמסר להם הכח לקבוע נמי את איסורי חוה"מ, דתרווייהו נמסרו להם לקבוע את דינם עפ"י סברתם, ולא רק לברר את דין התורה.



ה.

ביאור פלוגתת הראשונים לפי"ז

ויש מקום לפרש דיסוד נידון הראשונים בטירחא יתירה ומעשה אומן אם אסירי מדאורייתא או מדרבנן, תלוי בהא - דהרמב"ן סבר דלא נמסר לחכמים הכח לחדש איסורים מדעתם, אלא רק לגלות מה אסרה תורה, ולכך ס"ל דמעשה אומן וטירחא יתירה אי"ז סברא דאו' לאסור בכה"ג (כדנראה נמי בריטב"א בדף ב' דהא פשיט"ל מסברא דחילוקי דינים אלו לא הוו מדאו' ע"ש). ומאידך שא"ר דסברי דכל האיסורים בחוה"מ הוו דאורייתא, ס"ל דמסרן הכתוב לחכמים הכוונה דנמסר להם הכח לאסור עפ"י דעתם, ולכך כל מה שאסרו חכמים ממילא יש לזה תוקף של דאורייתא, דמה שראו חז"ל לנכון לאסור ממילא נעשה איסור תורה כיון שניתן להם כח לכך.

ובזה מבוארים דברי הב"י (תק"ל), דלאחר שהביא דהרמב"ן עשה פשרה ומקצת המלאכות אסורות רק מדבריהם, כתב הב"י ול"נ דאיסור מלאכה דבר תורה הוא, אלא שהתורה מסרה לחכמים שיאסרו המלאכות שנראה להם ויתירו מה שנראה להם. ולכאו' צ"ב היאך למד מזה דלא כפשרת הרמב"ן הנ"ל.

אמנם לפי המבו' נראית כוונתו, דעיקר הבנת הרמב"ן היא דחז"ל אסרו מקצת מכח של תורה ומקצת מדבריהם, משום דמקצת מהאיסורים לא נראה להם שכך אסרה תורה, ואסרום רק עפ"י דעתם. וע"ז טען הב"י ול"נ דיסוד הדין שנמסר הכח לחכמים הוא שיאסרו ויתירו עפ"י דעתם שלהם, ולא לגלות מה אסרה תורה, ולכך כל מה שנאסר ע"י חכמים בחוה"מ ממילא יש לו תוקף של דאורייתא.

ו.

ביאור נידון הירושלמי אם ניתן לבטל איסור מלאכה בחוה"מ

והנה הראשונים הביאו את דברי הירושלמי דאר"א בר ממל אילו היה מי שימנה עמי התרתי לעשות מלאכה בחוש"מ כלום אסרו שלא לעשות מלאכה אלא כדי שיהיו אוכלים ושותים ושמחים ויגעים בתורה, ואינן אכלין ושתין ופוחזין. ולמדו מזה הראשו' דאיסור מלאכה בחוה"מ הוי דרבנן, דאילו הוי דאו' היאך בעא ר"א לבטולי.

אמנם לפי הנת' יש לומר, דאף אי כל המלאכות הוו דאורייתא, מ"מ הרי אי"ז נאסר אלא מכח דעתם ורצונם של חכמים, וממילא אם ראו חכמים שהיו פוחזין ומשו"ה לא רצו לאסור את כל המלאכות שנאסרו, רשאים הם, כיון שאין הדבר תלוי אלא ברצונם. ולפי"ז אתי שפיר להנך שיטות דכל המלאכות דאו' ומ"מ בעו חכמים לבטל מקצתן בכדי שלא יהיו פוחזין [אמנם לשון הירו' כלום לא אסרונם וכו' ומ' דיסוד האיסור ל"ה אלא מדרבנן, ואכן עיין בתוס' חגיגה יח. דכ' דמלישניה דהירו' משמע דל"ה אלא מדרבנן. ולפי"ד ניחא דמגוף ד' הירושלמי אין להוכיח כן אלא מלישניה].

והנה בעיקר ד' הירושלמי, יש להבין מה כוונת ר' אבא דאילו היו נמנים עימו היה מבטל איסור מלאכה, למה צריך שימנו עימו בכדי לבטל, ומדוע נמי לא נמנו עימו להתיר. ולפי פשוטו נראה דכיון דאין בי"ד מבטל דברי חבריו א"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין, הכ"נ אמר ר"א דאילו יצטרפו עימו עוד בי"ד כזה שגדול ממי שקדם לו בחכמה ובמנין היה יכול לבטל דבריהם, וכיון שלא נמצא בי"ד כזה לא יכול הוא לבטל.

ואפשר לפרש עוד, דהנה בביצה דף ה. מבו' דאם בטל טעם התקנה לא בטלה התקנה, אמנם נחלקו הרמב"ם והראב"ד (הל' ממרין פ"ב הי"ב) אם בכה"ג בי"ד קטן יכול לבטל התקנה או לא. ולפי"ז נראה דכיון דכעת הם אוכלין ושותין ופוחזים נמצא דבטל טעם התקנה, וי"ל דדעת ר"א דכה"ג אף בי"ד קטן יכול לבטל דברי בי"ד שקדם לו, ובהא פליגי עליו חבריו, דבעינן גדול יותר בחכמה ובמנין, ולכך לא הצטרפו להתירו.

עוד יש לפרש דהנה כשיש נידון בבירור דין התורה, הרי בזה כל בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבריו, וכמו בנידון בירור שיעורין של תורה (עיין יומא דף פ.) ורק היכא שבי"ד הראשון תיקן תקנה דרבנן בזה אין בי"ד אחר מבטל תקנתו א"כ הוא גדול הימנו.

ומעתה נחזי אנן לגבי מה שאסרו חז"ל בחוה"מ למה הוא דומה, ואם איסורין אלו הוו דרבנן ממש, פשיטא דבעינן שהבי"ד השני יהא גדול מהראשון, וכמו בכל תקנות חז"ל. ומאידך, אם איסורין אלו הוו מדאורייתא ממש, ולא נמסר לחכמים אלא לברר את דין התורה, וכדנת' לדעת הרמב"ן, לפי"ז נמי פשיטא דכל בי"ד יכול לחלוק על הבי"ד שקדם לו, ולברר את דין התורה באופן אחר עפ"י דעתו [אמנם הא דבעו לבטל לאיסורי חוה"מ בכדי שלא יהיו פוחזין, לאו לפרש דין תורה הוא בא, ומהא הוכיחו הראשו' דהוי מדרבנן].

אבל בהא יש להסתפק, לפי"מ שנת' דמסרן הכ' לחכמים היינו דבכח חכמים עצמם לקבוע את גדרי האיסור של תורה, בזה יש לדון מה הסמכות שיש לבי"ד אחר לבטל דבריהם, וי"ל בזה ג' צדדים: א. דלא ניתן לבטל דברי הראשונים כלל, דכיון דנתנה להם התורה כח לאסור עם תוקף של דאורייתא אין לשום בי"ד כח לשנות דבריהם. ב. דבי"ד של כל דור ודור יכול לבטל דבריהם, כיון דאינם באים לבטל תקנה של הראשונים, אלא מה שנאסר על ידם מכח שנמסר להם מהתורה, ולבי"ד השני ג"כ נמסר כח זה לאסור עפ"י דעתו, ומשו"ה הוא מבטל את דברי הבי"ד שקדם לו. ג. דהוי ככל תקנת חז"ל, דבעינן שיהיה השני גדול מן הראשון בחכמה ובמנין. ולפי"ז י"ל דזהו נידון ר"א וחבריו אם יכולים לבטל דברי בי"ד שקדם להם אף דאינם גדולים מהם, כיון דהכא כל תקנתם היא מכח תוקף של תורה וכדנתבאר.

ז.

היאך קיי"ל אם איסור מלאכה מה"ת או מדרבנן

כתב השו"ע (סי' תק"ל) חוה"מ אסור במקצת מלאכות, ומותר בקצתן הגה: לפי צורך הענין שהיה נראה לחכמים להתיר. וכתב המג"א דמלשון הרמ"א יש ללמוד דאיסור מלאכה בחוה"מ

הוא דאו', שלא הוצרכו חז"ל לאסור אלא להתיר (וכ"כ הגר"א), אמנם בדעת השו"ע דייק המג"א דס"ל דהוי דרבנן מהא דהקיל (בסי' תקל"א) לגלח בשפה, וש"מ דכל איסורו מדרבנן (כן ביאר הלבושי שרד).

וע"ע ברע"א שם דהוכיח נמי בדעת השו"ע דהוי דרבנן, מדפסק (סו"ס תקל"ו) להקל להעמיד תרנגולת על הביצים, אף אם לא עמדה עליהם ג' ימים, וכדעת ר' אמי בגמ' (פסחים נה:): דחיישינן אף להפסד מועט, וש"מ דאיסור מלאכה בחוה"מ הוי דרבנן.

ומקור דברי רע"א להוכיח מתרנגולת הוא מהרא"ש (פסחים שם) והטור, דכתבו דדין העמדת תרנגולת תלוי אם מלאכת חוה"מ אסורה מדאו' או מדרבנן, דאי הוי מדאו' ראוי להחמיר, ואם מדרבנן יש להקל, ומדפסק המחבר לקולא, ש"מ דס"ל דמלאכת חוה"מ מדרבנן.

ויש להקשות לפי"ד האחרונים דהמחבר פסק לקולא בכמה דוכתי, כיון דס"ל דאיסור מלאכה אינו אלא מדרבנן, א"כ מדוע לא השיג הרמ"א התם דראוי להחמיר בהנך דוכתי, כיון דס"ל דיש איסור מלאכה בחוה"מ מדאו'. אמנם נר' להלן דבאופנים אלו ליכא מלאכה דאו', ומה"ט י"ל דסבר הרמ"א דאזלינן ביה לקולא וכדלהלן.

דהנה יל"ע בעיקר הדבר דתלו הנידון בתרנגולת האם איסור מלאכה הוא מדאורייתא או לאו, והרי בהעמדת תרנגולת אין שום מלאכה מלבד טירחא בעלמא, וא"כ אף אי מלאכת חוה"מ אסורה מדאו', כאן האיסור מדרבנן, ומ"ט אזלינן ביה לחומרא [וכן הקשה במור וקציעה].

ויש מקום לומר דבהעמדת תרנגולת שייך נמי איסורי מלאכה, כגון אם צריך להחזירה ע"י מלאכה גמורה, דבזה נמי סבר רב אמי דשרי, משום דחששו להפסד מועט, וטעם הדבר הוא משום דכל איסור המלאכה אינו אלא מדרבנן, ומזה הוכיחו הראשו' דאיסור מלאכה בחוה"מ הוי דרבנן.

ובאופן אחר י"ל דנידון הגמ' אם להפסד מועט חששו או לא, אי"ז שייך רק לענין העמדת תרנגולת, אלא יש עוד אופנים דיש לדון בהם להתיר מלאכה בחוה"מ משום הפסד מועט. ומה"ט עיקר נידון זה נוגע נמי בשל תורה, ולכך אם איסור מלאכה בחוה"מ הוי דאו', ראוי לילך בנידון זה לחומרא, כיון דעיקר ספק זה שייך בדאו'.

אמנם י"ל עוד, דלמאן דס"ל דעיקר מלאכת חוה"מ אסורה מדאו', נמצא שעיקרו מה"ת, ומה"ט כל מה שנאסר בחוה"מ אף מדרבנן אזלינן ביה לחומרא, כיון דשורש איסורו מה"ת. [וכ"נ קצת מלשון ביאוה"ל בסי' תק"ל בסו"ד, דרק משום שעיקרו דרבנן אזלינן ביה לקולא ע"ש].

וכ"נ נמי מדברי הב"י, דבגמ' (דף יב:) אמרו גבי קצירת השדה דאם אין לו מה יאכל שרי, ולאדם חשוב אסור, והקשה הב"י (סי' תקל"ז) מדוע לא הזכירו הפוסקים דין זה של אדם חשוב, ותירץ דכיון דאיסור מלאכה הוא מדרבנן, יש להקל כרב דמתיר אפילו לאדם חשוב. והדברים צ"ב, שהרי האיסור על אדם חשוב לכו"ע הוא מדרבנן, וא"כ מאי נ"מ אם עיקר מלאכה אסורה מה"ת או לא. וחזינן דאם עיקר איסור מלאכה מדאו' הוא, אזלינן לחומרא אף במה שנאסר מדרבנן, כיון דעיקרו דאו'.

וגדולה מזו מצינו בפרק אלו מגלחין (דף יד.) דדנו באומן שנאבדה לו אבידה אם מותר לו לכבס או לא, ואזלינן ביה לחומרא, ואף שאיסור כיבוס אינו אלא מדרבנן, ואף מדרבנן לא נאסר מלתא דמלאכה, אלא מגזירה שלא יכנס למועד כשהוא מנוול (ודמי לאנשי משמר דאסרו להם נמי לכבס מה"ט.) וצ"ב א"כ מ"ט אזלינן ביה לחומרא [וכבר הקשה כן בא"ר בסי' תקל"א ע"ש]. אמנם בנוב"י או"ח (י"ג) כתב דאיסור כיבוס הוי נמי בכלל איסור מלאכה, ולפי"ז נחא דהוי עיקרו דאו'.

וכיו"ב צ"ל כלפי מה שהובא לעיל מד' השו"ע דפסק להקל לגלח בשפה, ומזה למד המג"א דס"ל דאיסור מלאכה הוי דרבנן, ואף דגילוח במועד ג"כ אסור רק מתקנתא שלא יכנס מנוול למועד, חזינן דמ"מ חשיב ג"כ עיקרו דאו', ואם עיקר איסור מלאכה הוא דאו' ראוי להחמיר בזה.

אמנם בדעת הרמ"א דלא פליג על המחבר בכל אופנים אלו, לכאו' נראה דס"ל דאף אי עיקר איסור מלאכה בחוה"מ הוא מדאו', מ"מ באופנים שנאסרו רק מדרבנן אזלינן לקולא, ומשו"ה לא השיג הרמ"א ע"ד המחבר בכל הנך דוכתא.



ח.

פלוגתת השו"ע והרמ"א לענין הנחת תפילין בחוה"מ וסתירת דבריהם

בתוס' מו"ק דף י"ט. (סוד"ה רבי יוסי) כתבו דאם איסור מלאכה בחוה"מ הוא מדאו' חשיב אות ואין מניחין בו תפילין, אבל אם איסורו רק מדרבנן ל"ח אות ומניחין בו תפילין. אמנם הם כתבו די"ל דהוי אות משום מצוות מצה וסוכה. ובשו"ע (סי' ל"א ס"ב) נחלקו בזה השו"ע והרמ"א, דהשו"ע פסק דאין מניחין תפילין בחוה"מ דיש בו אות, והרמ"א פסק דמניחין. והנה לפי"ד המג"א הנ"ל נמצא דיש כאן סברות הפוכות, דהשו"ע דס"ל דאיסור מלאכה הוי דרבנן סבר דיש אות בחוה"מ, והרמ"א דס"ל דאיסור מלאכה דאו' ס"ל דאין בו אות, וצ"ב.

וליישב דעת המחבר י"ל דאף דס"ל דאיסור מלאכה הוא מדרבנן מ"מ ס"ל כדכ' התוס' דמשום מצה וסוכה הוי אות (וכ"ד הגר"א דמצה חשיבא אות לפטור, כדביאר במע"ר (קפ"ה) דמשום שיש מצוות אכילת מצה כל שבעה מה"ט הוי אות לפטור. ואף דס"ל לגר"א דאיסור מלאכה הוא מדאו' מ"מ הוצרך לזה ועיין).

אמנם בד' הרמ"א דס"ל דיש איסור מלאכה דאו', ומ"מ אין אות בחוה"מ, צ"ב מאחר שאסור במלאכה מ"ט לא חשיב אות.



ט.

בגדר איסור מלאכה בחוה"מ אם משום שביתה או ממקרא קודש

וליישב את דברי הרמ"א יש להקדים, דהנה התוס' הוכיחו דאיסור מלאכה בחוה"מ הוא מדרבנן, דלא מצינו יום שמקצתו אסור ומקצתו מותר.

[ובטורי אבן ורש"ש (חגיגה שם) הקשו הא יו"ט נמי מותר במקצת מלאכות לצורך אוכל נפש. ולמש"נ לעיל מהרמב"ן י"ל דההיתר של צורך המועד אינו בכלל מה דנמסר לחכמים, ורק ההיתר של דבר האבד ילפינן מקרא דמסרן הכתוב לחכמים. ולפי"ז ניחא, דאיה"נ דכלפי צורך המועד, שפיר יש להיתר בחוה"מ טפי מיו"ט, כמו דביו"ט שרי טפי משבת, ורק לענין דבר האבד הקשו הראשונים דלא שייך שיהא מקצתו מותר].

ובעיקר קו' תוס' היאך שייך יום שמקצתו מותר ומקצתו אסור, לכאו' יש ליישב עפ"י המבואר ברמב"ן הנ"ל, דלר"ע ילפינן לאיסור מלאכה ממקרא קודש ומשו"ה לא הוי אלא עשה. ולכאו' צ"ב, שהרי מקרא קודש אין עניינו לשבות ממלאכה, אלא לקדש את היום, כגון ע"י אכילה ושתייה, או כסות נקייה, או כדכתב רש"י בשבועות (יג.) דמזכיר את קדושת היום, ובתוס' (שם ד"ה לא) כתבו דשובת לשם קדושת אותו יום, וא"כ מ"ט ילפינן מזה הכא איסור מלאכה.

ונראה בזה דאיה"נ דלפי מאי דילפינן איסור מלאכה ממקרא קודש, אין גדר איסור המלאכה משום שביתה, אלא עניינו להימנע ממלאכה כדי לייחד את היום ולקדשו, דע"י זה שהאדם נמנע ממלאכה קוראו ליום קודש, וכמו דבשבת מייחדו באכילה ושתייה, מייחדו בחוה"מ במניעה ממלאכה.

ובזה יש ליישב נמי מה שהקשה הרש"ש בחגיגה שם מדברי ר"ע גופיה דקאמר בר"ה (לב.) דממקרא קודש דיו"ט ילפינן ברכת קדושת היום, וא"כ היאך למד מזה בחוה"מ לאיסור מלאכה. ואכן לפי המבואר ניחא, דבכל דוכתי ענין המקרא קודש אחד הוא, להראות שהיום מיוחד ומובדל, רק שביו"ט, דיש בלאו הכי איסור מלאכה משום שבתון, בהכרח מתקיים המקרא קודש ע"י הזכרת הקדושה, אבל בחוה"מ, שאין בו שבתון, מקיימין את המקרא קודש ע"י מניעה ממלאכה.

ומעתה לפי"ז מיושב היאך מצינו יום שמקצתו אסור ומקצתו מותר, דאיה"נ אם דנים משום איסור מלאכה, אין לחלק בין המלאכות ואם נאסרו מקצתן נאסרו כולן, אבל אם דנים משום מקרא קודש, בזה אין שורש המצווה לשבות ממלאכה, אלא לייחד את היום ולקדשו משאר ימים, ובהא סגי להימנע ממקצת מהמלאכות כדי שיתייחד היום ליקרא קודש.

ויש להוסיף בזה עוד, דכשם שגדר זה של מקרא קודש גורם להקל, דסגי לאסור מקצת מלאכות, הכ"נ י"ל להיפך, דכיון דגדר החיוב הוא לקראו קודש ע"י להימנע ממלאכות, לכך אף מה שלא נאסר משום שביתה יתכן דאסור בחוה"מ משום מקרא קודש, וכדלהלן.

הנה, התוס' במו"ק (י"ב: ד"ה מכניס) דנו מהו איסור אסיפה של האסיף בחוה"מ וכתבו דהוא משום טירחא, ומשו"ה נסתפקו בטירחא בלא מלאכה אם יש בזה איסור או לא. והנה, הא דאין לאסוף בחוה"מ אמרו זאת על הפסוק דחג האסיף, ומהא למדו הראשו' דאיסור מלאכה בחוה"מ

דאו'. וצ"ב מה"ט לאסור בטירחא בלא מלאכה, והרי בשבת ויו"ט לא שמענו איסור אלא במלאכה.

אמנם לפי המבו' נחא, דיסוד האיסור בחוה"מ הוא לאו משום שבתון אלא ממקרא קודש, ובכדי לקרוא אותו לקודש בעינן להימנע מכל טירחא אף כשאין בה מלאכה, ול"ד לשבת ויו"ט, דהמקרא קודש שלהם מתקיים ע"י אכילה ושתייה, וזכירת קדושת היום, וכל איסורם במלאכה הוא רק משום שבתה. [אמנם בגמ' שם הקשו גם על יו"ט דאסור לאסוף בו, דמלאכה ביו"ט מי שרי, וקשה שהרי זו טירחא בלא מלאכה וצ"ע].

ועיין עוד בב"י (תק"מ ב') דהביא מהסמ"ג דמותר ליטול גבשושית מהבית בחוה"מ, דאף דמלאכה גמורה היא מ"מ שרי בחוה"מ כיון שאין בה טורח. ומבו' לפי"ז יותר מכך, דכל גדר האיסור בחוה"מ הוא רק טירחא, ומלאכה לחודה לא אסירא. והטעם י"ל כנ"ל, כיון דיסוד האיסור הוא משום מקרא קודש ולא מתורת שבתה. (אמנם ע"י מ"ב שם סק"ז דנר' דפי' את דברי הסמ"ג באופ"א קצת עש"ה.)

ולפי המבו' יש ליישב את דברי הרמ"א לענין תפילין, דאף דס"ל דאיסור מלאכה בחוה"מ הוא מדאו' מ"מ סבר דחוה"מ ל"ח אות. והטעם, דרק תוס' לשיטתם דסברי דגדר איסור מלאכה משום שבתה הוא, לכך נקטו דאם יש בו איסור מלאכה דאו' חשיב אות. אבל אם גדר איסור מלאכה הוא משום מקרא קודש, א"כ י"ל דכמו שמצוות מצה וסוכה אינו גורם שיהא בו אות, הכ"נ משום דין מקרא קודש לא חשיב אות, ומה"ט סבר הרמ"א דאף דחוה"מ אסור במלאכה מ"מ חייב בתפילין.

י.

שבתו של גר תושב כדין מקרא קודש של חוה"מ

והנה בכריתות (דף ט.) נחלקו תנאי לגבי גר תושב כיצד הוא משמר שבתו, ודעת ת"ק דעושה מלאכה כמו בחולו של מועד. והנה הא וודאי דל"ש לאסור עליו איסור זה מדרבנן, ובהכרח דהוא דין דאורייתא, וכ"נ הטורי אבן (חגיגה י"ח. באבני מילואים). אמנם בחזו"א (שביעית כ"ג ד', ד"ה ע"ז כד) כתב דהוא דין דרבנן כלפי דידן, דאסור לקבלו כגר תושב אלא בתנאי שיקבל לשמור שבת כשיעור זה.

ואם דין זה הוא דאורייתא, נראה דגדר הדבר הוא, דהמצות שבת בגר תושב לאו מתורת שבתה הוא, דאכתי לא נתחייב בהכי, וכל חיובו כעת הוא לייחד את יום השבת להיות יום מקודש, שלא תהא השבת כשאר ימים. ומצינו גדר כזה בחוה"מ שלא נאסר במלאכה משום שבתה, ומ"מ נתחייבנו לייחדו משאר ימים ע"י הימנעות מקצת מלאכה, ומה"ט ילפינן ליה לשבת של גר תושב מחוה"מ, דזהו האופן שבו חייבה תורה להימנע ממלאכה מדין מקרא קודש. ולפי המבו' לעיל נמצא דיתכן שגר תושב יהא מוזהר בשבת טפי מישראל, דיהא אסור בטירחא אף בלא מלאכה, כמו בחוה"מ. וביאור הדבר, דישראל שמצווה על שבתה בשבת, אי"צ

להבדיל שבת משאר ימים ע"י מלאכה, ומשא"כ גר תושב דרך ע"י הימנעות ממלאכה מייחד את היום לקדושתו, לכך אסור כל מידי דטירחא.



יא.

בחומר מלאכת קרקע לדעת הרמב"ן

ע"י ברמב"ן בע"ז (כב.) דעשה פשרה במלאכת חוה"מ באופ"א, דבעבודת קרקע דהוי טירחא גדולה אסור מדאורי, ושאר מלאכות אסירי מדרבנן. וכבר מצינו כיו"ב דעת ר' יוסי להלן דברקע אין היתר של דבר האבד, וחזינן דיש חילוק בין מלאכת קרקע לתלוש. ועיין כיו"ב ברע"א יו"ד סי' ב' בשם התשב"ץ, דהא דמחלל שבת בפרהסיא הוי מומר, היינו רק שעבר על עבודת קרקע [ויש להעיר, אטו יהא בזה דין הקל הקל, להתחייב לחלל שבת דוקא במלאכת תלוש במקום פיקו"נ].

ולפי דברינו הנ"ל יש לבאר דהא דמחלל שבת הוי מומר משום דאינו מכיר בייחודיות של יום השבת, ועושהו כיום חול. ומשו"ה ס"ל לתשב"ץ דבכל מלאכות הוא סותר רק את מצוות השביתה, אבל אינו מבטל את עיקר השבת, ורק ע"י עבודת קרקע דהוי טירחה מרובה, בזה ניכר דמבטל תורת שבת מיניה ועושהו כחול. וכמש"כ הרמב"ן לגבי חוה"מ, דכיון שתכלית איסור מלאכה בחוה"מ היא למקרא קודש, לכך סגי לימנע מעבודת קרקע, שטירחתה מרובה.

[ולפי"ז מצינו ג' דוכתי דהאיסור מלאכה הוא בכדי לקרוא את היום לקודש: א. חוה"מ. הן לאסור בטירחא בלא מלאכה, והן להתיר במלאכה שאין בה טירחא וסתירה לייחוד היום. ב. גר תושב. שכל ענין השבת אצלו הוא ייחוד היום. ג. לגבי מומר. דלא סגי שיעבור על איסור שבת כדי ליעשות מומר, אלא בעינן שיבטל את ייחודיות היום, וזה רק ע"י טירחא של עבודת קרקע].

והנה, כ' הרמב"ן בפ' אמור (כ"ג כ"ד) והביאו הריטב"א (ר"ה לב:) דמי שעובר על כל השבותין בשבת עובר על דין שביתה מה"ת, ולפי"ז יש לומר נמי לענין איסור טירחא בחוה"מ דחמיר טפי, משום דבשבת וי"ט שיש איסור מלאכה גמור, אם טורח בלא מלאכה עדיין הוי שביתה. ומשא"כ חוה"מ דאין בו איסור מלאכה לגמרי, אם לא ישבות מטירחא לא יחשב שבתון. ואמנם ברמב"ן גופיה בתו"ד מבואר, דדין זה דשביתה אינו נוהג בחוה"מ.



רבי איתמר גרבוז*

ראש ישיבת אורחות תורה, בעל משנת טהרות

ענייני סוכות ושמיני עצרת בהלכה ובאגדה

בענין חג דשמיני עצרת [ואם איכא תשלומין לשמע"צ], ובענין אם

אומרים תחנון אחר שמע"צ עד ר"ח חשוון

א.

שו"ע ס' תרס"ח סעיף א': ליל שמיני אומר בתפלה ותתן לנו את יום שמיני חג עצרת בזה, וכ' הרמ"א הגה ואנו נוהגים שאין אומרים חג בשמיני דלא מצינו בשום מקום שנקרא חג, אלא אומרים יום שמיני העצרת [כוונתו דבתורה לא מצינו דנקרא חג, ויעוי' בהג' הגרעק"א שהביא דברי הירושלמי הובא בר"ן ר"פ הנודר מן המבושל דבלשון תורה לא איקרי חג, ורק בלשון בנ"א, וציין לדברי הרד"ק הושע פרק ב' פסוק י"ג עה"פ והשבתי חגה וכל מועדה והביא בשם רס"ג, דחגה היינו ג' רגלים, וכל מועדה, ר"ה יוה"כ שמע"צ, מבואר דלא קרינן ליה חגה, ובביאור הגר"א ציין לסוכה מ"ח דאמרינן יו"ט אחרון של חג, ואמרינן שמנה ימי החג, ולכאור' כוונת הרמ"א דבמקרא לא קרי ליה חג].

והנה בביאור הגר"א כ' ע"ד הרמ"א דלענין החגיגה תשלומין דראשון הוא, ובמס' סופרים פרק י"ט כתוב כן על שביעי של פסח [וכוונת הגר"א דשם חג הוא משום הקרבן חגיגה ועיין ביאור הגר"א נחום פרק ב' פסוק א' שכ' דחג נקרא ע"ש חגיגה, עיי"ש, ולכן שמע"צ דאין מחייב בקרבן חגיגה, ורק משום תשלומין דראשון לא קרינן ליה חג, והביא דכ"ה במס' סופרים דשש"פ אין מזכירין בו חג כיון דאין מחייב חגיגה], וסיים הגר"א ולא נהגין כן הואיל והוא בתשלומין מידי דהוי אחול המועד [והיינו דאע"ג דאין מחייב חגיגה בפנ"ע, אבל כיון דאפשר להביא בחוה"מ קרבן חגיגה משום תשלומין קרינן ליה חג, ובדעת הרמ"א צ"ל דכיון דמזכירין יום שמיני עצרת, ולא חג הסוכות, לא קרינן ליה חג, דהא דהוי תשלומין הוא משום חג הסוכות, אבל הדין שמע"צ לא הוי סיבה לקרבן חגיגה, ולכן לא קרינן ליה חג, ומשא"כ בשש"פ דמזכירין אותו כמו שאר ימי הפסח שפיר קרינן ליה חג הפסח], והוסיף הגר"א כ"ש כאן שהוא רגל בפנ"ע עכ"ד. ולכאור' צ"ב מה זה שייך הא דהוי רגל בפנ"ע (דפירשו רש"י ותוס' סוכה מ"ח ובשאר דוכתי לגבי מה הוי רגל בפנ"ע) לענין דלכן קורין לו חג, דהוי משום החגיגה וכש"כ הגר"א בתחילת דבריו, ולכאור' ע"כ כוונת הגר"א כמבואר בחידושי הרמב"ן והריטב"א סוכה מ"ח דהא דשמיני רגל בפנ"ע היינו כמבואר בפסחים צ"ג דפסח שני רגל בפנ"ע ונפ"מ בגר שנתגיר בין שני פסחים דחייב (וכן שגג בראשון והויד בשני דחייב), ונתחדש דגם למ"ד דכולן תשלומין לראשון וחגר בראשון פטור בשני, אבל בשמע"צ חייב (וכתב הרמב"ן וקרי ליה רגל בפנ"ע לענין זה שעיקר חובת הרגלים ראה חגיגה, ולפיכך אמרו רגל בפנ"ע לומר שטעון מה שטעונים הרגלים ראה חגיגה ושמחה). ויעוי"ש בדבריהם

*תודת האוצר לבנו הרה"ג בן ציון גרבוז שליט"א, על עריכת החומר ומסירתו.

שהוסיפו דגם למ"ד דכולן תשלומין זל"ז, כ"ז בשבעת הימים דכתיב שבעת ימים תחוג וכו', אבל שמייני אי לאו דהוי רגל בפנ"ע, ודאי לא היה אלא תשלומין עיי"ש, ועיין טו"א ורש"ש חגיגה דף ט' בזה, ובמק"א נתבאר דגם למ"ד תשלומין זל"ז אם נתגייר בשני או הגדיל פטור כיון דל"ה בר חיובא בראשון, (ולכן לא אמרו בגמ' נפ"מ בהגדיל בחוה"מ אם חייב בקרבן ראיה), ובזה איכא נפ"מ דבשמע"צ כה"ג חייב כיון דהוי מחייב בפנ"ע], וזה כוונת הגר"א דכ"ש דהוי רגל בפנ"ע, והיינו דהרי הוי מחייב בפנ"ע לענין חגיגה ולכן ודאי דקרינן ליה חג.

[אמנם ודאי ל"ה מחייב גמור בפנ"ע, דהרי אם הקריב בתחילת ימי החג פטור מלהקריב בפסח שני, ויעו"ש בחידושי הרמב"ן שכ' ומיהו אינו רגל מיוחד לעצמו לגמרי שאם חוגג בראשון אינו חוגג בשמייני, אלא כענין מה שאמרו בפסחים לרבי דאמר שני רגל בפני עצמו הוא, והיינו דאמרינן בפ"ק דר"ה אימר דאמרינן שמייני רגל בפנ"ע, הנ"מ לענין פז"ר קש"ב, אבל לענין תשלומין ד"ה תשלומין דראשון הוא, לומר שאם חגג בראשון פטור בשמייני, עכ"ל הרמב"ן, ומבואר דאע"ג דהוי מחייב בפנ"ע, אבל אם הקריב בראשון נפטר בשני, והיינו דאיכא מחייב אחד, בחודש השביעי, לראיה וחגיגה, דג"ר איכא ולא יותר, ולכן אם הביא קרבן בסוכות נפטר, ואם לא הביא בסוכות הרי שמע"צ הוי מחייב בפנ"ע, ויעו"ש בחידושי הריטב"א הלשון 'אבל שמייני אע"פ שהוא תשלומין דראשון למי שנראה בראשון ולא חגג שחוגג בו, ואי חגג אינו חוגג, ה"ה [הרי הוא, וא"צ להוסיף מה דהגיהו בדבריו], רגל בפנ"ע לחייב מי שלא היה ראוי לחוג בראשון ונראה בשמייני' עכ"ד, משמע מדבריו דהיכא דחזי בראשון הוי רק תשלומין, ורק אם ל"ה חזי כה"ג הוי רגל בפנ"ע לחייב חגיגה, אבל עכ"פ כיון דאם ל"ה חזי בראשון הוי רגל בפנ"ע לחגיגה, שפיר כתב הגר"א דלכן קורין אותו חג].



ב.

והנה המג"א בס' תרס"ט כ' יש מקומות שאין נופלין עד חשון, סדר היום, וכבר עמדו בטעם הדבר דלכאור' ל"ד לחודש ניסן דיצא רוב החודש בקדושה כמבואר ס' תכ"ט, אבל כאן הרי בתחילת החודש אמרו א"כ שיאמרו גם בסוף החודש, ובס' עזר מקודש להגאון מבוטשאטש אהע"ז ס' י"ד (הודפס בגליון השו"ע) כ' בתו"ד שאין אומרים משום תשלומין שאחר עצרת לקרבנות דשמייני עצרת (והביא כן בשם ס' חסד לאברהם). ולכאור' תמוה טובא, דאחר עצרת (שבועות) מצינו תשלומין עוד ו' ימים, אבל בשמע"צ לא מצינו כלל תשלומין, ולישנא דמתני' בחגיגה ט' ע"א מי שלא חג ביו"ט הראשון של חג חוגג את כל הרגל, ויו"ט האחרון של חג [וכדאיתא שם בגמ' מדרשא דגם בשמע"צ איכא תשלומין], עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו, ע"ז נאמר מעוות לא יוכל לתקן וכו', מבואר להדיא דאחר יו"ט אחרון א"א להביא תשלומי ראיה וחגיגה [ומה שציין שם לס' חסד לאברהם, (נהר ב' מעיין מ"ה) לא הוזכר ד"ז, אלא דאין אומרים תחנון בימים אלו, ולכאורה הדברים תמוהים טובא ומצוה ליישב דבריו].

אמנם לפ"ד הרמב"ן והריטב"א אפשר כיון דשמע"צ הוי כרגל בפנ"ע לענין ראיה וחגיגה, איכא תשלומין לחיוב ראיה וחגיגה (אחר שמע"צ כמו אחר שבועות). [ואם נימא דהא דשמע"צ מחייב

בפנ"ע רק בלא חזי בראשון וכמשמעות לשון הריטב"א, א"כ משכח"ל תשלומין רק כה"ג דלא חזי בראשון, וכוונת המשנה היא היכא דחזי בראשון דכה"ג שמע"צ הוי רק מדין תשלומין, ובזה ליכא תשלומין אחר שמע"צ. אמנם גם אם נימא דגם בחזי בראשון אפ"ה שמע"צ הוי עוד מחייב דראיה וחגיגה (אלא דאם הביא בסוכות נפטר מחיובא דשמע"צ, וכמו בפסח שני דאם הביא בראשון נפטר), וא"כ בכל גווני אפשר להביא לאחר שמע"צ, צ"ל דכוונת המשנה עבר החג דהוי מעוות לא יוכל לתקון דהכוונה על החיוב דסוכות, דבזה יכול להשלים רק בשמע"צ, ואח"כ הוי רק תשלומין על חיובא דשמע"צ, ולא על חיובא דסוכות. אמנם אכתי צ"ע דמה נפ"מ במה שלא קיים דין ראיה דסוכות אם יכול לקיים דין ראיה דשמע"צ, אבל אם נימא כמשמעות דברי הריטב"א דבחזי לראשון הוי שמע"צ רק תשלומין, ורק בלא חזי בראשון הוי מחייב בפנ"ע, א"כ ניחא דמתני' איירי בחזי לראשון, וכה"ג שמע"צ הוי רק משום תשלומין דראשון, ובלא חג בשמיני חשיב עבר זמנו בטל קרבנו, אבל בלא חזי בראשון כגון חגיר לריו"ח (או קטן שהגדיל לכו"ע) דמתחייב רק מדין שמע"צ י"ל דאיכא תשלומין], אמנם עיקר הדבר מחודש טובא ולא שמענו ד"ז דיש תשלומין לשמע"צ.

ונראה להביא ראיה ליסוד זה, דהנה מבואר בגמ' סוכה מ"ח דנלמד לינה דחג הסוכות מהיקש דחג המצות, וכן בשמע"צ דהוא רגל בפנ"ע, והנה שיטת התוס' בר"ה דף ה' ע"א דהדין לינה ברגלים הוא כל הרגל, וכן דנו התוס' בפסחים שם מהא דנחלקו תנאים אם פ"ש צריך לינה, והיינו ע"כ לענין שבעה, דיום א' ודאי צריך דל"ג מכל הקרבנות [ועיי"ש בתוס' שדנו די"ל דכיון דהוי תשלומין גרע]. ולפ"ז הרי מה דאמרו דשמע"צ רגל בפנ"ע לענין לינה, היינו ע"כ לענין ז' ימים, וכ"כ באבי עזרי פ"ג מבכורים הי"ד, וצ"ע מה שייך בשמע"צ לינת שבעה, דל"ה כלל רגל שבעה, ומוכח דאיכא דין תשלומין שבעה לשמע"צ, ולכן שייך לינת שבעה, והיינו ע"כ בכה"ג דהוי מחייב דשמיני בפנ"ע, ובזה יתחייב לינת שבעה, וצ"ע בזה.

[אלא דיל"ע בדברי התוס' בפסחים שם שנקטו דלגבי פ"ש איכא לינת שבעה, ומה שייך בזה לינת שבעה, ובפסח ראשון מובן דיש לו שייכות לחג הפסח, אבל בפ"ש מה שייך לינה שבעה, הא ליכא שום דין דז' ימים, ועמד בזה אאמו"ר שליט"א בס' מנחת אברהם יומא ג' ע"א [ואמנם העירוני דבזוה"ק רע"מ בהעלותך מבואר דמפסח שני עד סוף שבוע השערים פתוחים, אבל לכא' ד"ז ל"ה סיבה לדין לינה], אבל נראה דהדבר יתיישב היטב עפ"ד המשך חכמה פר' פנחס דחידוש דאם נבנה ביהמ"ק בין שני פסחים נוהג פסח שני ז' ימים, והוכיח כן מקראי דדה"י ונתבאר בעניני חג הפסח, נמצא דאיכא דין פ"ש דז' ימים, וממילא בכל ענין גם בהקריבו פסח ראשון, י"ל דעכ"פ כבר בעלמא יש לזה שם חג דז' ימים, וטעון לינה כל ז', ואכתי צ"ע בזה, [ואין מסתבר לומר דכל המח' אם טעון לינה ז' הוא רק בכה"ג, אלא דכבר הוי סיבה דבכל גווני צריך לינה ז' ימים, וצ"ת בזה].

ואפשר להוכיח כן, דהרי כל קרבן יחיד שקבוע לו זמן דוחה שבת, וקרבת ראיה וחגיגה דאין דוחה שבת משום דאיכא תשלומין [ויעוי' בטו"א חגיגה דף ט' בישוב ק' התוס' בהא דאם חל החג ביום הראשון בשבת איכא תשלומין, והרי לא חזי בראשון, דאם לא יהא תשלומין הרי ידחה שבת דל"ל תשלומין, ולכו ע"כ דדוחה שבת, ויש להאריך בדבריו, ואכ"מ], ולפ"ז יש

להעיר בחל שמע"צ בשבת, והיה חיגר בראשון דכ' הרמב"ן והריטב"א דכה"ג מתחייב בשמע"צ, ולא שמענו דבכה"ג ידחה שבת, (והעירני הערה זו ח"א), וע"כ כש"נ בדברי העזר מקודש דכה"ג יהא תשלומין. אמנם ל"ה ראייה מוכרחת דכיון דאם לא היה חיגר והיה מביא בחג הסוכות לא היה מתחייב בשמע"צ, אפשר דלא חשיב כה"ג קבוע לו זמן, אבל אם נימא דכה"ג איכא תשלומין לשמע"צ מתיישב בפשיטות, אבל הדברים מחודשים טובא, וצ"ע טובא בזה,

וביאור המנהג שלא לומר תחנון י"ל באו"א, ונקדים קושיא שהקשה בליקוטי חבר בן חיים (מתלמידי החת"ס זצ"ל), ע"ד המג"א דאין נופלין על אפים עד חשון, ותמה דבספר נחמיה (ט, א) כתוב שגזרו תענית צבור בכ"ד לחודש השביעי, דהיינו יום אחרי אסרו חג, וכיון דבתענית שרי בנפילת אפים לא כ"ש, ונראה דעיקר הטעם דא"א תחנון אינו משום השמע"צ, אלא דכיון דמבואר בס' תרס"ט ברמ"א דעושין שמחת תורה לגמרה של תורה, ויעוי' יו"ד ס' רמ"ו סעיף כ"ו ברמ"א דהמסיים מסכתא מצוה לשמוח ולעשות סעודה, ועיי"ש בהג' הגר"א דברי הגמ' שבת דעבידנא יומא טובא לרבנן, ועיי"ש עוד מקורות, ובפ"ת שם סק"ח בשם חוות יאיר דה"ה יום של אחרים חשיב סעודת מצוה כמו שהיה אצל שלמה המלך ע"ה דעשה משתה זו ימים, (ואפשר שגם אחר אחריו עיי"ש), וכן הביא הפ"ת בס' רי"ז ס"ק ט"ו. וכ"א מרן החזו"א זצ"ל למו"ח הגרי"ג אדלשטיין שליט"א שבסיום מסכתא אפשר כל היום לאכול משום הסיום, ולכן א"צ בע"פ לעשות עוד סיום בצהריים, דמשום סיום של הבוקר יכול לאכול כמה ימים. וא"כ י"ל דמשום שמחת גמרה של תורה נמשך השמחה עד ז' ימים, ולכן א"א תחנון עד ר"ח חשון [ובחור"ל גם כ"ט בכלל, ובא"י י"ל משום חור"ל], ומרן הגר"א מ"ש שך זצ"ל אמר שבצעירותו עשו בעיירתו כשהיה סיום הש"ס שמחה זו ימים, ולפ"ז ל"ק קושית חבר בן חיים, דאיך התענו בימי עזרא, דכיון דבמערבא הוי מסיימי התורה בג' שנים, א"כ ל"ה כלל שמע"צ שמחה לגמרה של תורה, ולכן שפיר התענו אחר שמע"צ, ונתבאר עוד יעוי' בביאור המנהג דא"א תחנון אחר ש"ת כל חודש תשרי'.

[עוד יש ליישב קושיית ליקוטי חבר בן חיים עפ"מ ש"כ בס' אור דוד (להגר"ד יונגרייז זצ"ל) דאיתא ביומא ס"ט דבכ"ד כ"ה כ"ו תשרי בקשו בתפילה ונמסר בידם יצרא דע"ז, ואח"כ אסרו ליצרא דעריות ג' ימים בכ"ז כ"ח כ"ט וכחלינהו לעיני והיה תשועה גדולה לישראל, ולכן א"א תחנון, ולפ"ז ל"ק כלל דהרי כ"ז הוי ע"י התענית הנ"ל דהיה בכ"ד בתשרי, ול"ק כלל הקושיא].

ובעיקר המנהג שלא לומר תחנון, הנה בשו"ע וברמ"א סימן קל"א סעיף ז' לא הוזכר דא"א תחנון בימים אלו, וכן המ"ב שם לא הביא ד"ז, ועיין שע"ת שם שכ"כ מהשכה"ג, ועיי"ש מש"כ בטעמא דמילתא, וע"ע בכף החיים שם ס"ק צ"ח ונתבאר במק"א בס"ד.

ושמעתי עוד לדון דשמייני עצרת חשיב כשמחת נישואין של כלל ישראל עם הקב"ה, וכמבואר בדברי חז"ל, וא"כ ז' ימים אחר שמחת תורה הוי לכלל ישראל כז' ימי שמחה של חתן וכלה, ולכן אין אומרים בהם תחנון, וכן מ"ט בשם מרן הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל שאמר לבאר המנהג שאין אומרים תחנון בו' ימים של אחר שבועות (כמ"ש במג"א ס' קל"א סקי"ח, והובא במשנ"ב שם סקל"ו), דהוא משום דהוי כמו ז' ימי שמחה של חתן וכלה, דהרי במתן תורה היה נישואין בין כלל ישראל להקב"ה, כשאחז"ל בשלהי תענית 'ביום חתונתו זהו יום מתן תורה'.

בדין דבר שלא חשיב אהל לטומאה אם פוסל בסוכה

בבאר היטב ר"ס תרכ"ו הביא תש' גינת ורדים (או"ח כלל ד' ס' ז') דשלג שע"ג הסכך אינו פוסל, ובשערי תשובה הביא טעמו דכיון דאינם חוצץ בפני הטומאה לא חשיב להיות כתקרה ע"ג סוכה, וכן כתב בביכורי יעקב סק"ז ודימה לדינא דמתני' דשלג לא חשיב אוהל להביא ולחצוץ ולכן אין פוסל את הסוכה.

ובתוספת ביכורים שם הביא להק' דא"כ כל שאינו יכול לקבל מעזיבה בינונית דשיטת הרמב"ם בפ"ג מט"מ דאינו מביא את הטומאה מה"ת, לא יפסול בסוכה כיון דלא חשיב אהל להביא ולחצוץ.

ויעוי"ש בתוספת ביכורים דאפשר דרק שלג מדמינן דל"ה כלל אהל כיון דאין מתקיים, אבל בשאר דברים לא מדמינן, אמנם הנה בסוגיא דרפ"ב דסוכה דף כ"א ע"ב מבואר דלר' יהודה דאהל שאין עשוי ביד"א אינו אהל, מה"ט מטה אינה חוצצת בסוכה כיון דלא נעשה להאחיל, ומבואר דמדמינן סוכה לדיני אהל בטומאה, וכל מה דלא חשיב אהל בטומאה לא חשיב אהל להפסיק בסוכה, אך אפשר דלמסקנא ליכא הכרח להא דר"י מדמה סוכה לטומאה יעוי"ש, אמנם בחידושי רבינו חיים הלוי פ"כ מט"מ, כ' דכמו דמבואר בסוכה דלא אתי אהל עראי ומבטל אהל קבע ה"נ הוי כן לגבי אהל של טומאה, השוה דין אהל של טומאה לסברת הגמ' בסוכה דלא מפסיק [אך י"ל דטומאה יש ללמוד מסוכה, אבל לא איפכא וצ"ע].

ויעוי' בס' דעת תורה למהרש"ם ס' תרכ"ו שדן בכדור פורח מע"ג סוכה דלא חוצץ כיון דהוי כטלית המנפנפת דלא חשיב אהל, וה"נ אין מפסיק מע"ג הסוכה.

והנה בעל"נ סוכה כ"א ע"ב ד"ה שאני שוורים כתב לדון דבהמה ואדם חשובים הפסק לענין סוכה כמו דחשיבי אהל, וכמבואר שם בסוגיא שאני שוורים הואיל ועשוין להגין על בני מעיין, וה"ה אדם הוי אהל לענין טומאה, וא"כ ה"ה דמפסיק בסוכה, ולפ"ז דנו דגם לפ"ד רבנן דהישן תחת המטה לא יצא יד"ח, אבל מבואר שם ברפ"ב דסוכה דכ"ז במטה עשרה, והטעם כתב הר"ן שם דמטה אינה עשויה אלא לגבה ולכן אינה חוצצת בפחות מעשרה, אבל אדם יחצוץ גם בפחות מעשרה, (וכגון מטה ע"ג מטה ואין בין זל"ז י"ט, אפ"ה יחצוץ האדם שלמעלה). ובשו"ת שבט הלוי חלק ח סימן קע"ט כתב לדון די"ל דאין דברי העל"נ להלכה וכן לא הביא הך חידושא בספר ביכורי יעקב, וכתב הטעם דכיון דקי"ל דאדם אינו נעשה אהל לטהר, א"כ אין אדם חוצץ בפני הטומאה ולכן ה"נ אין חוצץ בסוכה.

אבל דבריו תמוהים דא"כ הא כלים נמי אין חוצצין בפני הטומאה, ואיך תנן דמטה חוצצת בסוכה, וע"כ דהדין דאדם וכלים כיון דהוי רק דין דאין חוצצין, אבל מביאין את הטומאה, א"כ שפיר חשיב אהל להפסיק [ובפרט אם נימא כש"נ ברפ"ו דהטעם דאדם וכלים אין חוצצין משום דחשיבי מין המק"ט, וא"כ ל"ה כלל סברא לסוכה], אבל דברי הגינת ורדים והמהרש"ם, שאני דאירי בדברים שאינם מביאים וא"כ לא הוי כלל אהל לטומאה, ובהני דברים י"ל דלא חשיב נמי אהל להפסיק בסוכה ופשוט.



‘עת לשמור ועת להשליך’

‘עת לשמור ועת להשליך’ – (קהלת ג ו).

במדרש רבה (פרשה ג' אות ו') איתא עת לשמור בשעה טובה, ועת להשליך בשעה רעה, ומובא במדרש שם מעשה בסוחר אחד שהוא ובנו הפליגו בספינה למסחר והביא עמו ממון רב ואנשי הספינה הספנין הרגישו בזה, ואמרו הספנין זה לזה כשאנו נכנסים לאמצע הים אנו הורגים אותם ומשליכים אותם לתוך הים ולוקחין מהם את הממון, והסוחר שמע את קולם ונודע לו כונתם, מה עשה, באמצע היום כשכל אנשי הספינה היו על הסיפון עשה את עצמו כאילו הוא כועס ומריב עם בנו, ולקח את כל הדינרין שהיו עמו והשליכם לתוך הים לעיני כולם, ואנשי הספינה כשראו זאת כבר לא היה להם סיבה להרגם, ועל ידי זה הצילו את נפשם ממות, וכשהגיעה הספינה לקיסרין ונכנסה למדינה, הלך אותו האיש למושל העיר וסיפר לו את כל המעשה, וחייב המושל את אנשי הספינה לשלם לו את כל הממון שאיבד, ושאלו אותו מהיכן דין זה לחייבם, (מנן את הכא דיינא לן דחייבין), ואמר שלמד זאת מדברי שלמה המלך בקהלת שאמר "עת להשליך", והיינו שאמר שלמה המלך בחכמתו שיש זמן שטוב לו לאדם שישליך את ממונו כמו במעשה זה שע"ז הצילו אותו האיש ובנו את נפשם. [ועיין תש' הריב"ש תש' תמ"ח שהובא מדרש זה, ועיין בס' תולדות אדם ח"א סוף פ"ז שהובא מדרש זה].

וצ"ב באמת דלכא' הלא צדקו הספנים בטענתם שדינם הוא לכל היותר כדין גרמא בנזקין, שגרמו הספנין לאותו האדם שישליך את ממונו לים, וגרמא בנזקין פטור (ויל"ד אם עכו"ם חייב על גרמא בנזקין, יעו"ב באחרונים שדנו בזה, וא"כ אפשר דהתם העובדא היה בגוי, אך בפשוטו גם עכו"ם פטור על גרמא בנזקין).

וראיתי מובא שהחידושי הרי"ם הקשה כן להרה"ק רבי מרדכי יוסף מאיזביצא בעמח"ס מי השילוח, ותירץ לו הרה"ק מאיזביצא, דכיון שדינא הוא דהבא להרגך השכם להרגו כמבואר בסנהדרין (עב.), ומשו"ה הותר להרוג בא במחתרת, א"כ ממילא כשנודע לאותו האדם שהספנים מתכוונים להרגו, דינם כרודפים ומותר לאותו אדם להרגם, והוסיף דהנה הפוסקים כתבו (יור"ד ס' רנ"ב סי"ב ברמ"א) דהפודה את חברו מן השביה חייב השבוי לשלם לפודה הדמים, ואין זה כמבריה ארי מנכסי חברו (ב"ק נח.), ואם כן נמצא דמיד כששמע בעל הדינרים שהספנים מתנכלים להורגו היה דינם כאילו הם שבויים ביד בעל הדינרים ויכול להורגם מחמת הדין הבא להורגך השכם להרגו אלא שפדה אותם עם השלכת הדינרים לים, ונמצא שהיו חייבים לשלם לו דמי פדיון, וממילא זהו הטעם שהתחייבו לשלם לו הדמים כדפי פדיון נפשם [והובא שהחידושי הרי"ם נהנה מתירוצו זה ואמר לו 'אוי ווי גוט דו לערנסט' – 'אוי כמה טוב הנך לומד'].

אמנם באמת אפשר לומר תירוצו זה גם בלא הך הוספה דהספנים הרי הם כשבויים אצל אותו האדם, אלא דכיון שדינא הוא דהבא להרגך השכם להרגו, א"כ ממילא כשנודע לאותו האדם שהספנים מתכוונים להרגו, דינם כרודפים ומותר לאותו אדם להרגם, ומבואר ברא"ש בסנהדרין פ' בן סורר ומורה, דהמציל את חברו בממונו, חייב אותו האדם לשלם למציל את הממון שעל ידו הצילו, וממילא הוי טעם מעליא לחייב את הספנים מדינא לשלם ממון. [אך יל"ד בזה אם במציאות באמת יכל אותו אדם להרוג את הספנים].

ויל"ד דלכאו' כיון שנתחייבו הספנים מיתה, א"כ איך יתחייבו ממון והא פטורים על הממון מדינא דקלב"מ, ואפשר דבחיוב משום נהנה ליכא לפטורא דקלב"מ, ויל"ע בכ"ז.



שמחת האבות בשמחת תורה

אגיל ואשמח בשמחת תורה בוא יבוא צמח בשמחת תורה, וגו', אברהם שמח בשמחת תורה יצחק שמח בשמחת תורה, יעקב שמח בשמחת התורה (פיוט דשמיני עצרת קודם מוסף).

בשו"ת התעוררות תשובה ח"ג תש' תנ"ד עמד בהא דאמר הפייט אברהם שמח בשמחת תורה, הא בודאי כל הצדיקים שמחו בשמחת תורה, ולמה פרט אברהם וכו', וכתב וכאשר בוא יבוא צמח בשמחת תורה יבאר לנו פירושו עם אליהו זכור לטוב.

אמנם אפשר לבאר ע"פ מה דאיתא במדרש עה"פ ויגדל הילד ויגמל ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק (בראשית פכ"א פ"ח) ואיתא בס' אוצר המדרשים בשם מדרש אור האפילה אברהם אבינו חיבר ספרים ביחוד השם ולמדן ליצחק, וכיון שהשלים להתלמד נאמר בו ויגמל וכו', משתה גדול עשה סעודת שבח והודיה לקל הגדול ע"כ, מבואר דאברהם לימד ליצחק ספרים, וכשהשלימן עשה משתה, והוא לכאו' כשמחה של גמרה של תורה, נמצא מבואר כאן דאברהם ויצחק שמחו בשמחת גמרה של תורה, וממילא בודאי גם יעקב עשה כן, כדרך שעשו אבותיו [ועיין רש"י תולדות עה"פ אל תרד מצרימה וכו' רש"י שהיה דעתו לרדת למצרים "כמו שירד אביו בימי הרעב" וכו', והיינו כל דבר עשה כדרך שעשה אביו].

והא דאמר הפייט בוא יבוא צמח בשמחת תורה, ונתקשה שם בתש' התעוררות תשובה דמגלן דמשיח יבוא בשמחת תורה, לכאו' י"ל הכוונה ע"פ המבואר ברמב"ם פ"ט מתשובה ה"ד דבימות המשיח ימצאו מרגוע וירבו בחכמה, ויעוי' לשון הרמב"ם פ"ב ממלכים ה"ד לא נתאו הנביאים והחכמים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם וכו' אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה וכו' ובהל' ה' ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה וכו' ולפיכך יהיו חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים והעמוקים וכו', וא"כ יתכן דזה הכוונה בא יבוא צמח בשמחת תורה דכשיבוא צמח יהא שמחת תורה, כן נזכה במהרה בימינו.



ראש השנה ועשי"ת

בארבעה פרקים העולם נידון – ההבדל בין דין ר"ה לדין שאר הפרקים
♦ בגדרי מצוות תקיעת שופר ♦ זיכוי רבים בתקיעת שופר ♦ בעניין
התוקע לשד ♦ חתימת ברכת המשפט בעשי"ת ♦ יום הריגת גדליה בן
אחיקם

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

בארבעה פרקים העולם נידון – ההבדל בין דין ר"ה לדין שאר הפרקים

א.

למה בדין של ר"ה אין הודאה על העבר כבשאר פרקים שהעולם נידון

מתני' (ר"ה טז.) בארבעה פרקים העולם נידון וכו'. הנה ג' פרקים מהארבעה הם ג' רגלי השנה, חג האביב הקציר והאסיף שהם זמני השמחה וההודאה לה' על התבואה שגדלה והרי היא באיבה, ועל שחוקות קציר שמר לנו, והשמחה הגדולה לנו באסיף התבואה. אלא שלמדנו חז"ל שבזמנים אלו גם נידונים על להבא במה ששיך לזמנים אלו, שהם זמני התבואה וקציר חטים ותחילת המחזור החקלאי, שאז העיניים נשואות לשמים לבקש על המים שהם חיי האדם.

ולמדו כן ממה שקבלו מהלכה לנסך המים בחג, והוא מסברא כדי שיתברכו להם גשמי השנה מעתה ואילך, ומכאן שנידונים בזמן הזה על המים. ומינה ילפ' שגם מה שאמרה התורה להביא את העומר ושתי הלחם בפסח ובעצרת אינו קרבן תודה בלבד על העבר, אלא הוא גם בבחינת צעקה על העתיד שיתברכו להם התבואה ופירות האילן להבא.

אלא שמכאן יש לעיין למה לא נלמד גם להפך, שהמידה הזאת תנהג גם בר"ה, שלמדנו מהא דאמרה תורה יום תרועה יהיה לכם שביום זה נידונים כל באי העולם, למה לא יהיה יום זה גם בבחינת מודה לשעבר על חיים חן וחסד שנתן לו הקב"ה שזכה להשלים שנתו בר"ה הזה.

ואמנם לכאורה הוא מוסר גדול שכן ראוי לנהוג, ויתכן שרק מחמת הפחד מהדין על כל חייו של האדם לא בא הדבר לידי ביטוי. אבל נראה שמהצגת הדברים בתורה ובחז"ל יש כן חילוק שורשי בין ר"ה לשאר הפרקים הללו שיש לעיין עליו.

וכפשוטו היה ניתן לומר שאין דין חיים שקיבל האדם כדין תבואה מכמה בחינות. האחת, שהצלחת התבואה היא מכלל הברית שכרת הקב"ה עם ישראל שיעבדהו בא"י, והצלחת התבואה היא קיום הברית, ועל זה באה ההודאה והשמחה לפני ה'. ועוד, שהחיים הם תמידיים ויכול להודות עליהם בכל רגע, משא"כ בדברים כתבואה ופרנסה שהם מתחדשים.

זה נראה נכון, אבל נבאר הדברים יותר לעומקם עפ"י מה שנעלה מלשון המשנה וסוגי' הגמ'.



ב.

הלכה שבכל יום אדם נידון וגם בר"ה

העירו על לשון המשנה 'בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון'. למה לא אמרו בפשיטות שבר"ה נידון האדם, ואכן בתנא דבי רבי ישמעאל שהובא להן בסוגי' אמרו בפשיטות 'ואדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם ביוה"כ'.

ובסוגי' הגמ' יש להעיר, שאמרו שמתני' דלא כרבי יוסי דאמר שבכל יום העולם נידון, אלא כתנא דבי ר"י הנ"ל שאדם נידון בר"ה. ומשמע שלרבי יוסי ליכא כלל דין מיוחד בר"ה, ודלא כמאן דמצלינן האידנא ועל הבריות בו יאמר וכו'. אמנם להלן בסוגי' אמרו כמאן מצלינן האידנא על קצירי ומריעי כרבי יוסי. ולכא' הא אנן דמצלינן ובריות בו יפקדו לא ס"ל כרבי יוסי.

אלא מחזור בזה כמו שכתב כאן הרב המאירי, שאכן לא אמרה כן הגמ' אלא דרך שקליא וטריא ללמדנו את כל שיטות התנאים הללו החלוקים בזה כפי שהובאו בבריתא, אולם באמת אין כלל סתירה לומר שעל אף שהאדם נידון בכל יום, מכל מקום איכא גם דין מיוחד בר"ה, וכלשונו 'שהכל אמת למבינים'.

וכן מתבאר להדיא מהרמב"ם (פרק ג מתשובה) שכתב שכל אדם יש לו זכויות ועוונות וכל מי שיש לו חלילה עוונות יתירות על הזכויות מיד הוא מת ברשעו, וכשם ששוקלין עונות וזכויות של אדם בשעת מיתתו כן שוקלים עונות וזכויות ביו"ט של ר"ה עי' שם כל לשונו הטהור. עכ"פ עולה מדבריו בברור שאדם נידון גם בכל יום וגם ביו"ט של ר"ה.



ג.

הדין של ר"ה הוא הקירבה לכס המשפט

ויסוד הדברים מה מתחדש בדין של ר"ה ע"פ הדין של כל השנה כבר בארנו שהדין של כל השנה הוא שברגע שאין לאדם שום זכות חייו מסתיימים מאליהם, כי אין לו זכות קיום לחיות עוד.

אולם הדין של ר"ה כל ענינו הוא הקירבה לכס המשפט והבחינה המדוקדקת מעל גביו על כל אדם ואדם. ולכן בעוד שבכל השנה אין מושג של נמצא בינוני, כי או שיש לאדם זכות לחיים או שנשללת ממנו מיד זכותו לחיים, הרי שבר"ה, שאדם עומד לפני כס המשפט לדין מיוחד, אם הוא נמצא בינוני הרי הוא נידון לחובה אם הוא לא עושה תשובה.

וכלל המשפט ומהותו הוא בעצם ההכרה בסמכות המשפט ובשופט, והוא מהווה בעצמו מתוך הדינין ומתן חיים, שזה כל ענינו ותכליתו של בית המשפט מעבר לשלילת זכות הקיום במידת הצורך ללא קיום משפט, ליצור מערכת של משפט שבה נכלל בעיקר עצם ההכרה בסמכות בית המשפט, שמי שמכיר בסמכות המשפט, ויודע שהמלך במשפט יעמיד ארץ, ממתיקים עליו

הדינים וזה עצמו מזכה אותו במשפט. ולכן תלוי דין הבינוני בעשיית התשובה, שבאמרו חטאתי, הרי הוא מכיר בחטא, דהיינו בסמכות המשפט.

ומשל נאה לכל זה מהמציאות המוכרת כיום, שנהג עברייני שנהג במהירות מפרות מאד נשלל לו הרישיון מיד, אולם מי שנהג במהירות מופרות אבל לא מאד, הרי הוא נקרא לבית משפט, ושם הוא יוצא עם איזה הסדר של שלילה מסוימת וקנס מסויים. ולמה הוצרכו לבזבז משאבים של מערכת של בית משפט ועו"ד וכו', אם לא בשביל האפשרות לאכוף את החוק באופן שמשאיר מקום לנהג העברייני להפנים את חומרתו של החוק, ע"י מתן יחס של כבוד למערכת החוקים שמסמל בית המשפט. וכך בעצם ההכרה של הנשפט להישפט ולשלם את חובו לחברה, הרי הוא כשב בתשובה, והיא בעצמה סיבה שלא להחמיר בעונשו יתר על המידה, כיון שהוא בא להישפט והכיר במעמד המחייב של החוק.

ובזה נבין את לשון המשנה שבר"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, לא אמר רק שבר"ה אדם נידון, כי למאי דקי"ל אכן אדם נידון בכל יום, ודלא כתנא דבי רבי ישמעאל, אלא אמר שבר"ה עוברים ונסקרים כל אדם ואדם לחוד, כי העיקר בר"ה הוא העניין הזה בעצמו לעבור תחת השבט כבני מרון, לא הדין בעצמו האם יחיה או ימות, אלא הסקירה והדקדוק עצמם הם התכלית, כי הם בעצמם הקריבה לכס המשפט, שיש לו משמעות אחרת לגמרי מאשר גזר הדין לשבט או לחסד בלבד ככל השנה, וכמו שנתבאר.



ד.

הדין מתקיים בזמן הוויית הדבר עליו דנים

ויסוד העניין הוא, שכל הטעם שכל דבר נידון בזמנו הוא משום שאלו הזמנים שבהם מתהווים אותם דברים, שפסח הוא זמן התבואה, ועצרת פירות האילן, והחג הוא התחלה לגשמי השנה.

ועיקר הדבר הזה נראה נכון גם לגבי התחלת דין וגזר דין, שדעת רבי יהודה שכולם נידונים בר"ה וגזר דין של כל אחד בשעתו, אין זה אומר שהתחלת הדין לא יכולה להיות משנה כלום למה שיהיה, אלא התחלת הדין היא כלפי התחלת הויה וגזר הדין הוא כלפי סוף ההויה.

וכלעניין תבואה למשל, שנראה שמה שגזר הדין עליה הוא בפסח, הרי הוא על אחרית התבואה כמצב התבואה בשעה הזאת, אולם על תחילת התבואה נידון בר"ה, ולכן אותו חסיד (הוא ר"י ב"ר אליעזר עצמו לשיטתו), שלן בר"ה בביה"ק היה שומע רוחות מספרות מתי תצלח התבואה שיזרע בתחילת החורף, שעל כך נידון בר"ה, וזה ביאור דברי התוס' (סד"ה בפסח על התבואה).

ואשר על כן פשיטא דחיי האדם שהם מתהווים בכל רגע ורגע דין הוא שיהיה נידון עליהם בכל רגע. ועל כרחק שאין הדין בר"ה רק דין נוסף שאינו תלוי במציאות הדברים, אלא הוא מחמת מציאות עבודתו של האדם שמתחדש ונסקר ביום הזה מעשה איש ופקודתו.

ולכן על אף שיש בו מקום להודאה מיוחדת על העבר, מכל מקום על חיי האדם יש להודות בכל יום כמו שאנו אומרים ערב ובוקר וצהרים, על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך, שלרגעים תבחננו, ואדם בעצם נידון אף בכל רגע ורגע, וכמו שנתבאר.



ה.

יום תרועה יהיה לכם

הנה זה הקרא שבפרשת פנחס (במדבר כט א), וכן קרא דזכרון תרועה שבפרשת אמור (ויקרא כג כד), הן הקראי היחידים בתורה המבארים לנו מהות היום הזה תוכנו ומצוותו המעשית שהיא תרועת השופר ועניין הזיכרון שבו. וכבר אמרו בצדק שעיקר החג הזה בתורה הוא (תהלים פא ד) 'בכסה', בהיות תוכנו מכוסה ונסתר, עד שאי אפשר לעמוד עליו מתוך צמצום הכתובים עצמם.

ובסוגי' הביאו ג' מימרות בענין השופר. האחת הא דתניא ר' יהודה בשם ר"ע שאמר הקב"ה אמרו לפני מלכויות כדי שתמלכוני עליכם זיכרונות כדי שיעלה זיכרוכם לפני, ובמה בשופר. ועוד מימרא דרבי אבהו למה תוקעין בשופר של איל אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק. ועוד המימרות דרבי יצחק שעולה מהן שע"י התקיעה מתערבב השטן (והא דאמרו בתחילה שהוא טעם רק למה תוקעין שהם יושבים, נראה שהוא כעין תיקון סופרים כדי לא לתת טעם לעיקר התקיעה בר"ה עצמה שהיא גזיה"כ, וכמו שמתבאר מדבריו להלן שם שאמר 'כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה מריעין לה בסופה מ"ט שלא איערבב השטן', וכפשטא הלא הכוונה שבכלל לא תקעו, וכן עולה מדברי בה"ג שהובאו בתוס' על אתר).

ולחבר כל הג' מימרות לתוכן אחד של תרועת השופר בר"ה ע"ד פשט נראה, שעניין השופר הוא להרעיד הלבבות ע"י הזכרת תפקיד האדם בעולמו שנשלח כאן לניסיון, כאדם הראשון ואברהם אבינו, שהם האבות לכל בני האנוש בכלל ולבני אברהם בפרט (וההבדל בין ב' הניסיונות שאצל אדה"ר הוא בשלילי שלא לאכול מעץ הדעת, ואצל אברהם הוא בחיובי לעקוד יצחק בנו, הוא ההבדל בין תפקיד האדם לפני אברהם אבינו ולאחריו, כמש"כ הרמח"ל בספר אדיר במרום ואכמ"ל כעת בזה).

ואצל אדה"ר ואברהם נזכר בכתוב או במדרש השטן שבא להשטין, וכנזכר בקרא (איוב א ו) ויהי היום וגו', ואמרו חז"ל שאותו יום הוא ר"ה, שאז באו בני אלהים להתייצב לפני אלהים ובא השטן בתוכם לנסות את איוב שהוא משל לכלל האדם ותפקידו בבריאה שנידון עליו בר"ה (יום בריאת האדם).

ועיקר הניסיון של האדם הוא האם יכפה רצונותיו ויצריו לרצון בוראו או לא, ולזה אנו תוקעים ומריעים בשופר שהוא גם זיכרון לאילו של אברהם שעמד בניסיון.

וגם הקולות שבשופר התקיעה והשברים תקיעה, מורים בתחילה על הישרות שברא בו ה' את האדם שהוא התקיעה הראשונה, ועל מצבו לאחר שחטא ולא עמד בניסיון שהוא השבירה של התרועה, ולאחריה התקיעה שהיא התיקון והחזרה ליושר לעת"ל לאחר שישלים אדם תיקונו, והוא כלל חיי האנוש.

ובזה אנו מקבלים מלכותו של ה' ועולה זיכרוננו לפניו לטובה, בכך שאנו כופים עצמינו לפניו ומבטלים את רצוננו מפני רצונו, והשטן שבא להשטין מתערבב, ע"י כפיפת רצונו של אדם, שהוא היצה"ר והשטן שבו ע"י שימת תפקידו בעולם לנגד עיניו והעמידה בניסיון, והיינו גם מאי דאמר רבי יצחק להלן כל שנה שרשה בתחילתה מתעשרת בסופה, שבכך שמכניעים רצונם מפני רצונו יוצאים זכאים בדין.

ומתבאר מה שבארנו בכל דברינו, שעיקר ענינו של הדין בר"ה אינו רק בדין חיים ומוות שהוא בעצם נמשך בכל חייו של האדם, אלא בסקירה על כלל תפקידו ושליחותו בעולם, וכמו שנתבאר.



הרב אורי אהרן מוריסוף

בגדרי מצוות תקיעת שופר

א.

הנה, שיטת ר"ת והסמ"ג דגדר מצוות שופר בר"ה הוא במעשה התקיעה ולא בשמיעה, ואשר ע"כ מברכים על תקיעת שופר ולא על שמיעת קול שופר. ברם כבר הקשה הרמב"ם בשו"ת פאר הדור סימן נ"א תרי קושיות על שיטה זו. חדא, כיצד נבאר האי דינא דתקע ולא שמע לא יצא ידי חובה [גמ' בר"ה בתוקע לתוך הבור דקול הברה שומע ולא קול שופר] והרי המצוה רק לתקוע בשופר. ועוד הקשה דכיצד כל הקהל יוצאים בתקיעה אחת, והרי כל אחד מחוייב לתקוע בשופר.

והנה, בדעת ר"ת והסמ"ג ניתן לומר בב' אופנים כיצד הקהל יוצאים ע"י תקיעה אחת. והוא או ע"י האי דינא דשליחות במצוות כמו דאיתא במצוות שחיטת הפסח דשחטו אותו כל קהל ישראל. או ע"י האי דינא דשומע כעונה במצוות שבדיבור, ואף הכא נימא שומע כתוקע דמעשה התקיעה הוא כמעשה קריאת המגילה, דמתייחס לכל הקהל ע"י שומע כעונה וכאילו קראו במגילה, וה"נ כאילו תקעו בשופר, דמאי שנא מעשה תקיעה ממעשה קריאה של המגילה.

ואה"נ י"ל דרק במעשים של דיבור נאמר בהם ששמיעתם כאמירתם ולא במעשים אחרים שאינם של דיבור ואמירה. ברם י"ל דתקיעה שאנן, כיון דזה נמי נעשה עם הפה ממש ובלעדיו אין קול כלל, והוי כמו שמדבר מהשופר, דהשופר הוא הכלי שאיתו הוא מדבר ויוצר קול והוי כאילו הקול של האדם בסיוע השופר. והיינו דהשופר הוא רק המעבר של קול ודיבור של האדם דעובר דרכו ונשמע מה שנשמע. וממלא זה מין ממיני הדיבור וכמו שמדבר ברם קול ונשמע קולו דרך הרם קול דבזה ודאי נאמר שומע כעונה ופשוט. וכמובן שהדבר יותר מתבאר עפ"י דברי הגר"ז שהוכיח ביסוד קול השופר שהוא כמעשה תפילה וזעקה ביום ראש השנה וכבר האריכו בזה טובא ואכמ"ל. ע"י בזה באור אברהם בכמה מקומות בספריו, וכן במצוות המלך, ובעצם יסוד זה של תפילה ע"י בספר הנפלא משיבי מרדכי.

אכן אי מצד שליחות כבר העירו דהרי אין שליחות במצוות שבגופו, והכא הרי בגופו בעי לתקוע [ויש הרבה שנשארו בקושיא ולא תירצו מידי כיצד מהני שליחות, אלא הלכו בדרך של שומע כעונה, ע"י מנחת אשר ועוד].

והנראה בזה הוא כך. הנה בשליחות במצוות יש כמה דרכים בקמאי ובתראי מתי כן אומרים שליחות ומתי לא. דשיטת התוס' רי"ד בקדושין ריש פ"ב, לפי הבנת הקצות החושן בדבריו סימן קפ"ב, דאמרינן שליחות במצוות רק היכא דבעצם המעשה יש שייכות למשלח גם בלי השליחות. וכל מה דבעינן שליחות זה רק שעצם המעשה ייעשה ע"י השליח. וכמו קדושין וגרושין, שהרי מעצם מעשה הקידושין דהוא למקדש בלבד המשלח, שרק אליו היא מתקדשת, דהרי רק שמו מוזכר בעצם מעשה נתינת הכסף וזה כבר בעצם המעשה גם בלי תורת שליחות,

ובזה מהני שליחות. וכן בתרומה, שבעצם המעשה יש שייכות למשלח בזה שמופרשת התרומה משלו ולא של אחר, ורק עצם הפעולה נעשית ע"י השליח, בזה מהני שליחות לעצם הפעולה^א.

והנה לפי דרך זו נראה דאכן לא תועיל שליחות במצוות תקיעת שופר, דהרי אין בעצם המעשה כל שייכות לבעל המצוה המשלח, דלא בעינן שופר מממונו אלא כל שופר כשר. ומה משייך ביניהם? ע"כ רק השליחות, ולזה לא מהני השליחות לייחס את המעשה ממש אל המשלח כאילו עשאו הוא. ברם בין כך דרך הבנה זו נדחית ע"י הקצות גופא שהקשה על זה משליחות לדבר עבירה, דלולי המיעוט אזי ה' מהני לשלוח לעשות עבירה כרציחה וטביחה ומכירה וכו', והרי התם יש רק את המעשה גרידא בלי שייכות למשלח בעצם המעשה. ועל כרחך פשט אחר בתוס' רי"ד, היינו כדרך הבנת החת"ס, ועוד וכדלהלן.

ובדרך אחרת ביארו באחרונים את כוונת התוס' רי"ד, דתליא אי המצוה מוטלת עשייתה ע"י האדם בלבד, ואזי מהני ע"י שליח כמו מצוות שחיטת הפסח דהתכלית היא שיישחט הפסח, רק דהטילה התורה את מעשה השחיטה שתיעשה ע"י האדם, ובזה מהני שליחות שייחשב שנעשה על ידו דשלוחו כמותו. ברם היכא דהתורה הטילה את המצוה על גופו של האדם ממש, ולא רק עשייה על ידו, וכמו תפילין שיונח על גופו וכן בישיבה בסוכה שמוטל על גופו להיות בסוכה, אזי בכה"ג לא מהני שליחות במצוות כיון דסו"ס אין זה על גופו ואין שליחות משלימה את

א. ומה שנלע"ד עתה לפום ריהטא לעורר בזה נקודה עמוקה מאד, שכל הנידון בתוס' רי"ד בקדושין וגירושין הוא רק ביחס למצוה שיש בדבר, ולא לעצם כח לקדש או לגרש ע"י שליחות, דלזה ילפינן מקראי דאפשר למסור כח בעלים לגרש ולקדש ע"י שליח. ברם עדיין יש לדון מצד המצוה שיש במעשה הקידושין והגירושין כיצד מהני ע"י שליח, והרי הבעל צריך לעשות את המצוה ומאי שנא משאר מצוות. ולזה כתב התוס' רי"ד את חילוקו ויסודו מתי אמרין שליחות במצוות.

ובזה נראה לחקור בכוונתו האם הכוונה היא שכל היכא דמהני הפשט הוא שבא לבאר מדוע לא צריך שהמעשה ייעשה בדוקא ע"י המשלח. ולזה ביאר כיון שכבר בעצם המעשה יש שייכות בין מעשה המצוה למשלחו, ובזה דיו, וממילא לא איכפת לן שהמעשה בפועל ייעשה ע"י אחרים. אך אין הכוונה שבעינן שגם המעשה בפועל ייעשה ע"י המשלח ורק דע"י שליחות נחשב כאילו הוא עשה את המעשה, אלא דלא בעינן שיעשה המעשה על ידו כלל, או דלמא דאכן בעינן שהמעשה ייעשה בדוקא על ידו ולזה מהני השליחות.

ונראה יותר כצד ראשון הנ"ל דלא בעינן לזה תורת שליחות ממש שייחשב כאילו הוא עשאו, אלא רק דבזה מהני ע"י אחרים שנשלחו ע"י המשלח. ומה דבעינן קראי לשליחות קדושין וגירושין כבר נתבאר דזה לא מצד המצוה אלא מצד הכח לגרש ולקדש, ודו"ק בזה היטב.

וצ"ב מקרא לשליחות בשחיטת הפסח והרי בזה ביאר התוס' רי"ד דמהני שליחות משום דבעצם המעשה יש שייכות למשלח כיון שהוא האוכלו ועל שמו נשחט ונזרק הדם. וצ"ל בזה דיש עוד ענין בשחיטת הפסח, והוא שליחות כח. ועי' בזה בשערי חיים להגר"ש זצ"ל כמדומני ואכמ"ל. וכמו כן צ"ל לענין תרומה שהזכיר התוס' רי"ד דיש בזה ב' דיני שליחות. ועכ"פ לעצם קיום המצוה לא בעינן קרא דמהני כיון דאכן לא צריך ממש תורת שליחות.

ברם מה שצ"ב הוא האם יועיל לפי"ז בכל המצוות דמהני ע"י שליח, דזה ייעשה גם בלי ציווי המשלח אלא כל אדם יוכל לעשות זאת עבור חבירו המחוייב במצוה, כיון דסו"ס יש שייכות בעצם המעשה למשלח. וצ"ב בזה אי מהני בכה"ג ונוגע אולי לדין זכין עי' בזה בכנסת אברהם על המועדים בחנוכה, ברם להנ"ל גם לדין זכין לא צריך להגיע. ועי' צ"ל דאכן אף שיש שייכות בעצם המעשה מ"מ עדיין כדי שייחשב שהוא זה שקיים את המצוה ולא אחר מעצמו אזי בעינן לזה תורת שליחות שייחשב שזה נעשה ע"י המשלח והוא בעל המצוה ושכרה. ברם אין זה מוכרח ויתכן דמעצם המעשה שיש שייכות ביניהם זה די כדי לייחס את המעשה למשלח שייחשב שהוא קיים את המצוה ורק בעינן שיעשה המעשה, וצריך לעיין בכל זה טובא.

התנאי הזה של גופו, דוּו מציאות גוף אחר, אבל פעולה ע"י גופו כן יכולה להיות מוחלפת ע"י שליח. ע"י חת"ס או"ח סימן ר"א וכן לבנו בכת"ס יור"ד סימן קכ"א, ובאריכות בשו"ת בית אפרים חו"מ סימן ס"ז ובברכת שמואל קידושין סימן ב'. אכן נראה שזו כוונת הקצות החושן קפ"ב לדרכו שלו, ולא בכוונת התוס' רי"ד.

והנה לפי זה נראה שתועיל נמי שליחות במעשה תקיעת השופר, דהרי זו רק מצוה שפעולתה צריכה להיעשות ע"י האדם, ולא על האדם ולא באדם גופו. וא"כ יכול להיות מוחלף ע"י שליח.

אכן יש מקום לדחות לפי המבואר בדין ציפה פי השופר בזהב דמעכב בתקיעת שופר, וביאר הרמב"ן משום חציצה בינו לשופר. ועי' בזה באחרונים בברכת מרדכי ועוד, דזה גם בתוקע מחוץ לשופר בלי נגיעה, דנמי מעכב כמו בציפהו זהב. הרי דחזינן שהתקיעה תיעשה בדוקא ע"י גופו ובגופו דוקא, ולא רק ע"י פעולת גופו דזה נעשה גם בחציצה ע"י גופו, אלא בעינן בגופו ממש, ולזה לא מהני שליחות כיון דאין גופו כגוף המשלח.

ברם אין זה קשה כלל ועיקר, דהרי אף אם יודו ר"ת וסיעתו לדין זה של הרמב"ן ולהגדרתו דבעינן שפיו ייגע בשופר, מ"מ אין זה גדר ומהות המצוה אלא רק דין מדיני תקיעת שופר כמו שבעינן דינים בצורת התקיעה של שברים ותרועה וכו' הכי נמי יש דין שפיו ייגע בשופר במעשה התקיעה, ברם אין צריך דוקא גופו שלו. והיינו שרצון התורה הוא שיתקע בשופר ביום ראש השנה ע"י כל אחד מבני ישראל וצורת התקיעה היא במגע עם הפה ולא באוויר וכמו שאר דיני התקיעה בצורת השברים והתרועה וכו', אך כל זה ייעשה ע"י פעולת האדם. ולזה מהני שליחות ע"י אחר ומתקיימת בזה תקיעה ע"י פיו של השליח שנוגע בשופר, ויש כאן מעשה תקיעה מושלם. אכן הדבר יתבאר יותר ע"י התוספת שנוסיף להלן בשיטת ר"ת, ודו"ק היטב.

והנה, יש עוד דרך בדינא דשליחות במצוות והיא של המהר"ח אור זרוע, ולכאורה הוי להיפך מהנ"ל. דרך במצוות שיסוד תכליתן הוא התוצאה, כמו מילה שיהי' מהול או ביעור חמץ שיתבער מן העולם החמץ ולא יהי' בביתו, אזי לזה מהני שליחות. ומשא"כ היכא דרצון התורה במצוה הוא עצם פעולת האדם בגופו, שזה הוא עבודת האדם את ה' במעשה גופו ע"י פעולות אלו של הנחת תפילין וישיבה בסוכה וכו'. ורצון התורה שהוא יעבוד את אלוקים ולא שייך ע"י שליח לעבוד את ה'. והיינו שלפי תכלית המצוה יודעים האם גדר קיום המצוה הוא ע"י פעולת גופו או לאו דוקא ע"י גופו ואפשר ע"י שליח.²

ב). אכן לפי האמת דרך זו זקוקה גם לדרך הקודמת, דהרי אף אי רצון התורה שיעשה בגופו, מ"מ הרי שלוחו כמותו וכגופו ומתקיים זה ע"י שליח. וע"כ לומר שעל זה אין שליחות, כיון דהוי מידי דממילא כמו שביאר הקצות קפ"ב, ולזה לא מהני שליחות ואכמ"ל. ועי' קובץ רשימות שיעורים קלמנסון. ברם לפי הנוסח שכתבנו שהכוונה במצוות שאינן בתוצאה היא שרצון ה' הוא עבודת האדם במעשה גופו, כפי שהגדיר במנחת אשר, אזי לא צריך לצרף את הקצות, כיון שלזה ודאי לא תועיל שליחות שייחשב שגופו עבד את ה'. ולא יעזור שייחשב כאילו גוף השליח כגוף המשלח, דזה רק מבחינה דינית אם יש דין של גופו, אבל במציאות זה לא גופו. ואם רצון ה' הוא פעולת גופו, שבכך הוא נחשב שעובד את ה' במעשה המצוה, א"כ מה תעזור שליחות כגופו, ופשוט הוא.

והנה, לפי זה בתקיעת שופר אי המצוה היא במעשה התקיעה, וזו תכלית המצוה שיתקעו בשופר ע"י גופם ולא התוצאה לשמוע את הקול, אזי לא תועיל השליחות, דרצון התורה בדוקא שייעשה זאת ע"י האדם בגופו, שבכך הוא עובד את ה' ע"י שגופו פועל ועושה.

ברם נראה ברור שאין שיטה שסוברת שיסוד המצוה ותכליתה הוא מעשה התקיעה גופא בלבד בלי שום קשר לקול היוצא מהשופר, דהרי אם יסתום את השופר מהצד השני ויעשה תקיעות עם כל הדינים ולא ישמע את הקול אזי ברור שאין כאן מצוות תקיעת שופר. וא"כ ברור שהכוונה בתקיעת השופר היינו השמעת הקול, דיש מצוה להשמיע קול שופר בעולם ע"י מעשה תקיעה בשופר. ודוקא בשופר ולא ע"י מכשיר אחר שמשמיע את הקול. וא"כ לפי זה נמצא שתכלית המצוה היא בתוצאה שהקול נשמע בעולם, דזה הוא יום תרועה יהי לכם בעולם ביום זה ע"י שנשמע את הקול ע"י מעשה תקיעה. ונוסף לזה שיהי' בדוקא ע"י מגע פיו, אך זה רק תנאי במעשה התקיעה בשופר אך התכלית זו התוצאה שנשמע הקול בעולם. ומעתה ברור שתועיל בזה שליחות לכל השיטות, כיון שאין רצון התורה פעולת האדם בדוקא בגופו, אלא התוצאה של הקול. וא"כ ע"י שליח כל ישראל מקיימים את המצוה שהשמיעו את הקול בעולם ע"י שלוחו של אדם כמותו, כמו שנשחט הפסח ע"י כל בני ישראל. ופלא שלא עמדו בזה האחרונים.



ב.

אכן עדיין יש להקשות מה שראיתי שמקשים דאי זה מהני מדין שליחות במצוות א"כ מדוע בעינן שהקהל ישמעו את הקול, והרי די ששלוחו תוקע בשופר בשליחות הקהל ונחשב כמו שתקעו כולם וקיימו את המצוה ע"י השליח, ולא צריך שאף אחד ישמע. וכמו בשחיטת הפסח שאחד שוחט לכולם ולא צריך להיות לידו לראות את השחיטה.

ובתחילה חשבנו לומר דאכן מנלן שצריכים לשמוע את קול השופר? ומה שנמצאים הקהל כולו ביחד עם התוקע הוא כיון שבין כך נמצאים כולם בתפילה, אבל באמת יוצאים מצד השופר גם אם לא שמעו אם אכן מינו אותו לשליח לתקוע עבורם. אלא דאם יש להקשות זה רק מהא דאיתא במשנה דבתקע ולא שמע קול שופר לא יצא ידי חובה, וכן אם הקהל לא שמע קול שופר, כמו בתוקע לתוך הבור והיו כולם בחוץ, אף אחד לא יצא כיון דלא שמעו קול שופר אלא קול הברה שמעורב בזה. וא"כ מוכרח הוא ממשנה וגמ' דלא מהני בלי לשמוע, וא"כ מוכרח שאין המצוה רק לתקוע. ברם זו קושיא על עיקר שיטת ר"ת ולא על ענין השליחות, וכשניישב קושיא זו אזי ניישב גם ענין השליחות וכדלהלן.

ובצמח צדק (בחדושים על הש"ס בר"ה פ"ג משנה ח' נ) כתב ליישב שיטה זו שהמצוה בתקיעה ולא בשמיעה, עד כדי כך שגם חרש שמדבר ואינו שומע ג"כ יוצא ידי חובתו בתקיעת שופר ומחוייב הוא בתקיעת השופר, מ"מ אם תקע בשופר לתוך הבור ושמע קול הברה לא יוצא, דזה גרוע טפי דיש כאן קול אחר ולא קול שופר. ומשא"כ אם לא שומע כלום עדיף טפי, דסו"ס יש כאן קול שופר טוב רק שהוא לא שמע אותו, ויוצא ידי תקיעה.

ונראה ברור שהבין הצמח צדק כמו שביארנו לעיל בכוונת ר"ת, דיסוד המצוה הוא להשמיע קול שופר ע"י התקיעה בשופר. דאי המצוה היא רק המעשה תקיעה בלבד בלי שום קשר לקול, א"כ לא מובן מה איכפת לן אי שמע קול הברה וכיצד גרע זה מלא שמע כלל קול שופר. ואשר נראה מוכרח ומבואר כמש"נ בשיטת ר"ת, דיסודו הוא השמעת קול שופר בעולם, דיום תרועה יהי' לכם ע"י השמעת הקול מכח מעשה תקיעה בשופר, דיסוד המצוה הוא בתוצאה ממעשה המצוה של התקיעה. וכמו שיש הרבה מצוות שיסודן הוא בתוצאה מהמעשה, ומ"מ שם המצוה נקראת על שם המעשה שעושה, כמו מצוות ביעור חמץ שמבער את החמץ ומ"מ יסודו בתוצאה, וכן מצוות מילה שיסודה בתוצאה, אבל שם המצוה הוא מילה היינו מעשה המילה למול את התינוק ביום השמיני. דתמיד ציווי התורה הוא על המעשים הנצרכים להיעשות ע"י האדם בעולם הזה, ולא על תכלית הרצוי במצוה ובמעשה. וכמו כן הוא בתקיעת השופר, שהמעשה הוא התקיעה והקיום והתכלית הוא בתוצאה שנשמע הקול בעולם. ובקיצור, המצוה היא להשמיע קול שופר ואין הברכה להשמיע קול שופר דאחרת הי' נשמע שהעיקר להשמיע קול שופר והי' יוצא גם ע"י השמעה באורגן או בכל כלי שעושה חיקוי לקול שופר. והרי המצווה היא בדוקא להשמיע ע"י שופר של אייל וע"י פיו של האדם, ולכן נוסח הברכה על תקיעת שופר או לתקוע בשופר ודו"ק היטב בזה.

ועכ"פ אם זה גדר המצוה, אזי מובן שאם שמע קול הברה לא יצא ידי חובה וגרע מחרש המדבר ואינו שומע שתקע בשופר ולא שמע כלום. דבשלמא חרש הרי הוא השמיע קול שופר בעולם, ומשא"כ התוקע לתוך הבור הרי לא השמיע קול שופר כלל אלא קול אחר שיוצא מן הבור. ברם עדיין קשה מדוע בשליחות צריך לשמוע את הקול, והרי די שהשליח השמיע קול שופר בעולם, ובוה יוצא אני ידי חובה. וכמו כן בתוקע לתוך הבור והיו שם אנשים בפנים שיוצאים ידי חובה והתוקע לא יצא, ומדוע לא? הרי הוא השמיע להם בתוך הבור קול שופר.

ולזה הי' מקום לומר דבעינן להשמיע קול שופר בעולם שיכול להישמע עכ"פ בעולם בחלל הרחב, דיום תרועה יהי' לכם נאמר בעולם הזה ולא במקום מסויים בלבד, שאינו יכול הקול הזה להתקיים במקום אחר בכח. ואשר על כן בתקע לתוך הבור הרי קול זה ראוי רק למקום המצומצם הזה בתוך הבור, דרך מי שנמצא בפנים שומע קול שופר אבל מחוץ למקום זה לא חשיב קול שופר, הרי דזה חסרון בהשמעת הקול בעולם. ורק בתוקע מחוץ לבור אזי קול זה להיכן שהוא יגיע בעולם ייחשב קול שופר הראוי לצאת בו ידי חובה, שיש עליו שם קול של שופר ולכן אף אם תקע ואף אחד לא שמע את הקול יצא ידי חובה כיון שהשמיע קול הראוי לשמיעה ע"י אחרים בתורת קול שופר ולא קול הברה.

ועדיין צ"ב מדוע המשלח צריך לשמוע את קול השופר, הא סו"ס הושמע הקול בעולם והוי קול הראוי. הנה לזה כבר נתבאר דלא מוזכר בש"ס ובתלמוד דבעינן שהמשלח ישמע את קול השופר, אלא ששאלנו מהדין של תוקע לתוך הבור. ובוה כבר נתבאר דזה גרע טפי גם לתוקע שעומד מחוץ לבור, אף שלשומעים בתוך הבור הוי קול שופר. אכן מה שבאמת קשה כיצד הוא שהנמצאים בתוך הבור כן יוצאים ידי חובה, והרי המצוה היא להשמיע קול שופר, וזה בהכרח נעשה ע"י השליח שתקע מחוץ לבור, והרי הוא לא קיים את המצוה כראוי דהוא לא השמיע

קול שופר הראוי. וכמו שהוא לא יצא הרי גם המשלחים לא צריכים לצאת, דשלוחו של אדם כמותו, ועשו הם מה שעשה הוא.

ואשר נראה לבאר בזה דבר מחודש בס"ד, והוא דנימא קצת אחרת ממשנ"ת לעיל, דבעינן שכל אחד ישמיע קול שופר הראוי להישמע במקומו היכן שהוא עומד במקום קיום המצוה. והיינו שכל אחד מקום עמידתו זה הוא עולמו שלו ביחס לקיום המצוה של השמעת הקול שופר, שרצתה התורה שישמיע בעולמו שלו קול שופר ולא קול אחר. וממילא רק כלפי התוקע שעומד הוא בחוץ ושומע קול הברה ולא קול שופר, וכן הוא לכל העומדים בחוץ שיעשו אותו שליח על תקיעה זו, לא יוצאים ידי חובה כלל במעשה זה, כיון שהוא לא השמיע קול שופר בעולמו שלו ולא בעולם שלהם היכן שנמצאים, כיון שכלפי חוץ לבור אין זה קול שופר כלל. ברם עד כמה שהדבר נוגע לעומדים בתוך הבור, אזי כלפיהם בעולם שלהם היכן שהם נמצאים אזי לא חסר מידי לא במעשה התקיעה ולא בקול השופר, דשפיר עשה את שליחותו להשמיע להם קול שופר בעולםם שלהם היכן שהם עומדים, והרי זו השמעת קול שופר ולא קול הברה. ודו"ק בזה היטב כי היא סברה עמוקה ודקה, בעזה"ת בלבד.

ולדרכינו הנ"ל צ"ל שאה"נ הנמצאים בתוך הבור יוצאים ידי חובה גם אם הם לא שמעו את קול השופר, וכמו חרש המדבר ואינו שומע, וכמו שנתבאר שאפשר ע"י שליח בלי שהמשלח ישמע קול השופר. ודי בזה, שכלפי הנמצאים בתוך הבור הוי זה קול שופר הראוי להם אם הם היו משמיעים אותו ע"י התקיעה שעשה השליח. וע"כ שפיר יכול להיות שליח דידם אף שהוא בעצמו לא יצא ידי חובה ע"י מעשה זה.

ונראה ברור שאין ליישב כמו שיש שרוצים ליישב קושיא זו מתוקע לתוך הבור, שבהכרח יסוד המצוה הוא לא רק להשמיע קול שופר בעולם אלא להשמיע לעצמו קול שופר, ואשר ע"כ אם שמע קול הברה לא יצא ידי חובה.

דזה קשה בתרתי. חדא, דהרי א"כ מדוע הנמצאים בתוך הבור כן יוצאים ידי חובה, והרי יוצאים הם מכח שליחות ששלחו אותו להוציאם ידי חובה, והרי הוא בעצמו לא יצא ידי חובה, דלא תקע כראוי למצוה דלא השמיע לעצמו קול שופר, וא"כ כיצד הם יוצאים ע"י מעשה דידי'. ואין זה דומה לדרכינו שמהני שליחות אף שהוא בעצמו לא יצא, כיון שלדרכינו הוי המעשה טוב כלפי הנמצאים בבור, ושפיר הוי שליח על מעשה זה כאילו הם עשו מעשה זה, דהם בבור אם הם היו עושים את מעשה התקיעה וההשמעה היכן שהם נמצאים בבור אזי היו יוצאים ידי חובה, א"כ הוא שלוחם על זה. ומשא"כ אם המצוה היא להשמיע לעצמו, דזו צורת המצוה והוא לא השמיע לעצמו, א"כ אין כאן מעשה מצוה כלל בעולם, וכיצד זה יועיל לנמצאים בתוך הבור? והרי אם הם היו עושים תקיעה בלי להשמיע לעצמם הם גם לא היו יוצאים במעשה זה, וא"כ גם שלוחם לא מצי עביד להוציאם בזה.

וביותר קשה, דאי זה הגדר - להשמיע לעצמו - אזי ודאי לא מועילה שליחות, דזה כבר מידי דממילא ומידי דבגופו ממש להשמיע לעצמו, דכיצד זה מתקיים ע"י שליחות, והרי סו"ס לא השמיע לעצמו מידי? ומה דשמע קול שופר באזנו לא מהני, דצריך להשמיע לעצמו ולא רק לשמוע. ואם זה ע"י השליח, אזי צריך שהשליח ישמיע לעצמו ולייחס זאת למשלח מה

שהשליח שמע באזניו, וכיצד אפשר לייחס דבר זה, וזה לכל השיטות בשליחות במצוות לא יועיל כפי המבואר לעיל. ולחלק את התקיעה בשליחות ואת השמיעה ע"י עצמו לא שייך, כיון שזה מעשה אחד וקיום אחד להשמיע לעצמו ע"י תקיעה, וא"א לחלק את המעשה לשני אנשים.

ואכן גם אם ילמדו הם את הענין ע"י דין שומע כעונה ולא ע"י שליחות, נלע"ד ברור שלא יועיל להוציא ידי חובה את הנמצאים בתוך הבור ע"י שישמעו קול שופר ממי שכלפיו לא הוי מעשה מצוה כלל, דלא השמיע לעצמו קול שופר וחסר לו במעשה המצוה דידי'. וכיצד א"כ יוכל הוא להשמיע לאחרים מצוה זו ולהוציאם ידי חובה מדין שומע כעונה, דאף אי שייך גם שומע כתוקע, וכשממיע, מ"מ הוא כעושה וכעונה מה שהשמיע עושה ומשמיע, ואם הוא השמיע קול שאיננו קול של שופר אזי גם השומע כתוקע השמיע אותו קול שהשמיע השמיע, והיינו קול הברה בלבד. וכמו שמי שאינו בר חיובא לא יכול להשמיע קול שופר ולהוציא אחרים מדין שומע כעונה כיון שאין על זה חפצא של קול מצוה, והיינו קול שופר של מצוה כיון שכלפיו זו סתם תקיעה. וא"כ הכי נמי כלפי השומע כתוקע, ופשוט.

ועוד לא מובן לשיטתם הא דמבואר מדברי הערוך השולחן בסימן תקפ"ט ס"ו, דאי המצוה היא בתקיעה אזי גם חרש המדבר ואינו שומע יוצא ידי חובה במעשה תקיעה, והיינו שגם הוא מחוייב לתקוע בשופר אף אם לא שומע. וכן כתב בחמד משה סק"א, וצ"ע, הרי הוא לא השמיע לעצמו קול שופר? ואשר מוכרח שאין יסוד המצוה להשמיע לעצמו קול שופר אלא להשמיע בעולמו קול שופר, וכמש"נ כל זה לעיל. ולדרכינו מובן נמי שיוצאים הנמצאים בתוך הבור ידי חובתם. ומובן נמי שחרש חייב ויוצא ע"י תקיעה בלי לשמוע קול השופר, דהעיקר שהשמיע קול שופר בעולמו שלו.

והנה נראה ברור שככל החזיון הזה שאמרנו בר"ת אי הוי יציאת אחרים ע"י דין שליחות ורק עפ"י הגדר שהמצוה היא להשמיע קול שופר, הנה גם אם נימא כדרך השני', שהוא מדין שומע כעונה, אזי נמי נימא ככל הנ"ל בכל הפרטים. ויתבאר נמי הא דיוצאים בתוך הבור אף ע"י מי שתקע מחוץ לבור, דאף שהוא עצמו לא יצא מ"מ הם כן יוצאים על ידו, כיון שהוא עשה מעשה מצוה הראוי ביחס למי שנמצא בתוך הבור, והוא להשמיע קול שופר. והם שומעים קול שופר, וע"י שומע כעונה נחשב שהם גם עשו מה שהוא עשה, שהשמיע לתוך הבור קול שופר. וזה מה שהם צריכים להשמיע בתוך הבור קול שופר, דזה הוא עולמם שלהם לקיום מצוות השמעת קול השופר. ולא דמי לדרך הנ"ל של האחרונים שהגדירו את המצוה להשמיע לעצמו קול שופר דלזה לא יועיל מדין שומע כעונה לנמצאים בבור, כיון שגם כלפיהם הוא לא עשה מעשה מצוה כראוי, כיון שכלפיהם צריך שיהי' הוא עצמו משמיע לעצמו קול שופר ולא להשמיע להם בבור קול שופר. דהמצוה איננה להשמיע לאחרים אלא לעצמו, ורק ממילא אחרים יוצאים ג"כ מדין שומע כעונה אם התכוונו לצאת וכיוון הוא להוציאם, אבל הכל צריך להיות ביחס לעצמו גרידא, ודו"ק היטב בחילוק דק זה.



ג.

ונראה עוד בדברך זו נמי יתיישב מה שהקשה במנחת אשר מועדים על שיטת ר"ת מהא דחצי עבד וחצי בן חורין להלכה אינו מוציא את עצמו ידי חובה אלא רק ע"י שמיעת קול שופר ע"י אחרים. והקשה שם מאי שנא מכל המצוות שכחובו כך קיומו, דהרי נוטל לולב לעצמו אף שגם החצי עבד שבו פטור מהמצוה עושה את הנטילה, וכן בכל מצוות של עשי' לא מצאנו שצריך לקיים ע"י אחרים, דהרי א"א לשבת בסוכה ע"י אחרים. והאם נימא שפטורים הם ממצוות אלו כיון שהם לא יכולים לקיימן מטעם שמשותף בעשיה החצי עבד שבו, הרי זה לא יתכן [ורק המנחת חינוך נוקט כן]. ואשר מוכרח לחלק דבכל המצוות של עשיה די במה שהחצי בן חורין שבו עושה, דכחובו כך קיומו, ואם חצי שבו חייב אזי כך חצי שבו יקיים את המעשה. ולא צריך שכולו יהי' בעל חוב, אלא שאם כל גופו מחוייב אזי כל גופו צריך לקיימו בלי סיוע מי שפטור מן המצוה. ברם בעינן שהחפצא של המצוה יהי' שלם של בר חיובא, ולא שתהי' חצי שיעור מן המחוייב בה, דזה לא נוגע לגברא המקיים את חיובו. ואשר ע"כ בקול שופר, שהוא החפצא של המצוה שנוצר כאן ע"י התקיעה, צריכה התקיעה לצאת ממי שמחוייב כולו במצוה, ורק אז יוכל לשמוע ולצאת בה חצי עבד וחצי בן חורין את חיובו. ואשר ע"כ אין הוא יכול לתקוע לעצמו וליצור קול שנוצר גם מכח מי שפטור מן המצוה, והוי כמו חצי לולב. אכן אם המצוה היא לתקוע גרידא ולא לשמוע, אזי עדיין קשה מאי שנא מנטילת לולב.

ברם לפי מה שנתבאר שיסוד גדר המצוה הוא לא רק לתקוע גרידא אלא גם להשמיע קול שופר, א"כ נראה ברור שחצי עבד וחצי בן חורין לא יוכל לקיים המצוה ע"י שיתקע בעצמו, היות שהמצוה היא להשמיע קול שופר של מצוה בעולם, ואם החצי עבד עוזר לו לייצור את קול השופר אזי חסר בחפצא של המצוה שהוא להשמיע קול שופר שלם של בר חיובא. ולא שייך כאן לומר כחובו כך קיומו, דרק חצי ממנו מחויב להשמיע וממילא רק חצי ממנו יקיים חיוב זה. דזה אינו, כיון שיש כאן ענין של תוצאה בעולם כלפי העולם שישמע קול שופר של מצוה ושל בר חיובא, ולא קול שופר הנוצר מתערובת חיוב ופטור. ודו"ק היטב בזה דאין זה דומה לאי הי' חיובו רק לתקוע גרידא בשופר, דאזי הי' זה כמו ליטול לולב דהשופר סו"ס שלם וכשר בפני עצמו, ודו"ק היטב בזה.

ד.

כל הנ"ל הוא בשיטת ר"ת וסיעתו דהמצוה בתקיעת השופר והברכה היא על תקיעת שופר. ברם שיטת הרמב"ם היא שהמצוה רק בשמיעת קול השופר, עד שדימה זאת הרמב"ם בשו"ת פאר הדור לעשיית הסוכה לצורך מצוות ישיבה בסוכה. והכי נמי מעשה התקיעה הוא הכשר ויצירה לקול השופר כדי שיוכל לשמוע את הקול ולקיים המצוה בשמיעת הקול, דזה הוי כמעשה הישיבה בסוכה.

ובזה ידוע שהקשו כמה קושיות. חדא מהא דאין יוצאים ע"י מי שאינו בר חיובא כחש"ו אם הם תקעו בשופר, ואי המצוה היא רק בשמיעה וכל אחד יוצא ע"י עצמו בשמיעה, א"כ מאי

איכפת לן שאינו בר חיובא, הרי סו"ס אין הוא מוציא את השומע ידי חובה. וביותר הקשו מהא דבעינן כוונת שומע וגם כוונת משמיע להוציא ידי חובה את השומע, ובשלמא כוונת שומע נחא כדי שייצא בשמיעתו ידי חובה. על אף שגם בזה הקשו על הר"ם אי ס"ל דמצוות א"צ כוונה ויוצא באכל מצה בלי כונה. ועכ"פ הא דצריך המשמיע להוציא ידי חובה את השומע לזה אין כל הבנה, כיון שסו"ס השומע יוצא ע"י עצמו בזה שהוא שומע את הקול.

והנה ראיתי בספר אבני חושן בעניני שומע כעונה שכתב שם להקשות על הרמב"ם מהא דפסק בהלכות ברכות שאם כיוון השומע לצאת יצא ידי חובה, ולא הדגיש דבעינן כוונת משמיע להוציא. הרי דחזינן דלענין שומע כעונה לא בעינן כוונת משמיע. יעו"ש בדבריו הנעימים שנותנים מבט חדש על כל הענין.

ברם לכאורה יש לדחות את עיקר טענתו הנ"ל, דנימא דחלוקה היא שמיעת הברכה, דבזה אין שום חיוב עשיית מעשה מצווה מסויימת, אלא רק הודאה או שבח לפני כל מצוה, ועכ"פ הוי רק חיוב ברכה אשר השומע די לו בזה שמתכוין לצאת על ידי שמיעת הברכה ויצא ידי חובת הברכה. אך אין שום צורך שהמברך יוציא אותו ידי חובה בברכתו, והיינו דשומע כעונה בברכה היא על הברכה כאילו הוא ברך בעצמו. משא"כ בתקיעת שופר, על אף שקיום המצוה הוא בשמיעת הקול, הרי סו"ס אין מצוה בלי מעשה מצוה, וציווי התורה תמיד הוא על עשיית מעשים, דעל זה שייך ציווי על האדם. ואשר ע"כ מוכרח הוא דהתקיעה היא מעשה המצוה של שמיעת הקול, והיינו שצריך לשמוע קול שופר שע"י תקיעה שתוקע להשמיע לעצמו. ואם יוצא ע"י אחרים אזי מוכרח לייחס אליו גם מעשה תקיעה כדי שייחשב ששמע מכח תקיעה ולא רק שמע גרידא, דהוי קיום בלי מעשה מצוה דלא שייך בתורה. ואשר ע"כ מוכרח הוא המשמיע לכווין להוציא ידי חובה כדי שיתייחס אליו גם מעשה התקיעה וייחשב שעשה מעשה מצוה ולא רק קיום של שמיעה בלי מעשה, ודו"ק היטב בזה.

ושיטת הרמב"ם דלא מהני שליחות או שומע כעונה על תקיעה רק אי זה הוא הגדר של המצוה - רק מעשה התקיעה, דזה המעשה וגם הקיום של המצוה, דאזי לא תעזור שליחות, דהוי דבר שבגופו רק לתקוע. ומתאים יותר לפי שיטת המהר"ח אור זרוע הנ"ל דבמידי דעשיי לא מהני שליחות, ודלא כהקצות. ובדין שומע כעונה לא שייך לומר שומע כתוקע על תקיעה גרידא או ביאור אחר ואכמ"ל.

ה.

ונראה להרחיב עוד בשיטת הרמב"ם בס"ד ובעזה"י"ת וכדלהלן.

דהנה ידוע מה שביאר החזו"א סימן כ"ט [ורמז לזה בשפת אמת דף כ"ט בר"ה במשנה ועי' עוד מצוות המלך] ועוד רבים וטובים בביאור דברי הרמב"ם לישב את הקושיא מהא דאין חש"ו מוציאים ידי חובה בתקיעת השופר משום שאינם בר חיובא. והרי המצוה היא רק לשמוע קול שופר, ומה גרע בזה שהם לאו בני חיובא והרי אין הם צריכים להוציא את השומע ידי חובה בתקיעתם, אלא הוא יוצא מעצמו ע"י ששומע קול השופר. ולזה תירצו דבעינן עכ"פ קול שופר

של מצוה, ואי חש"ו שאינם בר חיובא דהמצוה של קול שופר אזי אין על קול השופר שיוצא מתקיעתם שם קול שופר של מצוה.

וצ"ע, דהרי המצוה היא רק השמיעה בלבד בלי תקיעה, ויש כאן רק חפצא של קול שופר שאותו צריך לשמוע ולצאת ידי חובה. וא"כ מדוע בעינן בר חיובא למעשה התקיעה ויצירת הקול? והרי גם אשה וקטן בר דעת או חרש המדבר שיתקעו לשם מצות קול שופר בראש השנה נמי ייחשב קול שופר של מצוה ולא קול להתלמד או לשיר אלא כוונתם שיצאו בזה ידי חובת המצוה. ומדוע בעינן שיהיו בעלי חיוב המצוה כדי לייצור קול של שופר דמצוה ולא סתם קול.

ובמנחת אשר ביאר את הכוונה בזה כמו שמצאנו בכמה מקומות שיש דינים שנאמרו בחפצא של המצוה, היינו בחפצא שאיתו ובו מקיימים את המצוה, על אף שזה לא בקיום המצוה כלל. וכגון הא דמצאנו בעשיית הציצית שצריך עשיי' לשמה, וכן לב"ש בעשיית סוכה בעינן לשם מצוות סוכה ולכן סוכה ישנה פסולה לקיום מצוות ישיבת הסוכה, וכן בעשיית מצה בעינן שימור לשם מצוות מצה. א"כ כמו כן בעינן בעשיית קול השופר ע"י התקיעה שתהי' ע"י בר חיובא, כדי שיהי' כאן חפצא של קול שופר דמצוה.

ברם עדיין צ"ב, דמהיכא תיתי נצריך עשי' של בר חיובא, הרי אף במקומות הנ"ל כעשיית סוכה ועשיית מצה וציצית לא מצאנו דבעינן עשי' של בר חיובא ושאלה תהי' פסולה בעשיות הנ"ל. והרי די לן שיהי' בר דעת עם הכוונות שצריך לעשות. ובפרט שבסוכה לדעת ב"ה לא בעינן עשיית הסוכה לשם מצוה, וגם סוכה ישנה כשרה, ורק העיקר שיהי' לשם עשיית צל בלבד ולא לשם מצוות סוכה. והרי הרמב"ם בשו"ת פאר הדור השווה עשיית סוכה לתקיעת שופר יעו"ש היטב.

וביותר צ"ע מהא דבעינן כוונת שומע ומשמיע בתקיעת שופר, והיינו כוונת המשמיע להוציא ידי חובה את השומע וכן כוונת השומע לצאת ידי חובה במה שעושה המשמיע. והרי הכא כבר המשמיע התוקע מתכווין לצאת ידי חובה בתקיעה זו, והרי הוא בר חיובא ויוצא ידי חובה בהאי קול דהוי קול שופר של מצוה, וא"כ מדוע האחר צריך להתכוין לצאת ידי חובה וכן המשמיע צריך לכוין להוציאו ידי חובה, והרי המצוה היא רק בשמיעת הקול ויש כאן חפצא של קול שופר של מצוה.

והחזו"א הרחיק לכת וכתב שם בסימן כ"ט סק"ד דאם לא יתכוין להוציאו ידי חובה בהאי תקיעה אזי כלפי חבירו הוי זה קול שלא של שופר דמצוה אלא קול בעלמא, על אף שלעצמו הוי קול שופר של מצוה.

ודבריו בזה כבר שגבו פליאה, כיצד זה יתכן שכלפי המשמיע הוי זה קול שופר של מצוה וכלפי אדם אחר שלא נתכוין להוציאו אין על זה שם קול שופר של מצוה, והרי המצוה היא רק לשמוע קול שופר של מצוה ואין המשמיע מוציאו ידי חובה במידי. ומה א"כ פשר הדבר? וכבר תמחו בזה על דברי החזו"א.

ואשר נלע"ד ברור כשמש שאין כוונת החזו"א ללמוד את הרמב"ם כפשוטו, כפי שמבינים בפשטות שאין במצות שופר רק השמיעה בלבד דרך בעינן לשמוע קול שופר של מצוה, הא ותו

לא מידי. אלא ברור שהוא למד כפי המובא בשם הגר"ח זיע"א שביאר בשיטת הרמב"ם ליישב הא דבעינן כוונת משמיע, שהוא משום דחוץ מקיום המצוה, שהוא בשמיעת קול השופר, איכא נמי את מעשה המצוה, והוא בהכרח מעשה התקיעה, דאין בשמיעת הקול מעשה של מצוה רק מידי דממילא דשומע הקול. והיכן הוא מעשה המצוה? ועל כרחך שהתקיעה היא מעשה המצוה של מצוות שמיעת קול שופר. ואשר ע"כ צריך השומע לכווין גם למעשה התקיעה של המשמיע. ואשר ע"כ בעינן כוונת שומע ומשמיע כדי לייחס לשומע את מעשה התקיעה שהוא מעשה המצוה. עכ"ד מהגרי"ד מבוססות בשם אביו ששמע מהגר"ח זיע"א.

וביסוד הדבר צריך לומר, וכבר עמדו בזה אחרים, שלא שייך במצוות התורה מצוה שהיא בלי מעשה מצוה, דהרי ציווי התורה על האדם הוא לעשות מעשים של מצוות דא"א להורות על מצוות בלי לעשות מעשה מסויים שנצטווה עליו. והן אמת שיש קיומי מצוה שהם בלי עשי', אך מ"מ זה רק בקיום המצוה, ובהכרח יש לזה הקדם של מעשה מצוה. ויש מצוות שהקיום והמעשה באים כאחת, דעצם המעשה הוא קיום המצוה, כמו מעשה אכילת מצה דבפשטות המעשה הוא מעשה האכילה וקיום המצוה הוא נמי במעשה האכילה. ברם יש מצוות שהמעשה והקיום נפרדים בזמן. ברם מעשה מצוה מוכרח להיות לכל מצוה. וא"כ בשופר המעשה נפרד מהקיום, דהמעשה הוא התקיעה והקיום הוא השמיעה של הקול.

ואחרי שברור שיש כאן מעשה מצוה, שהוא מעשה התקיעה. אשר ע"כ מובן מה שביארו מדוע בעינן בר חיובא למעשה התקיעה, דאל"כ אין כאן קול של מצוות שופר, דהוא לא בר חובת המצוה ואינו יכול ליצור קול שופר של מצוה. ושאלנו הרי אין מצוה בתקיעה אלא בשמיעת הקול בלבד, ודי א"כ באשה וקטן שיכוונו להשמיע קול שופר למצוה שאחרים צריכים לקיים בשמיעתם, אך מגלן בר חיובא ביצירת הקול. ולהנ"ל הרי מעשה התקיעה הוא מעשה המצוה של השומע את הקול, וא"כ על כרחך בעינן מעשה של מצוה ולא סתם מעשה תקיעה. וברור שמי שאינו בר חיובא לא הוי מעשה תקיעתו מעשה מצוה, כיון שהוא לא בר חיוב התקיעה, וכמה שיכווין למצוה לא יעזור לו כיון שהוא לא שייך במצוה ותקיעתו הוי סתם תקיעה. ואשר ע"כ בעינן בר חיובא במעשה התקיעה, כדי שתהי' תקיעה של מצוה. וממילא אם חסר במעשה התקיעה שאינה של מצוה אם תקעו חש"ו, אזי ממילא הקול היוצא אינו קול של מצוות שופר שבעינן לצורך קיום המצוה, דהרי אחרי שנתבאר שצריך מעשה תקיעה של מצוה אזי על כרחך בעינן קול של תקיעה של מצוה. ואי אינו תקיעה מחוייבת אזי הקול היוצא נמי לא הוי הקול הנצרך לקיום המצוה, דהא בהא תליא. ולכן בעינן נמי שהגדול התוקע יכוין להוציא בתקיעתו את השומע, דאל"כ אף שלעצמו הוי מעשה תקיעה של מצוה וקול שופר של מצוה, מ"מ כלפי חבירו חסר במעשה התקיעה כיון שלא נתכוין להוציאו במעשה זה. וא"כ אין זה מתייחס כלפיו, ואין הוא יכול להתחבר למעשה תקיעה זו של הבר חיובא, ושוב הוי כאילו שמע קול שופר בלי מעשה תקיעה, וממילא אין על הקול שם קול של מצוה.

ברם עדיין אני מסופק בזה אם נתכוונו ליסוד הגר"ח זיע"א, דהרי א"כ די לן לומר שחסר לשומע מעשה תקיעה של מצוה, הן בתקעו חש"ו שאינם בר חיובא והן בתקע ולא כיוון

המשמיע להוציא את השומע, דחסר לשומע תקיעה של מצווה, ולמה התמקדו בקול השופר שאינו של מצווה? ועדיין צ"ב בזה.

עכ"פ נחזור לביאור בשיטת הרמב"ם על פי הגר"ח הנ"ל, דיש מעשה מצווה בקיום מצוות שמיעת קול השופר. ונתבאר דזה מיישב נמי הא דבעינן בר חיובא במעשה התקיעה שהיא תקיעה של מצווה ולא סתם תקיעה כהיכי תמצוי לייצור קול שופר. ברם צ"ב, דהרי הרמב"ם השווה את מעשה התקיעה למעשה עשיית הסוכה, דשניהם אינם המצווה, אלא עשיית הסוכה לצורך מציאות הסוכה שנוכל לקיים בה את מצות הישיבה בסוכה, והכי נמי אין תוקעים רק בשביל יצירת הקול שבו נוכל לקיים המצווה בשמיעה. והנה, הרי לב"ה לא בעינן עשיית סוכה לשם מצוות סוכה ושפיר יוצא בסוכה ישנה, והכי נמי סוכת נשים כשרה כמבואר בדף ח' ע"ב, ומאי שנא תקיעת שופר דבעינן בר חיובא, והרי שני המעשים הנ"ל שווים לפי הרמב"ם.

והנראה בזה הוא, דזה ברור דיש חילוק בין עשיית סוכה למעשה תקיעת השופר וכדלהלן, ורק דהרמב"ם נתכוין בהשוואתם לאפוקי מלומר שהתקיעה היא בלבד המצווה ולא שמיעת הקול, דלזה טען הר"ם דברור בתקע ולא שמע לא יצא, וע"כ דס"ד שהמצווה רק בתקיעה בלי לשמוע כלל ולזה הפקיע הרמב"ם בדבריו. והוסיף להיות דהם חייבים לשמוע את הקול אזי מעשה התקיעה הוא בשביל לשמוע את הקול, דא"א לקול בלי התקיעה, וע"כ תוקעים. וכמו בעשיית הסוכה דא"א לקיים מצוות סוכה בלי לעשות את הסוכה, ואשר ע"כ אין מעשים אלו בכלל הקיום של המצווה. ברם היות שבמציאות יש חילוק בין סוכה לשופר, כפי שנבאר להלן, אזי מוכרח הלומד לבאר מסביר שמעשה התקיעה הוא מעשה המצווה של שמיעת הקול ולא דמי לסוכה, דהתם אין עשיית הסוכה כמעשה המצווה של ישיבה בסוכה.

והביאור בזה לענ"ד נראה כך. הנה למתבונן היטב אזי חלוק הוא מעשה התקיעה ממעשה עשיית הסוכה. דהרי במעשה עשיית הסוכה אזי באותה שעה שהוא עושה סוכה עדיין א"א לקיים את מצוות ישיבת הסוכה, דהרי עדיין אין סוכה מושלמת, ואף בעושה אותה בחג עצמו. ולא מבעיא בעושה אותה קודם החג, כנהוג, דאזי מצד הזמן אין אפשרות לקיום המצווה בסוכה אפי' לאחר עשייתה, דעדיין בעינן לזמן קיום המצווה. ועכ"פ ברור שיש מרחק של זמן בין עשיית הסוכה לקיום המצווה של הישיבה בסוכה, ואשר ע"כ אין מקום להגדיר את מעשה עשיית הסוכה למעשה המצווה של ישיבת האדם בסוכה. ומלבד זה, הרי בקיום המצווה של ישיבה בסוכה נראה שיש עימה מעשה ממש, ולא כפי שפשוט מגדירים את הישיבה כמידי דממילא, דזה אינו, דהרי ישיבה בסוכה כוללת מעשה אכילה ושת' והליכה ושינה וכו', וכל אלו הם מעשים של ישיבה בסוכה, דכעין תדורו כתיב, וכפי שעושה בביתו. ולא מדובר בסתם ההימצאות בסוכה בלי שום מעשים, ואולי גם בזה יש קיום, אבל עכ"פ יש הרבה מעשים שעושה בסוכה שהם מכלל קיום מצוות ישיבה בסוכה, וממילא הוי בכלל המצוות שהמעשה והקיום באים כאחת באותה פעולה, ולא בשתי פעולות נפרדים בזמן.

ומשא"כ בתקיעת שופר, הרי התם היות שקיום המצווה הוא בשמיעת הקול היוצא מן השופר הרי בהכרח מעשה המצווה הוא התקיעה, היות שאין על השמיעה גדר של מעשה ופעולה של האדם, דהוי מידי דממילא כמו שהגדיר הקצות בסימן קפ"ב בשמיעת הנדר לענין הפרת נדרים.

והיות שבתקיעת השופר קול השופר היוצא בשעת התקיעה הוא מיתלא תליא בעצם התקיעה של האדם, דהרי אם יפסיק לרגע לתקוע ולהוציא אויר אל השופר אזי תיפסק השמיעה והקול. וברור שהשמיעה של האדם את הקול היא בבת אחת עם מעשה התקיעה בלי הפרש של זמן כלל, דהרי אם הוא לא תוקע אין קול ואין מה לשמוע, דברור שאין כאן מציאות של יצירת קול בנפרד שאותו צריך לבוא ולשמוע, אלא בד בבד עם התקיעה של כל קול שמוציא מהשופר בעינן לשמוע אותה ממש באותו רגע, דאם יאחר ברגע אחד כבר אין קול כלל. נמצא שהתקיעה והשמעת הקול זה באותו רגע ממש של השמיעה, והתוקע הוא המחזיק את הקול במעשה תקיעתו, ובלעדיו לא הי' קול לשמוע, דמיד פרח הקול וא"א לשמוע רגע אחרי התקיעה. ואשר ברור לפי זה, דמעשה התקיעה הוא מעשה המצוה של קיום המצוה דשמיעת הקול, דהתוקע משמיע את הקול לאזניו של השומע והם ביחד מתחברים באותה שניה - תוקע ושומע יחדיו - ואין הפרדה ביניהם. וממילא לא יתכן לומר שהתקיעה לא היא מעשה המצוה של שמיעת קול השופר. ואשר ע"כ בעינן בר חיובא למעשה התקיעה, דאל"כ אין כאן מעשה תקיעה של מצוה. משא"כ בעשית הסוכה, שהרי אין עצם העשי' בשעתה מכשירה את קיום המצוה, אלא רק אחרי שיש כבר סוכה מוכנה ונגמרה העשי' של הסוכה אזי בא האדם לקיים את מצוות הישיבה בסוכה. ומעתה הרי יש לו מעשים לעשות בסוכה עצמה כדי לקיים מצות ישיבה בסוכה. ואשר ע"כ גם אם אשה עשתה את הסוכה אין מה לדאוג, כיון דעשיית הסוכה לא היא מעשה המצוה של הישיבה, הבאה רק לאחר זמן מה. ודו"ק כי פשוט ועמוק הוא.

והנה ראיתי במצות המלך שכתב לבאר וליישב מאי שנא מסוכה, דמהני בנשים וקטנים, ומשא"כ בשופר, על אף שהשווה אותם הרמב"ם. וכתב דבסוכה מה דלב"ה לא בעינן עשי' לשם מצוות סוכה הוא משום שדי בעשי' לשם צל לאשווי' לשם סוכת מצוה הראויה למצות סוכה. משא"כ בתקיעת שופר אין דרך לאשווי' קול שופר לקול הבא מתקיעת שופר ולא כקול בעלמא רק ע"י זה שהתקיעה תהי' תקיעה של מצוה. ע"ש בדבריו שנראים כסתומים וחתומים. ברם לנתבאר נראה לבאר כוונתו ויסוד דבריו אף אם הוא לא כיוון לזה, והוא על פי הנתבאר לעיל, דחלוקים הם ביסוד צורתם של המעשים. בעשיית סוכה יש הבדל של זמן בין גמר העשי' לתחילת קיום המצוה, ואשר ע"כ אחרי שהסוכה כבר עומדת לקיום המצוה אפשר ע"י הקיום בישיבה בה לאשווי' את הסוכה לסוכת מצוה, בזה שמכווין לצאת ידי חובת המצוה בעצם הישיבה בסוכה, ואין מי שיעכב בעדו לקיים את המצוה ולכווין את כוונותיו כפי הנצרך. ומשא"כ בשמיעת קול שופר, הרי באותו רגע של שמיעה יש השמעה ע"י תקיעה והוי ממש בבת אחת, וא"כ א"א ע"י השמיעה של השומע לכוין לשם מצוות שמיעת קול שופר ובה לאשווי' להקול קול של שופר למצוה, היות שיש מי שמעכב ממנו, היינו יש שליטה של התוקע על הקול שהוא משמיע במעשה התקיעה והכל תלוי בו. וע"כ בעינן שבמעשה התקיעה של התוקע תהי' כוונת המצוה וגם יהי' בר חיובא של המצוה, שרק בזה תחול על התקיעה חלות שם קול שופר של מצוה מכח מעשה תקיעה של מצוה. ולזה צריך לכוין להוציא את השומע, כדי שיתייחס אליו נמי גדר זה של התקיעה והשמעת הקול, וממילא יוכל השומע לכוין לצאת בזה ידי חובת המצוה ואזי מתחבר הוא אל המשמיע לקבל ממנו את מעשה התקיעה לאשווי' קול

שופר של מצוה. ושוב ממילא הוא יוצא בקיום מצוות ע"י שמיעת הקול מעצמו וכחו. ודו"ק היטב בזה כי זה ממש כדרכינו הנ"ל ורק על פי דרכינו זה מובן.

והנה עלה ברעיוני עוד חילוק בין תקיעת שופר לעשיית הסוכה. דהנה בתקיעת השופר אזי יוצרים את הקול שבו ועמו מקיימים את המצוה, והיינו שהקול הוא החפצא של המצוה היינו החפץ שעמו מקיימים את המצוה, ורק שאין בו מצוה הבאה בעבירה, כיון שאין בקול דין גזל ולא נתפס בו דין גזל כלל. אך אם הי' נתפס בו גזל אזי הי' פסול של מצוה הבאה בעבירה. ומשא"כ בעשיית הסוכה, הנה עצם הסוכה לא היא החפצא שעומה ובה מקיימים את המצוה של הישיבה בסוכה, ועל כן אין בסוכה גזולה הפסול של מצוה הבאה בעבירה, וכמו שביאר היטב בסוכת דוד על סוכה סימן כ"ד יעו"ש, אלא קיום המצוה הוא עם הגברא שיושב בתוך הסוכה בלבד. וביתר ביאור נתבאר בשיעורי סוכה פ"ק שיסוד הסוכה הוא החלל שבתוך הסוכה שנוצר ע"י הדפנות, ובחלל מקיים האדם את המצוה דישיבה, ובזה אין גזל כמו בקול דאין בו ממש. ועכ"פ לנידון דידן מובן מדוע אשה כשרה בעשיית סוכה, וכן כל לאו בר חיובא. והעיקר שהסוכה נעשית לשם צל, דאזי יש על החלל שם חלל לצורך הצל ולא לצורך אחר. ועכ"פ היות שהעשי' בפועל של החש"ו מתייחסת רק לדפנות בלבד ולא לחלל, וכמו שאין גזל נתפס בחלל ובקול כך עשי' של לאו בר חיובא לא נתפסת בזה. ואשר ע"כ אין בזה חסרון לקיים את המצוה בישיבה בחלל הסוכה. ומשא"כ בתקיעת שופר, הרי מעשה התקיעה יוצר את הקול ישירות והוא מקיים אותו כל רגע, דהרי אם יפסיק לרגע לתקוע בפיו ייפסק הקול מיד, וכל רגע שהוא תוקע בפיו ומכניס אויר יש קול, ובקול הזה גופא מקיימים עימו את המצוה. א"כ בהכרח הוא שרק בר חיובא יכול לקיים את הקול הזה, דהתוקע מסייע ממש בפועל לשומע לקיים את מצוותו ע"י זה שהוא מעמיד ומחזיק את הקול. ומשא"כ בסוכה, הרי אחרי עשיית הדפנות, הן אמת שהן באות מכח לאו בר חיובא, אבל רק זה מיוחס אליו ולא השלב הבא אחריו, והוא חלל הסוכה, דזה כבר בא ממילא, וביותר שהחלל כבר הי' שם ורק נסגר המקום ע"י מחיצות, אך אין שום עשי' כלפי החלל שבפנים, ואין הבר חיובא מחזיק ומעמיד את החלל שקביעא וקיימא, וממילא אין מעכב שלא בר חיובא עשה את הסוכה. ודו"ק היטב בתוספת זו שהיא העיקר לענ"ד ובס"ד בלבד ולא מחכמתי כלל אלא הכל מאת השי"ת.

והנה כל מה שהרמב"ם לא קיבל את ענין השליחות אם המצוה היא בתקיעה הוא רק משום דס"ל כהמהר"ח אור זרוע שהובא לעיל, דהיכא דהמצוה היא בעצם העשי' דכך הוא קיום המצוה בעשי' ובפעולה, אזי לא שייך דין שליחות. והיינו משום שרצון התורה הוא שאתה תעשה את עצם המעשה, דבכך אתה עובד את ה', אבל אי אחר יעשה את הפעולה א"כ נמצא שלא עשית כלום בשביל עבודת ה'. אכן כל זה הוא אם גם קיום המצוה הוא במעשה ובפעולה, דאזי בהכרח לקיום המצוה שהיא עבודת ה"ת בעינן שאתה בפועל תעשה את המעשה ולא רק שמבחינה דינית נחשב שעושה את המעשה מדיני שליחות, דזה לא ייחשב שבפועל עבד את ה"ת, דהרי הוא לא הזיז עפעף מעינו וידיו לצורך קיום המצוה. ברם אי קיום המצוה חלוק ממעשה המצוה, כהכא דהמעשה הוא התקיעה והקיום הוא השמיעה, הנה בזה לא איכפת לן שאת המעשה יעשה השליח, דהעיקר המכוון כאן בתורה הוא שאת הקיום יעשה האדם המחויב, וזה די גם במידי דממילא, דהעיקר שהוא מקיים את המצוה בגופו ולא ע"י אחר. ואף בכה"ג

שקיום המצוה הוא לא בגופו כשמיעת האזון אלא כמו שחיטת הפסח, דהמציאות שנשחט הפסח על שמו די בזה לקיום המצוה, מ"מ מהני השליחות על עצם מעשה המצוה, כיון שסו"ס אין המעשה קיום המצוה אלא רק בגדר מעשה המצוה. ובכה"ג שאין לקיום המצוה מעשה של קיום אזי לא איכפת לן שאין האדם עושה פעולה של עבודת ה', דרך היכא שהפעולה היא היא גם קיום של המצוה, אזי רצון התורה שדוקא האדם יקיים בעצמו את המצוה דבכך הוא עובד הוא את ה"ת, כיון שכך מהות קיום המצוה והעבודה ע"י מעשה, דא"א להפריד ביניהם. ואשר ע"כ תקיעת שופר אי הוי מחולק המעשה מקיום המצוה, אזי שפיר שייך שליחות על המעשה, ומשא"כ אי המצוה והקיום היו בעצם התקיעה אזי לא יעזור שליחות על התקיעה, כיון שזה גם הקיום ורצון התורה, שדוקא המחוייב יעשה את המעשה ודו"ק היטב בזה.

וראיתי בגבורת יצחק שהקשה דאי הוי מדיני שליחות א"כ למה חש"ו לא מהני משום דלאו בני חיובא, תפוק"ל משום דלאו בני שליחות גינהו. ולענ"ד כבר יסדו רבותינו דלא בכל שליחות אמרינן האי כללא, דזה נאמר רק בשליחות כח בעלים דאזי להיות כמותו בעינן להיות בני שליחות, אך בשליחות מעשה, דבעינן רק לייחס את המעשה למשלח בלי נתינת כח לשליח, אזי לא צריך שיהיו בני שליחות, ועין בזה בספרים העוסקים בענייני שליחות.

ואה"נ אפשר לבאר את הרמב"ם גם מדין שומע כעונה כמו שנקט הגר"ח והשאגת אריה ברמב"ם, ומ"מ מהני שומע כעונה רק לפי הגדר בשומע כעונה, דהוי התייחדות השומע והמשמיע, והיינו דהוי כעין שליחות של המשמיע לעשות את מעשה המצוה לשומע כשלוחו ממש, דע"י השמיעה בכוונה לצאת במה שהמשמיע תוקע ומשמיע, אזי בזה שגם המשמיע מתכוין להשמיע לו ולהוציאו, בכה"ג יש חיבור בין השניים להיות כאדם אחד. ועל כן נחשב כאילו השומע הוא זה שתקע והשמיע לעצמו את קול השופר ע"י מעשה תקיעה, ובלי כוונות לא מועיל שומע כעונה. ומה שהקשה במצוות המלך על הגר"ח לשם מה בעינן שומע כעונה, והרי די שרק שומע, דזה יסוד המצוה רק לשמוע בלי להיות כעונה. נראה שנעלם מעיניו עיקר דברי הגר"ח, כפי שנתבאר לעיל דייסד דיש מעשה מצוה של תקיעת שופר לכו"ע, ובזה בעינן להיות כל אחד שמקיים את המצוה ע"י שמיעה, שיהי' זה מתוך מעשה תקיעה של מצוה. וממילא בעינן גדר שומע כעונה על החלק של מעשה התקיעה להוציאו ידי חובתו במעשה התקיעה, כאילו גם הוא תקע בשופר והקול בא מכח מעשה תקיעתו ופשוט הוא. ומה שלא הסכים הרמב"ם לזה, אי המצוה היא רק במעשה התקיעה הוא פשוט מאד, כיון דאם המעשה והקיום של המצוה הוא בעצם התקיעה, אזי אין בקול מידי מענין המצוה. ומה שייך לשמוע את הקול ולהיות ע"י זה בדין שומע כעונה? דזה נאמר רק בקול ודיבור של מצוה, כקריאת המגילה וכל דיבור של מצוה, דנאמר דהשומע את דיבור המצוה הוי כמו עונה, והיינו כאילו הוא זה שאומר את הדברים, אך בסתם דיבור ודאי שלא. והכי נמי הוי סתם קול אי המצוה בתקיעה, ברם אי הויא שמיעת הקול קיום המצוה, ורק התקיעה הויא מעשה המצוה, אזי שייך בזה שומע קול המצוה של שופר להיות כעונה. והיינו דע"י השמיעה מתחבר למשמיע להיות כאחד עימו, ודו"ק בזה היטב, דיוצא בזה דלא כמו שהסיקו באבני חושן ענייני שומע כעונה וכן בקובץ רשימות שיעורים קלמנסון, דהכריחו בר"ם דס"ל כהצד השני בשומע כעונה, ועי"ש בראיותם. וחשבון הדברים לדחות לכאן ולכאן בעזה"ת בפעם הבאה להאריך בזה.

שוב לאחר כחודש מהכתיבה הנ"ל, ערב חג הסוכות, נתעוררתי להעיר עדיין בשיטת הרמב"ם בתקיעת שופר, לאחר עיון בספר סוכת דוד על סוכה בענין לולב ביו"ט שני להרמב"ם דאין פסול של מצוה הבאה בעבירה וכו'. דיעו"ש שהכריח בשיטת הרמב"ם דיש במצוה הבאה בעבירה ב' אופנים, או שגוף החפצא של המצוה הוא חפצא של עבירה שנעשתה בו עבירה ונפסל למצוה. אך זה רק היכן שבעינין את החפצא בתורת לך למצוה, אזי בעינין שלא יהי' גזול בחפצא. ברם היכן שאין דין לך בחפצא, אזי גם אין עבירה פוסלת בחפצא, וא"כ שם הנקודה שמעשה המצוה הנצרך לקיום המצוה לא יהי' יחד עם מעשה עבירה. ולכן גם במצוה של טבל יש בזה מצוה הבאה בעבירה, כיון שמעשה האכילה יש בו עבירת אכילת טבל, אף שבחפצא אין שום עבירה.

ומעתה צ"ע מה נענה למה שנתבאר ברמב"ם עפ"י הגר"ח שהחזקנו בדרכו עד עתה, שיש מעשה מצוה בקיום המצוה של שמיעת קול השופר, והוא מעשה התקיעה. וא"כ הרי בשופר הגזול הנה יש במעשה התקיעה מעשה גזילה, ומדוע אומר הרמב"ם דיצא ידי חובה ואין פסול של מצוה הבאה בעבירה. אכן י"ל כיון שאין תוספת של גזילה במעשה התקיעה, לאחר שכבר גזל את השופר ועבר על לא תגזול ונתחייב בהשבה על עצם מעשה הלקיחה. אבל עתה שתוקע אין בשימוש זה מעשה גזילה נוסף, ואין בזה גזילה ואיסור לא תגזול למבואר בקצות החושן סימן ל"ד ובנתיבות אם לא נעשה שינוי ותוספת בגזילה. אכן זה איתא שפיר אם הרמב"ם לא הי' מוסיף את המילים שאף אם לא הגביהו ולא נגע בו יצא ידי חובה בעצם השמיעה בלבד. דמה רצה בזה הרמב"ם, והרי זה שתקע בו הגביהו ונגע בו וא"א לשמוע בלי לתקוע להגביה ולגעת בו. ועי' במ"מ שלא מובנת כוונתו. ועי' מש"כ בזה בסוכת דוד שם, שכוונת הרמב"ם להכשיר אפי' בכה"ג שנטלו עתה בלי רשות לצורך תקיעת שופר, דאזי אי המצוה היתה בצירוף מעשה התקיעה היינו ההגבהה והנגיעה בו היתה נצרכת לקיום המצוה, אזי הי' בזה פסול של מצוה הבאה בעבירה כיון שעתה הרי משתמש בו במעשה ההגבהה והתקיעה. והיינו דעתה יש מעשה גזילה בעצם מעשה המצוה, דלא גזל קודם אלא רק עתה בשימוש שלא ברשות, דהוי שאלה ללא רשות לצורך שימוש התקיעה והיא מעשה הגזילה. ולזה אומר הרמב"ם דכשר כיון שאין מעשה ההגבהה והנגיעה והתקיעה בגדר מעשה המצוה, אלא רק הקול והשמיעה ובוזה אין נתפס גזל, דאין זה שימוש של גזל בשמיעה של הקול ולכן יוצא ידי חובה.

ברם הרי לנתבאר מהגר"ח זיע"א הרי ברור שיש מעשה מצוה בעצם מעשה התקיעה לצורך שמיעת הקול, והוי חלק מהמצוה לעשות מעשה תקיעה שיוצר את הקול ומחזיק אותו כל רגע לצורך שמיעה, בלי הפסק של רגע בין מעשה התקיעה לשמיעה, וכן נתבאר בארוכה לעיל. וא"כ הי' צריך להיות כאן פסול של מצוה הבאה בעבירה, והוא היפך ממש מהפ' הנ"ל של הסוכת דוד. ופלא על גאון שכמותו שנעלם לרגע דברי הגר"ח מזכרוננו, מה שנדיר מאד שיקרה כן בספריו וחידושי.

ואשר ע"כ נראה בס"ד לבאר ברמב"ם דלא כהסוכת דוד, אלא ממש כפשוטו, ואדרבה בדוקא הרמב"ם מדבר על שופר הגזול, כפשט לשונו ממש שכבר הי' גזול אצלו ולא שעתה בעצם השימוש בתקיעה הוי גזילה ללא רשות, דאדרבה בכה"ג לא יצא ידי חובה. וברור מהטעם הנ"ל

שיש במעשה המצוה גופא מעשה עבירה, ולא בעינן שיהיה כן גם בקיום המצוה, ובפרט שכאן מעשה המצוה והקיום באים כאחת באותו רגע ממש, כנתבאר. אלא הרמב"ם מיירי בשופר הגזול אצלו, ונתבאר שאין במעשה התקיעה תוספת של גזילה וגניבה, וממילא אין מעשה עבירה בעצם התקיעה אלא במה שגזלו מכבר. ומה שכתב הרמב"ם דלא צריך להגביהו ולגעת בו וכו', כוונת הרמב"ם להוכיח כפי שהוכיח בשו"ת פאר הדור דהמצוה והקיום הם לא במעשה התקיעה כר"ת, דאם הי' מעשה התקיעה גופא גם קיום המצוה אזי כיצד מי ששומע את הקול בלי לגעת בו ובלי להגביהו יוצא ידי חובה, הרי הוא לא עשה שום מעשה תקיעה בשופר דלא נגע בו ולא הגביהו. והרי בזה לא יעזור שומע כעונה ולא שליחות במצוות, כיון שהוי מעשה בגופו שהוא יגע בשופר והוא יגביה לתקוע. וגם שומע כעונה לא מהני דזה להר"ם כמו שליחות שיוצא במעשה המשמיע. ברם זה רק היכן שמהני שליחות, דקיום המצוה לא בגופו ממש, אך הכא אי הקיום הוא גם בתקיעה, ולא רק המעשה, אזי כיצד יתקיים זה אצל השומע שלא תקע כלל. ובקריאת המגילה שמהני שומע כעונה, שם אין הקיום שיקרא בפיו ויוציא את הקול מגרונו, אלא המצוה היא להשמיע את המגילה שתהי' נשמעת ע"י מעשה קריאה מן הכתב, ומעשה הקריאה זה רק מעשה המצוה, אבל מה שזה נשמע בתוצאה קול של מגילה זה הקיום, דהרי יש דין להשמיע לאזנו ולא סתם מעשה קריאה. וא"כ בזה שייך שומע כעונה ושליחות כאילו אני עשיתי את מעשה הקריאה ושמעתי את הקול, ועי' בזה בשעת.

ועכ"פ זה הרמב"ם בא להוכיח כאן, דהרי יוצא בלי לעשות כלום, וע"כ שהמצוה היא בשמיעת הקול בלבד, היינו קיום המצוה, ורק מעשה תקיעה זה למעשה המצוה בלבד, וע"כ מהני רק לשמוע ואחר תוקע במקומו.

וכוונת הרמב"ם לומר דאי גם קיום המצוה הוא בתקיעה אזי הי' כאן פסול של מצוה הבאה בעבירה אף שגזול את השופר מאתמול וכבר גזול הוא אצלו, דמ"מ החפצא של המצוה זה השופר כיון שבו נעשית המצוה ע"י זה שעושה בו מעשה מצוה, כמו לולב שבו עושים מעשה נטילה, ואם הוא גזול הרי פסול ביום הראשון. וה"נ השופר הי' פסול למצוה כיון שהוא החפצא של המצוה שנפסל ע"י מעשה הגזילה. ויתכן דהי' גם דין לכם בחפצא של השופר אי הוא הי' החפצא של המצוה, ואזי הי' שייך פסול של מצוה הבאה בעבירה [זה הוספתי שלא יסתור ליסוד דבריו דכשר ביו"ט שני בלולב הגזול]. אבל היות שהקיום של המצוה זה בשמיעה ולא בתקיעה, אזי ע"כ שהחפצא של המצוה זה עצם הקול של השופר, שאותו צריך לשמוע ולקיים את המצוה בשמיעתו, אבל השופר עצמו אינו החפצא של המצוה, רק ההיכי תמצי לייצור את החפצא של המצוה כמו בעשיית סוכה שדימה הרמב"ם לתקיעת שופר. ודו"ק היטב בכל זה דהוא נפלא עד מאד בס"ד בביאור דברי הרמב"ם מאת החונן לאדם דעת. ויסוד הנ"ל שלהר"ם פסול של מצוה הבאה בעבירה תלוי בחפצא של המצוה עי' בזה בדברי הגרי"ד מבוססטון בשיעורים על שופר הגזול.



הרב אלקנה סגל

זיכוי רבים בתקיעת שופר

כיצד ינהג אדם המזכה את הרבים בתקיעת שופר כאשר זמנו מוגבל, יש בפניו שתי אפשרויות, לתקוע לחלק מהאנשים תקיעות מרובות או לתקוע לכולם באופן חלקי, כיצד ינהג?



מחלוקת הרמב"ם ורב האי גאון בר' אבהו

לפי דין התורה מספר הקולות שחייב אדם לשמוע בראש השנה הם תשעה קולות. ומקור הדברים מהמשנה בר"ה דף לג ע"ב: "סדר תקיעות: שלש של שלש שלש" והגמרא מביאה לכך לימוד מג' פעמים שמוזכר בתורה "תרועה" פעמים בעניין ראש השנה ופעם אחת גבי יובל, ולמדו חכמים תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה. ובדף לד: "אמר ר' יוחנן שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא" והגמרא מביאה תנא דמסייע ליה.

הגמרא מביאה שנחלקו התנאים במשמעות תרועה של התורה, האם זו גניחה דהיינו השברים שלנו, או יללה, דהיינו קולות התרועה שלנו. ובדף לד ע"א: "אתקין רבי אבהו בקסרי: תקיעה, שלשה שברים, תרועה, תקיעה". מסקנת הגמרא היא שבנוסף לכך עשה ר' אבהו: תש"ת תר"ת.

על פי דברים אלו פסק הרמב"ם בהלכות שופר וסוכה ולולב פ"ג הלכה ב-ג:

תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגליות ואין אנו יודעין היאך היא, אם היא היללה שמיללין הנשים בנהייתן בעת שמיבבין, או האנחה כדרך שיאנח האדם פעם אחר פעם כשידאג לבו מדבר גדול, או שניהם כאחד האנחה והיללה שדרכה לבא אחריה הן הנקראין תרועה, שכך דרך הדואג מתאנח תחלה ואחר כך מילל, לפיכך אנו עושין הכל.

היללה היא שאנו קוראין תרועה, והאנחה זו אחר זו היא שאנו קוראין אותה שלשה שברים, נמצא סדר התקיעות כך הוא: מברך ותוקע תקיעה ואחריה שלשה שברים א ואחריה תרועה ואחריה תקיעה, וחוזר כסדר הזה שלשה פעמים, ותוקע תקיעה ואחריה שלשה שברים ואחריה תקיעה וחוזר כסדר הזה שלשה פעמים, ותוקע תקיעה ואחריה תרועה ואחריה תקיעה וחוזר כסדר הזה שלשה פעמים, נמצא מנין התקיעות שלשים כדי להסתלק מן הספק.

לשון הגמרא מספקא ליה אי גינוחי גנח או ילולי יליל מסתדר היטב על פי דברי הרמב"ם הללו. ולפי הבנת הרמב"ם כוונת הגמרא היא שר' אבהו שכל סדר נעשה ג' פעמים.

א). מצאתי שהגאון הרב יעקב אריאל שליט"א בספרו באהלה של תורה (ח"ה) או"ח סימן מח כתב בעניין זה כיד ה' הטובה עליו וכוונתי לפסק שלו, אך לא ראיתי שהתייחס לברכת השופר.

אך דעת רב האי גאון שונה. הובאו דבריו בבית יוסף בסימן תק"צ:

וכתבו הרא"ש (שם) והר"ן (שם. ד"ה אתקין) שנשאל רבינו האי וכי עד שבא רבי אבהו ותיקן שיהיו תוקעין תשר"ת תש"ת תר"ת לא היו ישראל יוצאים ידי תקיעת שופר והשיב כך היה הדבר מימים קדמונים מנהג בכל ישראל מהם עושים תרועה יבבות קלות ומהם עושים יבבות כבדות שהם שברים ואלו ואלו יוצאים ידי חובתם שברים כבדות תרועות הן יבבות קלות תרועות הן והיה הדבר נראה כחלוקה אף על פי שאינה חלוקה ולא היו מטעים אלו את אלו כי חכמים של הללו מודים דיבבות תרועות הן וחכמים של הללו מודים כי שברים תרועות הן וכשבא רבי אבהו ראה לתקן תקנה שיהיו כל ישראל עושים מעשה אחד ולא יראה ביניהם דבר שההדיוטות רואים אותו כחלוקה והא דאמר אביי בהא ודאי פליגי (ל:) לאו פלוגתא ממש קאמר שהיו מטעים אלו את אלו אלא הכי קאמר בהא ודאי פליגי במעשיהם דתנא דידן היה עושה התרועות יבבות ותנא ברא היה עושה אותן שברים כל אחד לפי מנהג הבכי של מקומו אף על פי שאין בזה שום קפידא שהרי שניהם ענין בכו הוא ואין כאן חילוק ענין אלא חילוק מעשה ולפי זה כי אמרינן בדרבי אבהו מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל וכן כי אמרינן מספקא ליה דילמא גנח ויליל צריך לומר דלאו ספק ממש קאמר לענין דינא אלא לחילוקי המנהגות קורא ספק ולשון שאינו מדוקדק הוא ודברים אלו כתב הריטב"א בתשובה וכתב על זה ומוזה הטעם בתקיעות של סדר התפלה אין עושין בכל ברכה אלא אחד מהסימנים ואילו היתה תקנת רבי אבהו מפני הספק היה לנו לעשות בכל אחת מהן שלשה סימנים שאם לא כן אין בשלשתן אלא אחד שיהיה אמת אבל לפי זה שלשתן אמת ואדם יוצא בכל אחת מהם ולפיכך כדי שלא להטריח על הציבור די לנו באחת מהם וגם כדי שיתברר מתוך כך שכולם אמת ואנו עושים תחלה דברי רבי אבהו ואחר כך דברי תנא ברא ואחר כך דברי תנא דמתני' להעלות בקודש לפתוח בקטן ולסיים בגדול וזה כפתור ופרח עכ"ל.

לפי דברי רב האי גאון יתכן שפרוש הגמרא בעניין ר' אבהו שהתקנה שלו היתה לעשות את כל המנהגים ולהראות שכולם אמת, אם כן אין צורך לשלש כל סדר, ואין טעם להגיע לל' קולות.

השו"ע בסימן תק"צ פסק כדברי הרמב"ם שתקנת ר' אבהו היתה מחמת הספק, ואם כן למעשה שומעים כל סדר ג' פעמים ומגיעים לל' קולות.

כאשר אין זמן או אפשרות לתקוע את כל התקיעות מה עושים? נראה שהדבר תלוי במחלוקת זו: דהיינו לדעה שיש ספק מהי התרועה, אם יתקע תשר"ת, תש"ת, תר"ת פעם אחת בלבד, נמצא שודאי לא יצא ידי חובתו ממה נפשך, ואם כן עדיף שיבחר את אחד הסדרים ויתקע אותו ג' פעמים ויתכן שיצא ידי חובתו. אך לפי רב האי גאון, בכל האפשרויות יצא ידי חובה, ויש עדיפות לתקוע תשר"ת, תש"ת, תר"ת ובכך הוא נוהג את תקנת ר' אבהו להראות שכל הקולות כשרים.



דעת המשנה ברורה

בסימן תקפ"ו איתא: "המודר הנאה משופר, אדם אחר תוקע בו וזה יוצא ידי חובתו". המשנה ברורה הביא מהאחרונים שכאשר אין אדם אחר שיתקע לו הוא תוקע לעצמו, אך לא יתקע יותר מאשר י' קולות: תשר"ת, תש"ת, תר"ת שהם מעיקר הדין. ומקור הדברים מהמטה אפרים. אין בדבריו התייחסות מפורשת לעניין הברכה, מסתימתו של המשנה ברורה נראה שכוונתו עם ברכה.

ועוד, מקור הדברים לדברי השולחן ערוך שאדם אחר תוקע הוא מהגמרא בראש השנה דף כח ע"א: "המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה". והטעם לכך: מצוות לאו להנות ניתנו. מפשט לשון הגמרא משמע שהוא עצמו תוקע. וכן משמע מלשון הרמב"ם פרק א' מהלכות תקיעת שופר. אולם ברי"ף ז' ע"ב מדפי הרי"ף הגירסא: "והמודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. משמע יותר שתוקעים לו אבל הוא עצמו יתכן שלא יכול לתקוע".

הבית יוסף בסימן תקפו הביא את דברי הכלבו: "כתב הכל בו (שם) המודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה פירוש אדם אחר תוקע לו והוא שומע אבל הוא עצמו אמר הגאון שאסור לתקוע בו אפילו תקיעה של מצוה מפני שיש הרבה בני אדם נהנים כשהן עצמן תוקעין וכל מידי דאיכא הנאה לגוף ליכא לשרויי בשביל טעמא דמצות לאו ליהנות ניתנו". ובשולחן ערוך הכריע כדעתו.

הב"ח תלה את הדבר בגרסה בגמרא וגרסת הטור הרא"ש, הרמב"ם, האגודה, רבנו ירוחם: "לתקוע בו". לעומתם, הרי"ף ובעל המאור גרסו: "לתקוע לו". למעשה, הב"ח כתב: "מיהו למעשה נקטינן לחומרא חדא דהא חזינן דהתוקע נהנה בתקיעתו ועוד דהא אמר רבא גופיה המודר הנאה ממעין טובל בו טבילת מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה דאיכא הנאת הגוף אלמא אף על גב דעיקר דעתו בטבילה לשם מצוה אפילו הכי אסור בימות החמה כיון דאיכא נמי הנאה הוא הדין בשופר ומיהו כשאין שם אחר שיכול לתקוע לו כדאי הם הרמב"ם והרא"ש לסמוך עליהן בשעת הדחק".

והמגן אברהם מפנה ליו"ד סימן רכא, שם השולחן ערוך נוקט שיכול לתקוע בעצמו. ולכאורה יש כאן סתירה בשולחן ערוך, ולכן הכריע המגן אברהם שבשעת הדחק יתקע בעצמו. וכן הש"ך ציין לסתירה והכריע שבשעת הדחק יכול לתקוע לעצמו. על פי הדברים האלו כתב המשנה ברורה: "ומ"מ כתבו האחרונים דבשעת הדחק שאין לו אחר מותר לו בעצמו לתקוע רק שאין לו לתקוע כי אם עשרה קולות דהיינו תשר"ת תש"ת תר"ת שהם מעיקר הדין".

ובשער הציון סקל"ח כתב: "ב"ח ומגן אברהם ובמאמר מרדכי ושאר אחרונים העירו שעל כן עיקר סברא זו אינה אלא חששא בעלמא, שהרי בשופר של ע"ז תוקעין בו לכתחלה אי לאו סברא דמאיסא ומטעמא דלאו להנות נתנו המצות, ולא חיישינן שמא ינהה גופיה בתקיעה, ועל כרחו דאינו אלא לכתחלה היכי דאיכא אחר, ובספר כפת תמרים כתב דהכל לפי האדם, אם מרגיש שבטבעו אינו נהנה מתקיעתו מותר לתקוע בו לכתחלה".

משמע שמעיקר הדין במודר הנאה משופר יכול לתקוע בעצמו ויש בכך רק חשש בעלמא, ואעפ"כ כתב המשנה ברורה שלא יתקע יותר מעשר קולות שהם מעיקר הדין. וממילא נראה שאף יברך עליהם, דאם אי אפשר לברך, לא מתקבל על הדעת שמחמת חשש בעלמא ימעט בתקיעות שאין בהן אפשרות ברכה. וזה נראה לי הכרח, שהרי ממה נפשך אם יש איסור בתקיעה מצד הנדר, אם כן אי אפשר לתקוע אפילו עשר קולות, ואם אין איסור, איך תוקעים ללא ברכה.

ובסימן ת"ר כתב המשנה ברורה סק"ז: "קהל ששלחו לעיר אחרת להביא להם שופר ונתעכב השליח עד סוף יום ב' ור"ה היה ביום ה' וביום וא"ו וכשבא עם השופר כבר התפללו של שבת אבל היה עוד יום גדול אם אין שם בקי לתקוע שלא קיבל עליו שבת עדיין אז יתקע מי שקיבל שבת בלא ברכה ולא יתקע רק תשר"ת תש"ת תר"ת ולא יותר ודוקא אם עוד היום גדול אבל אם כבר הוא בין השמשות אין לתקוע כלל דביום השני אין חיובו לתקוע אלא מדרבנן והוי ספיקא דרבנן אבל ביום א' דחיובו מדאורייתא חייב לתקוע ובלי ברכה".

המשנה ברורה כתב כאן כמו בסימן תקפ"ו תשר"ת, תש"ת, תר"ת, אך כאן כתב בלי ברכה, ונראה שאין להוכיח מכאן שאי אפשר לברך על ט' קולות, כיון שיש לומר שהטעם שאי אפשר לברך זה מחמת שקיבלו כבר שבת.

אמנם הכף החיים כתב בסימן ת"ר שיתקע שלושים קולות ופירש שכוונת המשנה ברורה תשר"ת, תש"ת, תר"ת כפול שלוש, וקשה להכניס את דבריו בדברי המשנה ברורה, במיוחד שבסימן תקפ"ו כתב להדיא עשר קולות בלבד. נראה מדברי הכף החיים שחשש לספק הרמב"ם כפי דברי השו"ע, וממילא אף בשעת הדחק צריך לתקוע שלושים קולות.

אמנם בסימן תקצ"ג בעניין מי שלא בקי בכל סוגי התקיעות כתב השו"ע: וכן תקיעות מעכבות זו את זו, והני מילי שאינו יודע אלא מקצת הסימן, שלא יעשה אותו מקצת שיודע, אבל תשר"ת, תש"ת, תר"ת אין מעכבין זה את זה, ואם ידע לעשות אחד מהם או שנים, עושה. ומבאר שם המשנה ברורה וז"ל: "דהא מדאורייתא בחדא סגי אלא דלא ידעינן איזהו לכן יעשה האחד שיודע שמא יכוין האמת".

וכתב שם בביאור הלכה וז"ל: "ופשוט דהברכה על התקיעה אין רשאי לברך עד שיוכל לתקוע כל הסדרים בעצמו או בצירוף עם אחרים". ואם כן מוכח להדיא בדעתו שבמקום שאין את כל התקיעות א"א לברך מחמת הספק. וצ"ע מכל המקומות שהבאנו בהם הסתפק המשנה ברורה ב' קולות. והיה אפשר ליישב שהמשנה ברורה כתב שאף שיוצא מן התורה בסוג אחד של תרועה לרב האי גאון, מאחר שר' אבהו תיקן תשר"ת תש"ת, תר"ת. אם התוקע יודע רק סדר אחד אף אם ישלש אותו ויצא ידי חובה, מאחר שלא קיים את התקנה שלו, אי אפשר לברך כי תקנתו היתה שכך יתקעו ואף שיוצא בדיעבד בכל סוג של קולות הברכה היא רק כאשר מקיים את התקנה. אך מלשון הביאור הלכה "עד שיוכל לתקוע כל הסדרים" משמע

ב). ומצאנו מחלוקת ראשונים גבי מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולנו בתוך הבית אם יצא ידי חובת סוכה מן התורה או לא יצא. לדעת תוס' סוכה דף ג לא יצא מן התורה מאחר שכך חכמים גזרו. ואילו לדעת הר"ן יצא ידי חובתו מן התורה ולא יצא ידי חובת דרבנן. עיין שו"ע או"ח תרלד סעיף ד ובביאור הלכה שם. ונראה שלדעת רב האי גאון אף אם לא

שצריך ל' קולות כדי לברכה. וראיתי בהערות של דרשו שהגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה ראש השנה פ"ב דבר הלכה אות כט) תמה מדוע פשוט לביאור הלכה שלא יברך. ועוד הביאו בהערות שם שדעת הגר"נ קרליץ (חוט השני ראש השנה עמ' סד) שמי שאין באפשרותו לתקוע יותר מעשרה קולות כגון שתוקע בבית חולים וכו' יכול לסמוך על המשנ"ב ולתקוע י' קולות ואפשר אף לברך. ומובא שאף הגרי"ש אלישיב זצ"ל הורה שיתקע בכל מקום י' קולות (ולא נזכר אם מברכים על זה).



ראיות לכך שאפשר לסמוך על רב האי גאון בעת הדחק ובברכה

ויד"נ הרה"ג הרב חבורן לוי ציין לי מספר מקורות נוספים מהם מוכח שאפשר לברך אף אם שומע רק תשר"ת ג' פעמים:

א. דברי השולחן גבוה בסימן תק"צ אות ב שהקשה על השולחן ערוך בסימן תקפח סעיף ב שהביא את דברי ר' יוחנן להלכה: "שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא" ולכאורה סותר את דבריו בסימן תק"צ שמחייב לשמוע ל' קולות מחמת הספק. ומיישב: "יש לומר דלכך יצא, דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד דאי שמע תשר"ת ג' פעמים דהיינו תקנת ר' אבהו יצא ואי שמע תשר"ת ג' פעמים כתנא דברייתא יצא ואי שמע תשר"ת ג' פעמים כתנא דמתניתין יצא דלכתחילה לחוש לכל הספיקות הוא דבעינן ל' קולות אבל בדיעבד בט' קולות יצא, ובוזא אתי שפיר דלא פליגי ר' יוחנן דאמר שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא אר' אבהו דאתקין ל' קולות דהא דר' אבהו הוא לכתחילה והא דר' יוחנן הוא בדיעבד ומשום הכי פסקו הפוסקים שתי מימרות הללו לפסק הלכה ודלא כמרדכי בפרק בתרא דראש השנה דכתב דר' יוחנן פליגי אר' אבהו, דאם איתא איך פסקו הפוסקים שתי מימרות שאין להם ישיבה אחת בעולם, אלא לאו כדאמרן, ש"מ".

ועיין ברי"ף שהביא את דברי ר' יוחנן בעניין ט' תקיעות בט' שעות ואת הדין שצריך לשמוע ל' קולות וכן הרמב"ם, מוכח כדברי השולחן גבוה. אמנם במשנה ברורה בסימן תקפ"ח דחק שהשולחן ערוך הביא את לשון הגמרא, אך כוונתו ששמע ג' סדרים בט' שעות.

ב. ויש לצרף כאן דעת ר"ת שהנהיג לתקוע במוסף תשר"ת בכל ברכה, הביאו הרא"ש והטור בסימן תרצ"ב: "ורבינו תם ז"ל היה תמה על מנהג זה דקשר"ק של מלכיות וקשר"ק של זכרונות וקשר"ק של שופרות סותרין זה את זה דאי גנח ויליל איבעי למיעבד כולהו קשר"ק. ואי גנח לחוד איבעיא ליה למיעבד כולהו קשר"ק. ואי יליל לחוד בעי למיעבד כולהו קשר"ק. והנהיג רבינו תם לתקוע בזכרונות ובשופרות קשר"ק כמו במלכיות דהשתא נפיק מכל ספיקי וליכא אלא הפסק וכדי שלא לשנות את המנהג ביותר לא חיישינן להפסק דהא קימא לן שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא". והרמ"א בסימן תרצ"ב הביא שכך מנהג במדינות אלו לתקוע תשר"ת

התקיימה תקנת ר' אבהו לתקוע את כל הקולות, יצא ידי חובת דאורייתא לכו"ע, כי יש לחלק בין גזרת חכמים שמא ימשך ורואים אותו כאילו הוא כבר נמשך החוצה. לבין תקנה שאין בה משום גזרה.

ג. ראש השנה פרק ד' סימן י'.

פעם אחת למלכויות וכן לזכרונות וכן לשופרות. ולדעת ר"ת כל הדין של איסור הפסק הוא רק לכתחילה. וכן דעת בעל המאור הביאו בשער הציון סימן תקפ"ח סק"ג.

ג. ובסימן תקצ"ה בעניין מי שאינו בקי בתקיעות ולא בסדר מוסף דקיימא לן שיעדיף ללכת לעיר בה תוקעים ואפילו על צד הספק מאשר לעיר בה יש ודאי ברכות, כתב על כך הפרי מגדים: אם כבר תקע סדר אחד (היינו ג' פעמים) תשר"ת בביתו, ויש ב' עיירות לפניו, כהאי גוונא צ"ע, די"ל דהוה ספק ספיקא, שמא תשר"ת די ושמא הלכה כרב האי, דהא בסדרים תוקעין תשר"ת כבסימן תקצ"ב.

ד. עוד הוכיח מדברי המשנה ברורה בסימן תקצ"ז שמשמע שמברך באופן שנוהג כאחת הדיעות: סק"ב כתב שבדיעבד די לתקוע בשיעור ג' טורמיטין על פי הדיעה המקילה, ולא ציין להמנע מלברך. וכן בסק"ג כתב להקל בדיעבד ולא חשש לספק ברכות.

והאם יתקע תשר"ת ג' פעמים יכול לברך ואין לומר ספק ברכות להקל דכיון שיש כאן ספק ספיקא - שמא הלכה כרב האי גאון שהכל אמת, ואת"ל יש לנו ספק מהי התרועה שמא הקולות שמשמיע הם כדין, ובנוסף לכך דעת ר"ת שבדיעבד הפסק אינו פוסל. וכבר פסק בשולחן ערוך בהלכות ספירת העומר במסופק אם ספר ימשיך לספור בברכה מחמת ספק ספיקא. ושיבחו הגאון הגר"ד ליאור שליט"א על ראיותיו.

וראיתי בהערות של הגר"א נבנצל על המשנה ברורה בסימן תקפ"ו שהביא אפשרות הסבר לכוונת המשנה ברורה לכך שדי בעת הדחק י' קולות, שאפשר שסמך על הדעה המובאת בתוספות בראש השנה דף לג עמ' ב' דמדין תורה די בתרועה אחת ומדברי סופרים בעינן ב' תרועות נוספות.



דין ספק ספיקא בברכות

האם יש ברכה על ספק ספיקא?

בסימן תפט הלכות ספירת העומר כתב השו"ע אם מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר יספור בשאר ימים בברכה. וכתב המשנה ברורה: דאיכא ספק ספיקא שמא לא דילג כלל ואת"ל שדילג שמא הלכה כאותן פוסקים דכל יום הוא מצוה בפ"ע. וה"ה בכל דבר שדינו לחזור ולספור בלי ברכה מחמת ספק אם לא חזר וסיפר יספור שארי לילות בברכה.

לעומת זאת, בהלכות ברכות סימן רטו סעיף ד כתב השו"ע: "כל המברך ברכה שאינה צריכה, הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן".

וכתב שם המשנה ברורה בס"ק כ: "זו דעת הרמב"ם שכאשר מברך ברכה שאינה צריכה עובר על איסור תורה של "לא תשא את שם" אך יש כמה ראשונים שסוברים שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר על איסור דרבנן. ולא עובר מן התורה על "לא תשא את שם" מאחר שהוא מזכירו דרך שבח והודאה".

וכוונתו לדעת תוס' ר"ה דף לג עמ' א ד"ה הא רבי יהודה. וכן דעת הרא"ש בקידושין פרק א סימן מט (ולכן לר"ת נשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא אע"פ שפטורות).

וכתב המשנה ברורה: "ומ"מ בין לדעת הרמב"ם ובין לשארי פוסקים אם נסתפק לו על איזה ברכה אם בירך או לא אם הוא דבר שהוא דאורייתא (כמו ברכת המזון) חוזר ומברך ואם הוא דרבנן לא יחזור ויברך ומשמע מכמה אחרונים דאיסור יש בדבר לחזור ולברך". ובשלמא לפי דעת הרמב"ם יש כאן ספק איסור דאורייתא אך מדוע לתוס' והרא"ש לא יברך במקום ספק, והרי יש כאן ספק דרבנן?

וכתב על כך בשער הציון: "ובאמת משמע מכמה פוסקים דיש איסור בדבר, ונראה לי הטעם, דמשום דאסמכו הדבר אלא תשא, שהלאו הזה חמיר משאר לאוין, כדאיתא בשבועות ל"ט, עיין שם, דחשיב לה בגדל חומרה כחייבי כריתות ומיתות בית דין, וגם גדל עונשה, עיין שם בגמרא, לכך אפילו ספיקה חמור משאר ספיקי דרבנן ואסור להחמיר מספק".

וממשיך המשנה ברורה וכותב: "כתבו האחרונים דאפילו יש ספק ספיקא להצריך ברכה כגון ספק אכל כזית או לא ואת"ל לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפילו פחות מכזית מברכין אפ"ה ספיקו להקל ולא יברך".

מקור דבריו שאין לברך אף בס"ס הוא החיי אדם כלל ה סעיף ו. ושם בגשמת אדם מביא מספר ראיות לדבריו, ומביא את התרומת הדשן בהלכות ספירת העומר שאם מסופק אם ספר ספירת העומר יכול להמשיך לספור בברכה. וטעמו: הראב"ה סובר שספירת העומר היום היא מן התורה ומשום כך כאשר יש לו ספק אם קיים את המצוה הוי ספק דאורייתא לחומרא וממילא הוא מחוייב בברכה. ודומה לדין ספק קרא ק"ש שמברך ברכות ק"ש (או"ח סז), אע"פ שהברכות הן דרבנן מאחר שהוא הוא מחוייב בק"ש דאורייתא מחמת הספק חל עליו חיוב אף בברך (וזה דעת רבנו יונה ברכות יב עמ' ב מדפי הרי"ף שכאשר אדם מסופק אם קרא ק"ש חוזר וקורא ובברכה, וראה לדבריו מביא רבנו יונה מדמאי, שאין מברכים עליו בשעת הפרשה כי זה ספק של דבריהם, משמע במקום שיש ספק של תורה יש ברכה. והשו"ע הכריע כדעתו). ולכן מאחר וספירת העומר מן התורה אם מסופק אם ספר הוי ספק תורה ומחוייב וממילא יעשה זאת בברכה. אמנם דעת תוס' ועוד שספירה היום היא דרבנן, אם כן מדוע יספור בברכה בספק שכח? אלא שלדעת תוס' יברך כי לשיטתם כל יום היא מצוה בפני עצמה. נמצא שממה נפשך יספור בברכה או מטעם דהוי ספק תורה או מצד שכל יום הוא מצוה בפני עצמה.

לפי זה מוכיח הנשמת אדם שתרומת הדשן מחייב לספור בברכה לא מדין ס"ס אלא ממה נפשך אפשר לברך או מצד ספק תורה חייב לקיים את המצוה ונגרר מזה חיוב ברכה, או שאין כאן כלל ספק כי יש חיוב ספירה בכל יום.

ומכאן מוכיח הנשמת אדם: מדוע התרומת הדשן לא אמר באופן הפשוט שיש חיוב ברכה מצד ס"ס. אלא ע"כ שאם ספירת העומר היום אינה מן התורה, אין עליה ברכה אף אם סופרים מחמת ס"ס. ומכאן שאף בס"ס אמרינן ספק ברכות להקל. אמנם הפרי חדש כתב שטעמו של תרומת הדשן זה מטעם ס"ס. וכותב על כך הנשמת אדם שהמעין בתוך דברי תרומת הדשן יראה שזה מטעם שלראב"ה ספירה היא דאורייתא היום.

אך מצאנו לדעת הרמב"ם שבספק דאורייתא אין ברכה. הרמב"ם בהלכות שחיטה פרק יד הלכה ד כתב בעניין כיסוי דם של כוי שאינו מברך והביאו השו"ע יו"ד בסימן כח. והרמב"ם בהלכות מילה פרק ג הלכה ו כתב שאנדרוגינוס אין מברכין על מילתו אע"פ שהוי ספק דאורייתא.

והראב"ד שם חלק על הרמב"ם וכתב: "אם אנדרוגינוס ספק מברך עליו מפני שהוא ספק דאורייתא ועל ספק דאורייתא מברכין חוץ מן הדמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרין הן" עכ"ל. והשו"ע יו"ד רסה פסק כדברי הרמב"ם. והקשה הגר"א בסימן תפט על דברי המחבר שפסק כדברי תרומת הדשן לברך במקום ספק, ואילו ביו"ד סימן רסה וסימן כח פסק כדברי הרמב"ם.

והנשמת אדם כותב ליישב: בספק שכח אף לרמב"ם יברך א. ספק דאורייתא חייב לקיים את המצוה ואף שלרמב"ם אין ברכה על מצוה שמקיימה במקום ספק, כאן מאחר שיש ספק נוסף מברך. אם כן נמצא שאף לרמב"ם בספק דאורייתא אינו מברך. אך באופן שיש חיוב לקיים מספק מצוה דאורייתא ויש בנוסף לכך ס"ס לחייבו במצווה, חייב לברך.

ומסיים הנשמת אדם: בברכות כיון שכל עיקרו הוא דרבנן אפילו במקום ס"ס אין לברך.

ולפי זה, בתקיעת שופר ביום הראשון שיש חיוב דאורייתא, במקום שיש ס"ס שמקיים את המצוה (כפי שהתבאר לעיל ספק אם הלכה כרב האי גאון ואף אם הלכה כרמב"ם שמא הקולות שתקע הם הקולות הכשרים) אף לשיטת הרמב"ם יכול לברך. אך ביום השני שהמצוה היא מדרבנן אף שיש ס"ס לא יכול לברך.

ויש עוד מחלקים בין ספק בר חיובא, כמו מילת אנדרוגינוס, שלא יברך לבין היכא שיש לו ודאי חיוב אך ספק אם מקיים את המצוה, בכה"ג במקום שיש ס"ס אם מקיים, יכול לברך. ולפי זה יתכן שאף ביום השני יכול לברך. ובמחזיק ברכה של החיד"א מביא שיש אומרים שבמקום שיש ג' ספיקות יכול לברך (אמנם יש דעות שאין חילוק, ואפילו הרבה ספיקות לא יברך).

ובדברי המשנה ברורה יש להתפלא, שבהלכות ספירת העומר כתב שיברך במקום ס"ס, כהסבר הפרי חדש. ונראה שסותר לדבריו בהלכות ברכות שאין ברכה במקום ס"ס. וזה אמנם אפשר ליישב, שיש לחלק בין ס"ס במקום מצוה, שחיוב קיום המצוה גורר ממילא את הברכה, לבין ס"ס בברכות, שאמרינן סב"ל. אך עדיין קשה ממה שכתב בביאור הלכה בסימן תשצג בעניין מי שבקי רק בסוג אחד של תרועה, שאף שיתקע כפי מה שידוע באופן פשוט לא יברך אף שיש בכך ס"ס. וראיתי בהערות דרשו בשם הגרש"ז אויערבך שהמשנה ברורה בסימן תפ"ט הסתמך על ס"ס לברך כי שם עיקר ההלכה כדעה שכל יום יש מצוה ולא בעינן תמימות. אך בעלמא אין ברכה במקום ס"ס. וצ"ע.



(ד). "שיטת הרמב"ם בברכת המצוות במקום ספק, אך הרמב"ם עצמו אין לו כאן ס"ס כי הוא לא למד כלל כמו רב האי גאון.

דעת השו"ע לפי הסבר הגר"מ מזוז

ובדעת מרן השו"ע אף שנראה מפשט דבריו שסבירא ליה כרמב"ם, כתב הגאון הרב מאיר מזוז שליט"א בגליון בית נאמן (80) לבאר את מנהג האר"י לומר וידוי בין התקיעות, דלפי דעת רב האי גאון אחרי שיצא ידי חובה מדאורייתא, אין בעיה של הפסק ויכול לומר וידוי. והביא מספר ראיות שמרן השו"ע סובר כדעת רב האי גאון:

א. הלשון של השולחן ערוך שונה מלשון הרמב"ם: לשון הרמב"ם: "תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגליות ואין אנו יודעין היאך היא וכו'".

לעומת זאת, לשון השולחן ערוך בסימן תקצ"ז: "תרועה זו האמורה בתורה, נסתפק לנו אם היא הלילה שאנו קורים תרועה, או אם היא מה שאנו קורים שברים, או אם הם שניהם יחד". לעומת דברי הרמב"ם, שנקט לשון ואין אנו יודעים היאך היא, השולחן ערוך נוקט את לשון הגמרא: "נסתפק לנו", מה שתפרש הגמרא תוכל לפרש בשולחן ערוך. ואף שהשולחן ערוך כתב לשמוע ל' קולות: כך התקנה של ר' אבהו לשמוע מכל סוג של קול שלוש פעמים.

ב. השולחן ערוך בסימן תקצ"ב כתב כך: "ותוקעין על סדר הברכות למלכיות תשר"ת פעם אחת, ולזכרונות תש"ת, ולשופרות תר"ת. ועכשיו נוהגים לתקוע למלכיות תשר"ת שלשה פעמים, ולזכרונות תש"ת שלשה פעמים, ולשופרות תר"ת שלשה פעמים". והשל"ה הקשה על דברי השולחן ערוך: "אין טעם וריח למנהג זה כי בזה לא סרו כל הספיקות" וכו'. ואם נאמר שמרן פסק כדברי רב האי גאון סרה קושיית השל"ה. ואדרבה, נראה שכך עדיף שבכל פעם אוחזים דרך אחת. ובהדיא כתב הריטב"א שמנהג זה הוא על פי רב האי גאון.

אמנם לענ"ד יותר נראה פשט השולחן ערוך שהוא הלך בדרך הרמב"ם, ומה שהביא את מנהג בכל ברכה לאחוז כאחת האפשרויות, מכיון שכבר יצא מדאורייתא בתקיעות דמיושב, אחרי ששמע ל' קולות כעת מחויב רק מדרבנן יתכן שיש פחות הקפדה שבכל ברכה תהיה תרועה ודאי.

כיצד ינהג אדם שרוצה לזכות את הציבור או את החולים ואם יתקע לציבור לראשונים ל' קולות נמצא שיהיו אנשים שלא ישמעו? האם להעדיף לזכות כמה שיותר אף שיתכן שלשיטת הרמב"ם והשולחן ערוך אף אחד לא קיים את המצווה או מוטב לתקוע באופן שודאי יצאו, אף שיהיו כאלה שכלל לא ישמעו.



(ה). וכ"כ המג"א סימן תקפ"ד סק"ב בשם השל"ה

(ו). הובא בכף החיים סימן תקצ"ב סק"ה

(ז). וכבר הבאתי לעיל שדעת השולחן גבוה בדעת השולחן ערוך שבדיעבד יוצא בט' קולות.

בעניין מחלוקת ר' עקיבא ובן פטורא בפיקוח נפש ואם אפשר ללמוד לעניין

מצוות

הנה, בדיני הצלת נפש כאשר יש התנגשות בינו לבין חברו מצאנו מחלוקת תנאים: בגמרא בבא מציעא דף סב ע"א:

דתנאי: שנים שהיו מהלכין בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם - מתים, ואם שותה אחד מהן - מגיע לישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: וחי אחיך עמך - חייד קודמים לחיי חבריך.

והנה, על פי הגמרא יש כמה נ"מ: מה הדין במקום שאין ודאות שימותו שניהם אם ישתו שניהם אלא אם ישתה אחד ודאי יחיה ואם ישתו שניהם ספק אם שניהם יחיו או ימותו. האם גם בכהאי גוונא נחלקו ר' עקיבא ובן פטורא. דעת החוות יאיר בסימן קמ"ו לדקדק מכאן שאדם מחוייב להכנס לספק נפשות על מנת להציל, כיון שרק באופן שודאי ימותו שניהם יש את הדין של וחי אחיך עמך, אך במקום ספק יתחלקו שניהם. ומביא את הכסף משנה סוף פרק א' מהלכות רוצח שדעת הירושלמי שאדם מחוייב להכניס את עצמו בספק סכנה על מנת להציל את חברו. וכן בבית יוסף חו"מ סימן תכ"ו הביא את דברי הירושלמי. ועיין בדברי יציב חו"מ סימן ע"ט שדחה את הראיה של החוות יאיר, דמה שכתבה הגמרא "אם ישתו שניהם מתים", הוא הדין ספק ונקטה לשון ודאי, דאפילו הכי לכן פטורא ימותו שניהם. ועוד דוחה שכוונת הגמרא שניהם מתים אפשר ששניהם מתים, שהרי אין כאן ודאי דשמא תבוא הצלה ממקום אחר. ואם כן הגמרא דיברה על ספק, ואפילו הכי לר' עקיבא חייו קודמים.

וכן יש להסתפק במקום שהם שלושה ויש כמות מים המספיקה לשנים, האם גם בכהאי גוונא נחלקו ר' עקיבא ובן פטורא. ודעת הגר"ח מבריסק שאף בכהאי גוונא נחלקו ר' עקיבא ובן פטורא, דדעת בן פטורא ייתן לשניהם ויציל את שניהם חיי שעה ור' עקיבא מעדיף חיי עולם לכן ייתן רק לאחד.

וכן פסק החזון איש חו"מ ב"מ ליקוטים סימן כ' דהוא הדין כשלאחד מים ולפניו ב' צמאים, לשיטת רבי עקיבא יתנם לאחד מהם, כדי להצילו לחיי עולם, ואל יתנם לשניהם להצילם לחיי שעה, משום שצריך להשתדל יותר בהצלת חיי עולם.

ויש לחקור אם המחלוקת של ר"ע ובן פטורא שייכת גם במצוות, והשערי תשובה (או"ח סימן תפ"ב) דן בשנים שאין להם יותר מכזית מצה, דאם אחד הוא בעל המצה, לא יחלוק עם חברו, וק"ו אם בעסקי גופות אמרינן חייו קודמים לחיי חברו ק"ו לחיי הנפשות. אמנם יש להתבונן במקום שיש לו שנים או שלושה זיתים מצה, האם להעדיף לאכול לבד ולקיים את אכילת מצה ובנוסף לכך גם לקיים כורך ואפיקומן משום חייד קודמים, או לדאוג שגם השני יקיים. והשכל הישר אומר שבמקום שהשני לא היתה לו אפשרות לקיים את המצווה באופן אחר, עדיף ששניהם יקימו את המצווה דאורייתא מאשר שאחד יקיים את המצווה בשלמותה והשני כלל לא. אך במקום שהיה לשני אפשרות לקיים באופן אחר את המצווה אין חובה על בעל המצה

לתת מחלקו ולגרוע מהקיום השלם". וכן אין חובה גמורה על האדם לחפש בליל הסדר אנשים שאין ברשותם מצה (אמנם יש חיוב קודם הפסח על הציבור לדאוג שכל אחד יוכל לקיים את מצוות החג). ובנידון דידן, בפשטות אין נפקא מינה כיון שהוא שומע את כמות הקולות בעת ששמיע לאחרים. אמנם יתכן שיש נפקא מינה להעדיף לשמוע בעצמו את כל הקולות כיון שאם ישמיע לרבים מעט מעט נמצא עושה הפסק וזה ודאי לא לכתחילה, עיין סימן תקפ"ח.

השתא נדון באדם שיש לו שני זיתים של מצה ויש שני אנשים בנוסף לו, האם לתת לאחד או לחלק לשניהם. האם להשוות זאת להצלת חיים בהם הלכה כר' עקיבא להעדיף חיי עולם על חיי שעה, בדומה לכך האם להעדיף לתת לכל אחד חצי שיעור או לאחד מהם שיעור שלם. לכאורה נראה שאין מושג של חצי שיעור במצוות, ואם כן כאן אף לבן פטורא ייתן הכל לאחד מכיוון שחלוקה לשנים אין בה משמעות. ועיין ברב פעלים (או"ח חלק ג' סימן לב) שמביא מחלוקת בכך, והוכיח שיש דין חצי שיעור במצוות והיכא שלא יכול לקיים את כל המצווה בשלמותה, יקיימנה חלקית".



דין ערבות

כמו כן יש לדון בדין ערבות. מובא, שהטעם שאף שיצא ידי חובה מוציא אחרים ידי חובה זה מדין ערבות. מקור הדברים בראש השנה דף כט ע"א: "תני אהבה בריה דרבי זירא: כל הברכות כולן, אף על פי שיצא - מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא - מוציא, ואם יצא - אינו מוציא". וכתב על כך רש"י: "שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות".

והריטב"א כתב שם: "תני אהבה בריה דר' זירא וכו'. פירוש כל ברכות המצות אף על פי שיצא מוציא שאע"פ שהמצות מוטלות על כל אחד הרי כל ישראל ערבין זה לזה וכולם כגוף אחד וכערב הפורע חוב חבירו".

ובגמרא בסוטה דף לו ע"ב מובא עניין הערבות: "ר' שמעון בן יהודה איש כפר עכו אמר משום רבי שמעון: אין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה, שלא נכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים".

וכתב רש"י שם: "לכל אחד של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים כמנין שהיו במדבר שכל אחד נעשה ערב על כל אחיו".

יש לעיין בדיני ערבות: בדיני הלואה מצאנו שאדם שיש לו חוב למספר אנשים בזמן שווה החוב מתחלק בין כולם. בחו"מ סימן קד סעיף י': "שטרות שזמן כולם יום א' או שעה אחת, במקום שכותבין שעות, ובאו כולם ביחד לגבות, וכן בעלי חובות שכל אחד מהם קודם לזמן

ח). יש מקום קצת לדמות זאת לדברי תוס' שבת ד ע"א ד"ה וכי אומרים שמחלק בעניין חטא כדי שיזכה חברך בין פשע ללא פשע.

ט). ואגב הכי, הרב פעלים דן בדין חציו עבד חציו בן חורין אם חיובו בשמיעת תקיעת שופר הוא מדין חצי שיעור. יש לעיין אם השתחרר בראש השנה אחרי שמיעת קול השופר אם מחוייב לשמוע שוב תקיעת שופר.

חבירו שבאו לגבות מטלטלים, שהרי אין בהם דין קדימה, או שבאו לגבות מקרקע שקנה הלוח לאחר שלוח מהאחרון שבהם ואין בנכסים כדי שיגבה כל אחד מהם חובו, מחלקים ביניהם".

וחובה על הלוח לעשות חלוקה הוגנת ולא לאפשר לאחד לתפוס יותר, כמבואר בערוך השולחן חו"מ סימן קד סעיף ח: "אף על פי שבעל חוב מאוחר שקדם וגבה מטלטלין מה שגבה גבה מ"מ חוב על הב"ד כשבאים בעלי חובות לפנייהם לעשות חלוקה ביניהם וסידור עם הלוח אם יודעים שיש עוד בע"ח אף שאינם בכאן להפריש בעדם כפי חלקם כיון שאין בהם דין קדימה [ש"ך] וגם על הלוח בעצמו החיוב לעשות כן כי מה חטאו אלו הבעלי חובות שאינם בכאן והתורה דרכיה דרכי נועם ועי' מ"ש בסעי' א'".

על פי דברי הריטב"א שדין ערבות במצוות, וכל אחד ערב על כל אחד מישראל, יש לדון עד כמה מוטל על האדם לטרוח לזכות כל אחד מישראל, ואם מוטל לפי כוחו, כיון שהחוב שלו הוא לכל ישראל באופן שווה לכולם. אם כן יש לעיין אם מחוייב לזכות באופן שווה אף אם לא תתקיים המצווה בשלמות, כדרך בעל חוב. ואם כן, לפי רב פעלים שיש משמעות לחצי שיעור במצווה ומחוייב לכולם באופן זה, אין לו להעדיף אחד על השני ולכן יחלק לכל אחד חצי זית מצה. וכן בעניינו בתקיעת שופר, יתקע לכל אחד מעט קולות וחשיב חצי שיעור כיון שחזי לאצטרופי. אמנם נראה לדחות משני פנים:

א. הדיון של הרב פעלים הוא לענין האם מחוייב לקיים חצי שיעור מצווה באופן שלא יכול לקיים באופן מלא. כגון חולה באכילת מצה או מרור. אך באופן כזה שיש אפשרות שרבים יקיימו חצי מצווה או מעטים מצווה שלמה, לא עסק הרב פעלים. ונראה שכאן יש להעדיף שמעטים יקיימו מצווה שלמה, נראה שקיום מצווה שלמה חשיב טפי פריעת חוב מאשר שנים שמקיימים חצי מצווה, אם כן, בכך שאחד מקיים מצווה שלמה יש בכך פריעת חוב טפי וקיום דין ערבות,

ב. אע"פ שלכתחילה ראוי לחלק באופן שווה לכל בעלי חובות, אם אחד תפס יותר, אי אפשר להוציא ממנו, כמבואר בחו"מ סימן קד

ג. עוד יש לומר שבעת שתוקע לאחד חשיב העוסק במצווה פטור מן המצווה, ואם כן באותה עת אין לו חיוב כלפי אחרים. וכל דין ערבות הוא בזמן שלא עוסק במצווה.

אמנם כל זה גבי חצי שיעור, אך בנוגע לשיעור שלם אם להעדיף לתקוע שלושים או תשע קולות, נראה לענ"ד להעדיף להשמיע תשע קולות, על פי רב האי גאון שכל הקולות כשרים, וכבר הוכחתי שדעת המשנה ברורה לסמוך עליו בעת הדחק. וכבר כתבתי על פי הראיות שהביא לי הגאון הרב חבורן לוי שאם ישמיע תשר"ת ג' פעמים יכול לברך.



העולה מכאן: במקום בו הוא בא לזכות את הרבים בתקיעת שופר נראה שיכול להסתפק בתקיעת תשר"ת ג' פעמים כדי שיוכל לזכות יותר אנשים. ולעניין ברכה נראה שדעת המשנה ברורה שלא לברך ויש פוסקים שהורו לברך.



הרב פנחס בן אהרון

ירושלים ע"ה"ק ת"ז

בעניין התוקע לשד

א.

גדר שוטה במי שנכנס בו רוח רעה ושד

בגמרא ראש השנה (כח, א) "התוקע לשיר יצא". וכתב רש"י (ד"ה התוקע לשיר): "... וביסודו של מורי רבי יצחק בן יהודה ראיתי: התוקע לשד - להבריא רוח רעה מעליו".

גירסא זו הובאה ברי"ף גיאות (הלכות ראש השנה עמוד מט) בשם רב האי גאון: "אמר רב האי ... ושמענו כי היה בשיבת מחסיא מי שגורס התוקע לשד, ובין זה ובין זה לטעם אחד נתכונו אלא שאין אנו יודעים איך יתקע לשדים ומפני מה יתקע להם".

והנה בערוך לנר הקשה: "הך מעליו קשה דמשמע שהשד שורה עליו וא"כ איך יוצא הא אמרינן לעיל דכפאוהו שד הוא שוטה דפטור מן המצות ואם עשה מצוה לא יצא. וצ"ל דמש"כ רש"י להבריא מעליו, הפירוש מעל אחר, אף שהלשון מעליו לא משמע כן".

הנה, מה שפשיטא ליה לערוך לנר שמי ששד שורה עליו הוא בגדר שוטה, יש לדון בזה, ולחלק בין הא שכופהו השד, ובין מי שהשד שורה עליו גרידא, שלא נחשב שוטה בזה.

ולכאורה יש להביא ראיה מדברי רש"י בחגיגה (ג, ב) שם מדובר בסימני שוטה, שהם היוצא יחידי בלילה והלן בבית הקברות והמקרע את כסותו, ולר' הונא עד שיהיו הסימנים כולן בבת אחת ולר' יוחנן אפילו באחת מהן. ומקשה הגמ': "היכי דמי אי דעביד להו דרך שטות אפילו בחדא נמי, אי דלא עביד להו דרך שטות אפילו כולהו נמי לא, לעולם דקא עביד להו דרך שטות והלן בבית הקברות אימור כדי שתשרה עליו רוח טומאה הוא דקא עביד..." ופירש"י: שתשרה עליו רוח טומאה - רוח שדים, שיסייעוהו להיות מכשף". והנה על זה נאמר שאינו שוטה בזה, ומבואר שבמה שורה עליו השד אינו נחשב שוטה בזה.

אמנם, מצאנו ברש"י בעירובין (מא, ב) או רוח רעה - שנכנס בו שד, ונטרפה דעתו, ויצא חוץ לתחום, ואחר כך נשתפה, והרי הוא חוץ לתחום. משמע שבנכנס בו שד הוא כשוטה, וכן משמע בתענית (כב, ב) מפני רוח רעה - שנכנס בו רוח שידה, ורץ והולך, ושמא יטבע בנהר או יפול וימות. (אמנם י"א שפירוש רש"י לתענית אינו לרש"י - ראה מהר"ף חיות תענית ב, א). ונראה, שלא תמיד ששורה עליו רוח רעה נחשב שוטה, רק במצב שהרוח רעה שולטת בו והוא בסכנה שהוא מוכרח לעשות מעשים שלא מרצונו.



א. בספר "בזך לבונה" לרבי בנימין זאב הכהן מוינה (עמ' קעג, על ר"ה כח) רצה ליישב שכונת רש"י להבריא מעליו שלא יבוא עליו השד.

ב.

החושש משדים אם יש לו דין שוטה

בחישובי חמד להגר"י זילברשטין עירובין (נג, ב) דן במי שיש לו פחדים ותקע בשופר בראש השנה גם להברית שדים - האם הוא בגדר שוטה ופטור מהמצוות?

והביא את קושיית הערל"נ ומה שהובא בשם חמיו הגר"ש אלישיב בספר "הערות" שם, לתקן, וז"ל: "... וצ"ל דיש דרגות בזה, ולא ייחשב בכל גווני לשוטה".

והביא משו"ת בית יצחק (אבה"ע ח"ב סימן ד) שדן באדם שהיה מדבר הכל לענין, ולא ניכר בו שום מעשה שטות, אך יש לו פחד משדים, ואומר בכל פעם "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", וכשנשאל למה אומר כן, השיב שזה משום שהשדים מסיתים אותו לומר דברים רעים, ומבלבלים אותו במחשבות רעות. בנוסף הוא גם מפחד להיכנס לשירותים מפני השדים, האם הוא יכול לתת גט, או שהוא בגדר שוטה.

והשיב: קיים הבדל בין עושה מעשים של שטות, לבין המדבר דברי שטות בנושא אחד בלבד, ובשאר הנושאים מדבר דברי טעם ככל האדם. הסיבה היא שלכל אדם עולים במחשבותיו דברים שונים וזרים, אלא שבעל שכל בריא וחזק, אינו מעלה את מחשבותיו על שפתו, וזה שהוא בעל שכל חלש מוציא את מחשבותיו בפיו, ויתכן שראה באיזה ספר שאדם צריך לשמור עצמו מהשדים, ועל כן הוא אומר בשכמל"ו, והביא מהנודע ביהודה בשם שו"ת "אור הישר" שבגלל דיבורים לא נהפך האדם לשוטה. ודבר פשוט הוא שאדם המאיים לעשות דברים רעים, לא נהפך להיות שוטה בשל כך כיון "דעביד איניש דגזים" (יעוין שבועות דף מו ע"ב). וסיים שהגט כשר דאל"כ איזה גט יהיה כשר, דהרי כולם מפחדים ממה שהו.

וכותב הגר"י זילברשטין: הנה דבריו אמורים כשרואים עליו שדבריו נובעים מפחד, אבל יש אדם שמדבר על שדים, וכולו אומר שמחה ללא מורא ופחד, הוא השוטה שעליו נאמר שכפאו שד, כשהוא שוטה הריהו כשוטה לכל דבריו, ואם יתקע עבור הציבור לא יצאו ידי חובתם (כנראה כוונתו באופן שהוא הוזה ומדבר שלא ממין הענין גם בעוד ענינים. עיין היטב בבית יצחק הנ"ל אות ז').



ג.

עוד על הוצאת רוח בתקיעת שופר

בספר עבודה ברורה (עמ"ס ר"ה, כאן) הביא שבסוף ספר שער הגלגולים להאריז"ל (דף עח) הביא מעשה ברוח שנכנסה בנערה שתקעו בשופר כדי להוציאו. וכתב שבזה מובן יותר הנידון שיצא בזה יד"ח, שהרי בשביל הוצאת רוח תוקעים בסדר הזה של תשר"ת תש"ת תר"ת, דבתוקע לשיר קצת דוחק שבדיוק יהיה סדר השיר שתקע כסדר תקיעות של מצוה.

וראה בספר שולחן ערוך המקוצר (יו"ד סימן קלט הערה ס') שמביא מנהג: "כשמת אדם חולה נפש או נכפה רח"ל פותחים החלונות בשעת המיתה ותוקעים בשופר תשר"ת סמוך לחדרו או

יורים ברובה, ואומרים שאל"כ תידבק הרוח באחד הנמצאים שם, ואני מכיר אדם נכפה שאומרים שחלה בזה כשנפטר אחיו שהיה נכפה ולא רצו לעשות כנוכר...".

בספר תמים דעות (אליאשברג, עמ' 8) כותב: "וכן ראיתי משם תלמידי פיטאגורוס שקולות הניגון מועילים לגרש שדים ורוחות". (ומציין לעיין ב"פלוטראך, מפעולות הניגון פרק 37 סי' 680").



ד.

רוח רעה ושד אם הם ענין אחד

ואגב יש לציין, שמלשון רש"י נראה שרוח רעה ושד דין אחד להם, וכבר האריכו בזה רבות. ותהיה נפ"מ שבמקום שלא חוששים לשדים לא נחשוש מרוח רעה, ראה בהתעוררות תשובה (חלק א' ר"כ) שהתיר באוכלים שהיו צרורים וחתומים תחת המיטה שאין בהם רוח רעה כי אין השד שולט בדבר הצרור והחתום. ובסוף ספר אוריין תליתאי (לרבי פנחס עפשטיין ראב"ד ירושלים) דן כע"ז שבלייל פסח המשומר מן המזיקין אין לחשוש לרוח רעה, והתיר ביצה קלופה שהיתה מגולה כל הלילה.



הרב איתן וקסלר

תורת החיים

יד בנימין

חתימות ברכת המשפט בעשי"ת*

א. האם שינוי החתימה נאמר לעיכובא

מחלוקת האמוראים בגמרא

בגמרא (ברכות י"ב ע"ב) מובאת מחלוקת בין האמוראים איך חותמים בעשרת ימי תשובה בשתי ברכות אלו 'קדוש' ו'משפט', ולאחר מכן מובאת מחלוקת אמוראים מה נפסק להלכה, ולאחר מכן הגמרא אומרת שהלכה כרבה. וז"ל הגמרא: "אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש, מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט. ורבי אלעזר אמר: אפילו אמר האל הקדוש - יצא, שנאמר: ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה. אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט - אלו עשרה ימים שמראש השנה ועד יום הכפורים, וקאמר האל הקדוש. מאי הוה עלה? אמר רב יוסף: האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט; רבה אמר: המלך הקדוש והמלך המשפט. והלכתא כרבה" עכ"ל הגמרא כפי שמופיעה בדפוסים*.



הסבר בעל המאור שרב ור' אלעזר מסכימים

הסבר אחד שמופיע בראשונים לדברי הגמרא, שר' אלעזר לא חולק על רב אלא מוסיף, כלומר, רב אמר שבעשרת ימי תשובה צריך לומר 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט', ור' אלעזר הוסיף ואמר שאם שכח ולא אמר כך, יצא בדיעבד ולא צריך לחזור, וכיון שלא ראינו שרב לא מסכים, ולא אמר שאם לא הזכיר חוזר, לכן כשהגמרא פסקה כרבה הכוונה שצריך להזכיר 'המלך' בעשרת ימי תשובה, אבל לא ראינו שאם לא הזכיר חוזר. כך מסביר בעל המאור (דף ו' ע"ב) את דברי הגמ', ולפיכך פוסק שאם לא הזכיר - לא חוזר, בין לגבי המלך הקדוש ובין לגבי המלך המשפט.



* לאחר כתיבת המאמר הראוני למאמרו של הרב יחזקאל מועלם הי"ו בעניין זה שפורסם באוצר גיליון מה, אלא שהוא במאמרו העמיק יותר בדעת הגרע"י ודרכו בכללי הפסיקה, ואילו במאמר זה בע"ה הארכתי יותר בעיון בדברי הראשונים. משום כך ראיתי לנכון לפרסם את המאמר כמו שהוא, ואע"פ שיש מן הדברים שנכתבו כבר במאמרו.

(א). ונראה מיד שגרסה זו אינה פשוטה כלל, ובראשונים מובאות גרסאות אחרות.

קושיות הרמב"ן על הסבר בעל המאור

ומקשה הרמב"ן על בעל המאור כמה קושיות: א. שלפי שיטתו היה צריך לכתוב בגמרא 'אמר ר' אלעזר' ולא 'ור' אלעזר אמר', שזה לשון של מחלוקת. ב. לא ברורה שאלת הגמרא 'מאי הוי עלה', כי הרי הם לא חולקים, אז ברור מהי המסקנה. ג. היה לגמרא לומר 'הלכה כר' אלעזר' ולא 'הלכה כרבה', מכיון שר' אלעזר הוא זה שהוסיף את הנקודה שלא צריך לחזור.

ונראה לכאורה לענות על השאלה השלישית, שאם נאמר לדעת בעל המאור שרב ור' אלעזר מסכימים, ולאחר מכן מביאה הגמרא את רב יוסף כדעה שלישית, שלדעתו אפילו לכתחילה אומרים 'האל הקדוש' ו'מלך אוהב צדקה ומשפט', ורבה מייצג את שיטתם של רב ור' אלעזר, אם כן מובן מה שהגמרא אמרה הלכה כ'רבה', משום שהלכה מכלל דפליגי, והיחיד שחולק זה רב יוסף ואותו היה צריך לאפוקי.



הסבר רבני צרפת שרב ור' אלעזר חולקים לענין לכתחילה אבל לא לענין דיעבד

הסבר נוסף, מביא רבנו יונה (על הרי"ף ז.) בשם רבני צרפת, שר' אלעזר באמת חולק על רב ואומר שלכתחילה לא צריך לומר 'המלך', אבל לענין דיעבד רב גם כן מסכים שאם לא הזכיר – לא חוזר. וגם כאן עומדת אותה טענה, שאין סיבה לומר שרב סובר שצריך לחזור, מכיון שלא ראינו שהוא אמר זאת. כך מביא רבנו יונה בשם רבני צרפת, שעל פי זה פוסקים גם כן שלא צריך לחזור.

ומקשה עליהם רבנו יונה, שר' אלעזר משתמש בלשון 'יצא', שזה לשון דיעבד, ולכן נראה שר' אלעזר בא לחלוק רק בדיעבד שאם לא הזכיר – יצא, ולא על הדין לכתחילה. ולכאורה כך אפשר לדייק גם מהמילה 'אפילו', ש'אפילו' אמר האל הקדוש יצא, שזה עוד דבר שמראה על דברי ר' אלעזר כדיעבד.



הסבר הרא"ש

הסבר שלישי כותב הרא"ש (פ"א ס"ו טז), שר' אלעזר מסכים עם רב שלכתחילה צריך לומר 'המלך', אבל חולק עליו לענין דיעבד, שאם לא הזכיר, לר"א – יצא, לרב – לא יצא. ואז חולקים רבה ורב יוסף, שרב יוסף אומר שבדיעבד יצא, ורבה אמר שגם בדיעבד לא יצא, והגמרא אומרת 'הלכתא כרבה', פירוש – שאם לא הזכיר חוזר. וכך כותב גם הרמב"ן במלחמות בשם ר' יצחק בן גיאת שפסק כך בשם גאונים. וכן כתב רבנו יונה (על הרי"ף ז.).

ועל השאלה שהבאנו מקודם, איפה ראינו שרבה מצריך לחזור למי שלא הזכיר, כתבו הראשונים (רא"ש, רבנו יונה ועוד), שממה שר' אלעזר אמר 'יצא' לשון דיעבד, משמע שרבה אומר שאפילו בדיעבד 'לא יצא'.

ונראה שכך גם מסביר הרמב"ם את הגמרא, משום שהוא נקט (הלכות תפילה פ"י ה"ג) שאם לא הזכיר חוזר.

סיעת הראשונים שכתבו שהשוכח חוזר

וכתב הרי"ף (ו): וז"ל: "מאי הוי עלה, ואסיקנא והלכתא המלך הקדוש והמלך המשפט, ומדאסיקנא הכי שמע מינה דליתא לדרכי אלעזר דאמר אם אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא אלא לא יצא, וכיון שלא יצא צריך לחזור וכן הלכתא" ע"כ. וכן כתב גם הרא"ש (פ"א סי' טז) וז"ל: "מאי הוי עלה. רב יוסף אמר האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט, פירוש אם אמר כך בדיעבד יצא, רבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט יצא, והלכתא כרבה ובלאו האי פיסקא קיימא לן כרבה דרבה ורב יוסף הלכה כרבה. ואם לא אמר מחזירין אותו מדקאמר רבי אלעזר אפי' אמר האל הקדוש יצא מכלל דלרב אפילו בדיעבד לא יצא ורבה סבירא ליה כרב" ע"כ.

כך גם פסק הרמב"ם (הל' תפילה פ"י הי"ג) וז"ל: "עשרה ימים שמראש השנה עד יום הכפורים טעה וחתם בהם בברכה שלישית האל הקדוש חוזר לראש, טעה וחתם בעשתי עשרה מלך אוהב צדקה ומשפט חוזר לתחלת הברכה וחותם בה המלך המשפט ומתפלל והולך על הסדר, ואם לא נזכר אלא עד שהשלים כל תפלתו חוזר לראש, אחד יחיד ואחד שליח ציבור" ע"כ.

וכן כתב רבנו יונה (שם): "הלכך בעשרה ימים שבין ר"ה ליו"כ אם לא אמר המלך הקדוש והמלך המשפט צריך לחזור" ע"כ.

וכן כתב גם הרמב"ן במלחמות (שם). וכן פסק הסמ"ג (עשין יט).



סיעת הראשונים שכתבו שהשוכח לא חוזר

לעומת זאת כתב בעל המאור (ד"ה מאי הוי) וז"ל: "והלכתא כרבה מעבד הכי לכתחילה, ואי שני לא מהדרין ליה", ע"כ. וכן כתב הראב"ה (סימן מ). וכן כתב רב האי גאון (תשובות הגאונים שערי תשובה סי' פב) שאם כבר סיים תפילתו לא צריך לחזור. וכן השיג הראב"ד על דברי הרמב"ם (שם) וז"ל: "יש מי שאומר שאינו חוזר לראש, ומ"ש בגמרא לא יצא לומר שלא יצא ידי חובת ברכה כתקנה, ומצאנו בענין ק"ש שאמרו הקורא עם אנשי משמר ועם אנשי מעמד לא יצא מפני שאנשי משמר מקדימין, והדבר ידוע שהיו קורין אחר עמוד השחר, ובשעת הדחק אדם יוצא בה, ומאי לא יצא דקאמרינן? אלא שלא יצא כתקנה. וגם זה כמו זה". עכ"ל.



פסק השו"ע שאם טעה יחזור

ופסק השו"ע (תקפ"ב ס"א) וז"ל: "בעשרת ימי תשובה אומר: המלך הקדוש, המלך המשפט; ואם טעה... חוזר לראש" ע"כ. ומוסיף הרמ"א "עיין לעיל סי' קיח", שם מתבאר שלשיטתו אם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' לא צריך לחזור, ובע"ה לקמן יתבאר דין זה. וכן הסכמת האחרונים שאם טעה ואמר 'האל הקדוש' חוזר.



ב. דין מי שמסתפק אם טעה

המסתפק אם טעה - חוזר

כתבו התוס' (שם ד"ה והלכתא) בשם רבנו יהודה, שאם ספק לו אם אמר או לא - חוזר, וכפי שנאמר בירושלמי (תענית פ"ק) לגבי המסתפק אם הזכיר טל ומטר או לא, שכל שלושים יום בחזקת שלא למוד וחוזר, וכן כאן בעשי"ת, שלא אומרים במשך שלושים יום, צריך לחזור. וכן כתב גם הרא"ש (שם) וז"ל: "ואם מסופק הוא אם הזכיר אם לא יחזור ויתפלל" ע"כ.

וכך פסק בשו"ע (סי' תקפ"ב ס' א) וז"ל: "ואם טעה או שהוא מסופק... חוזר" ע"כ. וכן הסכמת האחרונים⁶⁷¹.



ג. דין מי שטעה ואמר מלך אוהב צדקה ומשפט

פתיחה

מנהג כל ישראל לומר במשך השנה בחתימת הברכה: "מלך אוהב צדקה ומשפט". וכך נאמר בגמרא (ברכות יב:), וז"ל: "ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים... שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט. ור' אלעזר וכו'" ע"כ, כך בדפוסים שלפנינו. אבל בכתבי היד יש גם גרסאות שונות, כמו: "אוהב המשפט", או: "האל המשפט", ולפי גרסאות אלו משמע שבמשך השנה אין לומר "מלך אוהב צדקה ומשפט", ולא כמנהגינו.

ונראה שיש משקל גדול וחשוב לשאלה מהו נוסח התפילה בימות השנה, משום שאז נוכל להתעמק ולהבין מה ההבדל בין תפילת כל השנה לבין תפילת עשי"ת, והאם נוסח מלך אוהב צדקה ומשפט ישפיע לגבי עשרת ימי תשובה.



שינוי הגרסאות

יש הרבה מאוד ראשונים שגרסתם היתה כמו הגרסא בדפוסים 'מלך אוהב וכו'', כך מופיע ברא"ש (פ"א סי' טז), וכן בבה"ג (סי' א - הל' ברכות פ"ה עמ' נו) ובאור זרוע (הל' ק"ש סי' כט) ובאגודה ובסדר רב עמרם גאון (סדר התפילה) וברי"ץ גיא (הל' תשובה עמ' סא) ובראב"ן (ברכות סי' קמה) וברוקח (ר"ה סי' רה) ובראבי"ה (ברכות סי' מ) ובריקאנטי (סי' קסב) ובכלבו (סי' סה) וברבנו ירוחם

(ב). לגבי אמירת מוריד הטל פסק השו"ע (סי' קיד ס"ח) שאם אומר ביום אחד 90 פעמים את תחילת הברכה עד מוריד הטל, אם הסתפק אח"כ האם אמר מוריד הטל - אינו צריך לחזור, וכאילו מורגל באמירתו שלושים יום. ונחלקו האחרונים (פר"ח ומ"א) האם מועיל בזה לומר 90 פעם כדי שיהיה מורגל ולא יצטרך לחזור, ופסקו המשנ"ב (סי' תקפ"ב סק"ג) והחזון עובדיה (ימים נוראים עמ' קצג) כמנן אברהם שלא מועיל.

ג. כך נמצא בכת"י פריס 671.

ד. כך נמצא בכת"י מינכן 95.

(תא"ו נ"ו ח"ג דף נ: ובמנהגים דבי מהר"ם (סדר עיו"כ) ובספר המנהגים (קלוינר סי' כט) ובאגור (ר"ה סי' תתפה).

ולעומתם, בראשונים רבים הייתה הגרסא הפשוטה בלא 'מלך', כך מעתיקים בפשיטות בעל המאור והרמב"ן במלחמות והראב"ד על הרי"ף, כך מצא ר"י בן הרא"ש במחזור ויטרי' (מובא בטור סי' קיח), וכך מופיע בדברי העיטור (עשרת הדיברות הל' שופר דף קג טור ב) ובמנהג (הל' ר"ה עמ' שה) ובאורחות חיים (ח"א סדר תפילת מוסף של ר"ה) ובלקט יושר (ח"א עמ' ככג ענין ד) ובריטב"א (ר"ה לה.) ובפסקי הרי"ד (יב:) ובשבלי הלקט (סדר ר"ה סי' שה).

ויש גם ראשונים בהם הגרסא מעורבת, שפעם אחת כתבו כך ופעם אחת כתבו כך, וז"ל הרי"ף (ו:): "כל השנה כולה מתפלל אדם... ומלך אוהב צדקה ומשפט... ר"א אומר אפילו עשרת הימים שבין ר"ה ליוה"כ אם אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא... מאי הוי עלה ואסיקנא והלכתא המלך הקדוש והמלך המשפט ומדאסיקנא הכי שמע מינה דליתא לדרבי אלעזר דאמר אם אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא אלא לא יצא וכיון שלא יצא צריך לחזור וכן הלכתא". וכך גם כתב הרא"ה (ברכות פ"א), וכן ברשב"א (יב:).



נראה בדעת הרמב"ם שלא חוזר

והנה כתב הרמב"ם בתשובה (קפב) וז"ל: "ונוסח הברכה הי"א הוא שיחתום בה 'בא"י אוהב צדקה ומשפט', ואינו חייב להזכיר מלך אלא בעשרת הימים" ע"כ. ומדבריו משמע שכל השנה לא אומרים 'מלך', ונראה לומר גם שלרמב"ם זו הייתה הגרסה בגמרא, כפי שאכן נמצאה גרסה זו באחד מכתבי היד^ה, ולכן כך נקט.

ובמשנה תורה (הלכות תפילה פ"י הי"ג) כתב הרמב"ם וז"ל: "עשרה ימים שמראש השנה עד יום הכפורים טעה וחתם בהם בברכה שלישית האל הקדוש חוזר לראש, טעה וחתם בעשתי עשרה (מלך) אוהב צדקה ומשפט חוזר לתחלת הברכה וחותם בה המלך המשפט ומתפלל והולך על הסדר, ואם לא נזכר אלא עד שהשלים כל תפלתו חוזר לראש, אחד יחיד ואחד שליח ציבור" ע"כ, בדפוס הרמב"ם מופיעה המילה 'מלך', ולפי זה אפילו שאמר 'מלך' חוזר כיון שלא אמר 'המלך המשפט', אבל בכל כתבי היד לא מופיעה המילה מלך. ובסדר התפילות - בכת"י

ה). ומזה יש לנו ללמוד לכאור' על גרסתו של הרי"ף, ולקמן נדון באריכות בדעתו.

ו). אמנם במחזור ויטרי המודפס לפנינו (מהדורת אוצר הפוסקים ח"א עמ' קיג) איתא 'מלך אוהב וכו'.

ז). נראה מדבריו שזו גרסתו בגמ', אלא ש"אם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט כמו שאנו נוהגין היום וכו'" -נתייחס לדבריו אלו בהמשך.

ח). כך הגרסא בדפוסים, ולא ראיתי למי מהראשונים שהביא אחרת בשמו, וכן לא ראיתי הפנייה לכת"י שהגרסא בו שונה.

ט). מהדורת בלאו, הוצאת מקיצי נרדמים, כרך ב.

י). מהלשון 'אינו חייב להזכיר מלך אלא וכו' נראה לכאור' שהעניין בעשי"ת הוא הזכרת המלך.

יא). כתב יד פריס.

אוקספורד נמחקה המילה מלך, וכן העיד ר"י הנגיד (שו"ת סי' ז) שבידו היה משנה תורה בכתב ידו של הרמב"ם.²

המקום היחיד שבו מופיעה המילה 'מלך' בכל כתבי היד, זה בהלכות תפילה פ"ב הי"ח, שם כתב הרמב"ם: "כל השנה כולה חותם בברכה שלישית האל הקדוש ובברכת עשתי עשרה מלך אוהב צדקה ומשפט, ובעשרת הימים שמראש השנה עד מוצאי יום הכפורים חותם בשלישית המלך הקדוש ובעשתי עשרה המלך המשפט" ע"כ. אלא שנראה לכאורה להחזיק בידנו את תשובת הרמב"ם שתואמת את הלכה י"ג בפרק י', וכן את נוסח התפילה.

אמנם, בשו"ת ר"י הנגיד, שהיה צאצא הרמב"ם, מביא ששאלוהו אודות סתירה זו בדברי הרמב"ם, והשיב (שם): "התשובה מה שהתחזק אצלי הוא שיסמוך על מה שאמר בהלכות בכל ימות השנה חותם בברכת י"א מלך אוהב צדקה משום שהוא כדברי החכמה והמנהג. ואולם צמצמו בטוי מלך בקבעו ברכות התפלה, יוכל היות שלא הושם לב בשעת הכתיבה או הסתפק (מהזכיר) מלך בחתימה משום ש(כבר) הזכירו באמצע הברכה ומלוך עלינו מהרה" ע"כ. ראשית, לכאורה יש להעיר שר"י הנגיד לא הזכיר בדבריו את התשובה שבה הרמב"ם כותב במפורש שלא לומר מלך בימות השנה, ומשמע ממנה שאם הזכיר בעשי"ת לא חוזר. ועוד נראה שיש להשיב על מה שכתב שיש להחזיק בדברי הרמב"ם אמירת מלך בברכת ימות השנה, משום שהוא כדברי החכמה והמנהג. ראשית, מתשובת הרמב"ם מוכח שהיה לפחות זמן מהזמנים שמנהג הרמב"ם היה שלא להזכיר מלך בברכת ימות השנה [וכן מבואר בתשובת הר"י מיגאש (סי' קפב) שהמנהג היה שלא להזכיר מלך], ועל כרחנו צריכים אנו לומר שבתחילה סבר הרמב"ם שלא להזכיר מלך, ולאחר זמן חזר בו וסבר להזכיר מלך. אלא שנראה לכאורה דחוק לומר כן, משום שמתשובתו משמע שגרסתו בגמ' היתה בלי הזכרת מלך, ואם כן מה הביא את הרמב"ם לשנות שיטתו מהכתוב לפניו בגמ'. ועוד, שלכאורה יש קושי לומר שהרמב"ם חזר בו, ובכל זאת דבר זה לא תוקן בכל כתבי היד של ספרו (בפ"י הי"ג).

ועל כן נראה לומר בשיטת הרמב"ם, ע"פ התשובה והגרסא בכל כתבי היד (בפ"י הי"ג), שאם חתם בעשי"ת 'מלך אוהב צדקה ומשפט' – לא חוזר, כיוון שהזכיר 'מלך'.

ויש מקום לומר ע"פ דברי הרמב"ם, שבמהלך הזמן הוסיפו בנוסח תפילת ימות השנה את המילה מלך כדי שבעשי"ת לא יצטרכו לחזור, ובסיס לזה אפשר למצוא בשו"ת הר"י מיגאש (סימן קפב) וז"ל: "וששאלת אם מותר לומר בשאר ימות השנה מלך אוהב צדקה או אין מותר לומר אלא האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט. תשובה - מה שמנעו הוא לומר בשאר ימות השנה המלך המשפט או לומר בעשרה ימים שבין ר"ה ל"ה האל המשפט או האל אוהב צדקה ומשפט, להיותו יתעלה בימים הנז' יושב על כסא דין ודן כל אחד כפי מעשיו, וע"כ ראוי לומר

(יב). וכיון שעד השנים האחרונות לא התגלה ההבדל בין הגרסה בכתבי היד לגרסה בדפוס הרמב"ם (וכפי שנראה מדברי הגר"ע יוסף זצוק"ל שאף לו לא הייתה הגרסה של כתבי היד), כתב הרב החיד"א בברכי יוסף (סי' קי"ח) שכיון שיש סתירה בין דברי הרמב"ם בתשובה למה שכתב במפורש במשנה תורה, הולכים אחרי מה שכתב במשנה תורה. והרבה אחרונים הביאו את החיד"א כדי להכריע בדעת הרמב"ם. אבל אנו שרואים בכל כתבי היד במשנה תורה (בהל' תפילה פ"י הי"ג) שלא מופיעה המילה 'מלך', נראה ברור לומר שלדעת הרמב"ם אין לומר 'מלך' במשך השנה, וכפי שכתבתי למעלה.

בימים הנזכרים המלך המשפט. אבל לא מנעו לומר מלך אוהב צדקה ומשפט בשאר ימות השנה, שאין בכלל לשון זה ולא נראה ממנו שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת, אבל מה שנראה ממנו הוא שהוא אוהב המשפט, כלומר מסכים בו ואינו נוטה ממנו, "ע"כ. ומתוכן השאלה משמע שהמנהג היה שלא לומר 'מלך' במשך ימות השנה, ורק שאל השואל האם מותר".

ועל כן נראה לענ"ד שהרמב"ם סובר שאם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' בעשי"ת – לא צריך לחזור.



וכן נראה בדעת הרי"ף

והרי"ף (שם) כתב וז"ל: "ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט... ר' אלעזר אומר.. אם אמר האל המשפט יצא... ואסיקנא והלכתא המלך הקדוש והמלך המשפט. ומדאסיקנא הכי שמע מינה דליתא לד'ר' אלעזר דאמר אם אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא, אלא לא יצא, וכיון שלא יצא צריך לחזור, וכן הלכתא" עכ"ד. ונראה לענ"ד שבדברי הרי"ף שצריך לחזור הם על 'האל המשפט', ולכאורה אם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' אין צריך לחזור, והטעם הוא, שהרי הזכיר את מלכותו של השי"ת. ולכא' אפשר למצוא חיזוק לדבריי מהעובדה שהרי"ף כתב שכל השנה מתפללים 'מלך אוהב צדקה ומשפט' ובכל זאת כותב בסוף דבריו על 'האל המשפט' שלא יצא. ולכאורה היה צריך להגיד שלא יצא על 'מלך אוהב צדקה ומשפט', גם מכיון שזה חידוש יותר גדול, שאפילו אמר מלך – לא יצא, וגם שלפי דבריו זה הנוסח של כל השנה". וכך גם דייק הב"ח (סי' קיח) בדעת הרי"ף, שאם אמר 'מלך אוהב וכו' לא חוזר.

גם רבנו יונה, וגם בעל המאור, וגם הרמב"ן במלחמות שדנו בדברי הרי"ף, רק צטטו את דבריו ודנו בהם, ולא השיגו על מה שכתב שהמחלוקת היא על 'האל המשפט', ולכן לכאורה גם הם מסכימים שכשאומרת הגמרא 'הלכתא כרבה', כוונתה לומר שאם אמר 'האל המשפט' צריך לחזור. ואם כן אין הכרח שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט צריך לחזור, ואף מסתבר יותר שלא צריך לחזור, וכפי שדייקתי למעלה בדברי הרי"ף עצמו.

וכן כתבו במפורש תלמידי רבנו יונה (שם) שלא חוזר, וז"ל: "מיהו נראין הדברים שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט אין צריך לחזור, הואיל ומזכיר לשון מלכות" ע"כ.

יג). אמנם נראה שהרי"ף מיגאש לא סבר שלומר 'מלך אוהב' יפתור את הבעיה בעשרת ימי תשובה, אלא נראה שע"פ דבריו גם אם אמר 'מלך אוהב' – לא יצא, שהרי הוא ציין במפורש הבדל בין 'המלך המשפט' לבין 'מלך אוהב צדקה ומשפט', המדגיש את הצורך בעשרת ימי תשובה באמירת המלך המשפט דווקא. אבל בכל מקרה נראה שע"פ הרמב"ם כן יצא, כיוון שסוף סוף הזכיר 'מלך' בעשרת ימי תשובה. ואולי בעקבות זאת בהמשך השנים התחילו לומר כך במשך כל ימות השנה, ואולי גם בעקבות כך נכנסה הטעות לדפוס בדברי הרמב"ם.

יד). ואמנם יש מקום לומר שהדבר נובע מטעות של אחד המעתיקים, ובאמת לרי"ף לא הייתה גרסה זו אלא רק 'האל המשפט'. וכן כתב במעדני יו"ט (אות ג) על הרא"ש, וכותב שגרסת הרי"ף גם בתחילה היא 'האל המשפט'.

ויש ראשונים שכתבו בשם הרי"ף (והביאם בחזון עובדיה ימים נוראים עמ' קצד בהערה). שאם לא אמר 'המלך המשפט' לא יצא וצריך לחזור, וע"פ זה הוכיחו האחרונים בדעת הרי"ף שאם חתם 'מלך אוהב צדקה ומשפט' צריך לחזור.

אולם נראה לענ"ד שאין להביא ראיה מדבריהם, מכיון שחלק גדול מראשונים אלו לא דברו כלל על 'מלך אוהב צדקה ומשפט' ורק כתבו בשם הרי"ף שאם לא אמר "המלך המשפט" – צריך לחזור, ואין זה מוכרח שראשונים אלו התכוונו לומר ברי"ף שאם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' חוזר, אלא שהתכוונו דלא כבעל המאור והראב"ה שכפי שהתבאר לעיל לשיטתם אפילו אם אמר האל המשפט לא חוזר.

ועל כן נראה לענ"ד שגם לדעת הרי"ף אם חתם 'מלך אוהב צדקה ומשפט' יצא ולא צריך לחזור. וכפי שכתבו תלמידי רבנו יונה. וכן נראה בפשטות גם בדעת בעל המאור והרמב"ן.



נראה שכך גם דעת הרא"ש

וכתב הרא"ש (פ"א סי' טז) וז"ל: "מאי הוי עלה. רב יוסף אמר האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט, פירוש, אם אמר כך בדיעבד יצא. רבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט. והלכתא כרבה. ובלאו האי פיסקא קיימא לן כרבה, דרבה ורב יוסף הלכה כרבה. ואם לא אמר מחזירין אותו, מדקאמר רבי אלעזר אפי' אמר האל הקדוש יצא, מכלל דלרב אפילו בדיעבד לא יצא, ורבה סבירא ליה כרב" ע"כ. ונראה לכאן מדברי הרא"ש, שאם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' לא יצא וצריך לחזור, משום שסתם וכתב שזהו הנוסח במשך השנה, וכתב שאם לא אמר 'המלך המשפט' – צריך לחזור.

וכתב הטור (סי' קי"ח) וז"ל: "כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל: מעולם תמהתי על חתימת ברכה זו, למה נשתנית מכל חתימת ברכות י"ח לענין מלכות, הא קיימא לן ברכה הסמוכה לחבירתה אין בה מלכות! ועוד, לכאורה איני יודע מה הפרש יש בין מלך אוהב צדקה ומשפט ובין המלך המשפט לענין שצריך לחזור לראש אם שכח. אך שאיני רשאי לשנות מה שהורגל בפי כל. אמנם שמעתי שבפרובינציא אין אומרים המלך, וישר בעיני. שוב מצאתי בספר הנקרא מחזור ויטרי ה"ג בפ"ק דברכות: כל השנה כולה אומר האל הקדוש האל המשפט, חוץ מעשי"ת שאומר המלך הקדוש המלך המשפט, לפי שעכשיו יושב על המשפט לדון כל העולם ומראה עצמו שהוא מלך על המשפט. וי"א כל השנה מלך אוהב צדקה ומשפט, דגבי משפט שייך לומר מלכות טפי משאר ברכות, כדכתיב (משלי כט): מלך במשפט יעמיד ארץ. ונשאתי ונתתי בדבר לפני אדוני אבי ז"ל וקיבל דברי. ע"כ" עכ"ד. ונחלקו המפרשים מה מתוך דברי ר' יחיאל קיבל הרא"ש.

הב"י (שם ד"ה ומ"ש רבנו בשם אחיו) כתב שאם מה שקיבל הרא"ש זה את הטעם שמיוחד בברכה זו שדווקא בה חותם מלכות, כבר ענה על זה במחזור ויטרי. ואם הוא קיבל לשנות את הנוסחה, הרי זה סותר לדברי הרא"ש, שכתב שכל השנה אומר 'מלך אוהב צדקה ומשפט'. ולכן כתב שקבל הרא"ש את התמיהה על חתימה במלכות בברכה זו, לפני שראה ר"י את המחזור ויטרי.

ולעומת הב"י כתב הדרישה (ד"ה מעולם תמהתי), שבאמת הרא"ש קיבל שצריך לומר במשך כל ימות השנה 'האל המשפט' בלי 'מלך', ומתוך שמה שסתמו גם הרא"ש וגם הטור (סי' תקפב) שכל השנה אומר 'מלך אוהב צדקה ומשפט', זה מכיון שלא רצו לשנות ממה שהורגל בפי כל, כפי שכותב כאן הטור בשם אחיו "אך שאיני רשאי לשנות מה שהורגל בפי כל", עכת"ד. וכיון שהרא"ש קיבל את תמיהתו של ר' יחיאל, משמע שהוא סבר שעיקר השינוי בעשי"ת זה אמירת מלך, וכיון שהזכיר מלך – לא חזר. וכדברי הדרישה בדעת הרא"ש כתב גם הב"ח (שם), וכן נקט הב"ח עצמו לדינא שאם אמר מלך בעשי"ת אינו חוזר.

וכך גם כתב בדברי חמודות (אות צא) בדעת הרא"ש, וכן כתב בהגהות מנהגים לר' אייזיק טירנא (עמ' צב אות קז).

וזהו גם טעמו של הרמ"א (סי' קי"ח ס"א), שכתב שלא צריך לחזור, וז"ל: "מיהו אם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' אין צריך לחזור, ולא אמרו שיחזור אלא במקום שכל השנה אומרים 'האל אוהב צדקה ומשפט' ע"כ, וכך כתב ונימק בדרכי משה הארוך (סי' תקפב א').

ונראה לענ"ד, שכל מהלך הדברים בדברי ר' יחיאל אחד הם, שלדעתו בחתימת הברכה במשך השנה אין לומר 'מלך אוהב וכו' וכותב לכך כמה סיבות. סיבה ראשונה שלא מצינו בברכה הסמוכה לחברתה מלכות, וסיבה שנייה שלכאורה אין הבדל בין 'מלך אוהב וכו' ל'המלך המשפט'. ומכיון שטענתו אחת היא, שאין לחתום במשך השנה 'מלך', ושזה ההבדל בין עשי"ת לשאר ימות השנה, ממילא זה גם מה שקיבל הרא"ש, ולכן נראה לענ"ד הסבר הדרישה ודלא כהב"י.

ולכן נראה שגם לדעת הרא"ש והטור, אם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' אין צריך לחזור.

גם מדברי הרשב"א משמע שלא חוזר

וכתב הרשב"א (ברכות יב): וז"ל: "כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש ואוהב המשפט, חוץ מראש השנה ועד יום הכיפורים, שמתפללין המלך הקדוש והמלך המשפט. ורבי אליעזר אומר: אפילו אמר האל הקדוש יצא... והא דאמרינן מאי הוי עלה א"ר יוסף האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט רבא אמר המלך הקדוש והמלך המשפט והלכתא כרבא... וכיון דאפסיקא הלכתא כרבא טעה ואמר האל הקדוש והאל המשפט מחזירין אותו, וכן פסק רבינו אלפסי ז"ל" ע"כ. ונראה לענ"ד ממה ששבק הרשב"א 'מלך אוהב צדקה ומשפט' וכתב רק שאם אמר 'האל המשפט' – לא יצא, משמע שאם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' – יצא ואין צריך לחזור, ומשמע שזה גם מה שהבין הרשב"א בדעת הרי"ף.

ולכן נראה שגם לדעת הרשב"א כיון שהזכיר 'מלך' – לא צריך לחזור.

טו). ונראה עוד לחזק את דבריו, שכתב הרשב"א בתשובה (שו"ת ח"א סי' שלט ד"ה פלפלת עוד) שבמשך השנה אומר 'מלך אוהב צדקה ומשפט', ואם כן יש יותר לדייק ממה שכתב שדווקא על 'האל המשפט' צריך לחזור.

וכך כתוב מפורש גם בספר המנהגים

וכ"כ בספר המנהגים (טירנא, ר"ה אות קז), וז"ל: "אבל אנו שרגילין לומר כל ימות השנה מלך אוהב צדקה ומשפט - אינו חוזר, כי מה הפרש בין המלך המשפט למלך אוהב צדקה ומשפט?" ע"כ.



הריטב"א כתב שאם אמר 'מלך אוהב וכו' צריך לחזור

והריטב"א (ר"ה לה.) הביא את דברי תלמידי רבנו יונה, וכתב במפורש שאם טעה ואמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' צריך לחזור, וז"ל: "אבל תלמידי רבינו הגדול ז"ל כתבו משמו, שאפילו אמר מלך אוהב צדקה ומשפט - יש לחזור, וזה ידוע למבין סוד הענין למה צריך לומר המלך המשפט שנראה כלשון משובש והוא מתוק לרואי השמש" ע"כ.

וכך כתב במפורש האבודרהם (שמונה עשרה), וז"ל: "ואם טעה וחתם מלך אוהב צדקה ומשפט - חוזר לתחלת הברכה שהיא השיבה שופטינו" ע"כ.



וכן משמע מדברי המאירי

גם מדברי המאירי (ברכות יב:) מתבאר שאם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' צריך לחזור, וז"ל: "כל השנה כולה חותם בברכה שלישית האל הקדוש ובברכת י"א ר"ל השיבה שופטינו חותם האל המשפט או האל אוהב צדקה ומשפט או מלך אוהב צדקה ומשפט, אבל בעשרת הימים שבין ר"ה ליום הכפורים חותם המלך הקדוש והמלך המשפט... לא חתם כן אלא שחתם כשאר ימות השנה - יראה שלא יצא" ע"כ.



וכך כתוב האורחות חיים בשם הראב"ד

ובאורחות חיים (הל' תפלה אות קד, והביאו בב"י) כתב בשם הראב"ד, שאפילו אם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט', ואפילו 'מלך המשפט' חוזר משום שצריך לומר 'המלך המשפט'.

אולם נראה לכאן' שיש קושי לומר שזו היא דעת הראב"ד, משום שכתב בהשגתו על הרמב"ם (הל' תפילה פ"י הי"ג) בשם י"א שלא חוזר כלל, ואפילו אמר 'האל הקדוש' או 'האל המשפט', ומסתימתו שם משמע שזו דעתו.



טז. ודבריו טעונים בירור, משום שרבותיו של הריטב"א הם הראב"ה והרשב"א, ושניהם כלל לא התייחסו לנוסח של 'מלך אוהב צדקה ומשפט', ועוד ששניהם מזכירים בדבריהם שעל אמירת 'האל המשפט' חוזר.

יז. אמנם בב"י (ד"ה ומ"ש רבינו שהראב"ד) כתב שאינו מוכרע שוהיה דעתו, אולם מדברי הטור משמע שכן הבין שהדבר מעיד על דעתו, וכך נראה בפשטות.

ההבדל בין הנוסח בעשי"ת לנוסח ימות השנה

לפני שנבוא לראות את פסיקת ההלכה בסוגיה זו, יש צורך להבין מה ההבדל כיום בין תפילתנו בעשי"ת לבין תפילתנו בכל ימות השנה. כפי שכבר הזכרנו לעיל, מנהג כל ישראל לומר בכל השנה 'מלך אוהב צדקה ומשפט', ואילו בעשי"ת 'המלך המשפט'. בראשונים נחלקו האם יש משמעות לשינוי זה. ראינו את דברי הטור בשם אה"ר יחיאל הסובר שאין הבדל במשמעות ביניהם, ושהסכים לזה גם אביו הרא"ש, ולכאן כן סובר גם הטור.



הסבר רבנו מנוח

ובבית יוסף (סי' תקפב ד"ה ומ"ש רבינו שהראב"ד) הביא את דברי רבנו מנוח לגבי ההבדל בין 'מלך אוהב וכו'" ל'המלך המשפט', וז"ל: "דמלך אוהב צדקה ומשפט משמע שיתנהגו ברואיו בצדק ובמשפט, אבל המלך המשפט רצה לומר שהוא יתברך שופט העולם. אי נמי משמע שהוא עצמו הוא המשפט, כמו שאנו אומרים הוא החכמה הוא המדע, שאין לומר עליו יתברך חכם ומבין, שנראה שהוא קונה החכמה והבינה מאחר עד כאן" עכ"ל.



דוחק בהסבר זה

אולם לענ"ד נראה שיש דוחק בהסברו של רבנו מנוח, משום שלפי דבריו כל השנה חותמים על עניין אהבת ה' את הצדק והמשפט שעושים הברואים, ואילו בעשי"ת חותמים על המשפט שעושה הקב"ה עם ברואיו, ולכאן' אלו שני עניינים שונים. ודוחק גדול לומר שיש הבדל כל כך גדול בין ברכה זו בימות השנה לבין ברכה זו בעשי"ת. ולכאן' הרבה יותר מובן לומר שעיקר הבקשה בברכה זו הוא שה' ישפוט אותנו בצדק ע"י השופטים והנביאים, ומדובר על הצדק שה' יתברך עושה, בין בימות השנה ובין בעשי"ת. ובעשי"ת מדגישים את 'המלכות', ש'המלך' הוא הסמכות שבידו לעשות צדק ומשפט וזה כל עניינו.



דברי הריטב"א אינם מפורשים

ובריטב"א (ר"ה לה.) כתב דברים שאינם מפורשים, בטעם השינוי מ'מלך אוהב וכו'" ל'המלך המשפט', וז"ל: "אבל תלמידי רבינו הגדול ז"ל כתבו משמו שאפילו אמר מלך אוהב צדקה ומשפט יש לחזור, וזה ידוע למבין סוד הענין למה צריך לומר המלך המשפט שנראה כלשון משובש והוא מתוק לרואי השמש" ע"כ. אמנם לא כתב בדבריו מהו סוד הענין, וגם לא מצאנו לאחד מהראשונים מבית מדרשו שכתב בעניין זה.



פסיקת האחרונים

להלכה פסק השו"ע (סי' קי"ח סעיף א): "השיבה שופטינו חותם בה 'מלך אוהב צדקה', ומר"ה עד יוה"כ חותם בה 'המלך המשפט' ע"כ. ובסי' תקפ"ב (ס"א) כתב שאם טעה ולא אמר 'המלך המשפט' – חוזר.

והגיה עליו הרמ"א (סי' קי"ח שם) וז"ל: "מיהו אם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' אין צריך לחזור, ולא אמרו שיחזור אלא במקום שכל השנה אומרים "האל אוהב צדקה ומשפט" ע"כ. וכן פסק הבן איש חי (שנה א' אות יט), וכן פסק גם המשנ"ב (שם, ובסי' תקפ"ב ס"ק ו).



מסקנה

והנה, בנוסף לכל מה שהתבאר שלכאור' דעת שלושת עמודי ההוראה וכן עוד כמה ראשונים שאם טעה ואמר 'מלך אוהב' לא צריך לחזור, נראה שיש בזה גם ספק ספיקא. משום שכפי שהתבאר נחלקו הראשונים האם כל השינוי של 'המלך המשפט' בעשי"ת מעכב, שיש כמה ראשונים שנקטו שאינו מעכב (הרו"ה, רב האי גאון, הראב"ה), ואפילו נאמר שמעכב, יש מחלוקת גדולה בראשונים האם הזכרת מלכות מספיקה, וכפי שהתבאר". ועוד התבאר שלענ"ד נראה בסברא שעיקר החילוק בין ימות השנה לעשי"ת זה באמירת מלך. על כן נראה לענ"ד שאם טעה ואמר בעשי"ת 'מלך אוהב וכו'" לא חוזר. וכל שכן במסתפק אם טעה שלא יחזור.



יח). ואמנם בד"כ לא אומרים ספק ברכות (דרבנן) להקל בתפילה, משום שבין אם האדם לא יחזור ובין אם יחזור יכול להיות שהוא מברך ברכות לבטלה, וכפי שכתבו היביע אומר (ח"ב סי' ח-ט) והברכת ה' (ח"א פ"ב סט"ו), אלא שנראה שמכיון שבנ"ד יש שני ספקות למה לא לחזור, נראה שיש בזה כדי להכריע שלא יחזור.

הרב יעקב מתלון*

יום הריגת גדליה בן אחיקם

ראשי פרקים: הפסוקים * שיטה א: הריגת גדליה אירעה ביום ג' בתשרי * שיטה ב: גדליה נהרג בראש השנה, ונדחתה התענית לאחריו * סדר עולם והתלמוד: ג' בתשרי * הגעת שמונים אנשי השומרון ביום השני * מסקנות האחרונים * הנוסח בסליחות לצום גדליה * האם בכל פעם שנאמר סתם 'בחדש' הפוונה לראש החודש? * השלכה אפשרית על השלמת הצום כשיש ברית מילה * סיכום

"תניא... צום השביעי - זה שלשה בתשרי, שבו נהרג גדליה בן אחיקם. ומי הרגו - ישמעאל בן נתניה הרגו. ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו. ואמאי קרי ליה שביעי - שביעי לחדשים" (ראש השנה יח:).

כתב הרמב"ם (הלכות תעניות פרק ה הלכה א-ב): "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה... ואלו הן: יום שלישי בתשרי, שבו נהרג גדליה בן אחיקם ונכבית גחלת ישראל הנשארה וסיבב להתם גלותן". ובספר הרוקח (הל' ראש השנה סי' רה) כתב: "אע"פ שנהרגו כמה צדיקים שאין אנו מתעניין אלא על זה, כי כשהפקיד מלך בבל זה הצדיק - כששמעו שבו כל היהודים מכל המקומות אשר נדחו שם; כשנהרג - נפוצו כל היהודים הנקבצים אליו ואבדה שארית יהודה, כדכתיב בירמיה".

צום גדליה נקבע לתאריך ג' בתשרי. במקרא לא התפרש התאריך המדויק שבו נרצח גדליה בן אחיקם, אלא רק שהיה זה בחודש תשרי. המאמר דן בתאריך הרצח לפי השיטות השונות, במקורותיהן ובראיותיהן. תוך כדי כך נעשה בירור במשמעותה של המילה 'חודש' במקרא.



הפסוקים

הריגת גדליה בן אחיקם מוזכרת בנביאים בשני מקומות: בספר מלכים בקצרה, ובספר ירמיה בפירוט. לגבי מועד הרצח, במקורות הללו - ששניהם נכתבו בידי ירמיהו הנביא (ב"ב טו.) - נאמר שהיה הדבר "בחודש השביעי":

* מהדורה ראשונה של המאמר פורסמה בקובץ הישיבה הגבוהה במצפה יריחו, מאורנו י, אדר ב' ה'תשע"א. במהלך השנים הסמוכות (ה'תשע"ב-ה'תשע"ד בעיקר) התחדשו פרטים רבים ממקורות נוספים, עד שהמאמר הכפיל את עצמו ויש מקום לפרסומו מחדש (מסיבות שונות התעכב הפרסום עד כה). עם סגירת המאמר כעת, נוספו התייחסויות למספר מקורות נוספים שנתגלו לי במהלך השנים החולפות. תודתי נתונה לידידי הרב אריאל דוד על שסייע לי במאמר זה בנקודות שונות. מאמרנו עוסק בעיקר בתאריכו של רצח גדליה ובשיטות המפרשים במשמעות לשון "בחדש". הדיון לגבי תוקפו ההלכתי של הצום (והאם נגזר מהנידון המרכזי) מובא כהשלמה לעניין זה. נקודות נוספות ביחס לצום גדליה, שלא נידונו במאמרנו (בעיקר בתחום ההלכתי), נידונו במאמרו של הרב אורי בצלאל פישר 'צום גדליה - ג' בתשרי?', מועדי ה' ראש השנה ויום הכיפורים (מאמרים ושיעורים מבית מדרשה של כרם ביבנה; אלול ה'תשס"ט; עמ' 157-169); ע"ש. [הערה: בציטוטי מקורות נוספו, לפעמים, סימני פיסוק, ניקוד, הדגשות ופתיחת ראשי תיבות, שאינם במקור].

וַיְהִי בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֹא יִשְׁמַעֲאֵל בֶּן נַתָּנְיָה בֶּן אֱלִישָׁמַע מִזֹּרַע הַמְּלוּכָה וַעֲשָׂרָה אַנְשִׁים אִתּוֹ וַיָּכּוּ אֶת גְּדַלְיָהוּ וַיָּמָת וְאֶת הַיְּהוּדִים וְאֶת הַכַּשְׂדִּים אֲשֶׁר הָיוּ אִתּוֹ בַּמִּצְפָּה (מלכים-ב כה, כה).

וַיְהִי בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֹא יִשְׁמַעֲאֵל בֶּן נַתָּנְיָה בֶּן אֱלִישָׁמַע מִזֹּרַע הַמְּלוּכָה וְרַבִּי הַמֶּלֶךְ וַעֲשָׂרָה אַנְשִׁים אִתּוֹ אֶל גְּדַלְיָהוּ בֶּן אַחִיקָם הַמִּצְפָּה וַיֹּאכְלוּ שָׁם לֶחֶם יַחְדָּו בַּמִּצְפָּה. וַיָּקָם יִשְׁמַעֲאֵל בֶּן נַתָּנְיָה וַעֲשָׂרָה הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ אִתּוֹ וַיָּכּוּ אֶת גְּדַלְיָהוּ בֶּן אַחִיקָם בֶּן שָׁפָן בַּחֶרֶב וַיָּמָת אֹתוֹ אֲשֶׁר הַפֶּקִיד מֶלֶךְ בָּבֶל בְּאַרְצָא. וְאֶת כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר הָיוּ אִתּוֹ אֶת גְּדַלְיָהוּ בַּמִּצְפָּה וְאֶת הַכַּשְׂדִּים אֲשֶׁר נִמְצְאוּ שָׁם אֶת אַנְשֵׁי הַמֶּלֶכְמָה הַכָּה יִשְׁמַעֲאֵל. וַיְהִי בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי לְהָמִית אֶת גְּדַלְיָהוּ וְאִישׁ לֹא יָדַע. וַיָּבֹאוּ אַנְשִׁים מִשְׁכָּם מִשְׁלוֹ וּמִשְׁמֶרֶת שְׂמָנִים אִישׁ מִגְּלַחֵי זָקֵן וַיִּקְרְעֵי בְּגָדִים וַיִּתְּגַדְּדוּ וַיִּמְנְחָה וַיִּלְבֹּנָה בִּידֵם לְהַבִּיא בֵּית ה'... וַיְהִי כְּבֹאָם אֶל תוֹךְ הָעִיר וַיִּשְׁחָטוּ יִשְׁמַעֲאֵל בֶּן נַתָּנְיָה אֶל תוֹךְ הַבּוֹר הוּא וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ (ירמיה מא, א-ז).

ובזכריה (ח, יט) מוזכר הצום שנקבע בעקבות הרצח:

כֹּה אָמַר ה' צָבָאוֹת צוּם הַרְבִּיעִי וְצוּם הַחֲמִישִׁי וְצוּם הַשְּׁבִיעִי וְצוּם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשִׁשּׁוֹן וּלְשִׁמְחָה וּלְמַעֲדִים טוֹבִים וְהָאֲמָת וְהַשְּׁלוֹם אָהָבוּ (וע"ע שם ז, ה).

בפסוקים לא נזכר היום בחודש שבו אירע הרצח, ומצאנו דעות שונות בקביעת התאריך המדויק של האירוע.



שיטה א: הריגת גדליה אירעה ביום ג' בתשרי

צום גדליה קבוע בתאריך ג' בתשרי, כנאמר בתלמוד (ר"ה יח:): ובפוסקים (רמב"ם הלכות תעניות פרק ה הלכה ב; שו"ע או"ח סי' תקמט סע' א). מסתבר, אפוא, שזה היום שאירע בו הרצח, ולכן נקבע בו הצום. כך נראה מלשון התלמוד (שם), ומסתימת דברי רוב המפרשים, שנקטו בפשטות את לשון התלמוד (רש"י בזכריה ח, יט: "צום השביעי - שלשה בתשרי, שבו נהרג גדליה; רמב"ם, שם; ועוד רבים). ויש לברר, מניין שהרצח היה ביום ג'? הרי בפסוקים לא נתפרש דבר מלבד "בחודש השביעי"!

נראה שהדבר עבר במסורת מדור לדור. בתקופת גלות בבל נקבע הצום, ואחרי בניין בית שני הפך - עם שאר תעניות החורבן - לששון ולשמחה, כנבואת זכריה (ח, יט), וכך השתמר התאריך. כן כתב מהרש"א בחידושי אגדות (ראש השנה יח:): "צום השביעי זה ג' בתשרי כו' - שהיה בחדש השביעי מפורש בקרא בסוף ספר מלכים, גם בספר ירמיה; אבל שהיה בשלושה בו אינו מפורש שם בקרא, ואפשר שהיה קִבְּלָה בידם כן". וברש"י הנדפס בעין יעקב (ר"ה יח:): נכתב: "ג' בתשרי שבו נהרג - גמרא ולא קרא". וכן בתוספות ישנים למסכת ראש השנה (נדפס בתוך: תוס' רבנו פרץ למס' ברכות, ביצה וסוכה, ע"י הרב הרשלר, צפונות קדמונים, ה'תש"מ): "נראה דקבלה בידם היתה כך, דהפסוק אין מוכיח כלום... רק בחודש השביעי הרגו".

ויש מי שהצביע על רמז במקרא לכך שגדליה נהרג ביום ג', אלא שכתב שאין זה מוכרח (פירוש תולדות אדם לספרי, עיין בדבריו המובאים להלן הערה ז).

בספרי המקובלים מובא טעם להריגת גדליה ביום ג' בתשרי, על פי הסוד. כך ציין בספר כף החיים (או"ח סי' תקמט אות ה): "אמנם בשער הכוונות דף צ"ב ע"ב בסופו (ח"ב עמ' רכט) כתב דבז"ביום בשלושה בתשרי נהרג גדליה בן אחיקם, ונתן טעם בסוד לזה". שאין הדינים נמתקים ביום זה (ע"ש). עיין גם פרי עץ חיים שער ר"ה פרק ה; משנת חסידים לרבי עמנואל חי ריקי, מסכת ימי תשובה פ"א מש' ה-ו; דברי שלום [מנהגי הרש"ש ובית"אל, הרב אבנר עפגין, ה'תשס"ז], נר שלום או"ח תקמט, ע"ש שהאריך*.



שיטה ב: גדליה נהרג בראש השנה, ונדחתה התענית לאחריו

לגבי התאריך נאמר רק "בחודש השביעי", ולא צוין מספר הימים בחודש, ולכן יש מקום לומר שהכוונה לראש החודש. כמו שמצינו "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים" (שמות יט, א), וידוע שהיה זה ראש החודש (עיין שבת פו:). וכמו בפסוקים "מחר חודש" (ש"א כ, יח), "חודש ושבת" (ישעיה א, יג), "מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת" (מ"ב ה, כג) ועוד, שבהם משמעותה של המילה 'חודש' היא ראש חודש, הנגזרת מחידוש הלבנה (עיין להלן)².

בדרך זו פירשו רבי אברהם בן עזרא (זכריה ח, יח) ורד"ק (ירמיה מא, א; זכריה ז, ה). ומבואר בדבריהם שהרצח אירע ביום א' בתשרי. כן כתב גם רבנו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב יח ח"ב), והובאו דבריו בבית יוסף (או"ח ס"ס תקמט): "כתב רבינו ירוחם: שלשה בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם - אמרו כי בראש השנה נהרג ונדחתה תעניתו ליום חול" (ועיין להלן, שיש שהביאו בשם רבנו ירוחם שהרצח אירע ביום ב' בתשרי). והמאירי כתב כן בשם מסכת סופרים³, וזו לשונו: "כי בג' בתשרי נהרג גדליה, וכן נזכר במס' סופרים בא' בתשרי, אלא מפני שהוא יום-טוב קבעו התענית למחרתו" (חיבור התשובה למאירי, חלק ב [שבר גאון], מאמר א פרק ז [עמ' 600]).

סעד לשיטה זו אפשר למצוא בתיאור של הסעודה הסמוכה לרצח (ירמיה שם, א). מסתבר שזו סעודת ראש חודש, כפי שמצינו בשאול שעשה סעודה בר"ח (ש"א שם, כד, עיין שם). וכן כתב

א. וראה גם להלן הערה קה. גם המהר"ל מפראג (נצח ישראל פרק ח, ע"ש בהקשר הכולל של הדברים), נתן הסבר לכך שאירע הדבר בשלושה בתשרי. להלן ציטוט חלקי מדבריו: "הפרש יש בין סלוק המקדש ובין סלוק הצדיקים, כי סלוק המקדש הוא בטול המקדש לזמן, עד שיבנה במהרה בימינו; אבל הצדיק מתעלה מן העולם הזה להיות עם השם יתברך. ולפיכך היה בזמן שהעולם הזה שב אל ה', ובזמן הזה הם עשרת ימי תשובה, אז העולם שב מפחיתות הגוף אל השם יתברך. ובזמן הזה ראוי אל הצדיק שיהיה מסתלק מן הגוף אשר יש לו בעולם הזה, ושב אל ה'. ודוקא הצדיק הזה, ולא שאר הצדיקים, כי כבר אמרנו לך כי מיתת צדיק זה נמשך אל שריפת בית אלקינו... ודוקא היה ביום ג' לתשרי, הלא הוא הדבר אשר בארנו כמה פעמים, כי השלישי מיוחד לקדושה, בפרט לצדיק וישר, כי השלשה יש בהם השוה, הוא האמצעי; ולא כן השנים, שאין בהם השוה. אבל כאשר הם ג' יש בהם השוה, הוא האמצעי, וזהו מדריגת הצדיק והישר. ולכן נתקדש ביום השלישי מן הגוף החומרי, ודי בזה".

ב. ויש שהטעים זאת מן הסברה שאין המקרא נוקט תאריך מעורפל, שלא נוכל לבררו. אלו דברי ר' רפאל בירדוגו בספרו תורות אמת (מקנאס, ה'תרצ"ט; דף ז:): "והנה מדלא כתיב באיזה יום בחדש כמו כמה מקראות משמע ודאי שלא סתם לנו אלא דבר שאפשר להתברר. א"כ אם תאמר ג' או ד' וכיוצא - אני אומר הבא ראיה. וא"ת יום א' אתי שפיר, דלהכי סתם הכתוב, לומר שכאשר בא חדש הזה מיד בא ישמעאל" (ועיין לשון ראב"ע לזכריה ח, יח).

ג. אך במסכת סופרים שלפנינו לא מצאתיו.

בפירוש האשל למגילת תענית (רבי אברהם אליהו בורנשטיין [ירושלים ה'תרס"ח], פרק בתרא), ביחס לדברי הרד"ק: "נראה שמביא ראיה שדרך המלכים לעשות סעודה לשריהם ביום ר"ח כמו שאול, ולפיכך באו אל הלחם ישמעאל בן נתניה ואנשיו". ואפשר שזו סעודת החג, ראש השנה, כפי שמצינו בנחמיה (ח, י): "אָכְלוּ מִשְׁמָנִים וּשְׁתוּ מִמֶּתְקִים וְשָׁלְחוּ מִנּוֹת לְאֵין נֶכּוֹן לוֹ, כִּי־קָדוֹשׁ הַיּוֹם לְאֶדְנֵינוּ". וכן כתב בשו"ת עץ אפרים (א, לרב אפרים זלמן הלוי סלוצק מוויילנא [ה'תרע"ח], דף לב: וכיו"ב כתב בספר רנת יצחק לר' אברהם יצחק סורוצקין [ה'תשס"ג], ירמיה מא; ע"ש שאפשר שהיה זה בשבת).



שיטה שלפיה נרצח גדליה ביום ב' בתשרי

שיטה שלישית, שמקורותיה עמומים, גורסת שגדליה נרצח ביום ב' בתשרי.

כך הביא בשו"ת כנסת יחזקאל (סי' כג) בשם הטור. וכבר העירו שלא מצאנו זה בטור (שו"ת עץ אפרים, שם. הרב דוד יוסף, תורת המועדים ארבע תעניות ובין המצרים סי' א הערה ב. דברי יעקב לרב יעקב עדס על ר"ה שם, וכתב שם שנראה שכוונת הכנ"י לרבנו ירוחם המובא בבית יוסף, ע"ש. ובשו"ת עץ אפרים הנ"ל כתב שאין כוונת רבנו ירוחם ליום ב', וציין שנקט 'ונדחה תעניתו ליום חול' ולא 'למחר').

שיטה זו מובאת גם בטורי אבן (ר"ה יח: ד"ה אלא שאני) בשם "מקצת מפרשים בשם הירושלמי". וגם על זה העירו (ערוך לנר ר"ה יח:; שו"ת עץ אפרים שם; הרב דוד יוסף שם) שבירושלמי שלפנינו ליתא, ואדרבה, ע"פ הירושלמי אירע הרצח ביום ג' בתשרי (תעניות פ"ד ה"ה, עיין להלן).

בשו"ת שואל ומשיב לרבי יוסף שאול נתנזון (תניינא ח"ב סי' פה) מיוחסת שיטה זו לרבנו ירוחם. וכך העיר שם: "ושם" כתוב בשם רבינו ירוחם שבשני נהרג. ובאמת רבינו ירוחם כתב סתם שבר"ה נהרג ודחו ליום חול". ובשו"ת שבסוף מפרשי הים (שכתב בעל שואל ומשיב עם גיסו, רבי מרדכי זאב איטינגא. נדפס בסוף ספר ים התלמוד לרבי משה יהושע אורנשטיין, דף עה:). כתבו שיטה זו בסתמא וכמקור לה הביאו את דברי רבנו ירוחם המובאים בבית יוסף. גם בספר ישועות יעקב (או"ח סי' תקנט ס"ק ה) הבין כך את דברי רבנו ירוחם, שכן הזכיר (פעמיים) את הטענה שגדליה נהרג ביום שני של ר"ה. ואף על פי שלא הזכיר את שם בעל השיטה הזו, ברור שהתכוון לרבנו ירוחם". בדומה לכך, אבל מכיוון אחר, כתב רבי לוי יצחק שניאורסון, שכוונתו של רבנו ירוחם ליום השני של ראש השנה, שבזמן הבית היה יום חול ולא היתה בו תקיעת שופר (לקוטי לוי יצחק, אגרות קודש עמ' שו): "כי מה שאמר בר"י שנהרג בר"ה, אין הכוונה על יום א' דר"ה, רק על יום ב' דר"ה, שאצלנו אחר החורבן הוא יו"ט, ובזמן הבית הי' חול, ונדחה התענית אצלנו אח"כ

(ד). לגבי המקור שאליו הוא מתייחס אני מסתפק. ייתכן שהכוונה לשו"ת מפרשי הים, שכתב הוא יחד עם גיסו, המוזכר במשפט שלפני כן (ומעט קשה הלשון "ושם כתוב" על מה שכתב הוא עצמו). וייתכן שכוונתו לטורי אבן, שהזכירובמשפט שלפני פניו, ואת "מקצת מפרשים בשם הירושלמי" שציטט הטור"א מזהה הוא עם רבנו ירוחם [ואולי כתב הטור"א 'בשם רי"ו' ונתחלף למדפיסים רי"ו בירו', ומשם נכתב 'בשם הירוש'"]; או שנכתב במקור ר' ירו' ובטעות פתחוהו 'ירושלמי'. ויותר נראית לי הדרך הראשונה.

(ה). דבריו שם נאמרו כלפי הנפק"מ שיש לשיטה זו להלכה, לגבי השלמת הצום (עיין להלן, בפרק הדין בכך), והוא התייחס לדברי הט"ז בנושא. מי שדבריו צוטטו בהקשרם ההלכתי, והובאו גם בט"ז (מהעתקת הבית יוסף), הוא רבנו ירוחם. לכן ברור שכוונת בעל ישועות יעקב לדברי רבנו ירוחם.

ליום ג' שאצלנו אינו יו"ט". וכתב כן ליישב את דברי רבנו ירוחם עם דברי המקובלים (ועיין שם בדבריו, ובדברי כף החיים המובאים לעיל).

מקור אחד ברור נוקט שיטה זו - רבי יצחק אברבנאל, בפירושו לירמיה. אחרי רצח גדליה ואנשיו, ורצח האנשים הבאים מהשומרון למחרת (שם מא, ה), הגיע יוחנן בן קרח ועמו אנשי צבא ותפסו את הפיקוד על שארית הפליטה. הם פנו אל הנביא ירמיה כדי שיתפלל בעדם לה' ויאמר להם מה לעשות. ושם נאמר (שם מב, ז): "ויהי מקץ עשרת ימים ויהי דבר ה' אל ירמיהו". פשט הפסוק, לכאורה, הוא כפירוש המצודות: "ויהי מקץ - מעת ששאלו ממנו לחלות פני ה'". אבל האברבנאל (שם) כתב בזו הלשון:

ואני אֶחָשׁוּב שגדליה בן אחיקם מת בחודש השביעי ביום השני ממנו, כי ביום הראשון היה יום תרועה, וביום השני נהרג... והתפלל ירמיהו באותם עשרת ימי תשובה שבין ר"ה ליום הכפורים עליהם, ונתרצה השם לו ביום הצום. ולכן אמר 'מקץ עשרת ימים', רוצה לומר בסוף עשרת ימי תשובה, שהסוף הוא ביום הכפורים - אז בא דבר ה' אל ירמיהו, לא שיאמר שנתאחרת תשובתו עשרה ימים, אלא שניתנה לו בסוף עשרת הימים הנזכרים והנעשים בשנה ההיא, ותהיה התשובה אחרי התפלה יום או יומים, לא זמן עשרת ימים'.

אמנם הטעם שכתב ר"י אברבנאל ש"ביום הראשון היה יום תרועה" ולכן אין לומר שנהרג בו, אינו מבורר דיו. ואולי סבר כדעת האומרים שמצווה להתענות ביום ראש השנה, ולכן אין מסתבר שגדליה עשה אז סעודה (עיין אוצר הגאונים מס' יום טוב [ביצה] סי' מז-מט, וע"ע שם סי' לט-מו; רא"ש סוף מס' ר"ה; טור או"ח סי' תקצז וט"ז ס"ק א; שו"ת כנסת יחזקאל סי' כג; ועוד). וצ"ע.



1. הסבר זה מזכיר את דרשת חז"ל על הפסוק שנאמר בנבל הכרמלי (ש"א כה, לח) "ויהי כעשרת הימים ויגף ה' את נבל וימת", ובמסכת ראש השנה (יח). אמרו: "עשרה ימים מאי עבדיתיהו?... רב נחמן אמר רבה בר אבוח: אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים" (אך עיין מהרש"א שם בח"א, שלגבי נבל דרשו מה"א הידיעה "הימים", ובגדליה איננה; ראה גם ריטב"א שנראה שגרס אחרת, ואולי כוונתו כדברי רש"י בגיטין יח. ע"ש, שעשרה ימים בנבל הם "מפני שדרך אדם להנחם על מעשיו במשך עשרה ימים", ע"ש; וע"ע ערוך לנר ר"ה שם). אח"כ מצאתי שבדומה לזה כתב רבי משה דוד אברהם טרויש אשכנזי, בפירוש תולדות אדם לספרי (ואתחנן לא), לקשור בין הפסוק "ויהי מקץ עשרת ימים ויהי דבר ה' אל ירמיהו" (ירמיה מב, ז) לבין הדרשה הנ"ל בעניין נבל. וכיוון שבדבריו שייכות לענייננו, נצטט מהם כאן, וזו לשונו: "יום הריגתו לא נמצא מפורש בכתוב, כי אם נֶאֱמַר 'בחודש השביעי ויכו את גדליהו בחרב', ואח"ז נאמר ירמיה מ"ב 'ויהי מקץ עשרת ימים ויהי דבר ה' אל ירמיה' תשובה לשאלת העם הנשואים, ולא נודע לאיזה 'קץ' מונה המקרא, אך מצינו לחז"ל דרשו כמוהו פ"ק דר"ה... (כאן מביא הדרשה הנ"ל לגבי נבל). כמוהו הכא 'מקץ עשרת ימים' שבין ר"ה ליוה"כ, אז נתיחדה השכינה לירמיה, שבשבעת ימי אבילות של גדליה לא שרתה השכינה על ירמיה, מתוך עצבות, א"כ ביום עשירי נתיחדה לו השכינה, על כרחך שבג' בתשרי נהרג, כן נלע"ד. וי"א בר"ה נהרג, אפשר לומר שנקבר בג' בתשרי".

והרב חיד"א כתב (חומת אנך, ירמיה מב, ז): "יש מי שפירש דאלו הם עשרת ימי תשובה, כי גדליה נהרג ביום ג' לתשרי, ובתוך עשרת ימי תשובה התפלל עליהם, וביום הכפורים היה דבר ה' אליו". ועי' גם במאמרו של הרב אברהם כ"ץ (צום גדליה צום השביעי, שמעתין 125 ה'תשנ"ו, עמ' 51).

סדר עולם והתלמוד: ג' בתשרי

"ואני טרם אחל"ה לדבר' אודיע נאמנה דריהטא דשמעתתא מוכחא דגדליה נהרג ביום ג' לתשרי" (חיים וחסד לרבי עוזיאל אלחאייכ [ליוורנו, ה'תרכ"ה], מערתא דחסידי דרוש א [דף קו.]).

מדברי התלמוד נראה שביום ג' בתשרי עצמו נהרג גדליה. כך מובא בברייתא (ר"ה יח; וכן העתיקו פוסקים רבים באופן סתמי, כאמור לעיל): "צום השביעי - זה שלשה בתשרי, שבו נהרג גדליה בן אחיקם. ומי הרגו - ישמעאל בן נתניה הרגו, ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו. ואמאי קרי ליה שביעי - שביעי לחדשים". וכיו"ב הנוסח בספרי (ואתחנן פסקא לא). אמנם אפשר לדחוק ולומר שהמלים "שבו נהרג גדליה" מתייחסות לחודש ולא ליום, שכן הברייתא מונה את הצומות לפי הפסוק בזכריה (ח, יט) "צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי". אבל הברייתא מופיעה במקומות נוספים, ושם הנוסח חד-משמעי. כך הנוסח בתוספתא (סוטה סוף פרק ו): "צום השביעי זה שלשה בתשרי, יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם". וכעין זה הנוסח בירושלמי (תעניות פ"ד ה"ה). ובפרק הנספח למגילת תענית (הקרוי 'מאמר אחרון' או 'פרק ימי הצומות') נאמר: "בשלשה בתשרי נהרג גדליה בן אחיקם בן שפן והיהודים אשר היו עמו במצפה".

ובברייתא בסדר עולם רבה (פרק כו; עיין מהדורתו המדעית של חיים מיליקובסקי [ה'תשע"ג], ופירושו והערותו בכרך ב) נאמר כך: "בשלשה בתשרי, אחר חורבן הבית נ"ב יום, נהרג גדליה בן אחיקם בן שפן והיהודים אשר היו במצפה". כיצד? כתב רבי דוד גאנז בספרו צמח דוד (אלף רביעי שנת שלט), והובאו דבריו בספר סדר הדורות (סדר ימות עולם, שנת ג"א של"ט): "שהרי אמר הכתוב בירמיה סימן נ"ב (פס' יב-יג) בחודש החמישי בעשור לחודש וגו' וישורף את בית ה'. א"כ נשארו כ' ימים מחדש אב, וכ"ט מאולול, ושלשה מתשרי - הרי נ"ב יום". בספר סדר הדורות ניתן גם סימן לדבר: גדליה בגימטריה נ"ב (וכן במגלה עמוקות ואתחנן אופן רכד).

מהמשך דברי הגמ' במסכת ראש השנה (יח-יט.) מוכח גם כן שגדליה נרצח ביום ג'. במסגרת דיון על תוקפה של מגילת תענית, דנים בציטוט מתוך המגילה (פרק ז) "בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא מן שטריא", ומעמידים אותו בזמן שבית המקדש קיים, אז היו ימי הצומות - וביניהם ג' בתשרי - לששון ולשמחה על פי הוראת הנביא (זכריה ח, יט). ומיד שואלים (ראש דף יט.): "תיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם!", והרי לנו מפורש שיום ג' הוא היום שבו נרצח גדליה. וממשיכים: "אמר רב: לא נצרכה אלא לאסור את (יום) שלפניו... ותיפוק ליה דהוה ליה (יום) שלפניו, ב' בתשרי) יום שלפני יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם!". ושוב מפורש שגדליה נרצח ביום ג'. זו, לכאורה, קושיה חזקה, שכן אין מדובר בעניין לשוני בלבד אלא באמירה ישירה וברורה שהרצח אירע ביום ג'.

ובמסכת שבועות (כ.; ובנדרים יב.) נאמר: "איזה איסור האמור בתורה? האומר הרי עלי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו אביו, כיום שמת בו פלוני, כיום שנהרג בו גדליה בן

(ז). מליצה ע"פ הכתוב בבראשית כד, מה.

(ח). וראה בהמשך במה שהובא מספר עלי תמר לירושלמי שם (להלן הערה יב).

אחיקם, כיום שראה ירושלים בחורבנה - אסור". ואם בראש השנה נהרג גדליה - הרי יום טוב הוא ואין מתענים בו, ונמצא שלא התפייס בדבר הנדור ולא בדבר האסור (קושיית מהר"ח אבולעפייא, המובאת בטירת כסף לרבי חיים אברהם גאטיניו [סלונקי, ה'תצ"ו]). יצוין, שהברייתא הזאת מובאת בירושלמי (תחילת מסכת נדרים) ובתוספתא (נדרים פ"א ה"ד), ושם אין מוזכר "יום שנהרג בו גדליה"; אך הבבלי בשבועות (כ: ע"ש) גורס כן ומבאר שבזה הוא עיקר החידוש של הברייתא".



האם יש מקור קדום לשיטה שלפיה המעשה אירע בר"ה?

מצאנו, אפוא, שלדעת הברייתא בסדר עולם, ולדעת הברייתא בספרי (בפרשת ואתחנן) ובתוספתא דסוטה המובאת בבבלי ובירושלמי, וכן הוא בנספח למגילת תענית, הרצח אירע ביום ג' בתשרי. כן משמע עוד מסוגיית הבבלי לגבי מגילת תענית ומן הברייתא במס' שבועות.

לאור הקושיות מסדר עולם ומן התלמוד, עלתה האפשרות שלדברי הראב"ע, הרד"ק ורבנו ירוחם יש מקור במדרשים. השערה זו מסתייעת בלשונו של רבנו ירוחם - "אמרו כי בר"ה נהרג" (ולעיל הובא שהמאירי בחיבור התשובה ציין למסכת סופרים [ולפנינו לא נמצא]). כן כתב בשו"ת ספר יהושע (סי' טו): "ובודאי ראו הם דבר זה במדרש או בירושלמי, ובקשתי ולא מצאתי מקומו איו, כי הם כתבו וז"ל 'אמרו שנהרג ביום ר"ה', משמע שהוא מדרש חז"ל שנהרג בר"ה". ואם כן, יש כאן מדרשים חלוקים בקביעת התאריך המדויק של הרצח (וכתב כן גם בפירוש האשל למגילת תענית, פרק בתרא). ובדומה לזה כתב בשו"ת צפחית בדבש (סי' ע):

ואנכי לא ידעתי מה מקום לתמיהה זו, שיש לומר דאגדות חלוקות ניהו, וכהנה רבות בדברי רז"ל כנודע, באופן דכיון דש"ס דילן סבר דבג' בתשרי נהרג - משום הכי פסיק ותני בשבועות (כ:): דהנודר לצום ביום שנהרג גדליה בן אחיקם אסור, ואה"נ דלדעת ההוא מארז"ל הנודר ביום שנהרג גדליה בן אחיקם אינו נאסר, שהרי נהרג בר"ה, דהוי יו"ט דאין מתעניין בו, ואדרבא כתיב ביה 'אכלו משמנים' (נחמיה ח, י). אלא דלא קי"ל כותיה נגד תלמוד דידן.

לאור זאת, יש מי שניסה למצוא 'כדמות ראייה' בירושלמי, ואפילו בבבלי, לשיטת האומרים שבראש השנה נרצח גדליה. בספר עלי תמר על הירושלמי (תעניות פ"ד ה"ה) דייק משינוי הלשון בירושלמי והציע מכאן סמך לדברי הרד"ק ורבנו ירוחם". ובשו"ת ספר יהושע (סי' טו) התייחס לסוגיית הבבלי עצמה (ר"ה יט). וביקש להוכיח ממנה דווקא כדברי הרד"ק ורבנו ירוחם", ובאופן

ט. עוד ביחס לקושייה זו עיין להלן הערה טו.

י. שאינו לפנינו (ועיין עלי תמר לירושלמי תעניות פ"ד ה"ה, המובא בהערה הבאה; וע"ע להלן סוף הערה טו).

יא. וזו לשונו (עמ' שפה): "...אולם בירושלמי כאן שינה הלשון מבשאר הצומות ואומר, צום השביעי זה ג' בתשרי יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם, ואינו אומר זה ג' בתשרי שבו נהרג וכו'. והיה אפשר לומר שמכאן יש סמך להרד"ק ור"י, שגדליה לא נהרג בג' בתשרי אלא הוא צום כיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם". אפשר שלומד כן מעצם שינוי הלשון, ולא ממשמעותו (אך עדיין דוחק הוא, לכאורה).

יב. בעל שו"ת ספר יהושע נשאל שם על הקושיה מהסוגיה במס' ר"ה. דבריו הובאו לעיל, ושם הוסיף: "ואעפ"כ לאהבת כבודו בדבר זה ליישב קושייתו זאת אמרתי לפלפל בדבריו הנחמדים שלא יאמר דבריו השלכתי וכו' לכן אמרתי לכאורה

אחר ביקש להוכיח ר' אלתר הילביץ בספרו חקרי זמנים (א [ה'תשל"ז]), בפרק על צום גדליה, אות ח, עמ' קלב-קלג).

ויש שביקשו ליישב את שיטת ראב"ע, רד"ק ורבנו ירוחם, עם הנאמר בתלמוד.



תירוצים לשיטת האומרים בראש השנה נהרג

את הקושיה על רבנו ירוחם מלשון התלמודים הקשו אחרונים רבים, ובהם רבי אהרן אלפנדר, בספרו **יד אהרן** (סי' תקמט). וכתב על זה:

יש להוכיח מגמרא גופיה דנהרג בר"ה והתענית נדחה ליום ג'. ראייתו מבוססת על שתי קושיות שהקשה בעל טורי אבן על הגמ' שם (ר"ה יט.).

הגמ' שם שואלת על הצורך להזכיר במגילת תענית (פרק ז) את ג' בתשרי כיום שבו 'בטילת אדכרתא' - אזכרות השם בשטרות [1]: תיפוק ליה דהוה ליה - ג' בתשרי - יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם (ובזמן ביהמ"ק הפך לששון ולשמחה וכבר אסור בתענית מפני כך, ולמה הוצרך להזכירו עוד במגילת תענית כיו"ט של 'בטילת אדכרתא'?)! ומשיב רב: לא נצרכה (הזכרתו במגילת תענית) אלא לאסור את שלפניו (ב' בתשרי) בתענית. ושואלים [2]: שלפניו נמי, תיפוק ליה דהוה ליה יום שלאחר ראש חדש! ומשיבים: ראש חדש דאורייתא, ודאורייתא לא בעי חיזוק. ומקשים עוד [3]: ותיפוק ליה דהוה ליה (יום שלפניו, ב' בתשרי) יום שלפני יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם (ומכוח זה אסור בתענית)! אמר רב אשי: גדליה בן אחיקם דברי קבלה הוא, ודברי קבלה כדברי תורה דמו. עד כאן מהלך הגמ'.

על זה הקשה בספר טורי אבן שתי קושיות: (א) מה הקושיה מכך שב' בתשרי הוא יום שאחר ר"ח [2]? הרי שנינו במשנה במס' תענית (טו): "כל הכתוב במגילת תענית... לפניו אסור, לאחריו מותר. רבי יוסי אומר: לפניו ולאחריו אסור", הרי שלדעת חכמים לאחריו מותר! (ב) לקושייה האחרונה שם [3] 'ותיפוק ליה דהוה ליה יום שלפני יום שנהרג בו גדליה', למה הקשינו זאת רק בסוף, ולא מיד כשתירץ רב 'לא נצרכה אלא לאסור יום שלפניו'? הרי קושיה זו היא המשך ישיר וענייני של קושיית הגמ' בתחילה 'ותיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה', וגם חזקה יותר מאשר 'ותיפוק ליה דהוה ל' יום שלאחר ר"ח'!

מחמת קושיות הטו"א - הסביר בשו"ת ספר יהושע - על כרחנו יש לומר כי המקשה הניח שהרצח אירע ביום א' בתשרי, והצום נדחה ליום ג' מפני שסבירא לן כרבי יוסי, שכל הכתוב במגילת תענית לאחריו אסור, ולפיכך אין לקבוע את התענית ביום ב', למחרת ראש חודש. לכן, כשאמר רב 'לא נצרכה אלא לאסור יום שלפניו (ב' בתשרי)', נועץ המקשה [2]: 'ותיפוק ליה דהוה ל' יום שלאחר ר"ח!', שהרי הניח שסבירא לן כרבי יוסי, שלאחריו אסור. בזה תורצו שתי הקושיות של הטו"א, וכמו כן ראינו כי ברור היה לגמ' שהצום נדחה, ולא שהרצח אירע ביום ג' עצמו. מכאן, המשיך בשו"ת ספר יהושע והסביר את המשך המהלך בגמ': על הקושיה 'ותיפוק ליה דהוה ל' יום שלאחר ר"ח!' משיבים: ראש חדש דאורייתא, ודאורייתא לא בעי חיזוק, וא"צ לאסור יום שלאחריו; ואם כן היה טעם אחר לדחיית הצום ליום ג', ולא מחמת שיום ב' הוא למחרת ר"ח (ע"ש, ועיין בגוף המאמר דיון בנושא). כאן מקשים [3]: 'ותיפוק ליה דהוה ליה (ב' בתשרי) יום שלפני יום שנהרג בו (=יום הצום על הריגת) גדליה! ועל זה ענה רב אשי: גדליה בן אחיקם דברי קבלה הוא, ודברי קבלה כדברי תורה דמו ואין צריכים חיזוק.

(ג). וזה תורף הדברים. הקושיה "ואי ס"ד בטלה מגילת תענית - קמייטא בטול, אחרנייתא מוסיפין?!", נענית בתירוצו "הכא במאי עסקינן? בזמן שבית המקדש קיים", ומכאן ברור שהנחת המקשה היתה שמדובר לאחר חורבן בית המקדש. ולפי זה כך הבנת המקשה היא: הניחא אם יו"ט זה דמגילת תענית, על ביטול הזכרת השם בשטרות (להלן: יו"ט דאדכרתא), נקבע לאחר החורבן - לא היה אז יו"ט דגדליה, והתאריך פנוי ליו"ט דאדכרתא. אבל הנחה זו קשה - הרי לאחר החורבן יום זה הוא צום גדליה, ואין אפשרות לקבוע בו יו"ט דאדכרתא! על כן עלינו לומר שהיה ברור לחכמים שגדליה נרצח ביום א', ואי אפשר לקבוע את הצום ביום ראש השנה ולכן נדחה ליום ג'; וכיוון שקביעתו ביום ג' אינה זמן האירוע מצאו לנכון לקבוע במקומו את יו"ט דאדכרתא שאירע בתאריך זה. ואילו היה גדליה נרצח ביום ג' עצמו לא היה מקום לקביעת יו"ט בתאריך זה אחר החורבן. אמנם - העיר שם - אין הסבר זה עולה כדברי הריטב"א, שפירש את

ונראה לתרץ, דלעולם בר"ה נהרג, אבל כיון דקבלו עליהם לעשותו יום צום לעולם בג' בתשרי, משום שלא היו יכולים לעשותו ביום שנהרג משום שהיה ר"ה, וכיון דהם קבלו עליהם לעולם לעשותו בג' בתשרי - הוה ליה כיום שנהרג בו ממש. ומשום הכי פריך בגמ' 'ותיפוק ליה דהו"ל יום שנהרג גדליה בן אחיקם'... וכן מוכרח, דְעַל מה שאמרו בגמ' 'ג' בתשרי שנהרג גדליה' כתב רי"ו שנהרג בר"ה...

אכן, המעיין בלשונו של רבנו ירוחם בפנים (אדם נ"ח ח"ב) עשוי להיות מופתע מהקושי הפנימי הבולט שבהם: 'ג' בתשרי, שבו ביום נהרג גדליה בן אחיקם. אמרו כי בר"ה נהרג ונדחה תעניתו ליום חול'. ברישא אמר שביום ג' בתשרי עצמו נהרג, והדר אמר בראש השנה נהרג! מכאן מוכיח בעל יד אהרן את תירוצו - כיוון שנקבע הצום ליום ג' נחשב הדבר כאילו הוא עצמו יום שנהרג בו גדליה. בכל המקומות שבהם מוזכר ג' בתשרי כיום שנהרג בו גדליה אין הכוונה למאורע ההיסטורי של רצח גדליה אלא לצום שנקבע ביום זה בעקבות אותו מאורע".

הסוגיה כפי פשוטה, שגדליה נרצח ביום ג' בתשרי (ואף שאחר החורבן הוא יום צום, ואין לקבוע בו יו"ט דאדכרתא, "מוקמינן לה קודם שרצו להתענות בארבעת הצומות, ולפיכך רשאי לקבוע בו יו"ט", לשון הריטב"א).

יד. והוא הדין לברייתא במסכת שבועות (כ.: ונדרים יב.), בנודר "כיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם", ומשמע שלא נהרג ביו"ט, שהרי אין מתענים בו (קושיית רבי חיים אבולעפייא, כמובא לעיל); שאין הכוונה ליום הרצח אלא ליום שבו נקבעה התענית (כ"כ בשו"ת צפית בדבש סי' ע) או ליום הקבורה (ע"ש בצפית בדבש). ובספר טירת כסף (לרבי חיים אברהם גאטיניו [סלוניק, ה'תצ"ו]) כתב על קושיה זו: "ואני בעוני נראה דאדרבא, משם ראה לר"י ז"ל שגדליהו נהרג ביו"ט ונדחה ליום חול, דאם לא כן צ"ע, מאי קא משמע לן דהאומר 'הריני כיום שנהרג גדליה' דחייב בתענית? פשיטא, הגם דהרי זה דומה ודאי להאומר 'הריני כיום הכפורים' דנדאי זה צריך להתענות! אם לא שנאמר דביו"ט נהרג, ואע"ג דאין אותו יום מתענין - מ"מ כונת זה האיש שאמר 'הריני כיום הריגת גדליה' ודאי דר"ל 'הריני כיום דמתענין על הריגת גדליה', דאל"כ מאי קאמר?...".

ובספר חיים וחסד (רבי עזריאל אלחאייכ שם דף קז.) כתב על דברי טירת כסף: "ומה שתירץ הוא ז"ל אהמ"ר [=אחר המחילה רבתי] אין לו מובן". משום שבגמ' בשבועות מעמיד שמואל את הברייתא "והוא שנודר ובא מאותו היום", כלומר שנדר מעצמו ביום זה, והגמ' מבררת מאי קמ"ל ברייתא זו, ומסבירה שאע"פ שאסור ביום זה גם בלי לנודר אין זה 'מתפיס בדבר האסור', אלא כיוון שנדר בו הוא 'מתפיס בדבר הנדור' (ע"ש ברש"י ובתוס' לגבי הגרסה). מ"מ נמצא שאין החידוש בברייתא כדברי טירת כסף, ואין מקום לקושייתו שפשוט שהאומר 'כיום שנהרג גדליה' חייב. וכן הקשה בספר יד יהודה (שבועות כ., דף לז ע"ד מדפי הספר), ע"ש מה שהוסיף להקשות (לגבי גרסתו בגמ' עי' דק"ס שם כ: אות ג). וא"כ שומה עלינו לתרץ ראייה זו כפי שתירץ ביד אהרן כיו"ב, וכפי שכתב בשו"ת צפית בדבש. וע"ע שו"ת שואל ומשיב תניינא ב סי' פה. וזו לשון רבי יהודה אשכנזי, בעל יד יהודה (שם, לה ע"א מדפי הספר): "ולעיקר הקושיא נ"ל ברור דאע"ג דקושטא דמילתא כן הוא, דגדליה ב"א נהרג ביו"ט - מ"מ לאו כו"ע גמירי להאי מילתא, אלא סוברים דביום שמתענין בו - בו ביום נהרג, וזה היום יקראו לו 'יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם', וא"כ לא גרע מכינוי נדרים ושבועות... ולא מיבעיא לעם-הארץ שאינו בקי ביום שנהרג בו גדליה... אלא אפילו לת"ח, שידוע שביו"ט נהרג - אפילו הכי מאחר שכל העם זה שמואשר יקראו ליום זה... ודאי על יום ג' בתשרי קמכוין, דאטו ת"ח שאמר 'קונם' 'קונח' מי לא הני לדידיה כינויי קרבן?...".

ועל פי דרכם של כמה אחרונים בסוגייתנו, שמועד רצח גדליה נתון במחלוקת (שאינה מפורשת) במדרש או בתלמוד (כמובא לעיל מדברי שו"ת צפית בדבש, ולהלן בדיון לגבי משמעות המילה 'חֲדָשׁ במקרא), ייתכן שאפשר להצביע כאן על מחלוקת בין התלמודים, שלבלי יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם הוא ג' בתשרי, ואילו הירושלמי בריש מסכת נדרים, שלא גרס 'כיום שנהרג בו גדליה' (וכן לפנינו בתוספתא נדרים פ"א ה"ד), סובר שגדליה נרצח בראש השנה, ויום זה הוא יו"ט ולכן אין לגרוס זאת בברייתא.

דבריו של יד אהרן הם הבסיס לכל ההסברים האחרים של האחרונים שדנו ופלפלו בסוגיה, ואשר דבריהם מובאים להלן (עיין מטה יהודה או"ח תקמט ועוד).^ט



למה לא קבעו את הצום ליום ב' בתשרי?

בדברי רד"ק ורבנו ירוחם מבואר שהצום לא נקבע ביום הרצח, שלשיתם היה בראש השנה, אלא נדחה ליום ג' בתשרי. בלשון הרד"ק (זכריה ז, ה; וכיו"ב בירמיה מא, א): "וגדליה נהרג בראש חדש השביעי, ולפי שהוא יום טוב קבעו התענית למחרתו". ובדברי רבנו ירוחם (המובא בב"י, כנ"ל) הלשון "ונדחה תעניתו ליום חול". מבואר מדבריהם כי גם ב' בתשרי הוא יו"ט של ראש השנה, ולכן לא נקבע בו הצום.

בספר שונוה הלכות (אמשטרדם ה'תקכ"ב, דף נז.) הקשה בשם מורו, מדוע לא נקבע הצום ביום ב' בתשרי, שהרי אז לא נהגו ראש השנה יומיים. ואלו דבריו:

ואף אם נדחוק עצמינו לומר דכיון דתקנו להתענות בו הוה כאילו נהרג - עם כל זה ר"ה אינו כי אם יום אחד, וא"כ אם נהרג גדליה ביום ר"ה ודאי דבמוצאי ר"ה היו מתענים, דאנן דעבדינן שני ימים טובים - היינו מפני התקנה שנתקנה בבית שני, שאם יבואו עדים מהמנחה ולמעלה שיהיו נוהגים אותו היום קדש ולמחר קדש (ר"ה פ"ד מ"ד)^{טז}, אבל קודם הבית השני אין ספק שלא היו עושים אלא יום אחד, וכן נראה בהדיא ממאי דפריך 'ותיפוק ליה דהוי ליה יום שלאחר ר"ה'... והיא קושיא עצומה.

לקושיה זו נאמרו מספר תירוצים:

א. בפשטות, יש לומר כך: בגולה, תמיד היו עושים את ראש השנה (ושאר ימים טובים) יומיים, מחמת הספק. שהרי לא ידעו אם באו עדים ביום ל' של אלול ונתקדש החודש וממילא היום ראש השנה, או שלא נתקדש החודש וראש השנה הוא למחרת, ביום ל"א של אלול. זו שיטת התוספות (ר"ה יח. ד"ה ועל אלול).^{טז} על פי זה יש להעיר על קושיית שונוה הלכות, שלכאורה

טו. וסברה זו, כך נראה, היא גם הסברה המכרעת בדיון ההלכתי הנובע משיטת רבנו ירוחם (כמובא להלן בסוף המאמר).

טז. "בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום. פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלויים בשיר, התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה, ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה - נוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש". לפי פירוש רש"י ורבנו עובדיה מברטנורא, מדובר במשנה זו בראש חודש תשרי - יום טוב של ראש השנה (ועיין המועדים בהלכה לרש"י ז"ל, ח"א, במאמר 'ארבע תקופות בראש השנה'; וכן: ר' אבנר גולדמן, 'ראש השנה - יום אחד או יומיים?', יודעי בינה ה, מרחשון ה'תשע"א, עמ' 76-83; יאיר הלוי, 'שני ימים טובים של ר"ה', מגל - המכון הגבוה לתורה שע"י אוניברסיטת בר-אילן, קובץ ד, ה'תשמ"א, עמ' 94-107. וראה גם להלן הערה כה).

יז. מדברי רש"י שם עולה שחולק על כך, ולדבריו הלכו בני הגולה אחרי רוב שנים ועשו ראש השנה ביום שלושים באלול בלבד, שהולכים אחר רוב שנים, שבהן אלול חסר. לענייננו, שיטתו תודקק לאחד התירוצים האחרים שנאמרו בסוגיה. אמנם יש מן האחרונים שכתבו, בניגוד להבנה הפשוטה בדבריו, שאין כוונת רש"י שעשו יום אחד בלבד. הרש"ש (ר"ה יח. על התוס') כתב: "ואולי יש לומר דכוונת רש"י על עיקר ר"ה דאינו אלא יום הראשון, דבשני מקילינן לענין מת ולמיקחל עינא לנהרדעי בביצה (כב.)", ע"ש ושכן משמע קצת מן התו"ט. והחזון איש כתב בזה הלשון (או"ח סי' קמא סוף אות ו): "אין כוונת רש"י ז"ל שבני גולה הולכין אחר רוב שנים ואין עושין ר"ה רק יום אחד, דנדיא עושין ב' ימים ר"ה כמבואר בסוגיא דביצה ה' ו' וש"מ, אלא נראה דכוונת רש"י לענין יוה"כ דעושין רק יום אחד והולכין אחר רוב

ספקא־דיומא זה שייך גם בזמן שאין בית המקדש קיים, וגם קודם בית שני עשו מחוץ ל'בית הוועד' יומיים ראש השנה מספק", ומנו את ימי חודש תשרי מן היום הראשון, מפני שבדרך כלל אלול חסר. מכאן נראה שקביעת הצום (והיו"ט, כשנבנה בית שני) ביום ג' בתשרי היא מפני אלו העושים את ראש השנה יומיים (א' וב' בתשרי בד"כ, שאלול חסר) מחמת ספקא דיומא, וכדי לקבוע תאריך אחד לצום בכל מקום.

כך כתב בשו"ת ספר יהושע (תשובה טו) וזו לשונו: "ובאמת דלמסקנה עלה על דעתי שנדחה הצום ליום ג' מחמת שהיה ר"ה שני ימים לכל העולם, רק אצל ב"ד היה הדבר ידוע". וכך הציג ליישוב הרב יעקב עדס בספרו דברי יעקב (ר"ה יח: ענף ב, עין שם). וכן בשו"ת עץ אפרים (לרבי אפרים זלמן הלוי סלוצק [ה'תרע"ח], חלק א דף לב). וכן הם דברי ר' יעקב שלום סופר בספרו תורת חיים (ח"ד, סי' תקמט ס"ק ב): "דהא בני הגולה לעולם היו עושים ב' ימים ר"ה, א"כ מעיקרא תיקנו להתענות בג' תשרי, וכשנבנה הביהמ"ק והיה לששון נשאר ג' תשרי לששון, שהוא היה בגולה לצום".

גם במנחת חינוך כתב כן (מצווה שא, ע"ש). יצוין שנקודת המוצא שלו שונה. לשיטתו, לארבעת הצומות מדברי קבלה לא נקבע בתחילה יום מיוחד בחודש^כ, אלא חיוב על כל אחד

שנים". אולם יש לציין שהראשונים הבינו את רש"י כפשוטו, שעשו יום אחד בלבד ר"ה (עין תוס' הרא"ש, לדוגמה), ויש ראשונים שהסכימו עם שיטתו כנגד התוס' (עין תוס' רי"ד שם יט: ד"ה ועל אלול; וע"ע שו"ת תשב"ץ ח"ב סי' רז [ושם גם הביא שהרמב"ם בפיהמ"ש כתב כרש"י אך בהלכות כתב כתוס']). וע"ע הערות רבי יוסף שלום אלישיב (שם יח). [וע"ע יד דוד שם, ונחלת יהושע שם (כ:)]. ובמק"א הארכנו בזה יותר בס"ד.

יח). יש להזכיר את דברי הירושלמי (עירובין פ"ג ה"ט), שהמנהג לעשות יומיים ר"ה הוא קדום - "מודין חכמים לרבי יודה בשני ימים טובים של ראש השנה שהן מתקנת נביאים הראשונים".

וכנגד מה שהוכיח שונה הלכות "וכן נראה בהדיא ממאי דפריך 'ותיפוק ליה דהוי ליה יום שלאחר ר"ה', ולא אמר 'ותיפוק ליה דהוי ליה יום טוב שני של ר"ה", יש להביא את דברי הריטב"א שם וז"ל: "ופרכין: שלפניו תיפוק ליה משום דהוי ליה יום שלאחר ראש חודש. ונראה דהוא הדין דהוי מצי פריך 'ותיפוק ליה דהוי ליה שני של ראש השנה בגבולין', אלא דאם כן מצי פריך שלא נצרכה אלא לירושלים ולבית הוועד שעושין יום אחד". (יט). כמובא לעיל, בזמן בית שני עשו את ג' בתשרי יו"ט לזכר יום גדליה ("בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה, ר"ה יח:). והיה היו"ט ביום ג' בתשרי דווקא, כך מוכח מן הסוגיה (שם יט). וכאמור. הקשה הרב יוסף שלום אלישיב (הערות למסכת ר"ה יט.), לפי רבנו ירוחם וסיעתו, מדוע לא נחוג היו"ט ביום א' בתשרי? ותירץ, שלאחר שנדחה הצום בימי גלות בבל ליום ג' בתשרי "אז כבר נקבע שזהו יומו, וממילא גם כשנהפך לשמחה נשאר על יום זה". והרב מתתיה מינצר (שלמי יוסף ר"ה יט., קובץ של אברכי כולל פוניב'ו) כתב, שבספר תורת משה לחת"ס (סוף פרשת דברים, עניני ט"ב) נאמר, שלעת"ל כשיחול ט"ב בשבת יהיה היו"ט במוצ"ש. והסביר הרב מינצר (ע"ש) שהטעם הוא שהשמחה (בזמן הבית, בימים שהיו לפנים צומות) אינה בגלל שביום זה היתה הפורענות, אלא מפני שהיה זה היום שנקבע לתענית בעקבות אותה פורענות; ועל כן הכא נמי, זמן השמחה הוא ביום הצום ולא ביום הפורענות. וכיוון שבזמן גלות בבל הוצרכו לקבוע את הצום ביום ג' בתשרי מפני הרחוקים מבית הדין שעשור"ה יומיים, זה התאריך שהפך ליו"ט בעת בניין הבית. (כ). בחקרי זמנים (א צום גדליה אות ו, עמ' קכט) העלה אפשרות דומה, אלא שתלה אותה בשיטת הראב"ע (אסתר ט, לא; זכריה ח, יח), שקביעת הצומות לא היתה על פי נביא אלא מנהג שקיבל עליו הציבור, ולפיכך הציבור דחה את קביעת הצום ליום ג', כי ב' היה יו"ט בבבל (ודן בזה שם, והסיק שזו שיטה שאינה מקובלת; ע"ש). ועיין בדברי מנחת חינוך בסמך.

כא). כעין זאת כתב הרשב"ץ (שו"ת תשב"ץ ח"ב סימן רעא, באופן אחד, כדי ליישב מדוע לא תיקנו לצום ביום ט' בתמוז שבו נבקעה העיר בבית ראשון), וז"ל: "שהנביאים שתקנו צום הרביעי לא ייחדוהו אי זה יום, והניחו הדבר מסור לב"ד לטלטלו מיום אל יום על צרה כיוצא בה... לפי שכן תקנו הנביאים שיהיו הצומות באלו הארבעה חדשים, אבל לא

להתענות באחד מימי החודש (בחדשי תמוז, אב, תשרי וטבת), באיזה יום שירצה. מאוחר יותר נקבע יום מסוים, שיתענו כל ישראל ביחד, ואז קבעוהו ביום ג', בהתחשב באלו העושים ראש השנה יומיים.

ב. ובספר יד דוד (לרבי יוסף דוד וינצהיים. ח"ב, ר"ה יט.) תירץ כך: "ואפשר לומר דוודאי באותו שנה שנהרג היה אלול מעובר, ובני בבל לא ידעו, ועשו שני ימים ר"ה. וכשידעו ונשמע להם, והם היו מונין ליום ראשון - א"כ המעשה אירע לפי חשבונם כב' בתשרי, ולפי שהיה אותו שנה יו"ט שלהם קבעוהו לג'".

דהיינו, בני בבל - הרחוקים ממקום הוועד שבו מקדשים את החודש - היו עושים ראש השנה יומיים, כאמור, והם שני הימים שאחרי כ"ט באלול (עיין לעיל), ומונים את ימי החודש מן היום הראשון. באותה שנה עיבר בית הדין את אלול ונדחה ראש השנה ליום השלושים ואחד של אלול. בבבל עשו יומיים כבכל שנה, ומנו מהיום הראשון. נמצא שלפי מניין בני בבל שני ימי ראש השנה היו א' וב' בתשרי, אך באמת היו אלו ל' באלול וא' בתשרי. הרצח היה ביום ב' דראש השנה של בני בבל (הנמנה אצלם כיום ב' בתשרי), שהוא א' בתשרי בבית הדין שבארץ ישראל. ברוב השנים ב' בתשרי אצל בני בבל הוא היום השני של ר"ה, ולכן דחו את הצום למחרתו, ג' בתשרי²².

ג. בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' קב), בהסברו הראשון, כתב לסברת האומרים שגדליה נהרג בר"ה: "ואולי כיון שלפעמים עיברו לאלול קבעוהו תמיד ביום ג' תשרי, שהוא מיום ל' אלול ג' תשרי, שנהגו בו (ביום ל' באלול) תמיד קודש".

הסבר הדבר: לפעמים היו עושים ראש השנה יומיים גם במקום הוועד (בית הדין), והוא - כשלא באו עדים ביום ל' של אלול, וממילא התעבר החודש, ונקבע ראש השנה ביום ל"א של אלול. ביום ל' של אלול היו נוהגים קודש ונמנעים ממלאכה מפאת הספק, שמא יבואו עדים ויתקדש החודש, והיום - יום ל' - הוא ראש השנה (ראה רמב"ם הל' קידוש החדש פ"ה ה"ח). במקרה כזה נהגו ראש השנה יומיים, ל' ול"א של אלול. את צום גדליה קבעו תמיד ליום שאחרי שני

הקפידו על איזה יום מהם, ובלבד שתהיה הצרה מעין הראשונה כגון בקיעת העיר". אפשרות כזאת העלה כבר הריטב"א בחידושו בשני מקומות (ר"ה יח: ותענית כח: [ועי' מה שדנו בעקבות זה ביחס לעשרה בטבת, בשו"ת שואל ומשיב מהדור"ק ח"ג סי' קעט ובשו"ת בנין שלמה לרבי שלמה הכהן מווילנא ח"ב לקראת סוף סי' מד].

כב). ובספר יד דוד הקשה על עצמו:

אלא שעדיין יש לדקדק, דהרי באותו זמן לא היו כלל ישראל בא"י, כמ"ש הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (מצווה קנג), כי נ"ב שנה א"י חרבה היתה, כדאיתא בשבת (קמ"ה), ובלי ספק בבבל היו מקדשים ע"פ הראיה החרש והמסגר שהיו סמוכין, כמ"ש הרמב"ם (עיין ספר המצוות מצווה קנג)... וא"כ היו יכולין לעשותו בבבל ב' לעולם, כי תמיד ב' בתשרי הוא להם חול!

וצ"ל שתיכף לשמיעתם שנהרג גדליה ועדיין לא ידעו כי ישראל נדדו הלכו למצרים כדאיתא בירמיה, והיו חושבים (גולי בבל) כי ישארו ישראל בא"י ויקדשו שם חדשים והם צריכים תמיד לעשות שני ימים, כי בוודאי לא היו אז שלוחים יוצאים. לפיכך קבעוהו בג'. וגם אח"כ, שהיו מקדשים חדשים בבבל - תקנה ראשונה לא זוהי ממקומה.

ועיין בדברי ר' אלתר הילביץ, שדן בנקודה זו, והתייחס לתירוץ כעין זה ולתירוץ הסמוך דלהלן, ולדבריו זה דוחק (חקרי זמנים א, שם אות ו, עמ' כז-כח). ומסוף דבריו (שם אות י, עמ' קלז-קלז) נראה שמצדד בהשערה דומה אך אחרת, שהצום נדחה ליום ג' בתשרי בימי עזרא, כשאירע אלול מעובר; עיין להלן הערה כט במה שהובא מדבריו.

ימים אלו (ל"ב של אלול). אמנם כשהחודש מעובר נמנים ימי החודש הבא מן היום השני, שהוא ל"א של החודש הקודם, אך מצאנו לפעמים שהמניין מן היום הראשון (תוס' ר"ה יט: ד"ה מימות"). כך נראית כוונתו.

בדומה לכך כתב בשו"ת עץ אפרים (דף לב:–לג:), אלא שאת הנקודה האחרונה (שמניין ימי החודש אמור להתחיל מהיום השני) יישב באופן אחר: על פי דברי הרמב"ם (הל' קידוש החודש ג, טו), שאפשר לקדש את החודש למפרע, כתבו אחרונים (צל"ח ביצה ו. ופסחים מז; וע"ע מנחת חינוך מצווה ד אות ז; צפנת פענח הל' יו"ט פ"א הל' כב) כי במקרה שלא באו עדים ביום ל' של אלול, ועשו ר"ה יומיים², ולמחרת ר"ה קיבלו עדותם, קידשו את החודש למפרע, ומנו את ימי החודש מהיום הראשון. וכבר הובא רעיון זה בפירוש האשל על מגילת תענית (ה'תרס"ח). נמצא שימי ר"ה הם א'–ב' בתשרי, ולמחרתם הוא יום ג'.

ד. ובספר שונה הלכות (שם) תירץ, שקודם בית שני – שראש השנה היה יום אחד בלבד – אכן התענו ביום ב' בתשרי. וכשנבנה הבית נהפך יום זה לששון ולשמחה. ובימי הבית, לפעמים היו עושים ראש השנה יום אחד בלבד, כשבאו עדים ונתקדש החודש ביום ל' של אלול, ופעמים רבות היו עושים שני ימים ע"פ התקנה, שאם לא באו עדים ביום ל' – היו עושים אותו היום קודש ולמחרת קודש (עי' ר"ה ל: במשנה; בבלי ביצה ה.ה., והל' קידוש החדש לרמב"ם פ"ה הל' ז.ח.). כשהיה ר"ה יום אחד בלבד היו עושים את יום ב' יום טוב תחת צום גדליה, אך כשהיה שני ימים – לא היה נֶכַר יום ב' כיום שמחה וששון תחת צום גדליה, כיוון שהיה זה יום טוב שני של ראש השנה³. לכן דחו את יום גדליה וקבעוהו ליום ג' בתשרי. ועל כן, לאחר החורבן – שאנו עושים

(כג). כך ציין בהתעוררות תשובה שם, בלשון "ועיין בכגון זה" וכו'. והשווה לדברי הר"ן נדרים (ס: ד"ה ומהא שמעינן), ולדברי הרשב"א בשו"ת (ח"ג סי' ו); להרחבה בעניין זה עיין מאמרנו 'מניין ימי החודש בשטרות', יודעי בינה ה (ה'תשע"א; עמ' 84–108).

כד. מדוע עשו ר"ה יומיים, אם מדובר קודם ימי בית שני, ולפני התקנה (ר"ה ל: וכדלעיל בקושיית בעל שונה הלכות)? באופן פשוט, נראה שהיום הראשון (ל' באלול) נעשה מספק, שבו המתנינו לעדים. ומשלא באו עדים ממילא התעבר החודש ואת היום הבא (ל"א של אלול) עשו בתורת יו"ט ודאי [אלא שאחרי ר"ה באו עדים והעידו שראו את הלבנה ביום ל', ועל פיהם קידשו את החודש למפרע ונמצא שהמניין מיום ל']. כך נראה להסביר ביחס לדברי שו"ת עץ אפרים (שבנקודה זו לא פירט). ועיין לעיל הערה יז ובמצוין שם. ובפירוש האשל (על מגילת תענית) כתב שעשו יומיים ר"ה כפי שנהגו מימי הנביאים לעשות כל ראש חודש יומיים כשהחודש היוצא מעובר, וכפי שלמד הרי"ד (שו"ת, סי' לב; ודבריו מובאים בשבלי הלקט סי' קסח) מהנאמר (ש"א כ, לד) "ביום התקדש השני", שהיה זה ביום השני של ר"ח, וכמובא שם בתרגום יונתן, וכמובא בירושלמי תענית פ"ד סוף ה"ג, ע"ש ובתשובת הגאונים (ר' שלמה ראש הישיבה, בתוך: מספרות הגאונים, שמחה אסף [ה'תרצ"ג], עמ' 170, וע"ע סמ"ג עשה מז [מובא בכרך הנ"ל של יודעי בינה, עמ' 29]), וכדעת הראב"ע (בספר העבור שלו, ראש דף ח., ע"ש); ודלא כפירוש רש"י שם פס' כז ורד"ק בפירושו הראשון ומצודת דוד שם, ע"ש (וראה עמוס חכם, 'ראש חודש במקרא', מחניים צ, ניסן ה'תשכ"ד).

כה. וכמו לעיל, יש לעיין, שאף במקרה שבאו עדים מן המנחה ולמעלה ולא קיבלו אותם ע"פ התקנה, ועשו את יום שלושים קודש וגם את יום ל"א, לכאורה היו מונים את ימי חודש תשרי מן היום השני (ל"א של אלול), שהרי חודש אלול היה מעובר. וא"כ יום ב' בתשרי היה יום חול, ולמה לא יכלו לקבוע בו את היום של גדליה? כיו"ב הקשה בפירוש האשל למגילת תענית. ונצטרך לומר, שאף שונה הלכות הולך בזה כשיטת הצ"ח (פסחים מז. וביצה ו.) ע"פ הרמב"ם, שבמקרה כזה היו מונים מהיום הראשון, וכמו שאפשר ללמוד מרש"י במנחות (ק: ד"ה שני ימים; וע"ע תוס' שם ורש"י בפסחים מז. ד"ה שני ימים; אך עיין אור זרוע הל' ראש חודש סי' תסה [ובמק"א הארכנו בזה יותר]); וכמבואר לעיל בדברי עץ אפרים, ע"ש.

שני ימים - נשארה התענית ביום ג'^{כז}. אחרונים נוספים העלו את הסברה שהתאריך בתחילה היה ביום ב', ובזמן מסוים הועבר הצום ליום ג'^{כח}; ולהשערתו של ר' אלתר הילביץ (חקרי זמנים א, צום גדליה אות י, עמ' קלז-קלז) בימי עזרא נדחה הצום, בעקבות אלול מעובר שחל בעת מעמד ראש השנה המפורסם (המתואר בנחמיה פרק ח)^{כט}.

ה. ובדומה לדברי שונה הלכות כתב בשו"ת התעוררות תשובה בהסברו השני: עיקר חיוב התענית נקבע ליום שלאחר ר"ה. מדבריו נראה, כי בתחילה, ובמקום הוועד, שעשו ראש השנה יום אחד - היו עושים את הצום למחרת ר"ה, ביום ב' בתשרי. אבל היכן שעשו יומיים ר"ה, ואף בארץ ישראל כשעשו בה יומיים - נקבע הצום אחריהם, ביום ג'^ל.

(כו). בעל שונה הלכות ביסס גם הוא את תירוצו על דיוק בלשונו של רבנו ירוחם: "ובהכי מדויקים דברי רי"ו, שנקט בל' שניא (=בלשון משונה) 'ודחהו ליום חול' ולא נקט 'ונדחה ליום ג'', להורות נתן כל האמור, שתמיד נדחה ליום חול, דקודם בית שני דחו אותו ליום המחרת שהיה חול, ובבית שני - דיום שני לפעמים קודש - דחו אותו ליום ג' שהוא חול".

ואת לשון הגמ' 'ותפיק ליה דהוה ליה יום שנהרג גדליה' הסביר בעל שונה הלכות כפי שתירץ בספר יד אהרן: "כיון שדחאוה לאותו יום - הו"ל כאילו אותו יום בעצמו נהרג".

(כז). כנגד תירוצו של בעל שונה הלכות ראוי לציין, שלרב עמרם אבורביע, בעל ספר נתיבי עם (או"ח סי' תקמט), פשוט שדווקא בזמן הבית ראוי לעשות את היום ב' בתשרי, ורק מפני שהצום נקבע ביום ג' עשו את היום ב' בזמן הבית ביום ג', ההיפך מהנחתו של בעל שונה הלכות. זו לשונו, אחרי שהקשה את הקושיה מן הסוגיה במס' ר"ה: "...ואם איתא לדרי"ו - והלא טעמא מאי דחאוה ליום חול? - משום שלא להתענות ביו"ט, וזה שייך דוקא בזמן שאין בית, דבזמן הבית נוחא טפי לעשותו בזמן, כיון שנהפך לששון ושמחה! ואולי י"ל כיון דמעיקרא כאשר תקנו לצום היה הבית חרב והוכרחו לדחותו לג' בו - גם בזמן שבנו הבית ונהפך ליום קבעוהו ביום שהורגלו לצום בו מקדמת דנא". עכ"ל. ופשוט לבעל נתיבי עם שאת הצום אין לעשות ביום ב' אלא ביום ג', ונראה שזהו מפני יו"ט שני של ר"ה, וסבור כתירוצו הראשון לעיל (וכדברי שו"ת ספר יהושע ומנחת חינוך), או שסובר כהנצ"ב (עיין להלן). גם לדעת רבי יוסף שלום אלישיב (הערות למסכת ר"ה יט). דווקא בזמן הבית היה ראוי לעשות את היום ב' בזמן (לשיטת רבנו ירוחם - "בא" בתשרי, דלענין היום"ט שבו אין טעם לדחותו), אלא שלאחר שנדחה הצום בימי גלות בבל ליום ג' בתשרי "אז כבר נקבע שזהו יומה, וממילא גם כשנהפך לשמחה נשאר על יום זה" (עי' לעיל הערה כ).

(כח). בסוף דבריו ביחס לצום גדליה מעלה ר' אלתר הילביץ את ההשערה שהצום נדחה ליום ג' בתשרי בימי עזרא (בזמן שכבר לא היה חיוב לצום), כשאירע אלול מעובר, ואז דחה אותו עזרא ליום ג', לאלה שנהגו להחמיר על עצמם לצום בו. ונביא מדבריו שם: "ואם באמת נהרג גדליה באחד בתשרי, כפי משמעות הכתובים, וכן גם משמעות הסוגיה, כאמור, יש אולי לחדש גישה חדשה בעניין המעמד של עזרא". נקדים כי בספר עזרא ונחמיה (נחמיה פרק ח) מתואר מעמד מיוחד שהיה בראש השנה, שבו התאסף העם ועזרא, שעמד על מגדל עץ שהוכן במיוחד, קרא בספר התורה וביאר. העם נחרד לשמע הדברים, ובכה והתאבל. עזרא ונחמיה, ועמם הלוויים, הורו לעם שלא להתאבל, אלא "אִכְלוּ מִשְׁמְנִים וְשָׂתוּ מִמַּתְקִים וְשָׁלְחוּ מִנּוֹת לְאֵין נֶכֶן לוֹ כִּי־קָדוֹשׁ הַיּוֹם לְאֶדְנֵינוּ וְאֶל־תַּעֲצֹבוּ (פס' י), וכדברי הרא"ש (ר"ה פרק ד סי' יד) "ופשוטו של מקרא למי שהיה בדעתו להתענות מאתמול ולא הכין לו מאכל". נשוב לדברי ר' אלתר הילביץ: "ויתכן שהכוונה היא לצום גדליה שנהרג באחד בתשרי והיו נוהגים לצום בו... מכל מקום אפשר שהעם בעצמו נהג לצום ביום זה דווקא, שבו 'נכבה גחלת ישראל וסיבב להתם גלות'... והיא ההדגשה בתשובת הנביא ביחס לצום גדליה, כי על השאלה 'האבכה בחודש החמישי' (זכריה ז, ג) לא הסתפק הנביא להשיב על שאלת הצום החמישי, אלא השיב: 'כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי'... כי הנביא הזכיר את 'השביעי' בגלל זה שצמו בראש השנה, דבר שאולי היה למורת רוחו של הנביא. ואף על פי שהנביא כבר הורה שהצומות יהיו 'לששון ולשמחה ולמועדים טובים', וכנראה שההוראה היתה לבני בבל, וצריכים היו בכלל לבטל את הצום, מכל מקום אפשר שעוד המשיכו לצום בו, ולפחות רבים מן העם, ובמיוחד שלפי מסורת החכמים לא עברו בין הוראת הנביא לביטול הצום לעליית עזרא רק שנים מועטות, כידוע. והוא שנצטוו לשלוח מנות 'לאין נכון לו', לאלה שהתכוונו להתענות מאתמול, כמנהגם. והמנהיגים באמנם 'כי קדוש היום לאדונינו' פנו גם

ו. בשו"ת כנסת יחזקאל (סי' כג, ע"ש) כתב להביא מן הגמ' בר"ה (שם) ראייה לדעת האומרים שמצווה להתענות בראש השנה. לענייננו, מסביר שם, שכשבאו לקבוע את הצום לא רצו לקבוע ביום ב', מפני שעתיד הוא להפוך לששון ולשמחה כשייבנה בית המקדש (השני), ולפעמים יהיה ראש השנה שני ימים, א' וב' בתשרי, וכיוון שמצווה להתענות בראש השנה לא יוכלו לקיים יום-טוב ביום ב' (לגבי תענית בראש השנה היתה מחלוקת עוד בימי הגאונים. עיין אוצר הגאונים מס' יום טוב [ביצה] סי' לט-מט; הגהות מיימוניות הל' שופר א, א; רא"ש סוף מס' ר"ה; טור ושו"ע או"ח סי' תקצז וט"ז ס"ק א; וגם באחרונים רבו הדברים בזה. וביחס לנידון דידן, יש לציין לשו"ת מפרשי הים, נדפס בסוף ספר ים התלמוד, דף עה:: ולשו"ת עץ אפרים דף לב: ואילן').

ז. באופן שונה ביאר הנצי"ב (העמק שאלה כי תבוא שאילתא קנח; מרומי שדה ר"ה יח:). לדבריו, בזמן גלות בבל היו נוהגים לצום צום גדליה לילה ויום, כמו תשעה באב (ע"ש שלומד כן מהפוסקים). כיוון שאי אפשר להפסיק בסעודה מפסקת במועד מבעוד יום, מחמת כבוד המועד, לא יכלו לקבוע בב' בתשרי, ומלכתחילה קבעוהו ביום ג' בתשרי (אך מאז התחילו לעשות ר"ה יומיים לא יכלו להפסיק בו מבעוד יום, ועשאוהו כשאר צומות, שהם מן הבוקר עד הערב). בדומה לכך כתב בשו"ת שיח יצחק (סי' רמו)⁴.

ח. ויש מי שכתב שיום ב' בתשרי בשנת הריגתו של גדליה חל בשבת, ולכן נדחה הצום ליום ג' ונקבע בו (דעת "מקצת מפרשים בשם הירושלמי" שמוכאת בטורי אבן לר"ה יח: וראה לעיל בשיטת האומרים שביום ב' נהרג). בטורי אבן הקשה על כך, ששנינו שהבית נחרב במוצאי שבת (ערכין יא:, והיא

לכוכים 'כשמעם את דברי התורה' וגם 'לאין נכון לו', כלומר: בכלל אין לצום ביום זה. אולם כפי הנראה לא יצא צו מוחלט ביחס לצום גדליה בכלל... והיו כאלה שהמשיכו... לצום, אלא שבכל אופן דחו את הצום מראש השנה... ומכיוון שבאותה השנה היה אלול מעובר, וכאמור, ממילא נדחה הצום גם ביום ב' בתשרי, שהיה יום טוב שני של ראש השנה. ואם היו רבים שהמשיכו לצום אחרי כן, הרי ישנה אפשרות סבירה שמאז עזרא נקבע בקביעות יום צום גדליה לג' בתשרי, ובכל אופן כשנקבע הצום מחדש לתענית ציבור נקבע לג' בתשרי מאחר שעזרא דחה אותו מיום א' וב' בתשרי, וקביעות ג' בתשרי היתה לה במה להיאחז. וסיים שם: "אלא כמובן שכל זה לפי השיטה שראש השנה אסור בתענית, ותקנת הנביאים לא היתה יכולה לקבוע צום ביום זה גם מחמת מאורע חמור... וכמו כן רק אם בשנה ההיא היה אלול מעובר והיה קיים יום טוב שני, יש מקום להשערה שמאז נקבע הצום בג' בתשרי, שאם לא כן יתכן שנדחה מיום א' בתשרי ונקבע אז לב' בתשרי".

כט. כך משמע מדבריו שם. יש לציין, שבסופו של דבר הוא מסיק שם שדעת רבנו ירוחם דחוייה מכוח סוגיית הגמ' הנ"ל במס' ר"ה (יט:).

ל. ובהקשר לענייננו, כתב הרב יאיר רוזנפלד (המעין 215, תשרי ה'תשע"ו, עמ' 15), שייתכן שמקור המנהג להתענות בר"ה הוא בצום גדליה הקדום, שגדליה נהרג בר"ה, והיווה הדבר גושפנקא לתענית בר"ה הן כזכר לאירוע זה והן מכוח היותו יום דין. ברבות הימים הועתק צום גדליה לג' בתשרי, ונשאר הדיון האם ראוי להתענות בר"ה רק מכוח היותו יום דין (ע"ש).

לא. לדברי הנצי"ב (בהעמק שאלה), גם קודם עזרא נהגו לעשות ר"ה יומיים כמובא בירושלמי בעירובין (פ"ג ה"ט, שיו"ט שני של ר"ה הוא "מתקנת נביאים הראשונים"), אלא שאז היו מקלים ביום זה במקום מצווה; אבל מאז שאירע אלול מעובר בימי עזרא והוצרכו לעשות את היום השני מספק ככל חומרות היום הראשון (ולא ממנהג בלבד), חדלו לצום מהערב, מפני כבוד המועד. על דבריו העיר הרב אלתר הילביץ (חקרי זמנים א, מוסד הרב קוק, ה'תשל"ז; בפרק על צום גדליה, אות ז, עמ' קלא): "אלא שלפי דברי 'העמק שאלה' נהגו בצום גדליה בארץ גם לאחר עליית עזרא, ותשובת הנביא היתה לאחר עליית עזרא (כמובא בהעמק שאלה שם, עמ' רנב עמודה שמאלית. י"מ), ואין זה סדר המאורעות לפי משמעות הכתובים ודברי החכמים", ובהערה ציין לזכריה ז, א ולעזרא ז, ז, וכן לסדר עולם פרק כט ולערכין יג...

ברייטא בסדר עולם פרק ל). אם ט' באב חל במוצאי שבת, אין אף אפשרות שיום ב' בתשרי שלאחריו יחול בשבת! ותרין, שייתכן שדעה זו סוברת שגדליה נהרג למעלה משנה אחרי החורבן, ולא מיד אחרי (שלא כסדר-עולם)¹⁵.

ואולי אפשר לומר, שגם דעה זו מסכימה שגדליה נהרג בר"ה מיד אחרי החורבן, אלא שיום ב' בשנה הבאה, שבה אמורים לצום לראשונה, חל בשבת, וכיוון שבשנה הראשונה של הצום נדחה הצום ליום ג' - קבעוהו ביום זה לדורות.

ט. ובפירוש האשל למגילת תענית (חלק ה' למיסבר', פרק בתרא) כתב: "מיהו י"ל דמשו"ה נקבע ליום ג' בתשרי, דאע"ג דנהרג בר"ח - מ"מ גם ביום השני איש לא ידע, כמ"ש שם בהדיא (ירמיה מא, ד), וא"כ בשנה ראשונה התענו ביום השמועה בשלישי בתשרי, וכה"ג איתא בר"ה שם דעשו יום השמועה כיום שריפה, ולפיכך קבעו גם לדורות בשלישי". שיטה כזאת הביא גם הרב יאיר רוזנפלד במאמרו (המעין 215, תשרי ה'תשע"ו, עמ' 16). והזכיר שם את פירוש המלבי"ם לפס' ד, שישמעאל בן נתניה העלים את הריגת גדליה; וכתב שלפ"ז כוונת חז"ל באמרם ש"בשלשה בתשרי שבו נהרג גדליה" היינו שבו נודע הדבר, וכיון שמבחינה תודעתית כאילו הוא קרה אז - בו נקבעה התענית.

י. והרב דוד יוסף כתב בספרו תורת המועדים (כרך ארבע תעניות ובין המצרים [ה'תשנ"ז], סי' א הערה ב), ש"לא רצו לקבוע תענית ביום שלאחר ראש השנה, והואיל ואידחי אידחי, ולכן קבעוהו ביום ג' בתשרי". כלומר, כיוון שנדחת התענית מזמן המאורע, קל לדחותה יום נוסף, כדי שלא לקבעה בסמיכות לראש השנה (ועיין להלן). וכן כתב הרב אליעזר מלמד בפניני הלכה (כרך זמנים [ה'תשס"ז], פרק ו הלכה ה, בהערה 3): "ואף שאז נהגו ראש השנה יום אחד בלבד, לא רצו לצום מיד אחר יו"ט, ולכן דחוהו לג' תשרי. ואף אחר שהתחילו לנהוג שני ימים של ראש השנה, נשאר הצום בג' תשרי".

ויש שהעיר לי, שאפשר לקשור לכאן את דברי המשנה במסכת תענית (ד, ג): "ואנשי המעמד היו מתעניין ארבעה ימים בשבוע, מיום שני ועד יום חמישי. ולא היו מתעניין ערב שבת, מפני כבוד השבת; ולא באחד בשבת, כדי שלא יצאו ממנוחה ועונג ליגיעה ותענית וימותו". וכן כתב הרמב"ם (הלכות כלי המקדש פ"ו ה"ג): "ובאחד בשבת אינם מתענים, כדי שלא יצאו מעונג שבת לצום". אף כאן יש לומר שכדי שלא ייצאו מיום טוב של ראש השנה לצום דחוהו ליום ג' (עיין קהלות יעקב [לרבי יעקב ישראל קניבסקי] ר"ה סי' יח, שהציע תירוצ זה כנגד קושיית התוס' בנידון אחר).

אמנם קשה להסתמך על גרסה זו במשנה, שכבר כתב התו"ט: "ובמשניות בנוסחאות דוקניות ל"ג מן 'ואנשי מעמד' עד 'וימותו'". וכן מוכח מן התלמוד (כז:), ששואל: "באחד בשבת מאי טעמא לא?", ומוכח להדיא שמשפט ההסבר הנ"ל לא היה לפנייהם בגרסת המשנה; וכן כתב בדקדוקי סופרים (עיין שם). ובגמ' נאמרו שלוש תשובות (ואף אחת מהן לא תתאים לענייננו, מוצאי ראש

לב). ולגבי השנה שבה נרצח גדליה, מדברי סדר עולם ברור שמדובר בתשרי שאחר החורבן, וכך מקובל בכתבי הראשונים והאחרונים. אמנם יש היסטוריונים שנוטים לתת לשלטון גדליה שנים אחדות, וכבר דן בזה ר' אלתר הילביץ (חקרי זמנים א, צום גדליה אותיות ג-ה, עמ' כ-קכה), עיין בדבריו; וכן נוטה להכריע פרופ' יאיר הופמן ("על דרכו של המספר בפרשת גדליה ותוצאותיה", עיוני מקרא ופרשנות ה [ה'תש"ס]), בפרק ב, סעיף 2(ב); אף שבהערה הביא חוקרים רבים הסוברים בנקודה זו כדעת סדר עולם.

השנה): "אמר רבי יוחנן: מפני הנוצרים (רש"י: שעושים אותו יום טוב שלהם). רבי שמואל בר נחמני אמר: מפני שהוא שלישי ליצירה (דאדם נברא ביום ששי, ובכל יום שלישי הוי חלוש, כדכתיב [בראשית לז, כה] 'ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים'). ריש לקיש אמר: מפני נשמה יתירה (שנוטלין אותה ממנו והוי חלש)^ל. אך על כל פנים, יש בדבר בנותן טעם, לתת סברה להרחקת צום גדליה מראש השנה (וראה להלן טעם אחר בזה).



סיכום והצעת אפשרות נוספת

לגבי לשון התלמוד, שממנה משמע שהרצח אירע ביום ג', תירצו האחרונים שכיוון שנקבע הצום ביום ג' - מתייחסים לכך כאילו ביום זה בעצמו נהרג (יד אהרן, שונה הלכות ועוד).

למה לא נקבע הצום ביום ב' בתשרי?

א. מפני שברוב המקומות עושים ראש השנה יומיים (מנחת חינוך, ספר יהושע, עץ אפרים, תורת חיים סופר, דברי יעקב).

ב. באותה שנה אלול היה מעובר ובני בבל לא ידעו. לחשבונם אירע הרצח בב' בתשרי, ומפני שהיה יו"ט שני דר"ה בגולה, דחו את הצום ליום ג' (יד דוד).

ג. לפעמים אלול מעובר ועושים ר"ה יומיים גם במקום הוועד, לכן נקבע הצום תמיד ליום השלישי, ג' בתשרי (התעוררות תשובה I, עץ אפרים).

ד. בתחילה אכן נקבע בב' בתשרי, וכשנבנה הבית ולפעמים נעשה יום ב' קודש קבעוהו ליום ג' (שונה הלכות). או שבימי עזרא דחוהו ליום ג' (חקרי זמנים).

ה. זמנו - למחרת ר"ה. כשעשו ר"ה יום אחד היה הצום בב' בתשרי, ובמקומות ובזמנים שעשו יומיים עשאוהו בג' (התעוררות תשובה II).

ו. מצווה להתענות בראש השנה, וכשיהפוך צום גדליה ליום טוב לא יוכלו לחגוג כשיהיה ר"ה יומיים (כנסת יחזקאל).

לג). לדברי דק"ס, בכת"י ובדפוס ונציה ופזרו של התלמוד אין מופיעה במשנה פסקת "ואנשי המעמד היו מתעניין", והיא הוכנסה לגרסת הגמ' מן המשניות. וכתב הרב יוסף קאפח במהדורתו לפירוש המשנה לרמב"ם, שנוסח זה אינו מדברי המשנה, אלא הועבר לתוכה מתוך תרגום פירוש המשנה לרמב"ם (ותחת "וימותו" תרגם הרב קאפח "ויחלוש", ע"ש בהערות). וע"ע ביפה עיניים (תענית כז): ובמסכת סופרים פרק יז הלכה ה. ולגבי הרמב"ם, שפירש כך את המשנה וכתב כן בהלכות כלי המקדש, כתב ר"י קורקוס (הל' כלי המקדש שם): "ורבינו תפס הטעם היותר מבואר ופשוט וקרוב אל השכל, כדרכו בכל מקום". ובשו"ת דברי יציב (לר' יקותיאל יהודה הלברשטם, האדמו"ר מצאנז, חלק יורה דעה סימן קנ) כתב שהוא ע"פ הטעם של ריש לקיש, דהיינו משום חולשה מפני נשמה יתרה שניטלת ממנו.

וגם לפי הרמב"ם - ואף אם נאמר שטעמו של ריש לקיש שייך לענייננו, כדברי הרשב"ם (פסחים סוף קב): ש"גם ביו"ט יש לנו נשמה יתירה כשבת" - קשה ללמוד מאנשי המעמד לענייננו, שהרי רואים אנו שאין חוששים לכך כאשר אחד מארבעת הצומות חל ביום ראשון או שחל בשבת ונדחה ליום ראשון, אלא צמים בו. ונראה שלא חשו לדבר אלא ביחס לאנשי המעמד, שהיו צמים ארבעה ימים בשבוע, ולא לתעניות ציבור הקבועות לתאריכים מסוימים ונמשכות יום אחד. ואפשר שבצירוף לשון הרמב"ם בהלכות (כלי המקדש פ"ו ה"ג), "כדי שלא יצאו מעונג שבת לצום", עם סברת הרב דוד יוסף, שקל לדחותו יום נוסף מאחר שממילא נדחה מיום המאורע, יש הסבר פשוט לקביעת הצום ביום ג' (אפשר לטעון שבתורת המועדים ובפניני הלכה מכוונים לתירוצו של הנצי"ב דלעיל, אלא שמסתימת לשונם אין מסתבר כן).

ז. כדי שיוכלו להפסיק מלאכול מבעוד יום, ואי אפשר להפסיק בר"ה מפני כבוד המועד (הנצי"ב, שיח יצחק).

ח. ב' בתשרי חל באותה שנה בשבת, וקבעוהו בג' (ע"פ שיטה המובאת בטורי אבן).

ט. לא נודע על הריגת גדליה עד יום ב', וא"כ התענו בראשונה ביום ג', ואז קבעוהו לדורות (פירוש האשל למג"ת).

י. מאחר שלא נקבע ביום המאורע, העדיפו לדחותו יום נוסף ולא לקבעו מיד אחרי ר"ה (תורת המועדים, פניני הלכה). למנוע מַעֲבָר חַד מְעוֹנְגִי"ו ט לצום.

אפשר להציע טעם נוסף שבגללו לא קבעו את הצום ביום ב' בתשרי, והוא דברי הירושלמי במס' ע"ז (פ"א סוף ה"א), משום "בריה דמועדא", כלומר - היום שלמחרת החג, שהיו עושים בו סעודה מיוחדת¹. הירושלמי שם מבאר בכך את דעת רבי ישמעאל (שם במשנה ריש ע"ז), שגם אחרי אידיהם של גויים אסור לשאת ולתת עמהם - שכיוון שעושים שמחה ב"בריה דמועדא" הרי הוא שייך ליום אידם ונחשב כמוהו. הירושלמי מביא סיוע להסבר זה מהפסוק (נחמיה ט, א) "וביום עשרים וארבעה לחדש הזה (תשרי) נאספו בני ישראל בצום ובשקים ואדמה עליהם: "ולמה לא אמר בעשרים ושלשה? - משום בריה דמועדא" (ועיין שם). מפני סעודת אסרו חג לא התכנסו לצום ביום כ"ג בתשרי אלא רק אחרי.

ואם כן ייתכן לומר שאף כאן לא קבעו את הצום ליום ב' בתשרי מפני שהוא למחרת ראש השנה, ונהגו לשמוח בו ולעשות סעודה².



הקושיה מדברי סדר עולם

הקושיה מהסוגיה בבבלי ומהברייתא בתוספתא סוטה, המובאת בבבלי ובירושלמי, יכולה להתיישב בתירוצים שלעיל. אבל את דברי סדר עולם (פכ"ו, הובאו לעיל) אי אפשר לתרץ כך,

לד). פני משה שם פירש "בריה" לשון סעודה. והאגור בהלכות יו"ט (סי' תרסה) פירש "בריה דמועדא" - בנו של המועד. לה). אמנם יש להעיר כי למסקנת הרב חיד"א בברכי יוסף (או"ח סי' תצד ס"ק ד), דברי הירושלמי הללו נתונים במחלוקת, וכנגדם ברייתא (כתב כן לבאר דברי תוס' ר"ה יט: ד"ה מימות, ע"ש, ועיין גם יפה עיניים שם). יש עוד לציין כי קיים בפוסקים דיון בשאלה האם ראש השנה נקרא חג ויש לו אסרו חג: בספר משחא דרבנותא (או"ח סי' תרא, דף נח:; כתב שר"ה אינו נקרא חג; ובשו"ת מעשה אברהם (או"ח סי' מז) השיג עליו מן הפסוק "בכסה ליום חגנו" (תהלים פא, ד). ועיין גם שו"ת ויקרא אברהם (או"ח סי' יט). וכבר נמצא בגאונים שלמדו "ששווה ראש השנה לכל ימים טובים", "שנאמר בו מקרא קדש כמו שנאמר בכולם, וקרוי חג ככל החגים" (רס"ג בפירושו לעזרא ונחמיה [נחמיה ח, י], הביאובעל שבלי הלקט בסי' רפד) ושהוא "קרוי חג כשאר ימים טובים" (רב יהודאי גאון, מובא בשבלי הלקט שם; וכן באוצה"ג למס' ביצה סי' לט-מ; וע"ע שם ס"ס מב). דברי הגאונים אמורים לגבי תענית בר"ה, אולם בשבלי הלקט במקום אחר עולה שהוא הדין גם לעניין אסרו חג (סי' רסב, ועיין שם). והנצי"ב (העמק שאלה לך לך שאילתא ח אות י) מביא ראייה מלשון השאלות בפרשת חיי שרה (שאילתא טו) שר"ה אינו נחשב לחג; אלא שיש להעיר כי קיים נוסח אחר בשאלות שם (ראה במהדורת מירסקי שם), ולפיו אין ראייה. אמנם מן ההקשר בירושלמי נראה שסעודת בריה דמועדא היתה בגדר מנהג ולא בגדר הלכה, ולכן אין זה שייך למחלוקת בעניין אסרו חג.

בהסבר זה, המבוסס על הירושלמי בעניין סעודת "בריה דמועדא", נוכל להסביר גם את עניינה של הסעודה המוזכרת בפסוק אצל רצח גדליה, לפי האברבנאל האומר שהיה זה ביום ב' בתשרי, למחרת ראש השנה.

שהרי נתן התנא סימן לדבריו: "בשלשה בתשרי, אחר חורבן הבית נ"ב יום, נהרג גדליה". ואכן נראה שזו קושיה חזקה על שיטת הראב"ע, הרד"ק ורבנו ירוחם.

חשבון נ"ב הימים מובא בספרים צמח דוד וסדר הדורות (כמובא לעיל). י' באב היה היום שבו נשרף בית המקדש (ירמיה נב, יב-יג), ואחריו נשארו 20 יום מאב, ועוד 29 של אלול, ו-3 של תשרי - הרי נ"ב יום.

אפשר, בדוחק, לדחות ראיה זו. אם נתחיל למנות את נ"ב הימים מיום י' באב עצמו (יום השריפה), הם יסתיימו ביום ב' בתשרי (21 מאב, 29 מאלול ו-2 מתשרי). אם נחשיב גם את יום ההצתה עצמו, תשעה באב (עיי' תענית כט. וס"ע פרק כז), בכלל נ"ב הימים, נמצא שהם פלים ביום א' בתשרי (22 מאב, 29 מאלול ו-1 מתשרי). אפשרות אחרת היא לומר שגם אלול היה מעובר באותה שנה"ל (21 מאב, 30 מאלול ו-1 מתשרי).

וכן כתב הרב דוד יוסף (תורת המועדים - ארבע תעניות ובין המצרים, סי' א הערה ב): "אולם אם נאמר שבאותה שנה היו חודש אב וחודש אלול מלאים, או אם נמנה אף את יום חורבן הבית עצמו ממנין חמשים ושנים הימים, עדיין אפשר לומר שהיה הדבר בראשון לתשרי".

אפשרות נוספת היא, לחשב את הימים מתחילת החורבן, כניסת הצוררים להיכל. בספר מלכים (ב כה, ח) נאמר: "ובחדש החמישי בשבעה לחדש... בא נבוצרצדן רב־טבחים עֶבֶד מֶלֶךְ־בָּבֶל יְרוּשָׁלַם, ובירמיה (נב, יב): "ובחדש החמישי בעשור לחדש... בא נבוצרצדן רב־טבחים". בסדר עולם (פרק כז) נדרש ליישב את הסתירה. ומובא שם ובבבלי תענית (כט.), ש-ז' באב נכנסו להיכל, והציתוהו בתשעה באב סמוך לחשכה ובער כל יום י'. מעתה, אם נחשיב את יום הכניסה להיכל, ז' באב, לנקודת המוצא למניין נ"ב הימים, ונתחיל למנותם מהיום שלאחריו (23 ימים מאב ו-29 מאלול), נמצא המניין כלה ב-כ"ט באלול; ואם נאמר שיום הרצח אינו מן המניין, נמצא החשבון מתאים (וקצת ייתכן שרמזו לדרך זו בשו"ת עץ אפרים א [ה'תרע"ח], דף לב:).

כך, בעצם, מתפרשים דברי הבריייתא בסדר עולם - "בשלשה בתשרי" מתפרש כתירוצו של יד אהרן, שהכוונה לצום ולא ליום הרצח (כמובא לעיל), ואת "נ"ב יום" מחשבים באופן כזה שהרצח היה ביום א' בתשרי (או ב' בו). הסבר זה דחוק מאוד, משתי סיבות: א. לשון הס"ע ברורה, שחשבון נ"ב הימים מסתיים בג' בתשרי, ואין מקום 'ליישר' את החשבון כדי שיסתיים בא' בתשרי. ב. בתלמוד אפשר לדחוק שהלשון 'בשלושה בתשרי' נהרג גדליה' אינה דווקא כלפי יום הרצח אלא כלפי יום הצום, אבל סדר עולם, כמקור היסטורי, אינו מתייחס כלל לצום ואין סיבה שינקוט 'בשלושה בתשרי' שלא על יום הרצח ממש (אם לא שנאמר שכוונתו ליום השמועה, כתירוץ 'האשל' לעיל). לכן נראה שדברי סדר עולם מנוגדים לשיטת הראב"ע, הרד"ק ורבנו ירוחם. וכבר הוזכרה האפשרות שאלו "מדרשות חלוקים" (ע"פ שו"ת ספר יהושע סי' טו, וטעמו כצפיחית בדבש סי' ע, וכ"ה בפ"י האשל למג"ת, כמובא לעיל).



(לו). האפשרות שאלול היה מעובר באותה שנה כבר הוצעה בדבריו של בעל יד דוד (ר"ה יט.), שהובאו לעיל.

דברי שאול: גדליה לא מת ביום הכאתו

באופן אחר תירץ רבי יוסף שאול נתנזון את הקושיות מן התלמוד. אלו דבריו, בספרו **דברי שאול על אגדות התלמוד** (ר"ה יח: עיין שם; הובא בקצרה בילקוט הגרשוני סי' תקמט): "ולפענ"ד היה נראה לישב דבאמת גדליה נהרג בר"ה אבל לא מת לגמרי עד יום ג' בו, ולכך קבעו התענית על יום מיתתו ממש, שהיה נמשך מיתתו עד יום השלישי". תירוץ זה יכול להתיישב גם עם דברי בעל סדר עולם, שהוא - וכן התלמוד - מציינים את יום המוות הסופי של גדליה, ואילו מעשה הסעודה ובוא ישמעאל בן נתניה אכן היה ביום א' (או ב"ה).

ייתכן שאפשר לסייע להסבר זה מלשון הפסוק (ירמיה מא, ב"ה), שביחס לגדליה נקט לשון הכאה ("וַיַּכּוּ אֶת גְּדַלְיָהוּ") ואחר כך לשון מיתה ("וַיָּמָת אֹתוֹ"), לרמוז בא שיש חילוק בין יום ההכאה לבין יום המיתה; מה שאין כן באנשי גדליה, שביחס להם נאמרה (שם, ג) לשון הכאה בלבד ("וְאֵת כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר הָיוּ אִתּוֹ... הָקָה יִשְׁמַעְאֵל" ^ל).
 ◆

הגעת שמונים אנשי השומרון ביום השני

יש שהקשו על שיטת רד"ק ורבנו ירוחם ממה שנאמר בהמשך (ירמיהו מא, ד-ה): "וַיְהִי בַיּוֹם הַשֵּׁנִי לְהָמִית אֶת גְּדַלְיָהוּ וְאִישׁ לֹא יָדָע. וַיָּבֹאוּ אַנְשִׁים מִשְׁכָּם מִשְׁלֹו וּמִשְׁמֶרֶת שְׁמֹנִים אִישׁ מִגְּלָחִי זָקֵן וְקִרְעֵי בְּגָדִים וּמִתְגַּדְּדִים וּמִנָּחָה וּלְבֹנָה בֵּינָם לְהִבְיֵא בֵּית ה'...". ופירש רש"י: "כשנסעו מביתם לא היו יודעים בחורבן הבית, ובדרך שמעו וקרעו בגדיהם וגלחו זקנם" (עיין גם רד"ק; אך ראה מצודת דוד שכתב "יתכן שגם אחר החורבן הקריבו על המזבח").

אם הרצח אירע בראש השנה, היה "היום השני" יום טוב שני של ר"ה (שלכל הפחות, האנשים הגרים רחוק היו צריכים לעשות יומיים מספק), וכיצד באו האנשים מרחוק (ועברו על איסור תחומין ביו"ט), וכיצד התאבלו בו? זאת הקשה בספר עלי תמר על הירושלמי (תעניות פ"ד ה"ה) והניח בצ"ע. ובספר רנת יצחק (כרך ד, ירמיה מא, א) הקשה גם על ביאתו של ישמעאל ואנשיו:

לז). הזכרנו לעיל את דברי רבי יוסף שאול נתנזון עצמו בשו"ת שואל ומשיב (תניינא ח"ב סי' פה), שנקט שם בדעת רבנו ירוחם שהרצח אירע ביום ב' בתשרי:

לח). הפסוק במלכים קיצר, אבל גם בו הלשון כפולה ביחס לגדליה ויש הפרדה לשונית בין גדליה לבין אנשיו - "וַיָּבֹאוּ אֶת גְּדַלְיָהוּ וַיָּמָת, וְאֵת הַיְּהוּדִים וְאֵת הַכַּשְׁדִּים אֲשֶׁר הָיוּ אִתּוֹ בַּמִּצֵּפָה" (מ"ב כה, כה).

לט). ועיין מלבי"ם (ירמיה שם): "ויכו וימת אותו - הם הכוהו, וישמעאל גמר מיתתו בידיו". ועיין עוד ערוך לנר (ר"ה יח: ד"ה ומי הרגו).

מ). ועוד הקשה בספר רנת יצחק (שם, פס' ד): "והנה הטורי אבן בר"ה דף י"ח הביא מקצת מפרשים שאותו ב' בתשרי חל בשבת, וא"כ אי נמא שנהרג בר"ה ויום שלאחריו היה שבת תקשי איך באו השמונים איש עם מנחה ולבונה בידם מחוץ לתחום וגם היו עוברים באיסור הוצאה בשבת, ולכאורה מוכח מזה דאי נמא שנהרג בר"ה שב' בתשרי לא היה בשבת, ועיין בטורי אבן שם, וצ"ע". עכ"ל. ועל כך יש להעיר, שהרי לשיטה שהביא בטורי אבן חל ב' בתשרי בשבת, ובו **ביום** נהרג גדליה, וא"כ "היום השני" שבו באו שמונים האנשים מהשומרון הוא ג' בתשרי והיה יום ראשון בשבוע, ואין מקום להנחה ש"אי נמא שנהרג בר"ה יום שלאחריו היה שבת", ואולא לה קושיא. ואכן למ"ד שנהרג ביום א' לא חל יום ב' בשבת (עיין בטו"א לחשבון הימים).

לפי הברייתא (ערכין יא:), היה החורבן בתשעה באב, במוצאי שבת. אם היה אב מלא ואולול חסר, א' בתשרי חל ביום

רצ"ע איך בא ישמעאל ואנשיו שעמו אל גדליהו המצפתה מחוץ לתחום, ובטורי אבן חגיגה י"ז ב' פלפל אם איסור תחומין נוהג ביו"ט, ועיין גם במנחת חינוך מצווה רצ"ח מש"כ בזה, ואי נימא שאיסור תחומין אינו נוהג ביו"ט אתי שפיר איך באו בר"ה, אך אי נימא שתחומין אסור ביו"ט, וכן לפימש"כ הטורי אבן בר"ה דף י"ח ב' שגדליהו נהרג בב' תשרי והיה שבת - צ"ל שהיו תוך התחום.

ואף כי ישמעאל בן נתניה אינו הדוגמה המוצלחת לקיום ההלכה לפרטיה, לכאורה, ומה לנו להקשות עליו בהלכות יו"ט? יש להניח ששמר על דיני יו"ט, לפחות כלפי חוץ, ולו כדי שלא ייחשד. ואולי בתירוצו של בעל רנת יצחק תיושב גם הקושיה לגבי אנשי השומרון, ונאמר שהגיעו תוך לתחום מערב ראש השנה (ולפי זה יש לומר בדוחק שהיו תוך לתחום כבר מאז ערב היו"ט הראשון, והתעכבו תוך לתחום עד ליו"ט השני, ורק אז באו אל גדליה).

ושמא אפשר עוד לומר, שאם לא הגיעה לאנשי השומרון הידיעה על חורבן הבית עד ראש השנה, כ-50 יום אחריו, לא הגיעה אליהם כל ידיעה גם על קביעות החודשים האחרונים, מאז החורבן, או שכבר בזמן המצור אבד הקשר, ולא ידעו שהוא ראש השנה^מ.



מסקנות האחרונים

כאמור, רבים מהאחרונים עסקו בקושיות על שיטת הרד"ק ורבנו ירוחם מן התלמוד ומסדר עולם. אמנם נראה כי בין האחרונים חלוקות הדעות לגבי המסקנה בעניין זה.

רבים הסיקו ששיטת רבנו ירוחם ורד"ק דחוייה מכוח הקושיות עליה (כגון: חיים וחסד לר' עזריאל אלחאיכ, דף קז; שו"ת התעוררות תשובה א סי' קב; הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה ארבע תעניות הערה ג [וראה להלן]; ועי' שו"ת צפחית בדבש סי' ע, ומור וקציעה [ליעב"ץ] סי' תקמט והגהות הרש"ש לשו"ע); ויש שלא הזכירו אותה כלל אלא כתבו באופן פשוט שגדליה נהרג ביום ג' (כגון: נצח ישראל [למהר"ל מפראג] פרק ח; קיצור שלחן ערוך לר"ש גאנצפריד קכ, ב; הלכות חגים לרב מרדכי אליהו כד, ב; שלחן ערוך המקוצר מועדים קב, ב; ועוד).

ומאידך, יש שכתבו שהעיקר כשיטת רבנו ירוחם והרד"ק, שגדליה נהרג בראש השנה, שכך מדויק מן המקרא (כתר שם טוב לרב שם טוב גאגין, כך ו [לונדון, ה'תשט"ז], עמ' 216-217; ועיין חקרי זמנים בסוף הפרק על צום גדליה). יש שכתבו באופן סתמי, ללא פירוט או הסתייגות, שבראש השנה נהרג גדליה (שו"ת דברי מלכיאל [רבי מלכיאל צבי ב"ר יונה הלוי טננבוים, ה'תר"ז-ה'תר"ע] ח"ג סי' כו^מ; ועיין חשק

שלישי. אם גם אלול היה מלא, חל ביום רביעי. בכל מקרה, לא א' בתשרי, לא ב' בו וגם לא ג' בו חלו בשבת. "היום השני", שבו באו שמונים אנשי השומרון, היה - לפי השיטות השונות - ב' בתשרי, ג' בחודש או ד' בו. אם נאמר שאב ואלול היו מלאים, היה א' בתשרי ביום רביעי, ולשיטה הגורסת שבג' בתשרי היה הרצח, היה זה ביום שיש, ו"היום השני" היה בשבת. ולשיטה זו ודאי שיש לומר שלא היו אב ואלול מלאים אלא רק אחד מהם.

מא. ובספר דף על הדף [ה'תשס"ז] כתב ביחס לקושיית עלי תמר: "ואולי יש ליישב שכיון שהחרש והמסגר גלו כבר עם יכני", י"ל דקידשו החודש בחוץ לארץ, ובא"י היו תמיד שני ימי ראש השנה (או שלא באו עדים עד מן המנחה ולמעלה), וגדליה נהרג ביום ב' דראש השנה, ולמחרתו ה' יום ג' בתשרי".

מב. לשונו שם: "דהא מצינו בצו"ג שבאמת נהרג גדליה בר"ה, ובכל זאת כשחל שבת אחר ר"ה נדחה התענית על ד'

שלמה למגילה ה. על רש"י ד"ה אבל". ויש שביקשו להסיק מסקנה הלכתית על סמך זה (ט"ו, ראש יוסף ואחרונים נוספים, כמובא להלן לגבי השלמת הצום כשיש ברית מילה - דיון שאין לו מקום אלא לשיטת רבנו ירוחם).

ואולם, נראה כי השיטה האמצעית, שגדליה נהרג ביום ב' בתשרי, אינה מקובלת, מה גם שאין מקורותיה ברורים, כאמור; ואף היתרון שיש לשיטת הרד"ק - הדיוק מן הפסוקים - אינו קיים לגביה, בפשטות (עיין לעיל; ועיין חקרי זמנים א שם עמ' קלב; אמנם עיין ישועות יעקב או"ח תקנ"ס"ק ה).



הנוסח בסליחות לצום גדליה

בסליחות לצום גדליה נוהגים לומר את קינת "אַבְלָה נַפְשִׁי": "אבלה נפשי וחשך תארי, בית תפארתי נשרף ביד הארי, גם פלטים אשר עזבו שארי, דועכו היום בשלושה בתשרי...". כך לפי נוסח הספרדים ועדות המזרח.

כתב על זה הרב מאיר מאוזו בירחון אור תורה (אלול ה'תשנ"ג, בהערתי בסימן קעט): "ועכ"פ מנוסח דידן 'דועכו היום' נראה דלא ס"ל להפייטן כדעת רי"ו... שגדליה נהרג בראש השנה ונדחה התענית למחרת... אלא כפשט הגמ' בראש השנה דף י"ט ע"א שגדליה נהרג בשלושה בתשרי ממש"מ". אמנם, אפשר להסביר בדוחק, ש"היום" אינו דווקא, אלא מתכוון ליום הרצח

תשרי". ורק במקום אחר (ח"ד סי' קנד) ציין לזה מקור: "וע"ד מ"ש בחיבורי ח"ג סי' כ"ו שצו"ג הוא נדחה. כ"כ הבי"ס (תק"ט) [תקמ"ט]".

מג. ויש שכתבו כן באופן סתמי ובסוגריים ציינו לבית יוסף, כגון: אליה רבה (סי' תקמט); שתילי יתים שם [רבי דוד משרקי, רבה של צנעא, נפטר ה'תקל"א].

מד. בהמשך דבריו הציע הרב מאוזו לתקן את הנוסח ולומר "דועכו ביום שלשה בתשרי", וזאת ביחס לצום דחוי, כאשר ג' בתשרי חל בשבת והצום נדחה ליום ראשון, ד' בתשרי (בעקבות הצעת הרב נתנאל בליך, אור תורה שם, להשמיט בו את המילה 'היום'). ואכן, במספר סידורים שיצאו לאור מאוחר יותר העירו, כנראה בעקבות דברי הרב מאוזו, שבצום גדליה שנדחה משבת ליום ראשון יש לשנות ולומר "דועכו ביום שלשה בתשרי" (סידור יחווה דעת [ה'תשנ"ה]; סידור איש מצליח, החל ממהדורה שלישית [ה'תשס"ג]; סידור קול רנה וישועה [לפי פסקי הרב יורם אברג'ל; ה'תשע"ב]; סידור אור החיים [ה'תשע"ב]; ועוד). ובשנים שחלפו יצאו עוד ועוד סידורים שנראה כי העתיקו זה מזה את ההגהה הנ"ל למקרה שהצום דחוי. ויש להעיר, כי באף אחד מן הסידורים הנ"ל לא מצאתי שהעירו על תיבת 'היום' המופיעה בהמשך הקינה פעמיים, בנוסח הספרדים (ועיין בגוף המאמר בסמוך). וכן בסידור עוד יוסף חי [ה'תשנ"ה; ה'תשס"ד] של רבי יוסף חיים מזרחי העיר כנ"ל על הפעם הראשונה של "היום"; ולפניתי השיב כי קיבל את ההגהה בעל-פה מהרב מאוזו. וכתב לי, כי לכאורה פשוט שהכוונה בתיבת 'היום' ל'כהיום' (ראה רש"י דברים י, טו; ובמפרשים סביבו; וב[ה]עמק דבר שמות יט, טו). אלא שנראה שאי אפשר לומר 'כהיום' בשלושה בתשרי' כאשר איננו נמצאים בשלושה בתשרי. תמיד במקרא משתמשים בלשון 'כהיום' בלא תאריך מסויים. לכן, כאשר הצום נדחה יש לתקן 'ביום שלשה בתשרי'. והוסיף, שלפ"ז יש לתקן גם בהמשך, שהרי בשלושה בתשרי דלעיל מינהקיימינן. ע"כ מדברינו. ואח"כ כתב לי, שבמהדורה החדשה של הסידור (הבינוני, ה'תשע"ח) העיר לתקן בשלושת המקומות במקרה של צום דחוי. וכן בסידור מתוך מדבש [ה'תשע"ב], הלכותבדרכו של הרב בליך הנ"ל וכתבו שבצום דחוי יש להשמיט תיבת 'היום' בשלוש הפעמים שהיא מוזכרת בקינה זו. ואחרי בקשת מחילה; אם באנו להגיה לכאורה טוב היה לאחוז נוסח האשכנזים וסידור רב סעדיה גאון (המובא בסמוך) בעניין זה, ולא דווקא כשהצום נדחה. יתרונותיו של נוסח האשכנזים כאן הם: (א) שאינו נצרך להיכנס לדיון בשיטת הרד"ק ורבנו ירוחם ולהכרעה נגדם; (ב) אין צורך להגיה בצום דחוי; (ג) תיבת 'היום' אינה מופיעה בו בהמשך הקינה

שבעקבותיו נקבע צום זה היום, כדרך שתירצו האחרונים את לשון התלמוד "שבו נהרג גדליה בן אחיקם" (עיין לעיל). אם נאמר כן, הנוסח מתאים לצום גם כשהוא דחוי (כשיום ג' חל בשבת) ונאמרת הקינה ביום ד' בתשרי, ויובן מדוע ברוב הסידורים לא ראו צורך להגיה את הנוסח במקרה כזה^מ. ורבי ישראל קושטא (נפטר ה'תרנ"ז בערך) כתב בביאורו (סדר חמש תעניות כמנהג ק"ק ספרדים עם ביאור, נדפס בליוורנו, ונדפס שוב בדפוס צילום בא"י בהוצאת שילה, עמ' 51): "היום - מאז כיום". ולפירוש זה, אין מקום לשנות את הנוסח כשהצום נדחה.

אך נוסח האשכנזים מעט שונה: "אבלה נפשי וחשך תארי, בית תפארתי כנשרף ביד הארי, גם פלטתי אשר עזבו ושאר, דועכו כהיום בשלושה בתשרי".

קינה זו מיוחסת לרב סעדיה גאון, וחלק ממנה פורסם מן הגניזה בידי ש"ז שכטר (Saadyana, [ה'תרס"ב], עמ' 46), והנוסח שם הוא "כהיום", כפי שהוא אצל האשכנזים. וכן הנוסח בסידור רס"ג (מהדורת דודון, אסף ויואל [מקיצי נרדמים, ירושלים ה'תשכ"ג], עמ' שלג), וכן במחזור ארם צובה (ונציה ה'רפ"ז, ח"ב, עמ' תקל"א). נוסח זה נוח יותר לשיטת רבנו ירוחם, וכפי שהעיר הרב ראובן מרגליות (נפש חיה, סי' תקמט): "ויתכן שזה שרמזו בעל הסליחה לצום גדליה המתחלת 'אבלה נפשי' באמרו 'דועכו כהיום' ולא נקט 'היום' סתמי כ'היום הרת עולם'".

ובדומה לכך אנו מוצאים בהמשך הקינה. שם נוסח הספרדים "זקני שארית אשר נמלטו ביום נקם, חָבְלו היום עם גדליה בן אחיקם", נוסח שאפשר להבינו כשולל את שיטת רבנו ירוחם. לעומתו, נוסח האשכנזים הוא "חָבְלו צֶתָה בְּיוֹם צוֹם גדליה בן אחיקם", בהתאם לשיטת רבנו ירוחם (וכן בסידור רס"ג, עמ' שלג). ואצל שכטר הנוסח הוא "חובלו עתה ביד גדליה בן אחיקם". וכן בהמשך, בנוסח הספרדים שוב נאמר "היום" ("לָקְטוּ היום ולא היה בהם גודר גדר"), בניגוד לנוסח האשכנזים וסידור רס"ג ("לָקְטוּ ולא היה בהם גודר גדר").

אצל חלק מיוצאי תימן (סידור כנסת הגדולה; ה'תשס"ט) ומרוקן (סידור אבותינו; כנראה ה'תשס"ד) אומרים בצום גדליה סליחה הפותחת במלים "ה' עד מתי תעשן חמתך", ושם נאמר "מוֹנִי

(כמובא בסמוך); (ד) יש בסיס לטעון שהוא הנוסח המקורי. ואח"כ מצאתי שכן עשובסידור קורן החדש (ה'תשע"ב), בעריכת הרב חנן בניהו. עוד יש מקום לומר, לכאורה, שאין הכרח להגיה ואפשר לגרוס 'היום' גם כשהצום אינו במועד, אם נבאר תיבה זו כביאורו של ר' ישראל קושטא (כמובא בדברינו בהמשך). ותא חזי, מאות בשנים מתפללים ואומרים סליחה זו, וצום גדליה דחוי אינו דבר נדיר כלל (חלות ר"ה בימי חמישי וששי מצויה, ואכמ"ל), ולא חשו לאמרה גם כשהצום נדחה, וכפי הנראה לא ראו צורך להגיה בזה [כתבתי 'כפי הנראה' ולא באופן מוחלט, מפני שלא עברתי על כל הסידורים הישנים לוודא זאת. אם מי מהקוראים חקר עניין זה, אשמח לקבל הערות]. שאם נבוא לדקדק בזה, הן גם בסליחות של י"ז בתמוז יש מקום להגיה, במקרה שהצום דחוי, ולא לומר (בסליחת "אז בבגדי") "חָלְפוּ עָלֵי בְּיוֹם זֶה חֲמֵשׁ תְּלָאוֹת... בְּיוֹם זֶה נִשְׁתַּבְּרוּ הַלּוּחוֹת... בְּיוֹם זֶה בָּטַל הַתְּמִיד..." וכן הלאה. ועוד אומרים בסליחות של י"ז בתמוז "בשבעה עשר ב' נְיָ הַשֶּׁם... סְפוֹת שָׁנָה בִּשְׁנָה בְּיוֹם זֶה מְקוֹרֵר אֶכֶל, כִּי בּוֹ הָעָמִיד צֶלֶם בְּהִיכָל", ואף שכאשר י"ז חל בשבת צמים ביום י"ח, ובו אומרים את הסליחות. אלא ודאי הכוונה כשאומרים "ביום זה", ליום שמוחלד לציון זאת, אף כאשר אינו בתאריך המקורי אלא בסמוך. הן אמת, שבנידון דידן, הזכרת המילה "היום" עם התאריך "בשלושה בתשרי" בולטת וצורמת יותר (לכן המציעים להגיה התמקדו בביטוי זה); אך בכל זאת, נראה שהקדמונים לא חששו לזה, שכוונת האומר ליום שיוחלד לציון אירוע זה, בין אם חל בו ממש ובין אם חל בסמוך לו מפני השבת (ומפני ראש השנה, לשיטת ר' ירוחם וסיעתו).

מה). עיין בהערה הקודמת.

כאריות שאגו ביום זה ויהרגו את גדליה בן אחיקם". ויש לדון גם כאן לגבי מה ששמע שלא כדעת האומרים שגדליה נהרג בראש השנה, אם לא נסביר כפי שהסברנו את לשון התוספתא והתלמוד (וכאמור¹): וכן (אם נלך בדרך ההגהה) לדון בהגהה במקרה שהצום חל בשבת ונדחה.²



האם בכל פעם שנאמר סתם 'בחדש' הכוונה לראש החודש?

מה טעמם של האומרים שגדליה נרצח בראש השנה? לשון הרד"ק (ירמיה מא, א): "ויהי בחדש השביעי - כמו 'מחר חדש' (שמואל א כ, יח), ובראש השנה נהרג גדליה בן אחיקם, וקבעו התענית במוצאי ר"ה מפני שהוא יום טוב". וכה דבריו בספר השרשים (ערך חדש): "ונקרא החדש כן על חדוש הירח שמתחדש בו; ונקראו כל השלשים יום בכלל חדש, ונקרא יום הראשון לכוונו חדש". והאבן עזרא (זכריה ח, יח³) כתב: "ובעבור שלא הזכיר ימי החדש - יתכן להיותו בתחלת החדש בחדש הלבנה, כמו 'חדש ושבת' (ישעיה א, ג), 'בחדש השלישי לצאת בני ישראל' (שמות יט, א)⁴".

האם בכל מקום שנאמר בו 'חדש' סתמא הכוונה היא אכן לראש החודש?

ברור שמקורה של המילה חודש הוא בחידוש הלבנה: "מלת החדש חצובה מחדוש ואינה ראויה לומר אלא על חדש לבנה בלבד המתחדשת בו" (רבי אברהם בר חייא, ספר העבור, מאמר ב שער

מו). באותו יום שָׁאָת הפרענות שאירעה בו אנו מציינים ביום זה. ועיין לעיל.

מו). ובסליחות לעשרה בטבת אומרים בקהילות האשכנזים את קינת "אבותי כי בטחו", המסיימת "מיגון ואנחה פדה אל את נפשי, עשה לעמך הנחה, מלכי וקדושי, תהפוך לרוחה, את צום החמישי, לששון ולשמחה, צום הרביעי וצום העשירי". מוזכרים כאן צום הרביעי, החמישי והעשירי - ומה עם צום השביעי, צום גדליה? כתב בעל פירוש האשל למגילת תענית (פרק בתרא): "...והשמיט צום השביעי מפני שבלאו הכי יהיה ביו"ט של ראש השנה". וכן כתב בשו"ת שיח יצחק (סימן רמו). עוד כתב שם בשיח יצחק, שכיוון שנאמר על צום גדליה "ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו" (ר"ה יח), כלול צום גדליה בתפילה על תשעה באב שיהפוך לששון ולשמחה. ועוד כתב שם, שזה מפני שהצום נדחה מראש השנה למחרת: "כיון שכבר מעיקרא כשהוקבע תענית זה לא נקבע על עיצומו של יום - אין מזלו רע כ"כ כמו שלשה שאר הצומות, שהוקבעו תעניתם על בו ביום שאירעה הצרה". עוד כתב שם בעל שיח יצחק, שבדק בסידור השל"ה ומצא כי בו הנוסח: "פנה אל המנחה רומם מקדשי, הפוך לששון ולשמחה עינוי נפשי, את צום הרביעי צום החמישי וצום השביעי וצום העשירי" (עיין שם).

מח). כיוון שדבריו נידונים להלן פיסקי פיסקי, יש תועלת בהבאתם כאן ברצף. "וצום השביעי אין כתוב מספר ימי החדש. והחולקים אמרו כי הוא יום שהתענו בסוף חג הסוכות בעזרא (נחמיה ט, א). והם תועים, כי אז התענו בעבור מעל הגולה. ואין שם כתוב כי רע בא על ישראל בחדש השביעי רק דבר גדליה, וכתוב (ירמיה מא, א) 'ויהי בחדש השביעי', ובעבור שלא הזכיר ימי החדש - יתכן להיותו בתחלת החדש בחדש הלבנה, כמו 'חדש ושבת', 'בחדש השלישי לצאת בני ישראל'. ובאומרו הכתוב 'באחד לחדש' נאמר כן לחזוק, שלא יעלה על לב השומע כי איננו היום הראשון כי הכתוב הוא 'חדשיכם ומועדיכם'. ואין טענה ממלת 'ובראשי חדשיכם'; כי הם חדשי ניסן, וכתוב שם 'עולת חדש בחדשו'. ומדברי קבלה נקבל 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם'. אם כן נהרג גדליה בראש השנה, על כן קבעוהו ביום השלישי. או קיבלו ככה מפי האבות הקדושים".

מט). והנה ממה שכתב "ובעבור שלא הזכיר ימי החדש" משמע שהטעם לפירושו אינו דווקא ממשמעות לשון 'חדש', אלא מפני ש'לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש. אך בהמשך הדברים נראה שזו שיטתו במשמעות המילה. ועל כן נראה שמה שכתב כאן "ובעבור שלא הזכיר ימי החדש" הוא לרווחא דמילתא, כסברה מסייעת לפירושו.

א. "ושם חדש הוא רק ללבנה לבד, לפי שבה יתחדש האור בכל תשעה ועשרים יום ומחצה בקירוב, ולזה נקראים המשך הימים האלו בשם 'חדש', לפי שהם מזמן חידוש אור הלבנה פעם אחת עד זמן חידושו פעם שנית" (מאור חדש, לר' מאיר חנוך ישעייביץ' [ורשה, ה'תרס"ב], שער העתים פרק ג).

בימינו, המשמעות הנפוצה למילה חודש היא: יחידת זמן של כ-30 יום. ועל כן אנו נוטים לפרש כל אזכור של המילה 'חודש' במקרא כן. יש לברר, אפוא, את מקומה של פרשנות זו למילה.



שיטת ר' משה הכהן וראב"ע

רבי אברהם בן עזרא, בפירושו לתורה (הפירוש הארוך לשמות יב, ב), מביא את שיטת ר' משה הכהן (ב"ר שמואל) ג'קטליא, מגדולי מדקדקי ספרד לפני קרוב לאלף שנה:

אמר רבי משה הכהן: אין צריך לומר 'ראש חדש' רק 'חדש' לבדו, כי הטעם - יום חדש אור הלבנה, וכן כתיב 'חדש וְשַׁבָּת' (ישעיה א, ג), 'חֲדָשִׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם' (שם, יד), 'מִדֵּי חֲדָשׁ בְּחֻדְשׁוֹ' (שם סו, כג).

מדבריו אלה נראה כי אין 'חודש' אלא מולד הלבנה, או ראש החודש הנגזר ממנו, ואין משמעות נוספת. לפי זה, בפסוקים רבים, כדוגמת "בְּחֻדְשׁ הַשְּׁבִיעִי" (ויקרא כג, כד), יש לפרש שמשמעות הביטוי היא 'בְּחִידוּשׁ הַשְּׁבִיעִי של הלבנה', כלומר: 'בראש־החודש השביעי', שהרי אין 'חודש' אלא חידוש הלבנה. ו"בְּעֶשְׂרִי לְחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי" פירושו: היום העשירי מראש החודש; וכן על זו הדרך¹. דברים אלו עוררו ויכוח, כפי שהביא שם הראב"ע:

ואחרים טענו עליו: אם כן, למה אמר [ו]בְּחֻדְשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַחַד לְחֹדֶשׁ' (במדבר כט, א)? והוא השיב: להסיר הספק².

ג. הראב"ע, במספר מקומות (שמות יב, ב בארוך; ויקרא כה, ט; ספר העבור; איגרת השבת; הקדמתו לפירושו על התורה, בדרך השנייה), מזכיר את שיטת יהודה הפרסי, מראשוני הקראים, שישראל היו מונים לשנות החמה בלבד. אחת הטענות שהראב"ע מעלה כנגדו היא, שהמילה 'חדש', המורה על חידוש הלבנה, אינה מתאימה לסברתו. בטענה זו מאריך ר' יעקב בכרך לדחות את דברי חיים זליג סלונמסקי (בעל 'יסודי העיבור'), שאחז, בעקבות כמה חוקרים, בשיטה משונה מעין זאת, ודעתו שחדשי התורה הם חדשי החמה, ושנהגו ישראל במניין לחמה מאז יצאו ממצרים ועד שעלו מגלות בבל (עיין: מאמרי יעקב הבכרני מהעבור ומניין השנים - ירח למועדים [ורשה, ה'תרנ"ג], מכתב ראשון פרק ג והלאה. מקדמוניות היהודים, אברהם אפשטיין [ה'תרמ"ז], במאמר הראשון שם).

נא. בנושא זה עסק הרב שמואל לוינסון, במאמר 'מתי מתחיל החודש?', קולמוס (המוסף התורני של 'משפחה') 85, ניסן ה'תש"ע; ע"ש. וכתב שם: "זה מסביר גם, מדוע התאריכים בתוך החודש ננקבים כמעט תמיד עם ל' השימוש: 'האחד לחודש', 'השני לחודש', 'העשירי לחודש' - בעוד שלכאורה היה מתאים יותר 'הראשון בחודש', 'השני בחודש', כמו שאנו אומרים בשיר של יום: 'ראשון בשבת', 'שני בשבת', וכו'. אך מכיון ש'השני לחודש' פירושו - היום השני לנקודת החידוש, ולכן לא מתאים פה הלשון 'בחודש'. רק לעתים נדירות מאוד נוקטת התורה בלשון זו, כמו בפסוק (במדבר י', י"א): "בחודש השני בעשרים בחודש" - שם מופיעה הצורה 'בחודש'."

נב. כלומר, הכתוב מפרט כדי למנוע טעות. ובלשון ראב"ע עצמו בפירושו לזכריה (ח, יח): "ובאומר הכתוב 'באחד לחודש' - נאמר כן לחזק, שלא יעלה על לב השומע כי איננו היום הראשון". ועל תשובת ר' משה הכהן כתב בספר חיים

גם טענו עליו: 'ובְּרָאשֵׁי חֲדָשִׁיכֶם' (שם כח, יא)! הוא השיב, כי על חדש ניסן ידבר בכל שנה, כי ניסן לבדו הוא ראש חדשים. ושאלוהו: אם כן, מה קרבן שאר החדשים? והוא השיב, כי שם כתוב (שם, יד) 'זאת עלת חדש בְּחֹדֶשׁוֹ לְחֹדֶשִׁי הַשָּׁנָה' בפרשה עצמה".

וכן אמר: 'ובְּיָוִם שְׁמַחְתֶּכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חֲדָשִׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרוֹת' (במדבר י, י) - כי הוא תחלת השנה.

כלומר - כל ציווי התורה לתקוע בחצוצרות "בראשי חדשכם" אינו אלא בראש השנה. לשיטת ר' משה הכהן, הביטוי 'ראשי חדשכם' אינו יכול להתפרש כ'ראש כל חודש וחודש', שהרי לשם כך היה די במילה "חדשכם" לבדה, שמשמעותה - 'ראשי החודשים'. למה, אם כן, נאמר "ובראשי חדשכם"? הכוונה היא רק לאחד, שהוא ה'ראש' שביניהם, וכאן הוא תשרי, שלגביו כבר נאמר (במדבר כט, א) "יום תרועה".

וכאן מסתייג הראב"ע משיטתו של ר' משה הכהן, הנוגדת את מסורת חז"ל בעניין תקיעת החצוצרות, ומציין פסוק שבו מתפרשת המילה 'חדש' כיחידת זמן של 30 יום:

ואנחנו לא נניח דברי רבותיו ז"ל בעבור סברותינו, כי הם אמרו (סוכה נה.) כי בכל חדש יתקעו בחצוצרות". והוא הנכון, לומר 'חדש' או 'ראש חדש', וכתוב (במדבר יא, כ): 'עַד חֹדֶשׁ יָמִים', שטעמו - שימלאו ימי החדש שלו.

אך באופן עקרוני מסכים הראב"ע עם שיטתו של ר' משה הכהן. כך כתב במפורש בפרשת פינחס (במדבר כח, יא), וזו לשונו:

ובְּרָאשֵׁי חֲדָשִׁיכֶם - אמר ר' משה הכהן הספרדי נ"ע, שפירושו חדש ניסן, כי כן כתוב: 'רָאשׁוֹן הוּא לָכֶם' (שמות יב, ב), ואחר כך אמר 'זאת עלת חדש בְּחֹדֶשׁוֹ' (במדבר כח, יד), שיעשו כן בכל חדש, על כן הוסיף 'לְחֹדֶשִׁי הַשָּׁנָה'. ופירושו נכון הוא. ואע"פ שיש לטעון על יו"ד 'ובְּרָאשֵׁי חֲדָשִׁיכֶם', רק בעבור שמצאנו 'הַיָּה חֲדָשׁ מָחָר' (ש"א כ, ה), ישר דיבורו.

וחסד (רבי עזריאל אלחאיכ דף קו): "ולענ"ד אין זה מספיק לומר דאיצטריך קרא דלא ליתי למטעי. ויותר נראה לומר: כיון דקרא מונה והולך 'בעשור לחדש' וגו' ו'בחמשה עשר לחדש' וגו' נוח לו לכתוב בפירוש 'באחד' אעפ"י שהוא במשמעות מלת החדש". ומקשה: "וטפי הו"ל לאקשווי מ'משה במדבר סיני... באחד לחדש השני' וגו', דליכא למימר כדכתיבנא. גם מה שהשיב הוא ז"ל, לא יתכן שהכתוב להסיר הספק בשתי פעמים, ודי היה באחד!". ואפשר לתרץ, כדלהלן, שהפירוט היתר בפסוק הוא לרווחא דמילתא, וכעין 'דיברה תורה כלשון בני אדם' (נדרים ג.), וזו כוונת ר' משה הכהן בדבריו (אם כי עדיין ניתן לטעון שהוא דוחק). ולמה שנכתוב בס"ד בשיטת הראב"ע ור' משה הכהן א"צ לכל זה, וברורה המשמעות של 'להסיר הספק'.

נג). כדבריו אלו של ר' משה הכהן כתב הראב"ע עצמו בפירושו לזכריה (ח, יח): "ואין טענה ממלת 'ובראשי חדשכם', כי הם חדשי ניסן, וכתוב שם 'עולת חדש בחדשו'. ואף החזקוני (על הפסוק בבמדבר) הלך בשיטה זו, ופירש ש'ובראשי חדשכם' הוא חודש ניסן (אך ב"זאת עולת חדש בחדשו" לא פירש כראב"ע).

נד). ולכך התכוון הראב"ע בפירושו לזכריה (ח, יח): "ומדברי קבלה נקבל: 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם', שבפסוק זה הולכים אנו בעקבות חז"ל, שפירושו על ראש כל חודש וחודש (עי' סוכה נה); ואכמ"ל בנידון האם נכתב בפסוק זה "חדשכם" חסר או מלא).

נה). "אם נאמר שדעתו רק על חדש ניסן שבכל שנה, היל"ל 'ובראש חדשכם', או 'בראש החדשים'" (ביאור מחוקקי יהודה על ראב"ע, לר' יהודה ליב קרינסקי [וילנא, ה'תרפ"ח]). ובביאור זה נכללו שתי הדעות שנאמרו בין מפרשי ראב"ע, בשאלה לאיזו יו"ד התכוון בדבריו. עיין בביאורים אהל יוסף ומקור חיים (בספר מרגליות טובה, אמשטרדם ה'תפ"ב) ואבי עזר).

וכן כתב בפרשת יתרו, שם נאמר (שמות יט, א) "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני"; וז"ל ראב"ע:

'בחדש השלישי'. לא ידענו טעם 'ביום הזה', אם לא היה פירוש ר' משה נכון, שהוא ראש חודש, כמו 'מחר חודש' (ש"א כ, יח).

ובפירושו הקצר לשמות (יח, א, בראש פרשת יתרו) ניסח זאת הראב"ע ככלל:

ולעולם יהיה ראש חודש כאשר יהיה כתוב 'חודש' בלא מספר, ובפסוק 'ובראשי חדשיכם' (במדבר כח, יא; כמובא לעיל) אפרש זה.

נמצא, שהראב"ע מסכים עם שיטתו של ר' משה הכהן, שמשמעות המילה חודש במקרא היא ראש החודש. ומה שנראה שבפרשת בא שלל את דבריו, אין זה אלא במקום שחז"ל דרשו את הפסוק אחרת להלכה; וכך הסביר בספר חיים וחסד (לרבי עזריאל אלחאיב [ליוורנו, ה'תרכ"ה], מערתא דחסידי דרוש א [דף ק:]), ויסוד הדבר כבר אמור בהקדמת הראב"ע לפירושו על התורה.

אמנם יש לדון בפסוק שהביא ראב"ע כדי לשלול, לכאורה, את שיטת ר' משה הכהן: "וכתוב (במדבר יא, כ) 'עד חודש ימים', שטעמו - שימלאו ימי החדש שלו". כאן אין אפשרות לפרש 'חודש' כ'ראש חודש', ועל כרחנו כאן המילה משמשת למשמעות אחרת, שהיא - פרק זמן של כשלושים יום. ייתכן, אפוא, שהראב"ע מציב כאן הסתייגות לשיטת ר' משה הכהן: המילה 'חודש' מתפרשת כחידוש הלכנה וראש החודש, וזו משמעותה העיקרית, אך אין זו הוראתה הבלעדית, ויש מקום במקרא גם להוראה המשנית, השאולה, של המילה (שבלשוננו היום היא ההוראה העיקרית שלה, ואפילו הבלעדית) - פרק זמן של 30 יום. ומה שניסח בצורת כלל ש"לעולם

נו). הקשה על כך הרב שמואל לוינסון (קולמוס - מוסף של העיתון משפחה, גליון 85, ניסן ה'תש"ע, עמ' 20), שבפסוק זה, לכאורה אין מקום להסביר ש'בחודש' הוא בראש החודש, שהרי אין זה הר"ח השלישי, שמאז יציאת מצרים בט"ו בניסן עבר ר"ח אייר, ועתה - ר"ח סיון - הוא השני מאז היציאה ממצרים! [ובשלמא לדברי חז"ל (שבת פו:), ועיין להלן בפנים] 'בחודש' הוא חודש ממש, והוא החודש השלישי מאז ניסן שבו יצאו. [והניח בצ"ע. ונראה דלא קשיא, שאף שיצאו באמצע ניסן, הרי בראש החודש הצטוו על כך, שבר"ח נאמרה להם פרשת החודש והפסח, כולל הנחיות מפורטות לליל היציאה ומכת הבכורות; ועל כן ברור מדוע המניין מתחיל ממנו. בדומה לזה מצינו במשנה (בראש מסכת ר"ה) שנמנה א' בניסן לראש השנה לרגלים, ואע"פ שהרגל הוא בחמישה עשר בו, אמרו בגמ' (שם ד.) "רגל שבו - ר"ה לרגלים".

זו). וזו לשונו: "הדרך החמישית, מוסד פירושי עליה אשית, והיא הישרה בעיני, נכח פני ד', אשר ממנה לבדו אירא, ולא אשא פנים בתורה, ואחפש היטיב דקדוק כל מלה בכל מאדי, ואחר כן אפרשנה כפי אשר תשיג ידי, וכל מלה שתבקשנה בפירוש המלה הראשונה תמצאנה, כפירוש שמם תמצאנו בפ' הראשון, ועל זה המשפט כל הלשון, ולא אזכיר טעמי אנשי המסורת, למה זאת מלאה, ולמה זאת נחסרת, כי כל טעמיהם כדרך הדרש הם... ובעבור הדרש דרך הפשט איננה סרה, כי שבעים פנים לתורה, רק בתורות ובמשפטים ובחקים, אם מצאנו שני טעמים לפסוקים, והטעם האחד כדברי המעתיקים, שהיו כולם צדיקים, נִשְׁעָן על אמתם בלי ספק בידים חזקים. וחלילה חלילה מלהתערב עם הצדוקים, האומרים כי העתקתם מכחשת הכתוב, והדקדוקים. רק קדמונינו הי' אמת, וכל דבריהם אמת וד' אלהים אמת ינחה את עבדו בדרך אמת".

וכן מצאנו שראב"ע עצמו סייג את דבריו, ביחס לציון גדליה, ובסופם העלה את האפשרות שלפי המסורת נהרג גדליה ביום ג' בתשרי, שכן כתב (זכריה ח, יח): "ובעבור שלא הזכיר ימי החדש יתכן להיותו בתחלת החדש... אם כן נהרג גדליה בראש השנה, על כן קבעוהו ביום השלישי, או קיבלו ככה מפי האבות הקדושים".

יהיה ראש חדש כאשר יהיה כתוב חֲדָשׁ בלא מספר^{נח}, הוא כל עוד אפשר לפרש כן. והפסוק "חדש ימים" הוא דוגמה שבה אי אפשר לפרש אלא כמשמעות המשנית.

עם זאת, בפירושו לפסוק כתב הראב"ע (במדבר יא, כ): "שישוב ערך הלבנה באורה כאשר היתה", ובמקום אחר (דניאל ט, כד): "שתראה הלבנה על המתכונת שנראתה ביום הראשון מהמספר^{נח}". ויש בזה הדגשה לכך שהמשמעות המשנית נובעת מתוך המשמעות העיקרית ומרחיבה אותה, ואינה עצמאית. וכיוצא בזה יש להסביר, אליבא דראב"ע, את המקומות שבהם אי אפשר לפרש שמדובר בראש החודש, "וְאֵם מִבֶּן-חֲדָשׁ" (ויקרא כו, ו), "הַרְפָּה מִמְּנֵי שָׁנִים חֲדָשִׁים" (שופטים יא, לו)^{נח} ודומיהם^ס.

וכן מצאנו בפירושו ל"מִבֶּן חֲדָשׁ וְמִעֲלָה" (במדבר ג, טו), וזו לשונו: "עד שוב המחברת, או על קרוב מהמקום הראשון זה אל זה. והמשכיל יבין". 'המחברת' לשון חיבור, והכוונה כאן למולד הלבנה (ראה לדוגמה ספר העבור לראב"ע דף י: וע"ש דף ג.), ומשמעות דברי ראב"ע אלו היא כפי שכתב על הפסוק "עַד חֲדָשׁ יָמִים", "שישוב ערך הלבנה באורה כאשר היתה" (למשמעות המילולית עיין בהערות המהדיר במהדורת מוסד הרב קוק). בכל מקרה, רואים אנו, שאין למילה 'חודש' שתי משמעויות נפרדות, אלא משמעות עיקרית והרחבה שלה^ס.

נמצא שזו, אפוא, שיטת הראב"ע: משמעות המילה 'חודש' - ראש החודש, וכך תתפרש ברוב המקומות. במיעוט הפסוקים תשמש המשמעות המורחבת - פרק זמן של 30 יום - לא כמשמעות עצמאית, אלא כמשמעות מורחבת. משמעות זו תבוא בפסוקים שבהם פירשו חז"ל אחרת להלכה, ובפסוקים שמתוכם מוכח שאין לפרש 'חודש' כראש החודש^ס.

נח. לשונו במלואה במדבר (יא, כ): "חדש ימים - פירשתי, שישוב ערך הלבנה באורה כאשר היתה, וכן: 'שנתיים ימים' (בראשית מא, א). וכשהזכיר פסוק זה בפירושו לדניאל (ט, כד): "עד חדש ימים - שתראה הלבנה על המתכונת שנראתה ביום הראשון מהמספר^{נח}"; ולבראשית (ד, ד): "עד חדש ימים - שישוב החֲדָשׁ כאשר היה". וכן רבנו בחיי (על הפסוק במדבר): "עד שוב הקף הלבנה למקומו כשהיה".

נט. מעניין, שמתוך למעלה מ-30 פעם שכתובה המילה 'חֲדָשִׁים' במקרא (בצורה זו), רק שניים הם בחמשת חומשי התורה: "וַיְהִי כְּמִשְׁלַשׁ חֲדָשִׁים" (בראשית לח, כד) ו"הַחֲדָשׁ הַזֶּה לְכֶם רֵאשִׁית חֲדָשִׁים" (שמות יב, ב). ורק הראשון מביניהם נוקט מספר של חודשים, וגם הוא בכ"ף הדמיון: "כְּמִשְׁלַשׁ; לעומת "וַתִּצְפְּנֶהוּ שְׁלֹשָׁה יָרְחִים" (שמות ב, ב), המופיע ללא כ"ף הדמיון.

ס. מעתה אפשר לחזור ולנסח זאת במילים אחרות: הוראתה הבלעדית של המילה 'חודש' היא חידוש הלבנה, ראש החודש (שהרי אין הוראה עצמאית אחרת); אך לעתים ההוראה מתרחבת למשמעות של כשלושים יום. ועיין בהערה הבאה.

סא. וזאת בניגוד לשיטת רוב הפרשנים, המובאת להלן, שבמקרים כאלה מפרשים באופן טבעי 'חודש' כשלושים יום, כפי שאנו משתמשים במילה כיום. להבנתם, למילה 'חודש' שתי משמעויות עצמאיות, ובמקרים כאלה אין שום צורך להידחק ולהסביר כיצד המובן 'שלושים יום' נובע מתוך המשמעות האחרת. לעומתם, הראב"ע מעדיף להימנע כמה שאפשר משיוך שתי משמעויות שונות למילה אחת (עיין במאמרו של הרב שמואל לוינסון במוסף קולמוס של העיתון משפחה, גיליון 115, אלול ה'תשע"ב, עמ' 20), ועל כן מפרש שזו משמעות אחת.

סב. ועיין להלן. ומה שמצאנו על הפסוק (עזרא ג, א) "וַיָּבֶעַ חֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי", שם נאמר בפירושו "ויגע - נקראו כל ימי הלבנה חודש, בעבור התחדשה כל ט"ו ימים". ברור לעין כל שאין זה תואם בשום פנים את דברי ראב"ע, שמובאות מדבריו הובאו לעיל. לפי ראב"ע, היה צריך הפירוש להיות: החידוש השביעי של הלבנה, כלומר - ראש-החודש השביעי. הראב"ע אינו מסכים עם האמירה "נקראו כל ימי הלבנה חודש", ודאי שלא עם המשך המשפט. וכבר העירו שהפירוש

וכיצד יפרש ר' משה הכהן את הפסוק "עד חדש ימים"? ראב"ע לא גילה לנו. מסתבר שיסכים שיש יוצאים מן הכלל, ויש מקרים שבהם משמעות המילה התרחבה, אלא שהיכן שאין הכרח של ממש בגוף הפסוק יפרש את המילה 'חודש' כמשמעותה המקורית. וכפי שהמילה "חדשים" (כגון שופטים יא, לו) תתפרש כמספר חידושי הירח, ראשי חודשים, או הקפות הירח (כפירוש הראב"ע ל"עד חדש ימים", המובא לעיל) כך יוסבר בפסוקים שבהם נראית המשמעות אחרת בהשקפה ראשונה.

אם כן, מה בינו ובין רבי אברהם אבן עזרא? נראה שההבדל ביניהם אינו אלא בפסוקים 'הלכתים' שדברי חז"ל לגביהם אינם עולים בקנה אחד עם הפירוש בדרך האמורה לעיל. הראב"ע, עקרונית, לא ייטה מדרך חז"ל, גם אם להבנתו אין כן פשוטו של מקרא²³. לעומתו, ר' משה הכהן נקט בנקודה זו את הגישה הגורסת כי הרשות נתונה לפרש את המקראות אף שלא כחז"ל, ש"שבעים פנים לתורה", ולהוראת הלכה ודאי שאין לנטות כחוט השערה מדרכם של חז"ל²⁴.

ולפי דברינו, יש להסביר מה כוונת הראב"ע בהביאו את הפסוק 'עד חדש ימים' כנגד דברי ר' משה הכהן. ויש לומר שכן הם דבריו: הרי בפסוק זה צריך ר' משה הכהן להודות שאין לפרש 'חדש' כמשמעותו המקורית, ואם כן, כיוון שמצאנו שיש מקום (גם אם באופן נדיר) למשמעות הנגזרת, המרחיבה, קבלת חז"ל תכריע שבאותה משמעות יש לפרש גם את הפסוק בעניין החצוצרות. ור' משה הכהן יאמר לראב"ע: לגבי החצוצרות מסכים אני איתך להלכה, אלא

על עזרא ונחמיה אינו של הראב"ע, אלא של רבי משה קמחי, אחי הרד"ק (שזח"ה בהקדמתו לספר העבור לראב"ע, עמ' 8 הערה 5: "הנדפס על אלו שלשה ספרים האחרונים הוא לר' משה קמחי כנודע", וע"ע במבוא של אשר ויזר לפירוש הראב"ע, מוסד הרב קוק, ה'תשל"ו, עמ' 15). ופירושו לפסוק זה יכול להיות הוכחה לטענה זו. אמנם אפשר לטעון שבספרי המקרא המאוחרים מודה הראב"ע שהנטייה להשתמש במילה 'חודש' במשמעותה המורחבת גדולה יותר, ואפשר להסיק זאת מפירושו לפסוק "והחדש אשר נהפך להם מגיון לשמחה" (אסתר ט, כב) ודומיו; אם לא שגם שם נדחק בלשונו להתאימה לשיטתו. ובכל מקרה, מסתבר לי שפירושו זה ל"ויגע החדש השביעי" לא יצא מידי הראב"ע.

סג. וכן דבריו בפירושו (הארוך) לשמות (כא, כד, לגבי "עין תחת עין", בהביאו מחלוקת הקראי בן זוטא עם רב סעדיה גאון): "והכלל, לא נוכל לפרש על דרך מצוות התורה פירוש שלם, אם לא נסמוך על דברי חז"ל. כי כאשר קבלנו התורה מן האבות, כן קבלנו תורה שבעל פה, אין הפרש ביניהם". ועיין לעיל הערה נח, שם הבאנו דברי הראב"ע בהקדמתו לפירושו. הרב מנחם מנדל כשר (תורה שלמה כרך יז - פרשת משפטים, מילואים שבסוף הכרך, סי' כב, 'פשוטו של מקרא', [עמ' רפז-רפז ואילך]. תודתי לידידי ר' יצחק צוקרון הי"ו שהראני מקור זה), מעיר כי דווקא הראב"ע - 'ראש הפשטנים' - נקט גישה זו, בעניין פירוש הפסוקים הנדרשים להלכה בידי חז"ל, בניגוד לגישת הפרשנים האחרים (רש"י, רשב"ם ועוד), שנתנו מקום לפירוש פשטי המקראות לפי דרכם, אף כשנוגד את ההלכה הנובעת ממדרש חז"ל (ראה רש"י ויקרא יג, ו ומה שהעיר עליו הרמב"ן; ועיין רש"י שמות כג, ב; ויקרא יג, נה; דברים כב, כו), לפי ש"דברי תורה מתחלקים לכמה טעמים" (רש"י בראשית לג, כ) ו"שבעים פנים לתורה" (רמב"ן בראשית ח, ד. עיין בדבריו של הרב כשר בתו"ש הנ"ל). נראה, אפוא, שהראב"ע נקט דרך זו בשל הפולמוס עם הקראים, 'המכחשים' הכופרים במסורת חז"ל, שבפירושו טרח לא אחת לשלול את טענותיהם. ויש להוסיף כי לאור ההדגשות הרבות של ראב"ע בפירושו על כך שאין פירוש שלם מבלי קבלת חז"ל, בחריגות המעטות מזה בנושאי הלכה (לדוגמה עיין ויקרא טז, יח. ראה מאמרו של הרב שמואל לוינסון בקולמוס 132, סיון ה'תשע"ד. אמנם עיין בחומש מחוקקי יהודה ויקרא שם, במה שכתב בקרני אור על דברי ראב"ע; וכן בשאר הדוגמות שהביא הרב לוינסון. וע"ע ויקרא ד, ב, ועיין בקרני אור שם. וע"ע במדבר טז, כד ושם, כז. ויש להעיר כי דוגמות אלו הן בנושאי הקרבנות, שאינם הלכה למעשה כיום) אין כדי לסתור את העיקרון.

סד. עיין בהערה הקודמת.

שבדרך פירוש הרשות נתונה לפרש כפי פשט המילה, ואיני נוטה ממנו אלא כאשר גוף הפסוק מכריח כן.

כעת ניתן לבדוק את יישום השיטה בפסוקים שונים; וכן לבדוק את האופן שבו פירשו חז"ל את המילה⁹⁸.



לאור פסוקים נוספים

בפסוקים רבים מוזכר 'בחדש פלוני באחד לחודש', ואם עיקר משמעות המילה 'בחדש' הוא ראש חודש - למה הוצרך הכתוב לפרט 'באחד לחודש'? כן הקשה בספר יד שלמה (לרבי חיים שלמה בן-עזרא מאיזמיר [סלונקי, ה'תקפ"ו]); דרוש ה לשבת תשובה):

עוד זאת חזות קשה הוגד לי⁹⁹ דמקרא מלא דבר הכתוב ביחזקאל סי' מ"ה (יח): 'בְּרֵאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ תִּקַּח פֶּרֶךְ בֶּן בֶּקֶר [תָּמִים] וְחִטָּאת אֶת [הַמִּקְדָּשׁ]¹⁰⁰, ואם איתא להאי סברא דכל דכתיב 'בחדש' ולא פירש בכמה בחדש הוי בר"ח - אם כן לכתוב 'בחדש הראשון תקח פר בן בקר וחטאת', והיה משמעו שהוא בר"ח! אלא ודאי משמע דאי לא כתיב 'באחד לחודש' ממאי דבר"ח קאי, דילמא בארבעה או בחמשה בחדש קאי.

על דברים אלו כתב רבי נסים אברהם אשכנזי בשו"ת מעשה אברהם (איזמיר, ה'תרט"ו), חיו"ד סי' (נ):

ואחרי נע"ר (=נשיקת עפר רגליו) תמהני עליו, למה לו להקשות ממקום רחוק? עדיפא מיניה הו"ל להקשות, מדכתיב בתורה בסדר נח (בראשית ח, יג) 'וַיְהִי בְּאַחַת יְשָׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה בְּרֵאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ תָּרְבוּ הַמַּיִם וְכוּ', ובס' פקודי (שמות מ, ב) כתיב 'בְּיוֹם הַחֹדֶשׁ הָרֵאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ תִּקֵּים אֶת מִשְׁכַּן וְכוּ', ושם כתוב ג"כ (יז) 'וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ הָרֵאשׁוֹן בְּשָׁנָה הַשְּׁנִית בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַיּוֹם וְכוּ', ובס' אמור (ויקרא כג, כד) כתוב 'בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ וְכוּ', ובס' פנחס (במדבר כט, א) 'וּבְחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ וְכוּ', ובס' מסעי (שם לג, לח) 'בְּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ וְכוּ', דכיון דמוקדמים הם וגם שהם כתובים בתורה - משם הו"ל לתמוה!

על דרך זו אפשר להוסיף ולצטט פסוקים נוספים, ודיינו אם נביא פסוק אחד מן התורה, אחד מן הנביאים ואחד מן הכתובים: מן התורה - 'וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה בְּעֶשְׂרֵי חֹדֶשׁ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ' (דברים א, ג), מן הנביאים - "בְּשָׁנָה שְׁתַּיִם לְדִרְיוֹשׁ הַמֶּלֶךְ בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁשִׁי בְּיוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ הָיָה דְּבַר ה' בְּיַד חֲגִי הַנְּבִיא" (חגי א, א), ומן הכתובים - "וַיָּשָׁבוּ בְּיוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ הָעֶשְׂרִי לְדִרְיוֹשׁ הַדְּבָר" (עזרא ז, טז).

98. להלן אריכות (ויש שיאמרו: אריכות יתר) בנושא זה, וסקירה של פסוקים שונים ואופן הפירוש בהם. הקורא שהעיקרון מובן לו ואינו חפץ להטריח עצמו במשא ומתן ובדוגמות, יוכל לדלג מכאן אל הכותרת 'שיטת הרד"ק ושאר המפרשים' או אל 'המורם מן האמור' שלאחריה.

99. מליצה ע"פ הכתוב בישעיה כא, ב.

100. תוקן על פי לשון הפסוק.

אמנם נראה כי הקושיה מן הפסוקים הללו אינה חזקה, ואפשר לתרץ שזו לשון המקרא, שדרכו לפרט לפעמים "באחד לחודש" אף כשאין הדבר הכרחי, 'לרווחא דמילתא', על דרך "דיברה תורה כלשון בני אדם" (נדרים ג.). וכבר התייחס לקושיה זו הראב"ע בפירושו לזכריה (ח), וזו לשונו: "ובאומרו הכתוב 'באחד לחודש' - נאמר כן לחזוק, שלא יעלה על לב השומע כי איננו היום הראשון", וכמובא לעיל (בדברי ר' משה הכהן שהביא הראב"ע) - "להסיר הספק".

יש להביא גם את הפסוק (מ"א ד, ז): "וְלִשְׁלֹמֹה שְׁנַיִם-עָשָׂר נָצָבִים עַל-כָּל-יִשְׂרָאֵל וְכָלכָּלוּ אֶת-הַמֶּלֶךְ וְאֶת-בֵּיתוֹ חֹדֶשׁ בְּשָׁנָה יְהִיָּה עַל-הָאֶחָד לְכָלכָּל". כאן הביטוי "חֹדֶשׁ בְּשָׁנָה" אינו יכול להתפרש כראש החודש. וכן בהמשך (שם ה, ז) "וְכָלכָּלוּ הַנָּצָבִים הָאֵלֶּה... אִישׁ חֹדֶשׁ". ובדברי הימים (א-א כו, א, ג"כ בעניין הנציבים): "חֹדֶשׁ בְּחֹדֶשׁ לְכָל חֹדֶשִׁי הַשָּׁנָה".

לא זכינו לפירושו של הראב"ע לספרי מלכים ודברי הימים, ופסוקים אלו צריכים ביאור לשיטתו. אם לא נרצה לומר שגם פסוקים אלו יתבארו לפי המשמעות המורחבת של 'חודש', דהיינו הקפת הלבנה (כדלעיל בפירוש הראב"ע ורבנו בחי ל"עד חֹדֶשׁ יָמִים"), אפשר לומר שאכן 'חֹדֶשׁ' פירושו ראש חודש. ולפי זה כוונת הכתוב, באמרו שכל נציב מחויב לכלכל את המלך "חודש בשנה", היא מראש חודש לראש החודש הבא, או - במילים אחרות - החל מראש חודש. כל נציב התחיל לכלכל את המלך 'ראש חודש' אחד בשנה, והנציב שלאחריו החליף אותו בראש החודש הבא.

ובפסוק (מ"א ה, כח, לגבי 30,000 איש שלקח שלמה מס מכל ישראל): "וַיִּשְׁלַחֵם לְכַנּוּנָה עֲשָׂרַת אֲלָפִים בְּחֹדֶשׁ חֲלִיפּוֹת, חֹדֶשׁ יְהִיּוּ בְּלִכְנוֹן, שְׁנַיִם חֹדָשִׁים בְּבֵיתוֹ". נראה שכאן נזדקק לפירושו של הראב"ע לפסוק "מִבֶּן-חֹדֶשׁ וְעַד שְׁנָיִם חֹדָשִׁים" (במדבר ג, טו), כמובא לעיל, וגם כאן, 'חודש' היינו הקפה אחת של הלבנה; וזו המשמעות המורחבת של המילה (שכאמור לעיל, לשיטת ראב"ע ור' משה הכהן אינה משמעות עצמאית).

עתה עלינו לייחד את הדיבור לביטוי 'חֹדֶשׁ הָאָבִיב': "הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב" (שמות יג, ד). הביטוי מופיע פעמים נוספות בתורה: "אֶת חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֹר שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת כֶּאֱשֶׁר צִוִּיתֶךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בּוֹ יֹצְאֶת מִמִּצְרָיִם" (שמות כג, טו; וכיו"ב לד, יח); "שְׁמֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעִשִּׂיתָ פֶסַח" (דברים טז, א). ביטוי זה דורש הסבר, לשיטת הראב"ע. על פי דרכו, 'חֹדֶשׁ הָאָבִיב' פירושו, לכאורה: ראש-החודש אשר באביב. האומנם ראש חודש ניסן הוא דווקא בתקופת האביב? הרי האביב (בכורי שעורים) נצרך לעומר, ט"ז בניסן, ולא לראש החודש^{סח}; וכדברי הראב"ע (שמות יב, ב [בארוך]): "והנה אם לא ימצא אביב בחצי החודש, נעשה הפסח בחדש הסמוך אליו!"

אפשר לומר, בפשטות, שגם כאן הראב"ע נוטה מהמשמעות העיקרית למילה 'חודש' (ראש חודש), מפני קבלת חז"ל. ופירוש 'חֹדֶשׁ הָאָבִיב' הוא אפוא: הקפת הלבנה אשר בה במהלכה יהיה

סח. ואף לגבי 'תקופת ניסן' הצריכו חז"ל (ר"ה כא). שתתחיל עד ט"ו בניסן (שאם החשבון מראה שתתחיל אח"כ יש לעבר את השנה; עיין רמב"ם קידוש החודש ד, ב). עיין סנהדרין (דף יא:) ורמב"ם הל' קידוש החודש (ד, ג). וראה עוד מאמרו של רוי עמנואל הופמן, עיבור השנה בזמן הסנהדרין, יודעי בינה ה (מרחשון ה'תשע"א; עמ' 138 ואילך, בעניין האביב).

ה'אביב'. וזו כוונתו בדבריו (בפירושו הקצר לשמות יג, ד): "וטעם 'בחדש האביב', שיעשו אותו בימי אביב... וכל זה דברי קבלה". ואפשר עוד לומר שכאן הפסוק עצמו מכריח לפרש כן, כמו בפסוקים "עד חֹדֶשׁ ימים" ו"בן חֹדֶשׁ" (כמובא לעיל), שכן כתוב "היום אתם יִצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב", ולא בר"ח יצאו (ועל כן כתב ראב"ע, שזהו ציווי לדורות, לעשות את הפסח בכל שנה בעת האביב). ונראה שזו ההבנה הפשוטה. וייתכן, שר' משה הכהן יפרש גם בפסוקים אלו שצריך להיות אביב בראש החודש, שלא להלכה, כפירושו לגבי החצוצרות (המובא לעיל).

ואפשר לומר אחרת, שבפסוקים אלו המילה 'חודש' אינה שייכת לנידוננו, ומשמעותה היא 'בְּהַחֲדָשׁ', וכלל אינה מכוונת כלפי חידוש הלבנה, אלא כלפי החידוש של האביב: היום אתם יוצאים, בהתחדש האביב. וכן בכל שנה ושנה, יש להקפיד שהחג לא יקדים את חידוש האביב. ואולי התעלמותו העקבית של הראב"ע (בביאורו לביטוי זה) מהמילה 'חודש' מרמזת לכך (לדוגמה, בפרשת משפטים [שמות כג, טו], בפירוש הקצר): "וטעם 'למועד חדש האביב', בזמן שִׁמְצָא אביב השעורים". אמנם מלשון הראב"ע באיגרת השבת אין כ"כ משמע ש'חודש האביב' פירושו התחדשות האביב, אלא 'חודש' ממש^ט.

ונראה עוד, אליבא דראב"ע, שכיוון שההחלטה על עיבור השנה צריכה להתקבל עד ראש החודש (עיין סנהדרין יב:), הרי עַד אז בודקים אם יש 'אביב' שעתיד להיות בשל כל צרכו עד החג. וזו כוונתו בפירושו ל"שמור את חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טו, א): "נקרא כן בעבור שהיה בו אביב בצאתם ממצרים", כלומר השעורה הבשילה סמוך לצאתם, ומעתה יש להתבונן בסימן זה (ולחשב אם תבשיל) טרם נקבע את ה'חודש'. שמור את חודש האביב - שמור בעת ה'חודש' את סימן ה'אביב'.

עוד יש לומר, שהציווי "שמור את חֹדֶשׁ הָאָבִיב" משמעו: שמור על ה'חודש', הנקבע לפי מולד הלבנה, ועל 'האביב', התלוי במהלך החמה, והתאם ביניהם (ע"י עיבור השנה). כך העיר אשר וייזר (מהדיר פירוש הראב"ע במהדורת מוסד הרב קוק) על דברי הראב"ע (ארוך שמות יב, ב) שכתב "והשם צוה בתורתו לשמור מועד במועדו, כי אמר 'שמור את חדש האביב ועשית פסח לה'". לאור זאת יש לברר, מהו "היום אתם יִצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב"? וכי בראש החודש יצאו? ויש להסביר, שהכוונה כך: היום אתם יוצאים, ותאריך זה נקבע על פי מולד הלבנה (ונמנה מראש החודש, ה'חודש') וגם על פי מהלך החמה (בעת הִמְצָא ה'אביב').

מצאנו, אפוא, דרכים אחדות להסביר את הביטוי 'חֹדֶשׁ הָאָבִיב' אליבא דראב"ע.

אך מה בדבר "וְעִבְדְּתָ אֶת־הָעֶבֶדָה הַזֹּאת בְּחֹדֶשׁ הַזֶּה" (שמות יג, ה)? מיד אח"כ נאמר "שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֵּת", ושם מפרש ראב"ע (בארוך) שזו היא "העבודה"; והרי אינה בראש החודש! אכן כאן הפסוק מוכיח מתוכו שאין לפרש 'בחודש' בראש החודש. ואפשר שהכתוב כאומר:

טו. וזו לשונו שם, במה שנוגע לענייננו: "וכאשר נחפש לדעת שנת התורה מצאנו כתוב: החדש הזה לכם ראש חודשים, והוא ראשון לחדשי השנה, וכתוב: היום אתם יוצאים בחדש האביב, וכן: שמור את חדש האביב. והטעם, כי חשבון ישראל בחדשי הלבנה, והנה החדש שימצא אביב בארץ ישראל הוא ראשון לחדשי השנה, וראש החדש ראשית השנה, עברה התקופה או לא עברה, רק שיש לבית דין לשמור שיעשה הפסח והאביב נמצא, בעבור תנופת העומר. וברוב השנים דבק האביב בתקופה, ויש פעמים שירחק מעט בעבור רוב הגשמים, או שתהיה שנת בצורת".

בחודש הזה בחג המצות, כמו "בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה בֵּין הָעֶרְבִים תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ" (במדבר ט, ג).

ובנחמיה (ח, יד) נאמר: "אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּסֻכּוֹת בְּחָג בַּחֹדֶשׁ הַשְּׂבִיעִי". ואף כאן ודאי שאין מדובר בראש החודש; ואפשר לומר שבפסוק זה המילה "בְּחָג" היא חלק מהתאריך, ועל כן הפסוק כאומר "בחמשה עשר יום לחודש השביעי", שפירושו: חמשה עשר יום מאז ראש-החודש השביעי.

על כל פנים, העיקרון נראה ברור: בכל מקרה שבו הפסוק מוכח מתוכו, או שקבלת חז"ל מלמדת על כך, משמעות המילה 'חודש', לראב"ע, תהיה הרחבה מן המשמעות המקורית, דהיינו: הקפת הלבנה או שיעור זמן כעין זה. כך יש להסביר את הפסוקים שנראים קשים על שיטתו.

ע. דיבורנו הורחב הרבה בעניין זה ובפירוט דוגמותיו, אך כדאי להעיר על שני פסוקים נוספים.

א. בעומס (ח, ה), בתיאור מזימתם של "השֹׂאֲפִים אֲבִיוֹן": "לֵאמֹר מִתִּי יַעֲבֹר הַחֹדֶשׁ וְנִשְׁבְּרִיהָ שָׁבֶר וְהַשְׁבֵּת וְנִפְתָּחָה בֶּרֶךְ". מספר פירושים נאמרו כאן במשמעות 'החודש'. יונתן תרגם שהכוונה לחודש העיבור, ועל פי זה פירש רש"י: "מתי תתעבר השנה ויבא חדש העיבור... ולפי שדוחין את הקרבת העומר והשנה נמשכת והישן מתייקר". וכ"כ מהר"י קרא. מצודת דוד: "מתי יעבור החודש - ר"ל החודש הידוע של הקציר, כי בימי הקציר מוצאין העניים לאכול מהלקט והשכחה והפאה ואינם קונים תבואה למאכלם", ואחרי שיעבור זמן זה ייאלצו לקנות. וזהו הפירוש הראשון המובא ברד"ק, וכן הוא באברבנאל. והרשב"ם (בבא בתרא צ: ד"ה מתי יעבור) פירש: "נמכור ביוקר לסוף חדש אחר ימות הגורן. והיינו מפיקי שערים, דלחדש לא מיקרי אוצרי פירות". והראב"ע כתב: "אולי תבוא שנת רעב כאשר יעבור זה החודש ולא ירד מטר, אז נמכור הבר ביוקר". צריך לבאר דבריו, שנקטו תאריך מסוים, ראש-חודש ('חודש') מסוים, שאחריו ימכרו ביוקר. ובאברבנאל במקום אחר (שמות יב, ב) מוזכר פסוק זה כדוגמה לכך שמשמעות 'חודש' היא ראש חודש; אלא שזה מופיע כחלק מטענת הקראים. [ולגבי "השֹׂאֲפִים" שבפסוק זה, דעת רוב הפרשנים שהכוונה לשנת השמיטה - תרגום יונתן, רש"י, מהר"י קרא, הרשב"ם, אברבנאל; אך הרד"ק בפירושו הראשון כתב שמשמעותו שבוע ימים (וע"ע רמב"ן ויקרא כג, יא). ועיין בפרשנים הנז', שביניהם פירושים שונים בהבנת העניין]. ובדעת מקרא' פירש עמוס חכם, שהמיתנו אנשים אלו שיעבור ראש החודש (זו משמעות 'חודש' כאן), שבו היו נוהגים לשבות ממשא ומתן, והשבת (כפשוטו), ויוכלו לשוב למסחר, שהיו להוטים אחריו (וכתב כן במאמרו 'ראש חודש במקרא', מחניים צ [ניסן ה'תשכ"ד] עמ' 80).

ב. "עֵתָה יֵאָכְלִים חֲדָשָׁת חֲלִיקֵיהֶם" (הושע ה, ז). רש"י: "חודש אב", ועיין מהר"י קרא, רד"ק בפירושו הראשון ומצודת דוד (וראב"ע בשם ישועה [הקראי]). ויונתן תרגם: "כען אייתי עליהן עממין ירח בירח ויבזון ית פירי ארעהון". "ירח בירח" - חודש בחודש, כלומר: בכל חודש, תמיד (רד"ק בפירוש השלישי). ובבבלי קידושין (ע). דרשוהו ביחס לנושא אשה לשם ממון: "אמר רבנ"י: חדש נכנס וחדש יצא, וממנום אבד" (רש"י סד"ה בנים זרים: "יאכלם בחדש אחד"). ועי' תוספות הרא"ש שם ("חדש נכנס וחדש יוצא - ברישא הו"ל למימר יוצא, והדר נכנס, אלא בהרבה מקומות יש כענין הזה גבי 'יכנס האדם בכי טוב ויצא בכי טוב' ובמקומות טובא איכא כה"ג; א"נ ה"ק: מהכנסת החדש עד יציאתו"); וע"ע שם מהרש"א (בח"א ד"ה מעלה, הסיק כפירושו השני שבתורא"ש). וישנם מדרשים שדרשוהו כלשון חֲדָשׁ עיין תנחומא שמות ה; ועיין מנחת שי. רד"ק בפירוש השני: "או פירוש חודש - בזמן מועט כמו חודש" [ובדומה לזה עיין ירמיה (ב, כד) "בַּחֲדָשָׁה יִמְצְאוּנָהּ, ברש"י, רד"ק והמצודות שם (וראה להלן סוף הערה צו)]. ראב"ע: "עתה יאכלם אלה הבנים עם חלקיהם, חדש רע, כמו 'כי קרוב יום אידם' (דברים לב, לה)". עוד הביא שם בשם יפת (פרשן קרא; ואת פירושו זה דחה האברבנאל) ש'חודש' כאן הוא חרב, כמו בפסוק "וְהָיָה חֲגֹר חֲדָשָׁה" (ש"ב כא, טז). ועיין אברבנאל בדונו בפירושים השונים ובהכרעתו כפירוש רש"י (על הפסוק) וסיעתו. ולגבי פירושו של ראב"ע עצמו, ביארהו אברבנאל "כלומר, החדש הגזור למפלתם יאכל אותם ואת חלקיהם". ואפשר שכאן הראב"ע יסכים ש'חודש' הוא במשמעות הרחבה, של ההקפה השלמה של הלבנה, כמו "חודש ימים". או שלדבריו הכוונה לראש החודש' שנגזר עליהם כיום אידם; וגם אם הכוונה ליום מסוים בחודש, הרי הד הפורענות מתחיל מראש החודש, ובדומה לזה שנינו (תענית ד, ג) "משנכנס אב ממעטין בשמחה" (וכנגדו אפשר לפרש ב'וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נִהְפָּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה", אסתר ט, כב). והמלבי"ם ביאר שמדובר בחורבן

ולאידך גיסא, בפסוקים רבים נראה שפירוש 'חודש' הוא ראש החודש:

נוסף על הפסוקים שהביא האבן עזרא, יש להזכיר את "זאת עלת חֹדֶשׁ בְּחֹדְשׁוֹ" (במדבר כח, יד), וכיוצא בו "מִלְכָּד עֲלֵת הַחֹדֶשׁ וּמִנְחָתָה" (במדבר כט, ו), שם המילה 'חודש' מתפקדת במשמעות של ראש חודש.

ובפרשת "מחר חֹדֶשׁ" (שמואל א כ, יח) שהזכיר הרד"ק מופיעה המילה 'חודש' פעמים אחדות: "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל יְהוֹנָתָן הִנֵּה חֹדֶשׁ מִחָר" (שם, ה), "וַיְהִי הַחֹדֶשׁ וַיֵּשֶׁב הַמֶּלֶךְ אֶל הַלֶּחֶם לֵאכֹל" (שם, כד), "וַיְהִי מִמָּחָר הַחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי" (שם, כז), "וְלֹא אָכַל בַּיּוֹם הַחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי לֶחֶם" (שם, לד), ובישעיה (א, יד) "חֹדְשֵׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם שְׁנֵאָה נִפְשִׁי". ושם (סו, כג) "וְהָיָה מִדֵּי חֹדֶשׁ בְּחֹדְשׁוֹ וּמִדֵּי שַׁבַּת בְּשַׁבְתּוֹ"ע.

וביחזקאל (מה, יז): "וְעַל הַנְּשִׂא יִהְיֶה הָעוֹלוֹת וְהַמִּנְחָה וְהַנֶּסֶךְ בַּחֲגִים וּבַחֲדָשִׁים וּבַשַּׁבָּתוֹת כָּכֹל מוֹעֲדֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל", וכיוצא בו "וְהִשְׁתַּחֲוּ עִם הָאֶרֶץ פֶּתַח הַשַּׁעַר הַהוּא בַּשַּׁבָּתוֹת וּבַחֲדָשִׁים" (שם מו, ג). וכן: "שַׁעַר הַחֲצֵר הַפְּנִימִית הַפְּנֵה קָדִים יִהְיֶה סָגוּר שְׁשֶׁת יָמֵי הַמַּעֲשֶׂה וּבַיּוֹם הַשַּׁבָּת יִפְתָּח וּבַיּוֹם הַחֹדֶשׁ יִפְתָּח" (שם, א), וכן: "וּבַיּוֹם הַחֹדֶשׁ פֶּר כֶּן בֶּן כָּקָר תְּמִימִם" (שם, ו).

"וְהִשְׁבַּתִּי כָל מְשׁוֹשָׁה חֲגֵה חֹדֶשָׁה וְשַׁבָּתָהּ וְכָל מוֹעֲדָהּ" (הושע ב, יג. ראב"ע: "חדשה - הוא ראש החדש שתתחדש הלבנה"). וכן: "תִּקְעוּ בַּחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לַיּוֹם חֲגִנּוּ" (תהלים פא, ד). וכן "וְאַחֲרֵי כֵן עֲלֵת תָּמִיד וְלִחְדָּשִׁים וְלִכָּל מוֹעֲדֵי ה' הַמִּקְדָּשִׁים" (עזרא ג, ה), ועוד כיוצא באלו.

מן הפסוקים הללו ועוד נראה בפשטות ש'חודש' סתמא משמעו חידוש הלבנה או ראש חודש"ע.



בית יהוא בידי שלום בן יבש, שמלך חודש בלבד (עיין מ"ב טו, ח-טו), ולזה אמר 'חודש'.

עא). ראוי להזכיר את המחלוקת בפירוש המילה "בחדשו". תרגום אונקלוס: "באתחלתותיה - בהתחדשותו; וכן פירשו ר"י בכור שור והחזקוני. אבל הראב"ע פירש שתבנית זו משמעותה - בכל חודש וחודש (כלומר: בכל ר"ח ור"ח), כמו ש'שבת בשבת' היינו בכל שבת ושבת, ו'יום ביומו' בכל יום ויום: "בחדשו - כמו 'שבת בשבת' (במדבר כח, י). ולא יתכן בו על דרך הפשט פירוש אחר, כי אין בפסוק זכר לירח; ועוד - כי לא מצאנו זאת המלה כי אם מהבנין הכבד הדגוש, והנה הדל"ת רפה" (כלומר - אין מנוקד 'בְּחֹדְשׁוֹ'). לגבי "שבת בשבת" פירש: "בשבתו - שב אל יום השבת... כל שבת ושבת, כמו 'יום ביומו' (שמות ה, יג)". ועיין עוד לראב"ע בעניין זה בספר העבור שלו (סוד העבור, דף ז).

עב). פירש רש"י: "חידוש הלבנה". רד"ק: "יום ראשון מהחדש".

עג). למשמעותם של שני מקראות אלו עיין לעיל סוף הערה כה.

עד). כתב שם המצודות: "והיה מידי חדש בחדשו - מתי שיהיה ראש חדש, והוסיף לומר 'בחדשו' ר"ל בראש חדש עצמו ולא יעבור הזמן, וכן 'ומדי שבת בשבתו'. ובמצודת ציון: "חדש - כן יקרא ראש החדש, וכן 'מחר חדש". אבל רד"ק פירש אחרת: "והיה מדי חדש בחדשו - כמו מחדש לחדש".

עה). כתב שם רש"י: "בחדש - בחדוש הלבנה". וראב"ע: "תקעו בחדש - תחלת חדוש הלבנה, כמו 'חדשיכם ומועדיכם' 'חדש ושבת'. הרד"ק: "תקעו בחדש שופר. בחדש - יום ראשון של חודש נקרא חודש, כמו (ש"א כ, יח) 'מחר חדש, כי בו תתחדש הלבנה, וכל החודש נקרא על שמו חודש, וכן כל החודש נקרא חודש על שם חידוש הלבנה" (וכן הם דבריו בספר השרשים). וראה מסכת ראש השנה (ח.:

עו). ולאור דברינו, מעניין להתייחס לפרשה בספר דברי הימים (ב פרק כט. ותודתי לרב מנחם שחור שליט"א). שם מתואר מסע הטיהור שערך חזקיהו המלך, מיד עם כניסתו לתפקיד, בבית המקדש, שנסגרו דלתותיו בידי אחז אביו (שם

לאור דרשות חז"ל

באופן פשוט, ובהכללה, נראה שחז"ל לא ראו בדרשותיהם הכרח או צורך להיצמד למשמעות המצומצמת של המילה 'חודש' כפי שמשתדל הרב"ע לעשות.

על הפסוק "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֵאשׁ חֳדָשִׁים" (שמות יב, ב) אמרו חז"ל (מנחות כט., ורש"י על הפסוק) שהקב"ה הראה למשה לבנה בחידושה ואמר לו 'כזה ראה וקדש', ואם כן משמעות המילה 'חודש' בפסוק זה היא - הלבנה בחידושה. וכן כתב בספר יראים (סי' קג, ובחלק מהדפוסים הוא סי' רנט): "מניין ש'החדש הזה' בחדש לבנה מיירי, ולא בחדש חמה? מדקתני כזה יהיו רואים ומקדשים, ואיזהו פעמים נראה ופעמים אינו נראה? הוי אומר זה לבנה. ועוד, מדכתיב 'חדש' "

כח, כד). "הוא בשנה הראשונה למלכו בחדש הראשון פתח את דלתות בית ה' ויחנקם" (כט, ג). בחודש ניסן הומלך, שאם לא כן היתה נמנית לו כאן שנה שנייה, שהרי שנינו (ראש השנה ב.): "מלך שעמד בכ"ט באדר - כיוון שהגיע א' בניסן עלתה לו שנה". "בחודש הראשון" - על פי דרכנו, הוא ראש החודש ממש; ואם כן ביום זה עצמו הומלך, ומיד פתח את דלתות בית ה'.

ומיד "ויבא את הכהנים ואת הלויים ויאספם לרחוב המזרח" (פס' ד). בנאום שנשא בפניהם (פס' ה-יא), תיאר את מצבו העגום של בית המקדש ודיבר על הצורך המיידי בטיהורו, משימה שהטיל עליהם.

ואז - "ויקמו הלויים... ויאספו את אחיהם ויתקדשו ויבאו כמצות המלך בדברי ה' לטהר בית ה'... ויחלו באחד לחדש הראשון לקדש ובימים שמונה לחדש באו לאולם ה' ויקדשו את בית ה' לימים שמונה ובימים ששה עשר לחדש הראשון כלו (פס' יב-יז). נמצא כי התחלת העבודה היתה מיידית - באותו היום, ראש חודש ניסן! כאן התאריך ברור - "באחד לחודש הראשון", ומלמד על כך ש"בחודש הראשון" הנזכר בפסוק ג היה אכן ראש החודש (דבר שתואם את שיטת רב"ע), ועל כרחנו בו ביום הומלך חזקיהו בפועל, פתח את בית המקדש, אסף את הכהנים והלויים ומיד התחילה עבודת הטיהור (וכל הפסוקים, א-יז, התרחשו ביום אחד. יצוין כי בירושלמי, פסחים פ"ט ה"א, נשאל מדוע אָךְ הטיהור זמן כה רב, והשיבו כי צלמי ע"ז היו חקוקים בקירות ונדרש זמן להשחיתם. עיין בפירוש המיוחס לרש"י על הפסוק). ועל כן מסכם הפסוק (לו) "וישמח יחזקיהו וכל העם על ההכין האלהים לעם כי בפתאם היה הדבר".

אמנם יש לברר מה שכתוב (פס' טז) שהכהנים והלויים התקדשו ובאו. נניח שאותם שהתחילו בעבודת הטיהור ביום זה בהיכל (טז) לא היו טמאי מתים, ודי היה להם בטבילה; אבל כבר בימי יהושפט גזרו "טבול יום לא יכנס במחנה לווייה" (פסחים צב;). ועיין משנה כלים א, ח! אלא שאפשר שאותם שנכנסו להיכל ביום הראשון היו מן המעט ששמרו על עצמם טהורים. ועוד נראה לומר שצורך הטיהור והדחיפות שבדבר הצריכו לעבור על גזרת יהושפט כהוראת שעה (עיין פסחים שם, שנדחית גזרה זו במצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח וראה קרי).

יש עוד לדון בפסוק שבפרק הבא, "וינעץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלם לעשות הפסח בחדש השני" (ל, ב). נראה שבתלמוד הבבלי (עיין סנהדרין יב.: פסחים נו. וברכות י:.) הדעה היותר מקובלת היא שחזקיהו 'עיבר ניסן בניסן', דהיינו - עיבר את ניסן ביום ל' באדר (כך מתפרש שם בברכות ובסנהדרין לשיטה זו). לפי דברינו לעיל, יש לומר שהעיבור נעשה גם כן ביום שבו הומלך. היה זה ל' באדר, ובו עיבר חזקיהו את השנה (שלא כדון, כמבואר בבבלי), ובו ביום באו עדים והתקדש החודש לשם אדר שני לפי חשבון חזקיהו, והוא א' בניסן לחשבון הכתובים. ויש להעיר כי נושא פסח חזקיהו כבר נידון בארוכה, ויש לציין את ספרו של ר' יעקב בכרך, עבור יחזקיהו המלך (מאמרי יעקב הבכרכי מהעבור ומניין השנים; ורשה, ה'תר"ג); וכן את מאמרו של פרופ' שאול ליברמן בספר היובל סיני (ה'תשי"ח), 'הפסח שעשה חזקיהו המלך לשיטת הירושלמי' (הירושלמי לא שלל את האפשרות שעבור חזקיהו נעשה אחרי שכבר נכנס חודש ניסן ממש). ובינתיים מצאתי כי חשבון התאריכים מוזכר בספר הנ"ל של ר' יעקב בכרך (הערה 58 בארוכה), וכן בקצרה בחתם סופר לסוגיה הנ"ל בסנהדרין (אליו הפנו בתלמוד מתיבתא של עוז והדר, סנהדרין שם), וע"ע מאמרו הנ"ל של ר"ש ליברמן (עמ' פג).

אריכות זו בדברינו אמורה כנגד מי שכתב שלא ייתכן שכל המתואר בפסוקים ג-יז אירע ביום אחד; ולכן פירש ש"בשנה הראשונה למלכו בחדש הראשון" אינו מציין תאריך, ומשמעותו היא: החודש הראשון משהומלך (ויכול זה להיות בכל אחד מחדשי השנה). כן דברי הרב חיים דב רבינוביץ בדעת סופרים (עיין שם כט, יז), ובהו מצדד בפירוש דעת מקרא

משמע דבר המתחדש ואיזו? זו לבנה". אמנם, רש"י הביא פירוש נוסף, שאינו נצרך לכך (ראה להלן בעניין זה).

בתלמוד הבבלי (ראש השנה יא.) נאמר, ביחס לפסוק (מ"א ו, א) "בְּחֹדֶשׁ זֶה הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי", המכוון לחודש אייר: "בחדש זיו - בירח שנולדו בו זיוֹתְנֵי עולם". מכאן המקור לדעת רבי יהושע שבניסן נולדו האבות. אלא שהפסוק מדבר על חודש אייר! על כן הביא רש"י (וכן הביאו בשמו תוס' ב: ד"ה בחדש זיו. ועיין ברש"י על הפסוק שפירש ע"פ פשוטו ובלי להתייחס לדרשה זו) שני פירושים, וזו לשונו "שנולדו בו זיוֹתְנֵי עולם - כשנתחדש אייר נולדו כבר, בניסן. אי נמי: זימנין דניסן דתקופה נמשך בתוך אייר של לבנה (וקרי ליה 'זיו' על שם ניסן של חמה שנולדו בו זיוֹתְנֵי עולם; הגהת הב"ח ו¹). נמצא שהפירוש הראשון, ש"בחדש זיו" משמעותו 'בְּהַתְּחַדֵּשׁ אייר', מתאים לדברי הראב"ע, ש'חודש' הוא ראש החודש. ולעומתו, הפירוש השני אינו כן.

ויש מקורות יותר ברורים: לדעת רבי יהודה, איסורי כיבוס ותספורת נוהגים בכל חודש אב (תענית כט:–ל.), ודרש זאת מהפסוק (הושע ב, יג) "וְהִשְׁבֵּתִי כָל-מְשׁוּשָׁה חֲגָה חֲדָשָׁה וְשַׁבְתָּהּ". הרי לנו ש'חודש' הוא כל החודש.

בהגהות רש"י לשו"ע (סי' תקמט) הקשה" מן הפסוק (במדבר כ, א) "וַיָּבֵאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל הָעֵדָה מִדְּבַר צֶן בַּחֹדֶשׁ הָרָאשׁוֹן וַיֵּשֶׁב הָעָם בְּקֹדֶשׁ וְתַמַּת שָׁם מְרִים וְתִקְבְּר שָׁם". בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל תרגם "בחדש הראשון" - "בעשרה יומין לירחא דניסן", ולא כשיטת הראב"ע ש'בחודש' סתמא פירושו ראש חודש! וכן מובא בפרק הנספח למגילת תענית (מאמר אחרון), בהלכות גדולות (הל' תשעה באב ותעניות), בסדר רב עמרם גאון (סדר תעניות), בכלבו (סי' סג), בטור ובשו"ע (או"ח סי' תקפ), שביום י' בניסן מתה מרים.

ותירץ שם הרש"ש: "וזה יש לדחות, דיש לומר דלעולם באו בר"ח, אך היא לא מתה עד י' בו". כלומר, "ויבאו בני ישראל... בחדש הראשון" - היינו בראש חודש, "ותמת שם מרים" - בעשרה בחודש (אמנם, הוא מעיר, לא כן משמע מלשון התרגום). ומסתייע בדברי סדר עולם (ראש פרק ט), שם מפורש מחד "וראש חודש ניסן היה", ומאידך (פרק י) "מתה מרים בעשרה בניסן". אמנם יש מי שהגיה במקום "בעשרה בניסן" תחת "וראש חודש ניסן" (הגר"א שם ריש פרק ט, והגהות יד יוסף לבעל עץ יוסף שם).

בדומה לקושיית הרש"ש יש להעיר מהנאמר בירמיהו (לו, כב), לגבי מגילת יהויקים: "וְהַמֶּלֶךְ יוֹשֵׁב בֵּית הַחֶרֶף בַּחֹדֶשׁ הַתְּשִׁיעִי וְאֵת הָאֶחָד לְפָנָיו מִבְּעֶרְתָּ", ובמגילת תענית (מאמר אחרון) נאמר שהיה זה ביום ז' בכסלו², ואין מפרשים ש"בחדש התשיעי" הוא בראש חודש!

(הערה 5). אלא שלפירושם יקשה, שהיה לפסוק (יז) "וַיַּחֲלֹ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הָרָאשׁוֹן" לומר "בשנה השנית" (כפי שהוכיחו בבבלי ר"ה ג. שחודש סיון אינו ראש השנה, מזה שכתוב "בחדש השלישי" ולא 'בחדש השלישי בשנה השנית'; ע"ש). ולדברינו אכן התרחש כל המתואר בפסוקים הנ"ל בזריות, וכפי שהכתוב מתאר את מהלכיו של חזקיהו שנעשו בחיפזון רב ו"בפתאום".

עז). נקדים בזה את המאוחר ונצטט מדברי רש"י (בהגהתו לשו"ע) שכתב ביחס לדברי הרד"ק "אבל נ"ל דהגמרא מתנגדת לדעתו ז"ל", ואח"כ הקשה מספר קושיות. אך אין כוונתו לומר באופן גורף ש"חודש" אינו ר"ח. שכן במקום אחר (נדה לח. בתד"ה שיפורא) הציג, תוך כדי שהוא מפנה להגהתו על שו"ע, לפרש דברי תוס' לפי שיטה זו ש"חודש" = ראש החודש, וציין לשני פסוקים המצביעים על משמעות זו.

ובספר קול אליהו (לרבי אליהו ישראל [ליוורנו, ה'תקס"ז], ח"ב דף ק.) הקשה¹ ממסכת גיטין (יז:), מסוגיית 'מפני מה תיקנו זמן (-הצורך לכתוב את התאריך) בגיטין', אם כדי שלא יחפה על בת אחותו, ואם משום פירות נכסי מלוג שמכר אחרי הגירושין. שם נאמר:

אמר ליה אביי לרב יוסף... כתוב בו 'שבוע', 'שנה', 'חדש', 'שבת' - מאי (רש"י: כתוב בו - זמנו בשבוע פלונית של יובל, ולא כתב איזו שנה; או כתב שנה ולא כתב חדש; או כתב חדש ולא כתב שבת; או כתב שבת ולא כתב יום - מאי?) אמר ליה: כשר (לכתחילה). ומה הועילו חכמים בתקנתן? אהנו לשבוע דקמיה ולשבוע דבתריה (רש"י: לפירות, שאם ימכור בהם תוציא גיטה ותגבס. ע"ש), דאי לא תימא הכי, יומא גופיה מי ידעינן אי מצפרא אי מפניא? אלא ליומא דקמיה וליומא דבתריה, הכא נמי אהני לשבוע דקמיה ולשבוע דבתריה.

נמצא, שאין מתייחסים לתאריך שבגט ('בחדש פלוני' בלבד) כראש החודש, שאם כן היה לאשה לטרוף פירות שמכר הבעל מיד אחרי ראש החודש, ולא רק מן החודש שאחריו. ובלשונו של רבי אליהו ישראל: "שהרי אמרו בפ"ב דגטין... אלמא כל שכתוב בו 'חדש' חשבינן ליה כאלו הוא בסוף החדש... וכן משמע מהבעיין דבעי 'מה הועילו חכמים בתקנתם', ואי אמרת ד'חדש' היינו ר"ח - מה זו שאלה? הא אין לך זמן מפורש יותר מזה! אלא ודאי דלא דיינינן ליה מר"ח". וכן הקשה בשו"ת מעשה אברהם (חיו"ד סי' נו).

עח. ובטור ובשו"ע (או"ח סי' תקפ; ע"ש במגן אברהם ס"ק ה) הגרסה "בכ"ח בכסלו". ובהלכות גדולות (הל' תשעה באב ותעניות) "בשמונה", בכלבו (סי' סג) "בחמשה", ובצדקה לדרך (מאמר ה כלל א פרק ח) - "בח" בכסלו". ובכל מקרה, לא מצאתי מי שגורס שהיה זה בראש החודש.

וכן על הפסוק 'וַיִּקְבְּצוּ יְרוּשָׁלַם בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְשָׁנַת תְּמִשׁ עֶשְׂרָה לְמַלְכוּת אֲסָא. וַיִּזְבְּחוּ לָהּ בַּיּוֹם הַהוּא מִן הַשָּׁלָל' (דברי הימים ב טו, י-יא), מבואר ב'תרגום רב יוסף' שהוא בחג השבועות.

עט. רבי אליהו ישראל דן שם (בסוף חלק ב, קונטרס מחנה ישראל סי' סח, דף ק.) בשטר שכתוב בו 'בחדש אדר'. כיוון שהדין קשור לענייננו, נביא את התשובה כאן:

סימן ס"ח. שטר שכתוב בו בחדש אדר אי זמנו ר"ח אדר.

נשאלתי על שטר שכתוב בו זמנו 'בחדש אדר' מה דינו, אי זמנו הוי מתחילת ראש חדש אדר, או דמיא לההיא שכתב רבינו הטור ז"ל (בחו"מ) בסי' מ"ג: ראובן ושמעון שיש לכל אחד מהם שטר על לוי, בשל ראובן כתוב 'בה' בניסן' ובשל שמעון כתוב 'בניסן' סתם, ואין ללוי אלא שדה אחת - נותנין אותה לראובן, דשמא שמעון היה בסוף ניסן וכו', ע"ש. ורצה השואל לומר דכיון שכתוב 'בחדש אדר' הוה ליה כאלו הוא מפורש 'בר"ח אדר'. שהרי כתב רד"ק ז"ל דלישנא ד'חדש' הוי ר"ח, כמו: 'מחר חדש', 'לא חדש ולא שבת'. וההיא דסי' מ"ג שכתב הטור ז"ל שאני, שלא הזכיר תיבת 'חדש' אלא שאמר 'בניסן', ואין הכי נמי שאם היה כתוב בו 'בחדש ניסן' היה פירושו ר"ח ניסן, ושטרו של שמעון קדם לשל ראובן שהוא בה' בניסן. וזהו מה שרצה השואל לומר בדעתו.

ואני בעניי לא כן אנכי עמדי, שהרי אמרו בפ"ב דגטין גבי מ"ט תקנו זמן בגטין: 'אמר ליה אביי לרב יוסף: כתוב בו שבוע, חדש, שבת - מאי? אמר ליה: כשר. ומה הועילו חכמים בתקנתם? אהנו לשבוע דלקמיה ולשבוע דבתריה', ע"כ, יעו"ש. אלמא כל שכתוב בו 'חדש' חשבינן ליה כאלו הוא בסוף החדש, פ' לענין טריפה. וכן משמע מהבעיין דבעי 'מה הועילו חכמים בתקנתם', ואי אמרת ד'חדש' היינו ר"ח - מה זו שאלה? הא אין לך זמן מפורש יותר מזה! אלא ודאי דלא דיינינן ליה מר"ח, אלא הוי כההיא ד'ניסן' סתם שכתב רבינו הטור ז"ל בסי' מ"ג. ודוק. ולפי זה מ"ש רד"ק ז"ל היינו בלישנא דקרא, אבל בלשון בני אדם אין הדבר כן, ככתוב אצלי בס' הקטן ארעא דישאל בכללים.

[בפסקה נוספת מתאונן בן הרב המחבר על כך שחיפש בספר ארעא דישאל ולא מצא, דבר שחזר על עצמו במספר מקומות בכתבי אביו].

לכאורה אפשר היה לתרץ את הקושיה מגיטין, שאין מדובר שם שכתובה בגט המילה 'חודש', אלא 'בניסן' או 'בירח ניסן' וכדומה (בדומה למה שכתב בעל קול אליהו בשם השואל לגבי דברי הטור בסי' מג, עיין לעיל בהערה; ובהתאם ללשון הגמ' בכתובות סוף צד: ע"ש); אך אם כתוב בגט 'בחודש פלוני' תהיה משמעותו - בראש החודש. אבל זהו דוחק, שלא מצינו מי שפסק כן בדיני גיטין וממונות, ומנא לן להעמיד הלכה זו באוקימתא? בעקבות הראיה מגיטין הסיק בעל קול אליהו:

ולפי זה מה שכתב רד"ק ז"ל היינו בלישנא דקרא, אבל בלשון בני אדם אין הדבר כן.

דהיינו - בלשון הפסוק 'חודש' הוא ראש חודש, אך בשטרות הולכים אחר לשון בני אדם (עיין רשב"א נדרים סג: ד"ה ומדייטין, ושו"ת ריב"ש סי' רז), ובלשון בני אדם 'חודש' אינו משמע דווקא ראש חודש. על החילוק הזה הקשה בשו"ת מעשה אברהם, שהרי כלל נקוט הוא בידינו, ולמדו הריב"ש (סי' רו וסי' דש; וכן עיין תוס' יבמות עא. ד"ה והני) מתוך התלמוד, "שלפעמים, כשאין לשון בני אדם ברור בדבר ההוא, הולכין אחר לשון תורה". לפיכך - הקשה בספר מעשה אברהם על מסקנת קול אליהו - יש לנו ללכת כאן בשטרות אחר לשון התורה, שבלשון בני אדם אין משמעות ברורה ללשון 'חודש' סתמא:

והשתא בנמצא כתוב בשטר 'בחדש פלוני' - דבכה"ג אין לשון בני אדם ברור בכמה בחדש - אזי דינא הכי אזלא, דהולכין אחר לשון התורה, כדאמרי' בפרק מי שמת (ב"ב קמג:); וכיון דבלשון התורה לדעת רבינו ירוחם והרד"ק ז"ל 'בחדש' סתם הוי בר"ח - כמו כן נמי בלשון השטר בכה"ג דאין ברירא אזלינן אחר לישנא דקרא ד'בחדש' סתם הוי בר"ח!^פ ועל כן הסיק: זו מחלוקת ראשונים.

ואיך שיהיה נמצא דבמחלוקת הוא שנוי, היכא דכתיב בקרא 'בחדש' ולא פי' בכמה, והוא דלדעת הרד"ק ורבינו ירוחם והרב השואל בס' קול אליהו ז"ל - שלשה המה מ'יטיבי' - ס"ל דהוי בר"ח. אך אמנם לדעת מוהריק"ו ז"ל (מהרי"ק שורש לא^פ) לפי מ"ש הכנה"ג

פ). קושיית בעל מעשה אברהם מבוססת על ההנחה שמשמעות 'חודש' אינה ברורה בלשון בני אדם והביטוי 'בחודש' אינו מבורר, כפי שכתב מפורשות, וכפי שנראה להדיא מדברי בעל קול אליהו, שכתב "אלא הוי כההיא ד'ניסן' סתם שכתב רבינו הטור ז"ל בסי' מ"ג" (ראה דבריו במלואם לעיל בהערה הקודמת), דהתם ספק הוא.

אך לכאורה יש לומר שלדברי בעל קול אליהו 'בחודש' אינו משמע כלל ר"ח בלשון בני אדם (שלא כלשון תורה שבדר"כ משמעו ר"ח), ועל כן אין שייך ללכת בשטרות אחר לשון תורה בזה, וא"כ דברי קול אליהו ברורים, שכיוון שאין להתחשב כאן בלשון תורה, שחלוקה היא מלשון בני אדם, יש לחזור לספק שיש בלשון בני האדם (ועיין תוס' יבמות עא. ד"ה והני ובמאמר המוזכר להלן).

ושמא אפשר לומר עוד, שכלל זה של הריב"ש - לגבי לשון בני אדם שאינה מבוררת - נתון במחלוקת ראשונים, כפי שאפשר להבין מדברי מהר"ם חלאווה בתחילת פסחים (ב.), שאין משמעות ללשון תורה אצל נדרים כלל, ע"ש גם במאירי (ע"פ דברי ידיד, ר' אריאל דוד הי"ו; ועיין בהרחבה במאמרו "הנודד מן האור", קובץ 'מאורנו' של הישיבה הגבוהה במצפה יריחו, כרך י, אדר ב' ה'תשע"א). ובעל קול אליהו סובר כדעת מהר"ם חלאווה. אולם גם בהכי לא נחא - למה הניח בעל קול אליהו דעת רוב הראשונים ופנה לדעת המיעוט.

פא). מליצה ע"פ הכתוב במשלי ל, כט.

פב). דברי המהרי"ק הם לגבי דחיית תענית יום הפטירה שחל בשבת, ומתוכם דקדק בעל כנסת הגדולה שהוא חולק על

(ש"ת כנסת הגדולה סי' נט) ושאר המפרשים ז"ל ודעמיה - אינו מוכרח שיהיה בר"ח. ונפק"מ לענין ממון הכתוב בשטר 'בחדש' סתם דמצי המוחזק לומר קים לי וכו' כנודע.

הקושיה המרכזית, כך נראה, היא מהסוגיות בבבלי פסחים ושבת.

בבלי בתחילת פסחים (ו:), בהתייחסו לפסוק (במדבר ט, א) "וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בחדש הראשון לאמר", מניח רבה בר שמי בשם רבינא שמדובר בראש החודש. על כך שואלים: "הכא נמי, ממאי דבריש ירחא קאי? דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי!". ומשיבים: "אמר רב נחמן בר יצחק: אתיא מדבר ממדבר: כתיב הכא 'במדבר סיני', וכתיב התם (במדבר א, א) 'וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחדש השני', מה להלן בראש חדש, אף כאן בראש חדש". ואם לשון 'חודש' סתם משמעותה ראש-חודש אין כלל מקום לקושיית הגמ', ואין צורך בגזרה שווה 'במדבר' 'במדבר'!²⁵ תמיהה זו מובאת בספר יד שלמה (שם).

רבנו ירוחם. וזו לשון המהרי"ק: "ואשר שאל ידידי על אותו שרגיל להתענות ביום שמת בו אביו ואירע אותו יום בשבת או בר"ח אם יש לו להתענות. נלע"ד שאין לו להתענות אלא יש לו לדחותו למחר, ק"ו מיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם, שאנו דוחים אותו כשאירע בשבת, כגון דאיקלע ראש השנה בה' בשבת, שהרי אע"ג דמהר"ם היה מתענה בו - פשיטא דמודה היה שאין כאן חיוב כלל, כדמוכח ריש פ"ג דשבועות (דף כ), דתניא בברייתא: 'איזהו איסור האמור בתורה? האומר הרי עלי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו אבא וכיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם' וכו'. ופריך עלה במסקנא: 'כיום שמת בו אבא פשיטא' ומשני: 'כיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם איצטריכא ליה: סד"א כיון דכי לא נדר אסור כי נדר נמי לא מתפיס בנדר הוא, קמ"ל'. משמע בהדיא דביום שמת בו אביו אין אסור כי אם בנדר, וא"כ מדחוינן שדוחין צום גדליה כשאירע בשבת - כ"ש יום שמת בו אביו. וגם מדקתני להו בהדי הדדי יש לנו להשוותם כל מה שנוכל. ועוד, פשיטא דלא עדיף משאר צומות שהם נדחים מפני השבת... ושלוש מאתי הצעיר יוסף קולון בן מהר"ר שלמה זלה"ה".

מכאן למד בשו"ת כנסת הגדולה (סי' נט) שמהרי"ק חולק על רבנו ירוחם, מכך שעשה ק"ו מצום גדליה שחל בשבת שנדחה למחר, ולא עשה ק"ו מכל צום גדליה, שנדחה - לשיטת רבנו ירוחם - מראש השנה למחרתו: "ויראה דלא ס"ל למהר"י קולון מה שכתב רבינו ירוחם והביאו הרב ז"ל בב"י א"ח סוף סי' תקמ"ט שגדליה בן אחיקם נהרג בר"ה ונדחה תעניתו ביום חול ע"כ, דאי ס"ל הכי - לא היה צריך להביא ראיה מהיכא דחל בשבת ונדחה עד למחר, דתיפוק ליה מדדחוהו עד למחר! -אלא ודאי דס"ל שלא נהרג אלא בג' בתשרי, ומביא ראיה מהיכא שחל בשבת ונדחה למחרתו...".

ובשו"ת מעשה אברהם (י"ד סי' נו, דבריו הובאו לעיל) כתב שמחלוקתם היא בפירוש המילה חודש.

יש לציין, שהק"ו של המהרי"ק, מצום גדליה הנדחה, מובא גם בספר שארית יוסף לר' יוסף ׳ן וירגא (דף יא: במהדורת ורשה ה'תרס"ט. ומשם באוצר הגאונים למס' ראש השנה, סי' לו), ושם הוא מיוחס לגאונים - שהוקדמו לו המלים "מצינו בתשובה לגאון".

פג). יש להעיר, כי בגמ' לפני כן מובא מהלך דומה לגבי הפסוק (שמות יב, ב) "החדש הזה לכם ראש חדשים", וה"ג התם ברישא דמילתא: "מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל? שהרי משה עומד בראש החדש ומוזהיר על הפסח, שנאמר 'החדש הזה לכם ראש חדשים', וכתיב 'דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבת' וגו'. ממאי דבריש ירחא קאי? דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי! אלא אמר רבה בר שמי משמיה דרבינא: מהכא: 'וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית... בחדש הראשון', וכתיב: 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו' (ההמשך מובא למעלה). אבל לענייננו הראיה תבוא מסוף הדברים, כפי שהבאנו למעלה, ולא מההתייחסות ל"החדש הזה לכם". זאת מחמת דברי התוספות שם (ד"ה ממאי), שהקשו על שאלת הגמ' 'ממאי דבריש ירחא קאי', שברור לנו ממקומות אחרים ש"החדש הזה לכם" נאמר בראש חודש, ותירצו בשם רבנו תם (וכ"כ הריטב"א שבת פו:): "אע"ג שאמר הקב"ה למשה בריש ירחא דילמא משה לא אמר להם לישראל אלא בג' או בד' בירחא". לפ"ז קושיית הגמ' אינה נוגעת כלל לפירוש המילה 'בחדש' אלא כאומרת: מניין שמשה אמר את הציווי (שנאמר לו בר"ח) לבני" בר"ח? ואין זה עניין לדברינו (ע"ש לתירוצן נוסף, וע"ע תוס' שבת פו: ד"ה וכתיב).

את קושיית יד שלמה הביא מחבר שו"ת מעשה אברהם (שם, סי' נו), ושם הציע לתרץ, ש'זה בנה אב' וממה שנאמר בפסחים נלמד לכל התורה כולה, ש'בחודש' סתם הוא בראש חודש. וזו לשונו:

וכשאני לעצמי אפשר לומר דמ"ש רד"ק ורי"ו ד'בחודש' קאי בר"ח - היינו למסקנת הגמ' דפסחים שאמרו אתיא מדבר ממדבר... וא"כ מכח הגז"ש דמדבר ממדבר ילפינן ד'בחודש' הוא ר"ח, וס"ל דהרי הוא בנין אב מהכא לכל מקום שנאמר 'בחודש' סתם שהוא בר"ח, והואיל וכן - הם אמרו דמאי דכתיב בירמיה במיתת גדליה ב"א 'ויהי בחודש השביעי' וכו' - הנה הוא ביום ר"ח, שהוא ראש השנה.

דא עקא, קושיה אחרת של האחרונים על רבנו ירוחם תקשה גם לתירוצו של בעל מעשה אברהם. הקושיה היא ממסכת שבת, שם הגמ' לא הניחה שסתם 'בחודש' מכוון לראש החודש, ואף לא למדה מגזרה שווה 'במדבר' 'במדבר' דפסחים⁷:

במסכת שבת (פו:): נאמר: "תנו רבנן: בששי בחודש ניתנו עשרת הדברות לישראל. רבי יוסי אומר: בשבעה בו. אמר רבא: דכולי עלמא בראש חדש אתו למדבר סיני: כתיב הכא (שמות יט, א) 'ביום הזה באו מדבר סיני', וכתוב התם (שמות יב, ב) 'החודש הזה לכם ראש חדשים', מה להלן ראש חדש, אף כאן ראש חדש". מכך שהוצרכו לגזרה שווה 'הזה' 'הזה' ללמוד ש'בחודש השלישי... ביום הזה' היינו בראש חודש - מוכח שבסתמא אין אומרים כן. כך הקשו בספר חיים וחסד (לרבי עזריאל אלחאיכ, שם [קו:]), הרש"ש בהגהותיו לשו"ע (או"ח סי' תקמט) ועוד (הרב עובדיה יוסף, קול סיני תמוז ה'תשכ"ד עמ' 279 הע' 5 וחזון עובדיה ארבע תעניות הערה ג).

ובספר חיים וחסד (שם) הביא, בעקבות קושייה זו, את דרשת חז"ל במסכת ראש השנה, באמרו שזו מחלוקת הסוגיות, כיצד להסביר את המילה 'חודש'. ואלו דברי חז"ל (ר"ה טז:): "וא"ר יצחק: חייב אדם להקביל פני רבו ברגל, שנאמר (מלכים ב, ד, כג) 'מדוע את הולכת אליו היום לא חֹדֶשׁ ולא שָׁבֹת', מכלל דבחודש ושבת איבעי לה למיזל". ומכאן שר' יצחק מפרש 'חודש' - ראש חודש. וכתב על כך בספר חיים וחסד: "ולפי זה סוגיא דפרק רע"ק (שבת פו: הנ"ל) וסוגיא דר"ה פלגן בהדיהו"⁸.

פד). הנה הקשו בתוס' (פסחים שם ד"ה ממאי ושבת שם ד"ה וכתוב), למה הגמ' בשבת (שלמדה 'ביום הזה' שבפר' יתרו מ'החודש הזה') לא למדה בגזרה שווה מ'במדבר' (במדבר א, א) כפי שלמדה הגמ' בפסחים? הן בפסוק שבפר' יתרו ישנה המילה מדבר - 'ביום הזה באו מדבר סיני'! ותירצו, שעדיף ללמוד 'הזה' מ'הזה' (מילה זהה לגמרי) מאשר ללמוד 'מדבר' (דיתרו) מ'במדבר'. וגם כאן נראה שלא עלה על דעתם לשאול - למה הגמ' בשבת לא השתמשה במסקנת הגמ' דפסחים, ש'בחודש' היינו ר"ח?

עיין עוד צל"ח ופני יהושע על התוס' בפסחים שם ומהרש"א בשבת שם. ועיין גם יפה עיניים בפסחים.

פה). אך כתב עוד (בספר חיים וחסד), שאין הכרח שרבי יצחק במסכת ר"ה מסביר תמיד 'חודש' כ'ראש חודש', אלא בפסוק זה, "לא חֹדֶשׁ ולא שָׁבֹת", שנראה שאין אפשרות לפרשואחרת: "ונראה דהתם שאני, שאי אפשר לפרשו על כללות החודש, דאטו כל יומא ויומא זמניה הוא? ועוד, דשבת יוכיח דהוא יום המיוחד, דכוותיה החודש". אלא שיש אפשרות אחרת בפירוש הפסוק, כפי שציין בעל חיים וחסד מיד; שכן מביא הרד"ק (בפירושו לפסוק; וכן בספר השרשים ערך חודש) בשם אביו: "ואדוני אבי ז"ל פירש: לא עבר לא חודש ולא שבת שראית אותו, מה לך ללכת אליו עתה".

ויש להעיר מן המובא להלן, שבספר חיים וחסד הסביר תחילה (ונראה שזה ההסבר המקובל עליו יותר) כי "כשאין נפקותא לענין דינא לא איכפת ליה להרב בדרשת חז"ל, ודעתו נוטה אחר פשוטו של מקרא. אבל כשנגוע הדבר לאחד

ואפשר לציין גם למכילתא (מסכתא דפסחא פרשה ג) שהביא הרא"ם (ר' אליהו מזרחי, על פירוש רש"י שמות יט, א; וכן שם יב, ב), המבינה באופן פשוט שפרשת 'החודש הזה' נאמרה בראש חודש למשה, והוא אמרה לישראל בר"ח, ואינה מזכירה גזרה שווה של 'מדבר' 'מדבר' שבסוגיה בפסחים^פ.

ובספר יד שלמה, בדרשה לשבת תשובה (הנו', דרוש ה), הציע שזו מחלוקת אמוראים במדרש (פסיקתא דרב כהנא כג, ז-ח, ועוד), על הפסוק (ויקרא כא, כד) "דְּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זָכוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ". רבי חמא בר חנינא דרש את המלים "באחד לחודש" כרמז לאברהם אבינו, ורבי חייא (בר מריא) הניחן כפשוטן ולא דרשן. לדבריו, רבי חמא סבר ש"בחדש השביעי" משתמע בראש החודש ודי בכך, ולכן המלים "באחד לחודש" מיותרות לדרשה; ואילו רבי חייא סבר שאין די במלים "בחדש השביעי", שאינן במשמע ראש החודש, ולכן הוצרך הכתוב לפרט "באחד לחודש"^פ.

ממשפטי התורה צדיק זה פוסע לאחריו ויט שכמו לסבול דברי חכמים". ועיין להלן.

פו). הרא"ם מביא את דברי הגמ' בשבת ובפסחים, ואת קושיית התוס', ותירוץ שהגמ' בפסחים מקשה שמה הפרשה אכן נאמרה בר"ח, אך משה אמרה לישראל בימים שאח"כ. וממשיך הרא"ם: "ותימה, היאך היה אפשר לפרש דהקדוש ברוך הוא דבר עם משה בראש חודש ומשה לא דבר זה לישראל עד ארבעה בירחא או חמשה בירחא?! והלא במכילתא שנו בהדיא: "או אינו אלא הלכיה והדבור היה בעשור, תלמוד לומר: 'החדש הזה לכם...' דברו אימתי היה הדבור, בראש חודש" כו'; משמע שגם ממש לישראל בראש חודש נאמרה; ולמה הוצרך לומר אלא אתיא "מדבר מדבר"? וצריך עיון".

לשון המכילתא: "דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש - הדבר הזה בר"ח, ולקחה בעשור, ושחיטה ב"ד. אתה אומר הדיבר היה בר"ח ולקחה בעשור ושחיטה ב"ד, או אינו אלא הדיבר ולקחה בעשור, ושחיטה ב"ד? ת"ל 'החדש הזה לכם דברו': אימתי היה הדבר? בר"ח; הא אין עליך לומר כלשון האחרון אלא כלשון הראשון: הדיבר בר"ח, ולקחה בעשור, ושחיטה ב"ד".

ומטעם אחר הציע הרא"ם שם, בהמשך דבריו, שאלו 'אגדות חלוקות'. מעתה, לדעת האומרים שיש מחלוקת הסוגיות בעניין משמעות המילה 'חודש', ייתכן שאפשר להצביע על מדרש זה כסיוע לשיטת הראב"ע. אמנם עיין שם בגור אריה ובשפתי חכמים.

פז). להרחבה נביא מעט ממה שכתב שם רבי חיים שלמה בן-עזרא. תחילה נצטט את נוסח המדרש, כפי שהוא בילקוט שמעוני (אמור תרמה. מופיע גם בפסיקתא דרב כהנא כג, ז-ח; ויקרא רבה כט, ז-ו. ועיין גם פסיקתא רבתי מ):

"רבי לוי בשם ר' חמא בר חנינא: משל למה הדבר דומה? לבן מלכים שהיה לו דין לפני אביו. אמר לו אביו: אם אתה מבין לזכות לפני בדין - מנה לך נוקלוקוס פלוני ואת זוכה בדין. כך אמר הקב"ה לישראל: בני, אם מבקשים אתם לזכות לפני בדין - תהיו מזכירין לפני אבותיכם ואתם זכים לפני בדין. 'באחד' (לחדש) זה אבינו אברהם, שנאמר (יחזקאל לג, כד) 'אחד היה אברהם'. 'זכרון תרועה' זה אבינו יצחק, שנאמר (בראשית כב, יג) 'וירא והנה איל אחר נאחו בסבך בקרניו'. 'מקרא קדש' זה אבינו יעקב, שנאמר (ישעיה מח, יב) 'שמע אלי יעקב וישראל מקורא'. אימתי אתם מזכירין זכות אבותיכם ואתם זוכין לפני בדין? בחדש השביעי.

רבי חייא בר מריא בשם ר' לוי פתח: "... 'תקעו בחדש' (תהלים פא, ד) - תִּדְשֻׁמְעִשִׁיכֶם, 'שופר' - שְׁפֹרְמַעֲשִׁיכֶם, אמר הקב"ה: שְׁפֹרְתֶם מַעֲשִׂיכֶם לפני, הריני נעשה לכם כשופר הזה: מה השופר הזה מכניס בזה ומוציא בזה, אף אני עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים ומרחם אתכם והופך לכם מדת הדין למדת הרחמים. אימתי? בחדש השביעי".

וכתב על זה רבי חיים שלמה בן-עזרא (יד שלמה שם):

"וייש לנו לדעת על מה אֶזְכְּרֶיהָ הַטֹּבָעוּ דְּלִרְבִּי לוי דורש מלת 'באחד לחודש' לשיזכיר זכות אברהם דכתיב ביה 'אחד היה אברהם'... ולדעת רבי חייא לא דרש ביה מידי והניח הדבר כפשטיה, באחד לחודש השביעי. באחד לחודש - דהיינו יום א' של חדש השביעי - יהיה לכם שבתון. ואפשר דהדברים מגיעים למ"ש מרן ז"ל בא"ח סי' תקמ"ט משם רבי' ירוחם... וכתב הרב בית דוד סי' ש"ח דלמד כן רבי' ירוחם מדכתיב בירמיה מ"א 'ויהי בחדש השביעי בא ישמעאל...' ומדלא פ"י בכמה

כך נראה ממה שדנו האחרונים בדברי הראב"ע ור' משה הכהן ביחס למילה 'חודש'. והשאלה העולה: למ"ד שזו מחלוקת הסוגיות - האם הסוגיה החולקת, או האמורא החולקת, הסובר כר' משה הכהן, יסבור כמותו גם לגבי החצוצרות, שרק בראש חודש תשרי תוקעים בהן?

אמנם, מסתבר שלא הראב"ע ולא ר' משה הכהן חשו לקושיות אלה. לשיטתם, לעתים דרשו חז"ל את המילה, ואין זה סותר את העובדה שפשט המילה הוא במשמעות מסוימת. הראב"ע ור' משה הכהן, כדרכם בפירוש, השתדלו להיצמד לפשט המילים, ואף שבחז"ל נראה שהסבירו אחרת, דרש הוא, ושבעים פנים לתורה; וכ"כ בספר חיים וחסד¹. ואם כן, אין מקום לקושיות אלו. בדרשות בנושאים הלכתיים ישלול הראב"ע את הפירוש שנראה כפשט, בדרך כלל, כמו בעניין החצוצרות, ור' משה הכהן יפרש ע"פ מה שנראה לו כפשט, אף שיסכים שאין ההלכה כפירושו.



שיטת הרד"ק ושאר המפרשים

הרד"ק, בספר השרשים (ערך חדש, ע"ש; וכן בפירושו לתהלים פא, ד), מביא את שתי המשמעויות למילה 'חודש': "ונקראו כל השלשים יום בכלל חדש, ונקרא יום הראשון לבדו חדש". בנוסח דומה מובא בספר השרשים לר' יונה אבן ג'נאח (שחי לפני כאלף שנה [ברלין, ה'תרנ"ו]). וכן היא שיטתו של רבי אברהם בר חייא, שהאריך בזה בספר העבור (מאמר ב שער א). וכן כתבו הרלב"ג (שמות יט, א), יסוד עולם (רבי יצחק בן יוסף הישראלי, תלמיד הרא"ש, ח"ב מאמר רביעי פרק א), האברבנאל (שמות יב, ב; שם יט, א) ועוד (ועיין מלבי"ם לשמות יב; מאור חדש לר' מאיר חנוך ב"ר פסח ישעייביץ, שער העתים פרק ג).

לשיטה זו, שתי משמעויות למילה 'חודש' - ושתיהן עצמאיות, ואין אחת מהן תלויה בחברתה (אף שברור שמקור המילה חודש בחידוש הלבנה). ובכל מקום שבו מופיעה המילה 'חודש' היא תתפרש לפי העניין. לפיכך, אין צורך להידחק בהסבר הביטויים "עַד חֹדֶשׁ יָמִים", "מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַד יָמִים" ודומיהם, והמשמעות העניינית הפשוטה תעיד שפירושם הוא ע"פ ההוראה השנייה של המילה - פרק זמן של כ שלושים יום. ונראה שרוב הפרשנים הולכים בשיטה זו.

האם משמעות אחת נגזרה מחברתה? לדיון זה אין בהכרח השלכה על אופן הפירוש, ואפשר לראות בו דיון בהיסטוריה של המילה. ובכן, בספר העבור לרבי אברהם בר חייא 'הנשיא' (שחי

בחדש - ש"מ בר"ח היה, וכמ"ש הרד"ק ז"ל...".

ואחרי שהקשה מספר קושיות על שיטת רבנו ירוחם והרד"ק, כתב:

"מעתה אפשר דבהא פליגי ר' חמא בר חנינא עם ר' חייא, דר' חמא בר חנינא ס"ל כדעת ר' ירוחם, כיון דכתיב 'בחדש השביעי' - אפי' דלא כתיב 'באחד לחדש' - הוה בר"ח, מש"ה דרש 'בחדש השביעי' באחד לחדש' זה אבינו אברהם שנאמר אחד היה אברהם, ומד'אחד' אתא לדרשא - ה"ה 'זכרון תרועה' אתא לדרשא... אך ר' חייא ס"ל כדעת שאר מפרשים ד'בחדש השביעי' סתם לא הוי ר"ח, מש"ה קא דריש 'תקעו בחדש' חדשומעשיכם, 'שופר' שפרו מעשיכם, ו'באחד לחדש' לידע באיזה זמן".

פח). המוזכר לעיל; ציטוט מדבריו מובא לעיל סוף הערה פו. ועיין בדברי הראב"ע בהקדמתו ('הדרך החמישית', צוטט לעיל הערה נח; ועיין גם ב'דרך הרביעית').

סביב שנת ד'תתפ"ג, וקדם מעט לראב"ע [הספר נדפס בלונדון, ה'תרי"א], מאמר ב שער א), האריך לדון בכך, וכתשובה לשאלה איזוהי המשמעות המקורית ואיזוהי המשמעות הנגזרת הביא שתי אפשרויות, מבלי להכריע ביניהן, וזו לשונו¹:

וכיון שהחדש נאמר על שני העינים האלה - בידוע שהוא נקבע תחלת הדבר על אחד מהן, ואחר שנקבע על האחד נאמר על השני בדוגמא או להרחבת הלשון, וכל אחד משני העינים יהיה מוקדם בדבר, זה מטעם אחד וזה מטעם אחר.

יכול אדם לומר: על ראש החדש נקבע תחלה, ואח"כ נאמר בדוגמא על החדש כולו, מפני שכל ימי החדש הולכין אחר ראשו ותלויין הן בו, כי כן כתוב 'בחמשה עשר יום לחדש' (ויקרא כג, ו), בעשור לחדש (שמות יב, ג), כלומר לימים כך וכך כלו מראש החדש, כאשר נאמר 'בשנת העשירית לצדקיהו מלך יהודה' (ירמיה לג, א), אשר פירושו - המנויות לו מראש מלכותו, ותחלת מלכותו הוא הראש, וכל השנים הבאים אחריה תלויין בה. וכן עיקר שם החדש נמסר על ראשו, ושאר הימים נקראין על שמו.

ויכול אדם לומר: אבל הוא נקבע בתחלה על החדש כולו, ואחרי כן נאמר על ראש חדש לדוגמא, כי כן תמצא הכתוב בעת שהוצרך הדבר בשמו הראוי לו אמר 'ובראשי חדשים תקריבו עֹלָה' (במדבר כח, יא), 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם' (במדבר י, י), כדי שלא תבוא עלינו ספיקא ביום אשר אנו חייבין במצות האלה מפני שם החדש האמור בשותפות על שני עינים, ובמקום שאינו חושש לספיקא אמר 'זאת עלת חדש בחדשו',

פס). הראב"ח מאריך לדון שם במשמעות המילה חודש, ויש טעם להביא כאן, בהערה, את מה שכתב קודם לקטע המובא בגוף המאמר: "...פתחתי את המאמר הזה בפירוש החדש והתחלתי בדבר שהוא גלוי לכל אדם. ואמרתי: מלת החדש חציבה מחדש ואינה ראויה לומר אלא על חדש לבנה בלבד המתחדשת בו, וגדר החדש היא מדת מהלך הלבנה מעת שהיא נדבקת בחמה עד שתהיה נדבקת עמה פעם אחרת, ותמצא גדר החדש נגבל מן מהלך הלבנה, ומתוך גדרו אתה רואה שאין לך חדש מעיקרו כי אם ללבנה בלבד, ואשר אומרים 'חדשי חמה' או 'חדשי שנת החמה' הוא הרחבת הלשון, ולדמות ענין בענין שהוא דומה אליו משום צד - או מפני שחדשי חמה קרובין במדתן לחדשי לבנה, או מפני שהלבנה מתחדשת בכל חדש וחדש מחדשי חמה. וקראו לחלק אחד מ"ב חלקים בשנת חמה חדש, מפני שהלבנה מתחדשת בכל חלק מהן. ואנו מוצאין בלשון ישמעאלים קורין לחדש לבנה שהר, אשר הוא בלע"ז ישמעאלים לשון גלוי, ואמרו חכמי איתן בלשונם נקרא החדש בשם הזה בלשון גלוי מפני שהלבנה נראית בו והיא מתגלה לעינים אחר שהיתה מסתתרת מעינינו. וישמעאלים מונים ללבנה בלבד, ואינם מונים לחמה כלל, וקוראין לחדשי חמה שהר כשם חדש לבנה, ונותנין הפרש ביניהן, כי האחד קורין אותו בשם הזה נפרד בלא לוויה, וחדש חמה מלוין אותו אל החמה או אל האומות. וכן אנו מוצאין הרומיים ומלכות הרשעה אשר במדינות האלה קוראין לחדש לונא, כשם הלבנה בלשונם. וקוראין לו עוד מאנשי, והשם הזה הוא שאלו בלשונם מלשון יונים, ושם הלבנה בלשון יון מינא ושם החדש בלשונם מאנשי קראו בשם הלבנה. ותמצא החדש בלשונות שלש האומות האלה חצוב או מן מהלך הלבנה וחדושה כאשר הוא בלשון ישמעאל, או מן שם הלבנה ממש כאשר הוא בלשון רומיים ויונים. וכן הוא בלשון תרגום אשר הוא לשון כשדים חצוב מן שם הלבנה, כי ירחא הוא שם הלבנה בל' תרגום והוא שם החדש. ותמצאנו בלשון הקדש מכונה בשני שמות: האחד מן שם הלבנה אשר הוא ירח, ככתוב 'ירח ימים' (דברים כא, ג), 'כירחי קדם' (איוב כט, ב), והשם השני לקוח מן חדש הלבנה והוא החדש, והשם הזה אמור בכתבי הקדש בכלל ופרט, הוא נאמר בכלל, על החדש כָּל - ככתוב 'וישב עמו חדש ימים' (בראשית כט, יד), 'עד חדש ימים' (במדבר יא, כ), 'חדש יהיו בלבנון שנים חדשים בבית' (מלכים א' ה, כח), והוא נאמר בפרט, על ראש החדש בלבד, ככתוב 'ויאמר לו יהונתן מחר חדש' (שמואל א' כ, יח), 'לא חדש ולא שבת' (מלכים ב' ד, כג), 'חֲגֵה חֲדָשָׁה וְשִׁבְתָּהּ' (הושע ב, יג), 'בשבתות ובחדשים' (יחזקאל מו, ג), כל זה נאמר בפרט על ראש החדש לבדו, כי היה נוהג מנהג שבת מפני הקרבן". והמשך דבריו כאן בגוף המאמר.

ויש לך לומר ובכאן לא עזב את הענין עד שהסיר את הספיקא ממנו ואמר 'בחדשו', כלומר עולת החדש אתם חייבים בה בעת חדשו, והיא חשובה לכם כאילו הקרבתם אותה החדש כלה, ועוד כתוב 'בחדש הראשון בשנה השנית' (שמות מ, יז), כי מתוך שאמר 'בחדש הראשון בשנה השנית' היו מבינים ראשו של חדש אשר עליו נקבע השם הזה לדברין, ומתוך שהוצרך לומר 'באחד לחדש' - ש"מ שאין השם הזה נקבע אלא על החדש כולו, וקראו לו 'חדש' מפני שאנו מתחילין למנותו אחר חדוש הלבנה, לא מעת חדושה ממש.

והרד"ק (בראשית א, ה) הכריע כאפשרות הראשונה שהביא הראב"ח, דהיינו - משמעותה המקורית של המילה חודש היא ראש החודש, ומשם נגזרה המשמעות השנייה - פרק זמן של כ-30 יום: "שנקרא כל שלשים יום מהלבנה חדש על שם תחלתו שנקרא חדש כמו שאמר 'מחר חדש', לפי שיתחדש אז אור הלבנה"². אמנם, במקרא המילה משמשת לשתי המשמעויות (זאת בניגוד לשיטת הראב"ע, שהמשמעות העיקרית, במקרא, היא ראש החודש).

בדברי רבי משה קמחי, אחיו של הרד"ק, נראה ביאור אחר למילה חודש (בפירוש לעזרא, המיוחס לראב"ע, ג, א³): "נקראו כל ימי הלבנה חדש, בעבור התחדשה כל ט"ו ימים". את דבריו אפשר לבאר על פי האפשרות הראשונה שכתב ר' אברהם בר חייא. המילה 'חודש' לא נגזרה מראש החודש, אלא התפתחה מעצם חידוש הלבנה, הנראית גדלה והולכת בכל 15 ימי החודש הראשונים⁴. בדומה לזה מתפרשים דברי רב שמואל בר רב יצחק בביאור שיטת אחרים (סנהדרין יג,): "שעיבור השנה תלוי בחלות תקופת ניסן במחצית הראשונה של החודש, שדורשים: "שְׁמֹר אֶת־חֹדֶשׁ הָאָבִיב - שמור אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן". ופירש רש"י (שם ד"ה שמור ור"ה כא. ד"ה ולא תחשו וד"ה שמור; וראה גם בתוס' בסנהדרין ד"ה שמור): "שיהא ניסן של חמה נמשך בתוך ימי חידוש הלבנה במקצת, וכמה הן ימי חידושה? י"ד ימים, מכאן ואילך היא ישנה".

על כל פנים, לשיטת הרד"ק ושאר המפרשים, כאשר נאמר במקרא באופן סתמי 'חודש' כציון תאריך אין לומר שתמיד הכוונה היא לראש החודש. לפעמים מן המקרא עצמו מובן שאין מדובר בראש החודש (כגון "אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּסֻכּוֹת בְּחָג בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי", נחמיה ח, יד), ולפעמים מסורת חז"ל היא שמכריעה שאין זה ר"ח ("וְהַמֶּלֶךְ יוֹשֵׁב בֵּית הַחֹרֶף בְּחֹדֶשׁ הַתְּשִׁיעִי וְאֵת הָאֵחָ לְפָנָיו מִבְּעֶרְתָּ" - ירמיה לו, כב; מגילת תענית: ז' בחודש). מאידך, יש מקרים שבהם נראה מוכח מן המקרא שמדובר בראש החודש ("תִּקְעוּ בְּחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בְּכֹסֶה לְיוֹם חֲנֻכָּה" - תהלים פא, ד. עיין גם ויקרא רבה פכ"ט ו, ועיין יד שלמה במה שהקשה משם. "וביום הַחֹדֶשׁ יִפְתַּח" - יחזקאל מו, א; וכיו"ב").

צ. ומדברי הרד"ק בפירושו לתהלים (פא, ד) אפשר להבין שלא הכריע בעניין זה, שכן כתב שם: "יום ראשון של חודש נקרא חודש... וכל החודש נקרא על שמו חודש, וכן כל החודש נקרא חודש על שם חידוש הלבנה". ההסבר הראשון נראה כאפשרות הראשונה שהביא ר' אברהם בר חייא (וכמו שכתב הרד"ק עצמו בבראשית), וההסבר השני הוא, כנראה, ההסבר של אחיו, רבי משה, המובא לעיל (אחרת, הכפילות אינה מוכנת).

צא. עיין לעיל הערה סג.

צב. אם כי אין הכרח לומר שרבי משה קמחי מסכים עם הנחתו של ר' אברהם בר חייא שאם יש למילה שתי משמעויות, האחת מקורית והשנייה התפתחה ממנה; ואפשר שדעתו ששתי המשמעויות התפתחו במקביל, וללא תלות זו בזו.

צג. "עכ"ז מצינו שהכתוב קרא את יום הראשון גם בשם חדש לבד ולא בשם ר"ח... וטעם הדבר נוכל לומר שהוא לפי שאם הכתוב מדבר מן יום אחד ומכנהו בשם 'חדש' אז היא הכוונה על היום הידוע בחדש, שהוא יום חידוש אור

כמובן, במקרים מסוימים תיתכן מחלוקת בין הפרשנים השונים שבתוך סיעה זו, ויש שיעדיפו לפרש 'חודש' במשמעות האחת, ויש שיבחרו במשמעות האחרת (דיון לגבי יום הריגת גדליה יובא בע"ה להלן). דוגמה לכך ניתן לראות בדברי הרד"ק (ספר השרשים ערך חדש; ובפירושו לפסוק שלהלן), ביחס לפסוק (מ"ב ה, כג) "וַיֹּאמֶר מְדוּעַ אֶת הַלֶּכֶת אֵלָיו הַיּוֹם לֹא־חֹדֶשׁ וְלֹא שַׁבָּת": "...כל אלו והדומים להם - על יום הראשון בלבד... ואדוני אבי ז"ל פירש: לא חדש ולא שבת - כל השלושים יום, כלומר: לא עבר עדיין חדש ולא אפילו שבוע שראית אותו". כאן נראה שאבי הרד"ק העדיף לפרש "חֹדֶשׁ" כ-30 יום, על פני הפירוש המקובל בפסוק זה (ר"ה טז: ועיין לעיל), ראש החודש.

כמו כן, על הפסוק "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם" (שמות יב, ב) כתב רש"י: "הראהו לבנה בחדושה, ואמר לו: כשהירח מתחדש יהיה לך ראש חודש. ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, על חדש ניסן אמר לו, זה יהיה ראש לסדר מנין החדשים, שיהא אייר קרוי שני, סיון שלישי". נראה כאן שהפירוש הראשון מפרש כאן 'החודש' כראש חודש; והפירוש השני - שרש"י מצביע עליו כעל הפשוט יותר - מפרש 'החודש' כחודש שלם. וכפי שכתב ר' אליהו מזרחי על רש"י שם (ע"ש, ובהערת דעת מקרא. וע"ע בשאר המפרשים לפסוק).

ונראה שרוב הפרשנים בסיעה זו, אם לא כולם, מבינים שהמשמעות הנפוצה יותר למילה 'חודש' היא: שלושים יום. המשמעות האחרת - ראש החודש - אינה אלא כאשר ההקשר מצריך זאת. ואם כן, ייתכן לנסח זאת כך: הוראתה העיקרית של המילה 'חודש' היא כבלשונו היום, והוראתה המשנית - כלומר: המצויה פחות - היא ראש החודש.



המורם מן האמור

לפי דברינו עד כה, הראב"ע והרד"ק חלוקים ביניהם בביאור המילה 'חודש' במקרא. אם כן, יש לברר, מדוע בסוגיית יום הריגת גדליה בן אחיקם עומדים הם יחד בשיטה אחת, מול שאר הפרשנים?

טרם ניכנס לעניין, נסכם את העולה בידינו עד כאן.

המילה 'חודש' נגזרת מחידוש הלבנה (מוסכם על הכל). למילה 'חודש' במקרא שתי משמעויות עיקריות. א. ראש החודש, הנקבע ע"פ חידוש הלבנה²⁷. ב. פרק הזמן שבין חידוש לבנה לחידוש הבא שלה. מכאן מושאלת המילה ומשמשת גם במשמעות של שלושים יום, מיום ליום (ולא כחודש אחד מחדשי השנה)²⁸.

הירח... (מאור חדש, שער העתים פרק ג).

צד). לגבי מקרה מסוים יש מי שכתב שפירושו יכול להיות ראש השנה - עיין בספר טורי אבן למסכת ראש השנה (טז: ד"ה מכלל) ובשור"ת היכל יצחק (או"ח סימן נז).

צה). להשלמת הנקודה נציין לדברי פרופ' מנחם צבי קדרי, במילון העברית המקראית שלו (אוצר לשון המקרא מאל"ף עד תי"ו; הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, ה'תשס"ו; עמ' 277-278. תודתי לישראל שר-שלום אברהמי; וכן לאנשי האקדמיה ללשון עברית, על הסיוע שקיבלתי מהם באיתור הדברים). למילה זו (בהקשרים שבהם אנו עוסקים) ציין ארבע משמעויות, לפי הסדר הבא: 1. יום מולד הלבנה, כגון 'הנהיחך מקר'... עשוי לארוך יומיים: 'ביום-החדש השני'..."

נראה שבלשון חז"ל התפשט השימוש במילה 'חודש' במשמעות השנייה (ראה משנה ב"מ ח, ח: "השכיר לו לחדשים... בשנים עשר דינר לשנה, מדינר זהב לחדש"; כתובות ז, ד: "חדש אחד יקיים"; נדרים ח, א: "אסור בכל החדש", וכיו"ב רבים); אם כי גם בלשון חז"ל מצינו שימוש במילה 'חודש' במשמעות של הלבנה הנראית לאחר חידושה, ששינו במשנה: "אב ובנו שראו את החודש ילכו" (ראש השנה א, ז), "מי שראה את החודש ואינו יכול לילך" (שם, ט; ועיין ערוך ערך חדש). בלשוננו כיום, המשמעות השנייה היא היחידה; ומשמעות זו התפתחה (כבר בעבר) משמעות רחוקה יותר מהמקור - יחידת זמן בלוח שמש, הקרובה ל-30 יום².

לשיטת ר' משה הכהן והראב"ע, שלא כנראה מדברי חז"ל, למילה 'חודש' משמעות אחת - ראש החודש. משמעות זו עשויה להתרחב למוכן של משך זמן הקפת הלבנה (וכיוצא בזה), במקצת המקראות, כאשר הפסוק מכריח כן (לעיל הזכרנו את "חדש ימים" ו"בן חֲדָשׁ"), ולראב"ע גם כאשר דרשו כן חז"ל להלכה (לעיל התבארה הנפק"מ המפורשת ביניהם, לגבי תקיעה בחצוצרות בראשי החודשים). לעומתם, שיטת הרד"ק ושאר המפרשים, שלמילה 'חודש' שתי משמעויות עצמאיות. במקרים רבים מתפרשת המילה 'חודש' בפשטות כפרק זמן של 30 יום. המילה "חֲדָשִׁים" (כגון שופטים יא, לו) תתפרש לשיטת הרד"ק ושאר המפרשים בפשטות, כמשמעות השנייה דלעיל; ולפי שיטת הראב"ע - ובמיוחד ר' משה הכהן - יש לומר שהכוונה למספר הקפות הירח, או המולדות וראשי החודשים.

בתוך סיעת שאר הפרשנים, נראה שרובם נוטים יותר אל המשמעות השנייה, ואף רואים בה עיקרית, אם כי מסתבר שאין כולם בשיטה אחת, אלא נבדלים זה מזה במידת העדפת המשמעות השנייה על פני הראשונה. פירוש הרד"ק ביחס ליום הריגת גדליה עשוי להצביע על כך.

מן התלמוד הקשו האחרונים מספר קושיות על הגישה שלפיה 'חודש' סתמא הוא ראש חודש, גישת הראב"ע ור' משה הכהן. בעקבות הקושיה ממסכת גיטין (יז:) חילק רבי אליהו ישראל (קול אליהו) בין לשון המקרא לבין לשון בני אדם, ובלשון בני אדם אכן 'חודש' אינו דווקא ראש החודש. קושיות נוספות שהועלו הן מן הגמ' במס' פסחים (ו:) ובמס' שבת (פו:), שהוצרכה לדרוש גזרה שווה ממקום אחר ש'חודש' הוא ראש חודש, ולא למדה כן ממשמעות

(ע"ש עוד). וכן: 2. יחידת הזמן בין מולד למולד, וציין לפסוק 'חֲדָשׁ בְּשָׁנָה יהיה על-האחד לכלכל' (מ"א ד, ז), ולזה חיבר את המונח 'ראש חדש' על הטייתו ואת ציון החדשים במספרם הסודר או בשמם (ע"ש עוד). 3. תקופה של כשלושים יום, שלא בין ראש-חודש לראש-חודש דווקא, כגון 'מִבְּנֵי-חֲדָשׁ (ויקרא כז, ו)', וציין גם את 'חֲדָשִׁים' (בראשית כט, יד) וכד'. 4. תקופת הזיווג (של 'פָּרָה לְמַד מְדָבָר'): 'בְּחֻדְשָׁה יִמְצְאוּנָה (ירמיה ב, כד)' (אך עי' שם במפרשים ובדעת מקרא, שפירשו את הביטוי באופן השייך למשמעות הקודמת, ור' גם לעיל הערה עא). ע"ע מה שציין שם בשולי הערך.

צו). וכבר העיר על זה הראב"ע (שמות יב, ב בארוך): "והנה אין ללבנה שָׁנָה כלל, כאשר אין לשמש חֲדָשִׁי, כלל, כי לא יתחדש בשמש דבר, רק החדוש הוא לאור הלבנה, ובעבור זה נקרא חֲדָשִׁים יָרֵחַ"; וכיו"ב כתב בספר העבור שלו (דף ז). ובאגרת השבת (ובפירושו לויקרא כה, ט, קיצר). וכיו"ב כתב ר' אברהם בר חייא הנשיא בספר העבור שלו (עיין לעיל הערה צ); רבי דוד אבודרהם (ספר אבודרהם, סדר העבור); יסוד עולם לרבי יצחק בן יוסף הישראלי (ח"ב מאמר רביעי פרק א) ועוד.

המילה. ממקורות אלו נראה שחז"ל אכן לא נקטו את גישת הראב"ע ור' משה הכהן. ויש שהציעו שהדבר שנוי במחלוקת הסוגיות (חיים וחסד), או במחלוקת אמוראים במדרש (יד שלמה).

לגבי יום הריגת גדליה, שבו נאמר "בחדש השביעי", נחלקו הדעות. וכאן נמצא את הראב"ע והרד"ק מצד אחד, וכנגדם שאר פרשני המקרא. ויש לבאר, אפוא, מדוע הרד"ק בחר לפרש 'בחודש' - בראש החודש, על פני המשמעות האחרת (ביום בלתי מסומן מימי החודש).

כמו כן, יש לברר, מדוע בעוד הרד"ק, בשני מקומות (ירמיה מא, א; זכריה ז, ה), נוקט באופן מוחלט שהרצח אירע בראש השנה; הראב"ע (זכריה ח, יח) כתב זאת רק על דרך האפשר: "ובעבור שלא הזכיר ימי החדש יתכן להיותו בתחלת החדש", ולבסוף העלה את האפשרות שהרצח אירע ביום ג': "או קיבלו ככה מפי האבות הקדושים"?

ובכן, ניכר שרבים מהפרשנים מעדיפים את המשמעות השנייה למילה 'חודש', ולא יפרשו ע"פ המשמעות הראשונה אלא בעת הצורך. מכאן ברורה שיטת רוב הפרשנים, ש'בחודש השביעי' יכול להיות מכון ליום בלתי ידוע באמצע החודש, שבמסורת התקבל שהוא יום ג'.

הרד"ק, שגישתו העקרונית בפירוש 'חודש' כגישת שאר הפרשנים, נבדל מהם בכך שאינו מבכר את המשמעות השנייה של המילה על פני הראשונה. כל מקרה יידון לגופו, וכאן - ישנן סיבות נוספות לבחירה של הרד"ק במשמעות הראשונה. ראשית, מדובר באירוע משמעותי, ה'מכה בפטיש' של חורבן בית ראשון וגלות בבל, ואין מסתבר שהמקרא יעלים את התאריך המדויק שבו אירע. לו היתה מסורת שהרצח אירע ביום ג', ודאי היתה ידועה גם לנביא, ואין סיבה שיעלים פרט זה. שנית, תיאור הסעודה שערך גדליה ביום זה, "וַיֹּאכְלוּ שֶׁם לֶחֶם יַחְדָּו בְּמִצֵּה" (ירמיה מא, א) - ובכלל זה אֶכּוּר ה"לחם" - מסייע להבנה שמדובר בראש החודש, בראש השנה, שבו עורכים סעודה ואוכלים לחם. והתיאור מזכיר את מה שנאמר בשאול (שמואל-א כ, כד): "וַיְהִי הַחֹדֶשׁ וַיֵּשֶׁב הַמֶּלֶךְ אֶל־הַלֶּחֶם לֶאֱכֹל", ובהמשך נקראת הסעודה על שם "הלחם" (שם, כז): "מִדּוּעַ לֹא־בָא בְּנִי־יֵשִׁי גַם־תִּמּוֹל גַּם־הַיּוֹם אֶל־הַלֶּחֶם" (סברה זו כבר הובאה לעיל בשם פירוש האשל למגילת תענית). ומכאן אפשר להסביר, שהתזמון של הרצח בידי ישמעאל בן נתניה לא היה מקרי - הוא חיכה לסעודה חגיגית לבצע את זממו. אם כן, מובנת בחירת הרד"ק במשמעות זו להסבר 'בחודש השביעי' כאן.²⁰

נותר לברר, מדוע הראב"ע אינו החלטי בעניין מועד רצח גדליה. על פי המתבאר בשיטתו לעיל, נראה שפשט המילים ודאי מורה על היות הרצח ביום הראשון של החודש. אלא שהראב"ע נתן כאן מקום למסורת - אע"פ שאין מדובר בפסוקים בסוגיה הלכתית ודרכו לפרש כפשט המקרא - מפני פירוש מוטעה של כתות קראיות ודומיהן, הכופרות במסורת חז"ל, שפירשו ש"צום השביעי" הוא כ"ד בתשרי, שבו צמו העם בימי נחמיה (נחמיה ט, א), ואין לו כל קשר לרצח גדליה; בניגוד לדברי חז"ל (ר"ה יח). כיוון שכך, ראה הראב"ע צורך להזכיר - לצד פירושו ע"פ פשט המילים, כדרכו - את האפשרות שמועד הצום נקבע ע"פ מסורת חז"ל, המשלימה את הפרט החסר בפסוק.²¹

צו). לאור זאת אפשר לטעון ש"ויהי מקץ עשרת ימים" (ירמיה מב, ז) היינו עשרת ימי תשובה, והרצח אירע ביום הראשון מביניהם. ועיין לעיל הערה ז.

בשולי הדיון בנושא זה, יש להעיר כי גם למילה **שַׁבַּת** יש כפל משמעויות. המשמעות העיקרית המוכרת לנו היא יום השבת, היום השביעי, המכונה גם 'שבת בראשית' (ב"ב קכא); אבל משמעות נוספת לו, בדומה לנידונו - והיא: שבעת ימי השבוע; ומכאן - פרק זמן של 7 ימים. כך מתפרש הפסוק **"שִׁבְעַ שְׁבָתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה"** (ויקרא כג, טו) - שבעה שבועות; ושם התייחסו המפרשים לכפל המשמעויות, עיין רמב"ן (ויקרא כג, יא) וראב"ע (שם). וכ"כ הרלב"ג (שמות יט, א): "וכן יאמר השבת על היום השביעי מהשבוע ויאמר על כל השבוע 'שבע שבתות תמימות תהיינה'". ומשמעות נוספת: שנת השמיטה. וכ"כ ר' יונה אבן ג'נאח בספר השרשים שלו: "ויש שקוראים השבוע שבת, יהיה שבוע ימים או שבוע שנים: אמרו בימים 'שבע שבתות תמימות', ואמרו בשנים (ויקרא כה, ח) 'שבע שבתות שנים'". ועיין בספר השרשים לרד"ק^צ.



השלכה אפשרית על השלמת הצום כשיש ברית מילה

לסוגיה זו עשויה להיות השלכה הלכתית לגבי השלמת הצום. אם גדליה נרצח בא' בתשרי (או בב'), ייתכן שהצום ביום ג' בתשרי נחשב צום דחוי, ונפקא מינה שאם יש ברית מילה בצום גדליה, "בעלי הברית" - אבי הבן, המוהל והסנדק - אינם משלימים את התענית, וכמו שנפסק בשו"ע (או"ח סי' תקנט סעיף ט) לגבי תשעה באב שנדחה: "ט' באב שחל להיות בשבת ונדחה ליום ראשון, בעל ברית מתפלל מנחה בעוד היום גדול, ורוחץ, ואינו משלים תעניתו, לפי שיום טוב שלו הוא". וכתב שם במשנה ברורה (ס"ק לה): "אבל אם חל מילה בט"ב שלא נדחה - צריך להשלים התענית. ולא דוקא בט"ב, דה"ה בסתם תענית שגזרו הצבור או בכל ד' צומות, אם לא היו דחויין צריך להשלים. וכן הדין לענין חתן ביום חופתו".

בט"ז (סי' תקמט) דן בזה ופסק להחמיר:

הב"י הביא דברי רי"ו וז"ל: 'ג' בתשרי שבו נהרג גדליה אמרו בר"ה נהרג ונדחה תעניתו ליום חול' עכ"ל. ולפ"ז היה נראה דאם יש מילה בצום גדליה דאין בעל הברית מתענה עד הלילה, כמ"ש בסי' תקנ"ט בעל ברית אינו משלים בט"ב שחל בשבת ונדחה ליום א' לפי שי"ט שלו הוא - ה"נ נימא כן בצום גדליה. וי"ל דשאני התם, דנראה לכל הדחייה בזמנינו, דאנו רואים שעיקר התענית של ט"ב חל בשבת אלא שנדחה, על כן נשתנה דינו; משא"כ בצום גדליה, דפעם הראשון דחוהו וגזרו להתענות ביום ג' לעולם, חל הגזירה לעולם בשוה, ואין נראה לנו הדחייה^פ.

צח). וייתכן שהוקשה ל'חולקים' הללו מדוע נקבע הצום ביום ג' ולא ביום ב', אם הרצח אירע ביום א', ועל כן הביא את האפשרות שמועד הרצח עבר במסורת, והוא בתאריך שבו נקבע הצום. לשון הראב"ע בענייננו הובאה לעיל הערה מט; ע"ש.

צט). ועיין בפסוק בעמוס (ח, ה) "לאמר מתי יַעֲבֹד הַחֹדֶשׁ וְנִשְׁבְּרָה שִׁבְרֵהּ וְהַשְׁבָּת וְנִפְתָּחָה בֶּרֶךְ", ובמפרשים (הוזכר לעיל הערה עא).

ק). ועיין באר היטב (ס"ק א) שביקש להביא ראיה לט"ז מהגמ' במגילה (ה:): שרבי יהודה הנשיא ביקש לעקור תשעה באב וכו', ע"ש. ועיין חכמת שלמה לר"ש קלוגר (על שו"ע שם) שדחה ראיתו.

ואילו בספר ראש יוסף, לרבי יוסף אישקאפה, הכריע לקולא^א:

וכפי זה נראה דבעל ברית שחל שמיני שלו בצום גדליה יכול לאכול מן המנחה ולמעלה כדן ט' באב שחל בשבת ונדחה, דלא עדיף מיניה. ואולי דשאני הכא, דביום זה הוקבע מתחילה, מה שאין כן בט' באב. אבל מה שכתבתי מעיקרא נראה עיקר, כיון שאינו ביום שאירע בו הפורענות...^ב

גם בספר מטה אפרים (סי' תרב אות ג ובאלף למטה שם, ע"ש שדעתו ממוצעת) כתב להקל על פי זה, אלא שפייג זאת וכתב שמפני סברת הט"ז אין להקל אלא אם קשה עליו התענית מאוד (ע"ש. ועיין בדברי הרב יאיר רוזנפלד, המעין 215, תשרי ה'תשע"ו, עמ' 18, התומך ב"פשרת" בעל מטה אפרים, לאור העובדה שמדובר כאן במחלוקת בדרבנן, וספק דרבנן לקולא).

ונראה שדעת רוב האחרונים להחמיר בזה, וכמסקנת הט"ז. כ"כ אחרונים רבים (עיין יד אהרן ושולחן גבוה בסי' תקמט, עיין גם ישועות יעקב סי' תקנט ס"ק ה; ועיין חזון עובדיה ארבע תעניות, דיני ארבע תעניות הערה ג). וכך הובא בביאור הלכה:

כתב הריטב"א בסוף תענית: חתן שחל אחד מארבעה צומות בתוך ימי שמחת לבו - מסתבר לי שהוא חייב להתענות בהם... ואין סתירה מזה להא דמבואר בסימן תקנ"ט דבעל ברית מתענה ואינו משלים, אף דגם הוא רק יו"ט של יחיד - התם הטעם משום נדנחה. ונפקינן מדברי הריטב"א אלו דס"ל דצום גדליה אינו נקרא תמיד בשם נדחה, וכסברת הט"ז, ודלא כהראש יוסף שהובא בשע"ת.

וכמסקנת הט"ז וביאור הלכה הכריעו ערוך השולחן (תקמט, ד), כף החיים (תקמט ס"ק ה), חזון עובדיה (ארבע תעניות, שם. וכ"כ בילקוט יוסף מועדים עמ' תקכח בהערה) ועוד רבים. הכרעה זו היא משתי סיבות:

האחת - שכיוון שנקבע הצום ליום ג' זהו מועדו, וגם אם הרצח אירע ביום אחר אין הצום נחשב לדחוי (ט"ז; יד אהרן; שו"ת יביע אומר ח"ה או"ח סי' מ אות ה; עריכת שלחן ילקוט חיים לרבי שלמה קורח, ח"ח תקנט, כה, ובשם שתילי זיתים; ועוד^ג).

קא). כתב הרב יאיר רוזנפלד (המעין 215, תשרי ה'תשע"ו, עמ' 17 הערה 12, ע"ש) שש"פ שיטה זו אפשר להסביר מדוע אין מכריזים על צום גדליה בשבת שלפניו (כלבו סי' לו. בשו"ע, או"ח תקנ, ד, כתב שמכריזים על כל צום בשבת שלפניו, מלבד תשעה באב, יוה"כ ותענית אסתר; ובכף החיים שם ס"ק כז הביא שאף על צום גדליה אין מכריזים [והאשכנזים אין מכריזים כלל, רמ"א שם]). ייתכן שאין מכריזים על צום גדליה כי הוא קל יותר, שנחשב צום דחוי.

קב). ובאליה רבה (ס"ק ו) וכן בשערי תשובה (ס"ק א), אחרי שצינוגלדברי הט"ז הביאו שבראש יוסף פסק לקולא. ומזה משמע שכונתם לפסוק כמוהו (או, לכל הפחות, בעת דחק, כמטה אפרים שבסמוך). כ"נ שהבין (בדברי שערי תשובה) בשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סי' כז סוף אות י), השולל פסיקה זו, וז"ל: "ואף על פי שבשע"ת הביא חולקים על דברי הט"ז, הנה בחידושי הריטב"א (סוף תענית) מבואר כד' הט"ז. ע"ש. וכן הובא בבאור הלכה שם". עי' גם חכמת שלמה למחר"ש קלוגר (על שו"ע שם).

קג). וכן עיין ששאנכי עם ספר רך וטוב, לרבי שמעון אביקציץ (קובלנקה, ה'תרצ"ז; או"ח, הל' תשעה באב, דף פ:), שהוסיף שבמקרה שחל ג' בתשרי בשבת ונדחה הצום ליום ראשון, ודאי נחשב דחוי. ובספר בארות המים (או"ח הל' ט"ב סי' כב, דף קה ע"ג) לרבי יצחק ב"ר אליהו נ' שאנגי (סלוניקי, ה'תקט"ו) כתב, אחרי ה'באוסברת הט"ז, שיש טעם נוסף שלא להחשיב את צום גדליה לצום נדחה: לפי המדרש על הפסוק "ולקחתם לכם" (ויקרא כג, מ) גם מוצאי ראש השנה הוא זמן תענית ועיקרה לכפרת עוונות (עי' במדרשים על הפסוק הנז' - תנחומא, מדרש אגדה, ילקוט שמעוני רמז תרנא.

והשנית - יש שכתבו שדברי רבנו ירוחם עצמם, שהרצח אירע בר"ה, דחויים הם מכוח פשט הגמ' והראשונים שהביאו בסתמא שהרצח אירע ביום ג', ומכוח דברי סדר עולם (כמובא לעיל), וכבר "שאגו כפירים על עיקר דברי רבנו ירוחם" ועל כן אין לפסוק כמותו (הראשל"צ הרב עובדיה יוסף, קול סיני תמוז ה'תשכ"ד עמ' 279 הע' 5, ומובא גם בחזו"ע שם ובילקו"י שם. וכבר נפסק כן בשו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' קב. תורת חיים סופר תקמט, ב. פה אליהו סי' תרב"ץ. עי' גם מחזור אהלי יעקב לר"ה, לרבי יעקב יצחקי, ירושלים ה'תרס"ח, עמ' 304. ע"ע ישועות יעקב סי' תקנט ס"ק ה, וכן כף החיים סי' תקמט ס"ק ה. דברי שלום לרבי אבנר עפ"י, נר שלום או"ח תקמט).

לאור הכרעת הפוסקים להחמיר, הפטיר הרב מאיר מאזוז (אור תורה אלול ה'תשנ"ג, סימן קעט): "ובזה ניחא שאם חל ג' בתשרי בשבת צמים למחרתו, ובעלמא קי"ל שאם חל יום יארצייט בר"ח ולמחרתו היה שבת, כיון שנדחה פעמיים נדחה לגמרי כמבואר בכה"ח סי' תקס"ח אות צ"ג וצ"ו ע"ש".

ובחזון עובדיה, בסוף דבריו בעניין זה (אחרי שהכריע שאין להקל בנידון הנ"ל; שם בהערה), הוסיף שיש נפקא-מינה אפשרית נוספת בדברי רבנו ירוחם, אבל הוא דוחה אותה ע"פ הסברה שהובאה לעיל, שכיוון שנקבע הצום ביום ג' זה הוא זמנו. וזו לשונו:

ולכאורה יש עוד נפק"מ בין דברי רי"ו לשאר פוסקים, שלדעת רי"ו נער שגדל ביום ב' או ג' תשרי א"צ לצום כיון שלא היה בר חיובא ביום מיתת גדליה, ולשאר פוסקים צריך לצום, כי תענית צום גדליה בעתו. ויש לדחות שאפילו לרי"ו כיון שנקבע לג' תשרי הוקבע... ובשו"ת דברי פינחס (לרב פנחס סג"ל צימטבוים [ה'תשי"ט], סי' ב) מפלפל בזה.



סיכום

בפסוקים לא נאמר התאריך המדויק של הרצח, אלא החודש בלבד. לאור זאת, יש שהסיקו שהמעשה היה ביום א' בתשרי, ראש השנה, ש"בחדש השביעי" משמעו בראש החודש, והתענית נדחתה ליום חול. מאידך, פשט דברי התלמודים וסדר עולם מורה שהמעשה היה ביום ג' בתשרי (והתאריך עבר במסורת), והצום נקבע ביום המאורע. יש גם דעה שהרצח אירע ביום השני של ר"ה, ב' בתשרי.

מפשט דברי התלמודים וסדר עולם משמע שהמעשה אירע ביום ג' בתשרי. אך האחרונים תירצו, שכיוון שהצום נקבע ביום ג' היחס אליו הוא כאל יום הרצח עצמו. האחרונים דנו מדוע לא נקבע הצום ביום ב' בתשרי כשהיה ר"ה יום אחד, והוצעו לכך מספר תירוצים.

ובמדרש שהיה לפני בעל בארות המים נאמר במפורש ש"במוצאי ראש השנה" גם מתענים. וצ"ב).

קד). רבי אליהו חמווי, מדייני ארם צובה (ח"ב, דף קלז:). הספר נדפס בשנת ה'תרע"ה). קודם לכן פרסם הכרעתו בקובץ המאסף (ירושלים, ה'תרנ"ח, שנה ג' גליון ד' סי' יד). בדבריו נתן משקל רב לשיטת המקובלים. מלשונו (בספר פה אליהו): "וכ"כ האר"י ז"ל בפירוש בשער הכוונות של ר"ה פ"ג כי בג' תשרי שלא יש בו תקיעת שופר למתק הגבורות - לכן בו ביום נהרג גדליה וכו' עי"ש, וא"כ בודאי שגם דברי הש"ס כפשטן, שנהרג בג' תשרי, שדברי האר"י החי ז"ל דברי קבלה הם, ואילו ראו המפרשים ז"ל את דבריו ז"ל - לא היו חולקים".

עם זאת, דברי הברייתא בסדר עולם חד משמעיים, ואף שהוצע להם תירוץ, הוא דחוק, ויותר נראה שלס"ע הרצח עצמו היה ביום ג' בתשרי. באחרונים יש מי שהציע לומר שאלו מדרשים חלוקים, ושיש מקור במדרש לכך שהרצח היה בראש השנה, אלא שמדרש זה אבד. בספר דברי שאול הציע לתרץ את הקושיות, שהכאת גדליה אירעה בראש השנה, כדברי רבנו ירוחם, אך מותו הסופי היה ביום ג'. מסקנות האחרונים חלוקות - יש שהסיקו שהרצח היה בג' בתשרי, ע"פ פשט דברי חז"ל; ויש שהכריעו שהיה זה בראש השנה, כדיוק המקראות.

בנוסח עדות המזרח לקינת "אֲבֵלָה נפשי", הנאמרת בסליחות לצום גדליה, נאמר שהרצח היה ביום ג' (אם כי יש לתרץ בדוחק)⁷⁷. אך בנוסח האשכנזים וסידור רס"ג (שיש בסיס לטענה שהוא הנוסח המקורי) אין משמע כן, ונראה ממנו שהרצח לא אירע ביום ג'.

מקורה של המילה 'חודש' הוא בחידוש הלבנה ובראש החודש, ומוזה התפתחה משמעות נוספת - פרק הזמן שבין ר"ח לר"ח. לפעמים משמעות המילה 'חודש' במקרא היא ראש החודש, אך יש מקומות שברור שאין זה פירושה. ונחלקו הפרשנים (וי"א שגם סוגיות בבבלי או אמוראים במדרש) מהי המשמעות העיקרית ומהי המשמעות המשנית⁷⁸. ובענייננו נחלקו הדעות, האם לפרש "בחדש השביעי" בראש החודש, או שאין להכריע מלשון הכתוב.

האחרונים דנו האם לשיטת רבנו ירוחם, שהרצח אירע בראש השנה והתענית נדחתה, יש לצום גדליה גדר של צום נדחה, ובמקרה של ברית ביום הצום אין בעלי הברית משלימים. יש מי שציידד להקל, אבל מסקנת רוב האחרונים להחמיר, משתי סיבות: א. כיוון שקבוע הצום ביום ג' זהו זמנו ואין לו דין של צום דחוי. ב. מדברי התלמוד משמע שהמעשה היה ביום ג' עצמו ולא בראש השנה.



קה). כבדרך אגב הבאנו לעיל, בהערה מה, שברבים מן הסידורים החדשים העירו שבמקרה שהצום נדחה (כשחל בשבת ונדחה ליום ראשון, ד' בתשרי) יש להגיה ולא לומר "היום". רוב הסידורים המגיהים התעלמו מ"היום" המופיע פעמיים בהמשך. הצענו שאין צורך להגיה, וכפי שנראה שלא חששו לזה בדורות הקודמים. ואם נבוא להגיה, לכאורה עדיף לומר (ולאו דווקא כשהצום נדחה) את נוסח האשכנזים, סידור רס"ג ומחזור ארם צובה (ובדורנו עשו כן בסידור קורן), המתחמק מבעיה זו.

קו). סיכום מפורט יותר בעניין זה מובא לעיל בסוף הפרק העוסק בכך, תחת הכותרת 'המורם מן האמור'.

הערות וקושיות – ראש השנה

הארות ועיונים בסליחות* – הרב פנחס בן אהרון

פיוט במוצאי מנוחה קדמנוך תחילה:

א. קדמנוך תחילה. צ"ב תחילה למה. ומו"ר הגאון רבי יואל שוורץ השיב: מתחילים בתחילת השבוע שהיא אחר השבת, ויש שייכות בין השבת לתשובה, וכבר דרשו שבת אותיות תשב, הסליחות באות אחר השבת ומכוחה של השבת, ולכן ההדגשה היא "תחילה" – להדגיש שזה בא לאחר השבת.

ב. נא שגבם מאוצר המוכן בזבולך. מהו האוצר המוכן? בבית הקודם נאמר: "לחוננם חנם מאוצר המנוצר", ורבים מהמפרשים פירשוהו על פי מדרש חז"ל (שמות רבה פרשת כי תשא פרשה מה): "... ואח"כ ראה אוצר גדול אמר האוצר הזה של מי הוא א"ל מי שיש לו אני נותן לו משכרו ומי שאין לו אני עושה לו חנם ונותן לו מזה שנאמר וחנותי את אשר אחון, וחנותי את אשר אחון למי שאני מבקש לחון, וכן ורחמתי את אשר ארחם",

אמנם יש לעיין אם כאן מדובר על אותו אוצר, שהרי לפי המבואר בחגיגה (יב, ב) שהרקיע המכונה זבול הוא הרקיע ש"בו ירושלים וביהמ"ק ומזבח בנוי ומיכאל הגדול עומד ומקריב בו קרבן", אבל לא מצאנו בו שיש בו איזה אוצר, ומה ראה הפייטן לכנות את השמים כאן בזבול. גם צ"ב מהו הלשון "המוכן", ולא "הנמצא" וכדו', מה ענין הכנתו של האוצר ההוא. ושמא הכוונה היא שזוכו לכפרה מהאוצר הוא ביהמ"ק ומזבח, שהוא אוצר האצור ומוכן לכפרת ישראל. שהקרה זו שבמקדש של מעלה כתבו התוס' (מנחות ק, א) "ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן - מדרשות חלוקין יש מי שאומר נשמותיהן של צדיקים ויש מי שאומר כבשים של אש..." (ועיין קרן אורה מו"ק כח, א שכתב שהקרה זו של נשמותיהן של צדיקים היא כפרה, כמוש"כ שמיתת צדיקים מכפרת). והלשון "שגבם" הוא מלשון חיזוק ועמידה, כמוש"כ "לא היתה קריה אשר שגבה ממנו" (דברים ב, לו). ושיעור הלשון, שיעמידם ויחזקם על ידי הכפרה שהיא באוצר המוכן בזבול.

ג. הדרש למו משמי מעונך. הנה ז' רקיעים יש, והרקיע שנקרא מעון "... בו כיתות של מלאכי השרת שאומרות שירה בלילה וחשות ביום מפני כבודן של ישראל שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי" (חגיגה יב, ב). ויש כאן מקום הרגשה, שהסליחות הן בזמן ששייך לשירת מלאכי השרת, ואנו באים בדרישה בזמן שאינו שלנו, ולא בזכות, וזו בקשת הדרישה משמי מעונך. ודוק.

ד. חלים כמבכירה מעברת משאך. נראה שהמחבר לא מתאר רק תיאור בעלמא של גודל ההתחוללות, אלא, יש כאן משל אמיתי למצב, כיון שבכל שנה ושנה הדין הוא מחדש, ואין

* מצורפים ביאורים ממורי ורבי הגר"י שוורץ, נאמרו בעל פה ונכתבו על ידי. לרפואתו השלימה של מו"ר רבי יואל בן לאה בתושח"י.

שייכות בין שנה לחברתה, ואם כן כלפי הדין של שנה זו הרי זה מצב חדש שלא היה מעולם, ואין שום בטחון שאם זכה בדין של שנה שעברה שיזכה בדין של שנה זו, וכל אדם הוא כמו מבכירה ללדת, שהיא חוששת ואין לה עוד נסיון מפעמים קודמות.

ה. "תראם ניסך עושה גדולות" – "טנופם מחה נא ויודו פלאך". אף שאין מבקשים על ניסים, הנה לציבור אפשר לבקש כי אין מוריד להם מזכויותיהם.

ואולי י"ל עוד, שאין זה בקשה על ניסים, אלא בקשה בצורה עקיפה, שיראו את ניסי ה' ובכלל לשון נס שייך גם על דבר שאינו שידוד מערכות, אלא הנהגת העולם אף היא בכלל נס נסתר וקבוע, ומבקשים שיזכו לראות בהנהגת ה' שהיא ניסית. ויש לבאר לפי"ז מה שאנו אומרים: 'טנופם מחה נא ויודו פלאך' אף שזה יכול גם להתפרש על הודאה על ה'פלא' של חידוש התשובה, נראה שבכלל זה מה שהחטא גורם לטמטום הלב, ועל ידי זה אין מכירים כראוי בחסדי ה' וממילא אין יכולים גם להודות לו כראוי. וזה שאומרים כאן, שהקב"ה ימחל על החטאים, וממילא יוכל האדם לראות ולהכיר בחסדי ה' ובניסיו. ומו"ר הגר"י שוורץ השיב: עצם הזכיה בדין היא בגדר נס, כמוש"כ בטור הל' ר"ה "בטוחים שיעשה להם נס" (אמנם נראה שהבטחה זו היא על הכלל), בשם הגר"ס נאמר שהעצה היחידה לדין היא רק למי שרבים צריכים לו, הרי שהיחס לדין ר"ה הוא שצריך זכות מיוחדת להנצל או נס.

עשה למען יונקי שדים... למען גמולי חלב. צ"ב, למה זה נחשב כשני מצבים חלוקים כל כך שצריך לבקש על שניהם. והגר"ר נתן רוטמן אמר שיש כאן שני ענינים ששייכים לרחמים, יונקי שדים עדיין לא באו למציאות עצמית וכל מזונם מהאם, וגמולי חלב הם כבר באו למציאות עצמית, ועל שניהם יש לבקש מכח עניינם. ועיין. ומו"ר הגר"י שוורץ השיב: בדרך כלל היה מצוי שתינוק יונק עד גיל שנתיים, ואז כבר מתחיל לדבר, ואם כן י"ל שיונקי שדיים מסמל תינוקות שבד"כ לא מדברים, ואין להם זכות עצמית, וגמולי חלב מסמל תינוקות שמדברים, ויש להם כבר זכויות במציאותם, שאביהם מלמדם לומר דברי קדושה.

ורוח קדשך אל תקח ממנו. יל"ע, שהנהגה לשון זו אמרה דוד (תהלים נא, יג) על עצמו שהיה לו רוח הקודש, אבל כאן אנו אומרים זאת בלשון רבים על כל אחד מישראל, ויש לתמוה, מהי אותה רוח קודש הנמצאת בנו שעליה אנו מתפללים שלא יקחנה. ומו"ר הגר"י שוורץ השיב: הכוונה לרוח הקדושה שבכלל ישראל, ולא דוקא ידיעת העתידות.

והמלבי"ם (תהלים שם) כתב: "אל תשליכני, מבקש עוד שאחר שיברא לו ה' לב חדש בל ישוב עוד לכסלה ולא יסור מן הדבקות עם המקום, והדבקות הזו הוא משני צדדים, הא' הוא מה שהאדם הוא אצל ה', והב' הוא מה שה' הוא אצל האדם, מצד שהצדיק הוא אצל ה' וקשור בידיעתו הוא מושגח ונושע מכל פגעי הזמן, כי אינו תחת הטבע רק תחת ההשגחה, ועל צד זה בקש אל תשליכני מלפניך, ומצד שרוח ה' הוא אצל האדם תנהלהו בדרכי השגת האמתיות ותעזרהו אל שלמות נפשו, וע"ז בקש ורוח קדשך אל תקח ממני...". הרי שרוח הקודש הו' היא דבר שמצוי בקרב כל אחד מישראל. ועיין ביאור הגר"א על משלי (טז, ד) "... ומשבטלה הנבואה יש רוח הקודש בישראל, ואיש עצתו יודיענו איך להתנהג ורוח הקודש יש לכל אדם..." ועיין בתהילים עם פירוש נדבות פי (להגה"צ רבי שלמה ריונר זצ"ל, כאן) מה שהביא בזה.

וש"ב הר"ר יוסף פרידמן שיחי' אמר לי בשם חכ"א ששמע מהגר"א לאפיאן שפירש על עיני העדה בעלי רוח הקודש שעליהם אנו מבקשים.



סוכה ולולב

האם יש מצוה בעשיית הסוכה ♦ מצוות שינה בסוכה עם אשתו ♦ "מצינו סיכוך שהוא כקירוי" – בדין שימוש בפרגולה כסכך ♦ דין הרוצה לאכול בסוכתו בשמיני עצרת ובשמחת תורה ♦ בירור דין נחלקה התיומת ♦ זני ערבות ודין ערבה שאינה גדלה על הנחל ועוד ♦ בדין אתרוג הנחסר ע"י קוצים

הרב יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

בני ברק

האם יש מצוה בעשיית הסוכה

הנה אעפ"י שהאריכו בזה רבים, מ"מ קימ"ל דאין בית מדרש בלא חידוש, ואשנה פרשתא דא, כפי יד ה' הטובה עלי. ובס"ד יצא לי יותר מעשרים נפק"מ בחקירה זו.

הנה ידוע מה שהאריכו ודנו הפוסקים בדין עשיית הסוכה האם היא מצוה או רק הכשר מצוה, וידועה הראיה מהגמ' במכות דף ח' ע"א: "א"ל ההוא מרבנן לרבא ממאי דמחטבת עצים דרשות דלמא מחטבת עצים דסוכה ומחטבת עצים דמערכה ואפ"ה אמר רחמנא ליגליי", וכתב שם רש"י בזה"ל: "אין החטיבה מצוה אלא עשיית הסוכה", עכ"ד. ומוכח שיש מצוה בעשיית הסוכה, ולא רק בעשיית הסוכה אלא בחטיבת העצים לסוכה, וכל הכשרי הסוכה. וכן כתב בערוך לנר שם להוכיח מדברי רש"י, וכתב שם בביאור דבריו שהרי כתיב בתורה חג הסוכות תעשה לך ומבואר שמלבד המצוה להיות בסוכה, יש מצוה לעשות סוכה. וז"ל הערוך לנר: "הא דפשיטא לרש"י דעשיית סוכה חשיב טפי מצוה מהחטבה אף דהעשייה ג"כ אינה רק לצורך מצוה הבאה אחריה דהיינו הישיבה בסוכה, י"ל דהעשייה שפיר נחשבת מצוה לעצמה ולא הכשר מצוה לבד כמו החטבה, דהא מברכין על עשיית סוכה שהחיינו כדאמרין בסוכה (מו. א), ולחד מ"ד בירושלמי מברכין גם לעשות סוכה כמש"כ התוס'. והא דבאמת נחשבת העשייה מצוה, י"ל משום דהתורה כתבה וצותה העשייה כדכתיב חג הסוכות תעשה לך דהיינו העשי' ולא הישיבה, שהרי בסוכה (כו ב) דרשינן מיני' למר עשה סוכה הראוי' לז' ולמר עשה סוכה בחג. ובהכי א"ש ג"כ מה דהכא חשיב החטבה רק להכשר מצוה ולא למצוה ואילו בחולין (ז א) חשבינן להאי דדרי חטי דפיסחא דבמצוה קעסיק, והרי זה ודאי ג"כ אינו רק הכשר לעשות ממנה מצה ולאכלה בליל פסח. ולפ"ז א"ש, דשאני התם כיון דבפי' כתיבי ציווי השמירה כמש"כ רש"י שם דכתיב ושמרתם את המצות א"כ כשנושא החטים ושומרם מקיים מצות הכתוב אבל חטיבה דלא כתיב בקרא לא היא רק הכשר מצוה" עכ"ד.

ובשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תנט אות י) כתב: מה שכתב עוד דעשיית הסוכה אינה מצוה כלל, ובש"ס מכות (דף ח ע"א) הואיל אם מצא חרוש אינו חורש חרישה לאו מצוה, והכא נמי כיון דסוכת גנב"ך כשירה עשייתה לאו מצוה הוא. ודאי מסברא ה' נראה כן, אבל מה נעשה דלשון המשנה בשבועות (דף כ"ט ע"א) נשבע לבטל את המצוה שלא לעשות סוכה. כמו שהביא כת"ר בעצמו: ומה שכתב מספר הון עשיר דפירושו שלא לישב, אין זה פירוש של עשות, ומה יעשה להא דבספר תקוני זוהר תיקון שבעין קל"א וכל פקודין דעשי' דסוכה ולולב תליין בידין יעוין שם. וברש"י מכות (דף ח ע"א) מפורש דעשיית סוכה היא גופה מצוה. ומה שכתב כבוד תורתו ליישב דברי רש"י, דרש"י ס"ל הזמנה לגוף מצוה מילתא ודמי נמי לגוף קדושה, וסבירא לי' נמי דאינו יוצא בסוכה אלא אם כן חל שם שמים עליו, ובסוכת גנב"ך קדושת' ומצוות' באים

כאחת, ממילא כשעושה לשם סוכה נתקדש בשעת עשי' מה שמקדשו חשיב מצוה שעל כן צריך לקדשו, רק בסוכת גנב"ך הקידוש בשעת ישיבה ומכל מקום מאחר שצריך לקדשו חשיב הקידוש מצוה, וכשמתקדש על ידי עשי' חשיב העשי' מצוה דפח"ח. אבל אינו עולה לדעת רש"י.

ועוד כתב שם אך מה שכתב שאינו יוצא אלא אם כן נתקדשה הסוכה פשיטא שהרי"ף והרמב"ן שכתבו בפרק המביא (ביצה ל ע"ב) דמהני תנאי דאיני בודל בעצי סוכה, ורש"י כתב שם דלא מהני משום דעל כרחו הוא בודל מהם כמו איסור סתירת אוהל. הרי דאם לאו איסור סתירת אוהל הי' מהני תנאי, הרי דיוצא ידי סוכה אף שאינו מתקדש. ומוכח מדבריו שהוא לאו מצוה.



האם יש חיוב לעשות בערב שבת סוכה

ובעיקר דבריו ראה שדן שם האם השבת מפסקת בין יום הכיפורים לסוכות, שדעת האבנ"ז שחייב לעשות לפני שבת משום דאין מעבירין על המצוות וכו' אבל הביא שם בחלקת יואב שאין העשיה מצוה, ע"ש בכל תשובתו. והוא עוד נפק"מ בהא. וכן בענין זה כתב עוד בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סימן נה) שא"צ להקדים והיינו משום דאין מצוה בעשיית הסוכה. וכן ראה עוד בילקו"י (עמ' צב) שהביא את דברי המהרי"ל שבמוצאי יוה"כ מיד יעשה סוכה ואפילו אם זה בערב שבת ואין בזה משום אין מעבירין על המצוות אל משום זירוז בעלמא.

ובעיקר דבריו שמה שאין מצוה בעשיית הסוכה, והרי סו"ס רש"י כתב דיש מצוה בעשיית הסוכה, וכתב בהאי ענינא במנחת אשר (מועדים - סוכות סימו כז) שאין כוונת דברי רש"י לעשיית הסוכה אלא לישיבת הסוכה שבזה איכא מצוה. וכתב להוכיח כן מהא דאמרין במס' נדרים דף טז קונם סוכה שאני עושה, ובגמ' שם אמרו ישיבת סוכה עלי וכו' ומוכח שעיקר דין עשיה היינו לישיבת הסוכה. וכן יש להוכיח מהא דאיתא במס' כתובות דף פו ובמס' חולין דף קלב ע"ב בד"א במצוות ל"ת אבל במצוות עשה כגון אומרים עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה וכו' מכין אותו עד שתצא נפשו וכו', ומוכח שאף שעיקר הכוונה לישיבה ונקטו לשון עשיה שהרי אם לא יעשה לא יוכל לשבת, וא"כ י"ל דזו כוונת רש"י. אלא דאדרבה י"ל דמהגמ' בנדרים מוכח דיש מצוה לעשות סוכה, אלא דסו"ס ראה בשלמי נדרים שם בד"ה סוכה שאני עושה, מש"כ בזה.

וכן ראה בשו"ת הריב"ש (סימן שלד) שכתב שעשיית הסוכה היא ממכשירי מצוות הסוכה, וכתב שם שזה מה שאיתא בגמ' בנדרים שם אמר קונם סוכה שאני עושה שהכוונה לישיבה בסוכה והיינו דהוי הכשר מצוה, וכה"ג נראה מדברי החת"ס יו"ד סימן רע"א ע"ש.

ובלא"ה י"ל דמדברי הראשונים משמע שם שגם דין עשיית הסוכה אינו אלא הכשר מצוה, וכמו שמשמע שם מדברי המאירי והריטב"א שאם הרג בחטיבת עצים לסוכה יגלה בשוגג, ומוכח דהוא רק הכשר מצוה, אלא דמדברי התוס' שאנן מוכח שהוא מצוה ולכן הוא לא יגלה, ומוכח דהוא מצוה ולא רק הכשר מצוה.



הוכחות מדברי הראשונים

וכהאי יסודא דהוא מצוה כן מוכח מדברי הרמב"ן עה"ת (שמות יג טז) שכתב בזה"ל: "ונעשה סכה בכל שנה" עכ"ד, ומוכח דהוא מצוה, וכן משמע בתשובת רב נטרונאי גאון, וכן בספר המנהיג.

והנצי"ב בהעמק השאלה (קסט) כתב להוכיח מהפסוק (דברים ט זיג) חג הסכת תעשה לך שיש מצוה בעשיית הסוכה, וכתב שם דהכי יש להוכיח מהשאלות, דאיתא שם דמחייבין ב"י למיעבד מטללתא ומיתב בה ז' יומי דכתיב חג הסכות תעשה. ע"ש מה שדן בזה ואח"כ כתב להוכיח מהגמ' במכות דף ח' שדין מצוה בו יותר מבשלוחו אינו אלא בהכנה שמפורשת בתורה, ע"ש, ולכן סוכה שמפורש בתורה חשיב מצוה, וכמו שכתב רש"י שם ובריטב"א ע"ש באריכות מש"כ בכ"ז. והנה בעיקר דבריו יש שהקשו דא"כ אמאי לא מברכים עליה בשעת עשייתה, וי"ל בזה ע"פ דברי הרמב"ם בהל' ברכות פרק י"א ה"ח שדוקא מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייתה, כמו שחיטה, אבל סוכה, שעשייתה אינה גמר חיובה, אין מברכים עליה.

ובספר החרדים (פ"ו ממ"ע) כתב וז"ל: "במצות סוכה יש ב' צוואות א' תלויה בידים היינו עשייתה והשנית הישיבה בה ותלויה ברגלים והיא עיקר המצוה וגמר שלה" עכ"ד. אולם ראה בשו"ת הרשב"ש (סימן שלד) שלא כדברי החרדים וע"ע בשו"ת הרא"ש (כלל סח סימן כז בד"ה ומה אני ובד"ה לשון אברהם) ע"ש. והנה בב"י (או"ח סימן יד) הביא את שיטת מהר"מ למנוע מנשים לעשות ציצית מפני שהפטור מהדבר אינו יכול להוציא את אחרים ידי חובה. להניח לנשים לעשות ציצית, שמי שפטור מהדבר אינו פוטר אחרים, והקשה שם הב"י הרי סוכה גנב"ך כשרה וכדאיתא בסוכה דף ח' ע"ב. ובשו"ת חת"ס (יו"ד סימן רע"א) כתב ליישב שבסוכה הישיבה היא המצוה ולא העשייה ולכן סוכת גנב"ך כשרה, משא"כ בציצית העשייה היא מן המצוה, ומבואר דסוכה מצוותה היא הישיבה ולא העשייה.

וכן יש להוכיח מדברי האור זרוע (סימן יא) שכתב בזה"ל: "ומענין המילה נראה דאין האב חייב למול בנו אלא לעסוק שיהא מהול כו' או בסוכה דכתיב חג הסוכות תעשה ודרשינן תעשה ולא מן העשוי א"כ ע"כ קאי תעשה אסוכה שחייב בעצמו לעשות סוכה כו' אלא כל הני עיקר מצוותן אינו העשייה אלא מה שהמילה חתומה בבשרו וכן ישיבתו בסוכה" עכ"ל. ומוכח דאין מצוה בעצם העשייה. וע"ע בשו"ת הרמב"ם (סימן נ') דאין מצוה מצד עצמה בעשיית הסוכה ע"ש.

סוכה ישנה

והנה איכא להוכיח בכ"ז מהא דאיתא בגמ' בסוכה דף ט' ע"א: "סוכה ישנה בית שמאי פוסלין בית הלל מכשירין ואיזו היא סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג שלשים יום אבל אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה", והגמ' שם הקשתה "מ"ט דבית שמאי אמר קרא חג הסוכות שבעת ימים לה' סוכה העשויה לשם חג בעינן ובית הלל ההוא מיבעי ליה לכדרב ששת דאמר רב ששת משום ר' ע"ע מגין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה' ותניא רבי יהודה בן בתירה אומר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים

על הסוכה שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה' מה חג לה' אף סוכה לה' ובית שמאי נמי מיבעי ליה להכי אין הכי נמי אלא מאי טעמייהו דבית שמאי כתיב קרא אחרינא חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים סוכה העשויה לשם חג בעינן" וכו' ע"ש כל המשא ומתן בגמ'.

והנה איכא להוכיח מהא דלשיטת ב"ה אין צריך לבנות את הסוכה לשם חג או למצוה אלא רק לצניעות, וכתבו הראשונים שם (ר"ח תוס' והרא"ש והראב"ה והמרדכי והאו"ז והאור"ח ובכל בו) ע"פ הירושלמי שצריך לחדש בה דבר. ונח' הראשונים מהי דרגת ההידור. הר"ן והריטב"א והמאירי כתבו שהוא למצוה מן המובחר, אולם בעל העיטור (בהל' סוכה שער ד') וכן בספר הפרדס לרש"י כתבו שהוא לעיכובא, שאם לא חידש בה דבר הסוכה פסולה. אולם בכלל מדברי הרמב"ם והרי"ף שלא הביאו האי דינא וכתבו באחרונים דמוכח מדבריהם שחלקו על כל הראשונים דאין צריך לחדש בה דבר, כי כל דברי הירושלמי קאי לפי ב"ש. ולכאורה י"ל דהאי מח' תליא האם איכא מצוה להכין הסוכה, דלפי הרמב"ן דאיכא מצוה לעשות סוכה כל שנה, א"כ צריך לחדש בה דבר שתהיה כאן עשייה לשם סוכה [ולכאורה הוא כעין לחדש בה דבר של תפילת נדבה], אבל הרמב"ם והרי"ף ס"ל דלא כשיטת הירושלמי, וכיון שס"ל דאין דין לעשות סוכה. והיינו נראה דהירושלמי לשיטתו דהסוכה היא מצוה, ולכן צריך שתהיה פה איזה עשייה, משא"כ לבבלי. וזה מה שס"ל לרמב"ם ולרי"ף. ולפי"ז היה ניתן לומר גם שמה שהראשונים נחלקו אם זה מעכב או לא מעכב לחדש בה דבר, נח' האם הוי הכשר מצוה, או מצוה בעלמא. אולם קשה לומר כן, וצ"ל דנח' בגדר עשיית סוכה. אלא בדדעת השו"ע יש לדון, דהנה בשו"ע סימן תרל"ו כתב: סוכה ישנה דהיינו שעשאה קודם שיכנסו שלושים יום שלפני החג כשרה ובלבד שיחדש בה דבר עתה בגופה לשם החג וכו' ואם עשאה לשם החג אפילו מתחלת השנה כשרה בלא חידוש. ומוכח לכאורה מדברי השו"ע שהחידוש הוא לעיכובא, וכיון שכן מוכח דאיכא מצוה בעשיית הסוכה לכאורה [וע"ע בשו"ת יחו"ד ח"ו סימן מא מש"כ עוד לדון בדעת השו"ע דהחידוש הוא לעיכובא]. אלא דלדינא בט"ז ובברכ"י ובח"א ובמשנ"ב פסקו שאינו מעכב. והנה נראה דהמשנ"ב פסק הכי דהלכה כבבלי, ולפי"ז צ"ע דברי השו"ע שלא פסק כבבלי כמו שפסק לענין ברכת שהחיינו.

ובעיקר מש"כ מצאתי בשו"ת בנין שלמה (סימן מג) שכתב לדון בכל דין סוכה ישנה, שבעינן שתהא נעשית ע"י אדם ותהיה לצל בודאי נחשב למצוה וכמ"ש ברש"י. והביא שם את דברי השאילתות ושם כתב שבע"כ שטעם הירושלמי שסוכה ישנה צריך לחדש בה דבר כיון שיש מצוה בעשיית הסוכה, וכתב שם שלכן כתב הר"ן שאינו אלא למצוה מן המובחר בעלמא היינו כדי שיקיים את המצוה בעצמו ולכן סו"ס צריך לחדש בה דבר.

ובשו"ת דברי יציב (אור"ח סי' ריו אות ג) דייק מדברי החת"ס שאין בעשיית סוכה מצוה, ודבריו צ"ב. וביאר בזה הארחות חיים (הל' סוכה אות לט) שהביא מהר"י מקורביל שאין מברכים על עשיית סוכה משום שאינה גמר המצוה (כרמב"ם שהו"ד לעיל).

וביאר: "ועכ"פ שפיר לומר דגם בעשיית סוכה שלמד הארחות חיים מציצית ומזווה ליכא מצוה כלל בעשייתה, וכדברי הח"ס, ומה שנקט בלשונו 'שאין העשייה גמר המצוה' יש להעמיס בכוונתו דאף שגמר העשייה מ"מ אין בזה מצוה, דאין בעשייה משום מצוה ודו"ק".

ומבאר עוד: "ומ"ש באבני נזר או"ח סי' תנ"ט להוכיח מלשון המשנה שבועות כ"ט ע"א נשבע לבטל את המצוה שלא לעשות סוכה עיי"ש. הנה לענ"ד להעמיד דברי הח"ס די"ל דמיירי בענין שאינו יכול לצאת בסוכת חבירו ועומד להתבטל לגמרי ממצות סוכה, שבכה"ג יש עליו חיוב בעשיית סוכה מחמת חובת השתדלותו לקיים מצות ישיבה בסוכה. ושור"ר בהון עשיר שבועות פ"ג מ"ח, שציינו ג"כ באבנ"ז שם וז"ל, נשבע לבטל המצוה שלא לעשות סוכה פי' שלא לעשות מצות סוכה דהיינו ישיבתה דהא אין מצוה תלויה בעשייתה אלא בישיבתה דכתיב בסכת תשבו עכ"ל.

ובגוף הדבר כבר האריכו האחרונים טובא, ותליא במחלוקת הש"ס דילן במנחות מ"ב ע"א ובתוס' שם ע"ב ד"ה ואלו עם הירושלמי ברכות פרק הרואה ה"ג הובא בתוס' סוכה מ"ו ד"ה העושה, ולהלכה נקטינן כש"ס דילן עי' בטושו"ע סי' תרמ"א סעיף א' ובט"ז שם ובלבוש ופמ"ג ואכמ"ל. ויעויין בשו"ת מהר"ח א"ז סי' י"א שכתב ג"כ שאין העשיה מצוה. והגם שכתב שהכתוב וחג הסוכות תעשה קאי אעשיה ודלא כמ"ש החת"ס, מ"מ כתב דעיקר מצותן אינו העשיה אלא שהמילה תהיה חתומה בבשרו וכן ישיבתו בסוכה וכו' עיי"ש, ונראה ביסוד דבריו דס"ל דמצוה הנמשכת א"א לחלקה לשנים, העשיה לחוד וקיום המצוה לחוד, אלא דעיקר המצוה הוא שישב בסוכה ושהמילה תהיה חתומה בבשרו ודו"ק כי קצרת".

ובשו"ת משנה הלכות (ה"ח סי' רלז, ח"י סי' עב) כתב בזה: "הנה מבואר דעשיית סוכה לכ"ע מצוה הוא והש"ס בבלי מודה להירושלמי דעשיית סוכה מצוה הוא, ולא פליגי אלא לענין ברכה דלהירושלמי מברכין על עשייתה אף דאין עשייתה גמר מצוה ולש"ס בבלי אין מברכין לפי שאין עשייתה גמר מצוה ומדנתנו טעם שאין העשייה גמר מצוה מבואר דמצוה מיהו הוה אלא דלא הוה גמר מצוה ואגמר מצוה הוא דמברכין". ותמה על האחרונים שעסקו בשאלה שלא הביאו מחלוקת בבלי וירושלמי זו.



אנשים שאין להם בית

הנה, אם יש במצוה בעשיית סוכה י"ל דהוי חיובא אף על אדם שאין לו בית, וראה כה"ג ברי"צ גיאת שהביא תשובת רב האי גאון על אותם אנשים אשר אוכלים בסוכת בית הכנסת ולא בונים סוכה ואע"פ שהם יושבים בסוכה ומקיימים מצוה הם לא יצאו לגמרי ידי חובה משום שצריך האדם לבנות סוכה שתהא שם דירתו ז' ימים.



ברכת שהחיינו

והנה יש להוכיח דין זה מדברי הירושלמי, שהנה בירושלמי בברכות פרק ט' ה"ג, וכן במסכת סוכה פ"א ה"ב, כתב בזה"ל: "העושה סוכה לעצמו מהו אומר: ברוך אקב"ו לעשות סוכה. לאחר: לעשות סוכה לשמו. נכנס לישב בה אומר: ברוך אקב"ו לישב בסוכה. משהוא מברך עליה בלילי יום טוב הראשון אינו צריך לברך עליה עוד מעתה. חנין בר בא בשם רב וזמן מכיון שחשיכה

מהו שיהא צריך להזכיר זמן? רב הושעיה אמר צריך להזכיר זמן. רבי אילא אמר צריך להזכיר זמן. רבי זבידה אמר צריך להזכיר זמן. רבי חייה בר אדא עביד לה שמועה: רבי זעורה רבי יצחק בר נחמן בשם רבי הושעיה רבי יודה בר פזי בשם רבי חמה אבוי דרבי אושעיה מכיון שחשיכה צריך להזכיר זמן. ע"כ. ומוכח דיש מצוה בעצם עשיית הסוכה, אלא דנראה דכ"ז דעת הירושלמי דווקא, דבבלי במנחות דף מב ע"ב כל מצוה שעשייתה לאו גמר מצוה אין מברכים עליה, ולכן מסקינן שאין מברכים על עשיית הסוכה. וכתבו שם בתוס' בד"ה ואילו, פ' הרואה ירושלמי מצריך לברך אעשיית ציצית סוכה ותפילין ובערוך הביאו בערך צץ ג' וחולק על הש"ס שלנו, ומוכח דדעת הבבלי דאין לברך, ובע"כ לכאורה שאין מצוה בעשיית הסוכה.

וכן כתב לבאר שתלי בהא בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סימן נה) וכתב שכיון דהוא מח' בין הבבלי לירושלמי פשיטא דהלכה כבבלי וכמו שפסק בשו"ע או"ח סימן תרמ"א ס"א ע"ש. וכן כתב בביאור הלכה סו"ס תרנ"ו דהוא מח' בבלי וירושלמי שלפי הבבלי הוא רק הכשר מצוה משא"כ לירושלמי דהוא מצוה.

ובעיקר מח' הבבלי והירושלמי כתב בשו"ת להורות נתן (ח"ב סי' מח) שמחלוקת הבבלי והירושלמי היא לשיטתם, שלפי המהרש"א (סוכה מו, א) "דאמרו בירושלמי דהעושה סוכה לאחר מברך לעשות סוכה לשמה, היינו משום דס"ל כשיטת בית שמאי בסוכה (ט, א) דבעינן שיעשה סוכה לשמה, ולכן בשלמא אם הוא עושה סוכה לעצמו אין צריך לומר בברכתו שעושה הסוכה לשמה, דמעשיו שיושב בסוכה ומברך לישב בסוכה מוכיחין שעשאה לשמה". ומבואר לפי הירושלמי שצריך שבניית הסוכה תהיה לשמה. והנה ברש"י (שבת קלא, א) כתב: דקצירת העומר כיון דמצוה לקצור לשמה דכתיב "וקצרתם" "והבאתם" הלכך קצירה גופא מצוה היא ומאחר שכל דבר שצריך לעשותו "לשמה", הרי זה מוכיח שיש בעשייתו מצוה, לכן לדעת הירושלמי שנקט כבית שמאי שצריך עשייה לשמה בסוכה, יש מצוה בעשיית הסוכה, ולכן צריך לברך על עשייתה. משא"כ הבבלי שפסק כדעת בית הלל שלא צריך "לשמה" בעשיית סוכה, ולכן סוכת עכו"ם כשירה כי אין מצוה בעשייתה, ולכן אין צריך לברך על עשייתה עכ"ד.

והנה לדינא כתב בטור (או"ח סימן תרמא): "העושה סוכה לעצמו אין צריך לברך על עשייתה, אף על גב דגרסינן בירושלמי ברכות (פרק ט' הלכה ג) העושה סוכה לעצמו מברך אקב"ו לעשות סוכה עשאה לחבירו מברך על עשיית סוכה, סמכינן אגמרא דידן דקאמר שאינו צריך לברך על עשייתה אבל שהחיינו היה ראוי לברך, דתניא (סוכה מו, א) העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו, נכנס לישב מברך בא"י אמ"ה אקב"ו לישב בסוכה, אלא דמסדרינן ליה אכסא וזמן של הכוס פוטר גם דסוכה". ובמרדכי כתב (סוכה פרק לולב וערבה רמז תשסט) והו"ד בב"י סי' תרמא וז"ל: "והאידנא לא מברכינן שהחיינו אעשיית סוכה כמו שעשו בימי החכמים התנאים ואמוראים. וי"ל לפי שאז כל אחד ואחד עשה לעצמו לפיכך היה מברך, אבל עתה שאחד עושה לק' אין נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו וסומכין אהא דאמרי' פרק לולב (הגזול) [וערבה] רב כהנא מסדר להו אכסא דברכתא וכן עמא דבר". ומוכח דמעיקרא כן יש לברך אבל כיון שעושה אחד לק', אין לברך, וה"ט דכן הוי מצוה, אלא רק מטעם זה. אלא שבשו"ת משנה הלכות כתב בזה דאין מח' בין הבבלי לירושלמי ולפי שניהם הוי מצוה, ואיני יודע לעת עתה מקומו.

האם צריך להיות בביתו ביום הראשון של סוכות

והנה לפי דברי הירושלמי כתב בשלמי תודה (סימן ח' אות ב') בשם יש מי שהעירו שמי שעשה סוכה לעצמו ונתחייב לברך שהחיינו על העשיה לא יאכל בליל יו"ט הראשון אצל אחרים בסוכה שלהם, אלא יאכל ויקדש בביתו בסוכה שעשה לעצמו שהרי ברכת הזמן שמברך בשעת הקידוש צריכה לעלות לו גם על עשיית הסוכה שעשה ולא רק על עצם היום ולא על מצות האכילה בסוכה. וא"כ אם יאכל אצל אחרים ואינו משתמש בסוכתו בזמן הברכה לא יעלה לו הברכה על עשיית סוכתו, שהרי אין הסוכה לפניו ואינו משתמש בה והאין תעלה הברכה על עשיית סוכתו, והרי מדינא צריך לברך אף על העשייה. לכן טוב יותר שיאכל בסוכתו כדי שיעלה לו הברכה אף על סוכתו שעשה. וע"ש שאמר לו הגרא"ל שטיינמן (שליט"א) דמסתמא אין קפידא בזה משום דמה שהנהיגו לסמוך על זמן שאומר בשעת הקידוש ולא לברך בשעת העשייה אין זה משום שקבעו לברך את הברכה על העשייה בזמן תחלת ההשתמשות בסוכה שעשה כמו גבי קנה בגד חדש וכיו"ב שהרי ההשתמשות היא משעה שנכנס לסוכה ואינו מברך מיד בכניסתו אף אם נכנס בה שעה אחת קודם הקידוש ואע"פ שכבר התחיל מיד בקיום המצוה מ"מ כיון שאין הכל בקיין בכך לא תיקנו לברך אז וכנ"ל. אלא מה שהנהיגו לברך בשעת הקידוש הוא משום דכיון שהקידוש הוא זמן קבוע לברכת שהחיינו על החג א"כ הנהיגו שגם הברכה שצריך לברך על העשייה ועל הסוכה יצא בברכת שהחיינו שמברך בקידוש והיינו מאי דסמכו אדרב כהנא דמסדר להו אכסא דקדושא וא"כ מסתברא שבברכה זו שמברך בשעת הקידוש יוצא בכל ענין על חיוב ברכת שהחיינו שצריך לברך על העשייה כי הברכה קאי על עשיית הסוכה שעשה ולא על סוכה זו שיושב ומשתמש בה עכשיו כי לא תיקנו לברך את הברכה של העשייה בזמן תחלת ההשתמשות דוקא. וא"כ אף אם אוכל בסוכה של תבירו נמי עולה לו ברכת הזמן שמברך בקידוש אף על חובת ברכה שחייב לברך על עשיית הסוכה ואע"פ שאינו יושב בסוכתו בעת הברכה ואינו משתמש בה עכ"ד.

עוד כתב שם הגר"צ פלמן זצוק"ל לדחות ע"פ דברי התוס' בסוכה בדף מו ע"א בד"ה כנס לישב בה שכתבו שאם בירך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה אין צריך לחזור ולברך שהחיינו בשביל המועד שבליילה כמו שמברכים על הזמן כיון שסוכה מחמת חג קאתיא ע"ש וכיון שכן שכיון שמברך על מצות ישיבת בסוכה עולה לו הברכה גם על סוכתו. עוד ראה מש"כ לישב באופן שלישי, שאף למ"ד שמברכים הברכה הוא על קיום המצוה שלאחר מכן ולכן שפיר יוצא יד"ח.

ומצאתי גם בחוט שני (סוכות עמ' רסט) וז"ל הגרנ"ק שם: "אפשר לברך שהחיינו בליל יו"ט ראשון גם בסוכתו של חברו, דברכת שהחיינו קאי על העשיית הסוכה ועל היו"ט ועל מצות סוכה, כלומר על כל מצות סוכה פרטיה ודקדוקיה, ולכן אפשר להתחיל לברך שהחיינו מזמן עשיית הסוכה, ואם לא בירך אז, מברך בחגף א"כ גם כשנמצא בסוכת חברו שפיר מברך על פרטי מצות סוכה" עכ"ד.

וכן הוא לדינא בהליכות שלמה (סוכות, פ"ט הערה יב), דכשבירך בסוכת אחרים לא יברך שנית שהחיינו, שהרי עיקר ברכת שהחיינו אינה על עשיית הסוכה גרידא, כי אם על השמחה במצות

סוכה בחג, אלא שהשמחה מתחלת כבר משעת העשייה, ולכן היה ראוי לברך או שהחיינו, אלא דאנן מברכינן בשעת הישיבה בה שאז שמח בקיום המצוה ממש, וכמו שכתבו הראשונים (סוכה מו.) דסמכינן אדרב כהנא דמסדר לכולהו אכסא כמבואר שם בגמרא, שמברכים שהחיינו על הסוכה בעת שיוצאים בה, ובברכה אחת יוצאים גם על הרגל. ומטעם זה נהוג עלמא דמי שאינו אוכל בליל א' דסוכות בבית, וכרגיל בילדים אצל הוריהם, מברך שהחיינו בשעת הקידוש, ואינו חוזר ומברך שהחיינו כשנכנס לסוכת עצמו לאכילה או שינה. דעיקר ברכת שהחיינו הוא על השמחה במצות סוכה בחג, ומצי לברכה בסוכת חבירו כשמקיים בה מצות ישיבה בסוכה.

ובמקראי קודש (סוכות ח"א סימן כה) כתב לדון בזה ע"ש שכתב שלכאורה מדברי הרמ"א (סי' תרמא) נראה דהשהחיינו בקידוש אינו פוטר את הישיבה שיושב אח"כ בסוכתו, וצריך לברך על סוכתו דייקא. וע"ע בבכור"י (תרסב סק"ב). וע"ע בשו"ת משנת יוסף (ח"ז סימן קיט), שברכת הזמן דסוכה אינו אחפצא דסוכה שלו, אלא על מצות סוכה שהולך לקיים, ושפיר יצא ידי חובתו בשהחיינו שבירך בסוכה שאכל בה בליל א' דסוכות, על הרגל, ועל כל הסוכות שישב בהן בחג, עיי"ש באריכות. וע"ע בגם אני אודך תשובות משנת אהרון ח"ב סוכות עמ' קכא ע"ש.



מדוע המשנה בסוכה פתחה בהל' סוכה

והנה באחרונים כתבו להוכיח שאם אין מצוה בעשיית הסוכה מדוע המשנה פתחה בהל' סוכה בדיון סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה. והנה יש לדחות בהא ע"פ מש"כ המהרי"ץ חיות להקשות מדוע לא הקדים התנא ואמר שיש חיוב לעשות סוכה, אלא פתח בפרטי הדין כיצד צריך לעשות את הסוכה. וכפי שגם מסכת שבת נפתחה במשנה "יציאות השבת שתיים שהן ארבע", ולא נאמר קודם לכן איסור הוצאה מרשות לרשות בשבת. ותירץ שם המהרי"ץ חיות: "ולא הזכיר חיוב עשיית הסוכה מפני שעיקר מצות שבת וסוכה ידועים ומפורסמים ונהוגים אצל העם בכלל ובפרט, ואין ענין נפלא ונעלם מהם, והיינו שהמשנה תניח שעניני התורה והקבלה הנהוגים בכל עת ידועים לכל, לכן לא תחזור עליהם רק תעסוק להודיע ולהורות לחכמים אותם המקרים הנעלמים מעיני ההמון". ובע"כ דלפי דבריו אין הוכחה להא. עוד ראיתי שכתבו לומר ע"פ מש"כ הפורת יוסף שדין ד' מינים פעמים שאינם נוהגים מן התורה בגבולין, וכגון שחל יו"ט בשבת, משא"כ מצות סוכה שהיא תמיד מדאורייתא. עוד ראיתי שתוצו שהקדים התנא הלכות סוכה שזה השם של המסכת. אלא דזה גופא קשה מדוע זה שמה רק משום שפתח התנא בהל' סוכה, ובע"כ די"ל את תירוץ הפורת יוסף. וע"ע בחשוקי חמד ריש מסכת סוכה מש"כ בזה בשם הגריש"א לפי דברי השאילתות דכיון שיש מצוה בעשיית הסוכה ונעלם ממנו דעת הערוך לנר וע"ע.



האם נשים יכולות לסכך

והנה הוכיחו מסוכות גנב"ך שמבואר שאשה כשרה לעשות סוכה, ובהאי טעמא מצינו שכתב לבאר בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן מ אות ג): "והוא מטעם שאין במעשה הסיכוך עניין עשיית מצוה, אלא יצירת סוכה שיוכל לקיים בה המצוה. אלא שמצד המציאות כדי שיהיה אפשר לו לקיים - יש עליו מצוה, וגם חיוב דלא יהיה עברין, לא רק מעשה הסיכוך אלא גם בהליכתו לקצור או לקנות סכך כשר, ולא רק הסכך אלא גם קרשים לעשות הדפנות. והוא גם מעשה מצוה לעניין החיוב שעליו מוטל קודם החג - אף שעדיין ליכא מעשה המצווה ממש דהוא הישיבה בה, מכל מקום מוטל עליו חיוב - לראות שיהיה לו סוכה והוא כמו כל מצוות התורה, שאיכא חיוב על האדם להשתדל ולהשיג שיהיה לו חפץ המצוה כדי שיוכל לקיים המצוה. ולא גרע סוכה בזה, שמחוייב לראות שיהיה לו סוכה שיוכל לקיים המצוה בחג. וממילא כשלא יהיה לו סוכה אם לא יסכך בעצמו, יהיה מחוייב לסכך בעצמו כדי שיהיה לו המציאות לקיים מצוות ישיבתו באכילה ושינה בסוכה בחג. אבל החיוב והמצוה ממש שעליו, אינו כלל על הבניין והסיכוך. שלכן אם איכא סוכה שעשאה גנב"ך, שנודמן שסיככוה בסכך כשר כדין, ובדפנות כדין, ושנתנו לו רשות לאכול ולישן שם, ליכא שום חיסרון. וכן ליכא שום חיסרון בקציצת הלולב מן הדקל לעצם המצוה, שלכן ליכא שום חיסרון בקציצת נכרים ונשים". עכ"ל וע"ש מה שמחלק לענין אגד. וכיון שכן מוכח דאי"ז אלא הכשר מצוה, דאם הוה מצוה בעצמו הרי הוא חיוב על האנשים, אלא דאכתי י"ל דהוה כאינו מצוה ועושה, אלא דהיכא דיש איש ברור דיהיה החיוב על האיש.



זריזין מקדימין למצוות

הנה הרמ"א כתב בסימן תרכ"ד סעיף ה' בזה"ל: "והמדקדקים מתחילים מיד במוצאי יום כיפור בעשיית הסוכה כדי לצאת ממצוה אל מצוה (מהרי"ל ומנהגים והגהות מיימוני פרק ב' דברכות מהרי"ו)", והרמ"א בסימן תרכ"ה ס"א כתב לאחר מש"כ שם השו"ע: "בסוכות תשבו שבועת ימים וגו' כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, הם ענני הכבוד שהקיפם בהם לבל יכם שרב ושמש". כתב ע"ז: "ומצוה לתקן הסוכה מיד לאחר יום כפור, דמצוה הבאה לידו אל יחמיצנה". ומקור דבריו הם מהמהרי"ל, ומוכח מכ"ז דהוא מצוה, דאם הוא לא מצוה מדוע חשיב האי דינא דלצאת ממצוה למצוה.



מצוה בו יותר מבשלוחו

ועוד יש לדון בהא נפק"מ האם הוי מצוה או לא, האם אמרינן בהא דין מצוה בו יותר מבשלוחו, דאם הוי מצוה א"כ שייך בו דין מצוה בו יותר מבשלוחו אבל אם לא הוי אלא הכשר מצוה לכאורה לא שייך האי דינא דהכשר מצוה בו יותר מבשלוחו. אלא דסו"ס יש להוכיח דהנה בגמ' בקידושין דף מא ע"א אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו. והנה התם באשה כתבו לדון

למה הוי מצוה בו יותר מבשלוחו, דהנה לענין מצות קידושין ידוע שהנה הרא"ש בכתובות בפ"א סימן יב מקשה למה מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות, שיתקנו אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה, כשאר המצות. ועוד קשה הנוסח בברכה מה שהתירה ויש בזה מצוה, כגון שחיטה, שלא מברכים על זה שאסר לנו אבר מן החי, א"כ גם כאן נברך על מה שמותר ולא על מה שאסור. ועוד קשה למה בברכה מקדימים חופה לקידושין, הרי קודם כל קידושין ואח"כ חופה. ומתוך הרא"ש שברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה, כי פריה ורביה היינו קיום המצוה, ואם לקח פילגש אע"ג שאין קידושין משום שהקידושין אינם הכרח למצות פריה ורביה, אף שזה לא דרך של התורה לכתחילה, מ"מ אינו מחויב יותר לקיים מצות פריה ורביה. וכן הנושא זקינה או אילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכים ברכת חתנים, כיון שמ"מ אין חיוב במצוה זו. ואף בנושא אשה לשם פריה ורביה, מ"מ כיון שאפשר לקיים את המצוה בלא קידושין מברכים ברכת השבח.

אבל הרמב"ם בפ"א מהלכות אישות הלכה א' וב' כתב: "קודם מתן תורה אדם פוגע אשה בשוק אם רוצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמה ותהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה וכתב עוד וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם" [וכן מפורש בספר המצות להרמב"ם]. ולכאורה מבואר ברמב"ם דלא כרא"ש, שהקידושין בעצמם הם מצות עשה ולמד זאת מדכתיב כי יקח איש אשה שזה ציווי. אבל הרא"ש למד שהכוונה כי יקח היא שאם אתה רוצה, דהוי מצוה קיומית. ואפ"ה הוי בהא דין מצוה בו יותר מבשלוחו. וכמו כן מוכח מדברי המהרי"ט לענין אב שמקדש את בתו, דאף דהוי רק הכנה למצוה איכא הדין מצוה בו יותר מבשלוחו.

והנה במועדים וזמנים (ח"א סימן פ') כתב שהנפק"מ אם יש מצוה בעשיית הסוכה לדין מצוה בו יותר מבשלוחו, וכתב שם שאף שמצינו בפ"ק דקידושין שאפילו בהכנות לסעודה דשבת איכא דין מצוה בו יותר מבשלוחו כתב שהתם ההכנה והתכוננות לשבת היא חלק ממצות השבת אבל במכשירין בעלמא ודאי אין דין מצוה בו יותר מבשלוחו. ועיקר דבריו הם ע"פ מה שידוע ממרן הגרי"ז דיש כבוד שבת ויש עונג שבת, והכא בער"ש מקיימים דין עונג שבת, ולכן אין להוכיח להכשר מצוה, או כמ"ש בנצי"ב שם (העמק השאלה שאילתא קסט).

אלא דבעיקר דין מצוה בו יותר מבשלוחו ראה מש"כ בקונטרס שער יוסף בדין מצוה בו יותר מבשלוחו, שנח' הפוסקים האם דין מצוה בו יותר מבשלוחו נאמר רק בשבת ובאשה או גם בשאר המצוות. וקודם נבאר דעיקר הסברא דיאמר רק בשניהם, דהנה יש לבאר דשניהם דמי להדדי, וכמו שהבאנו שם דיש לבאר דשניהם ענין אחד בקדושה והבן, ע"ש ובעיקר האי ענינא האם הוא נאמר בכל המצוות או לא.

הנה בפירוש הנקרא תוס' ר"י הזקן (קידושין דף מא.) כתב: "כל מצוה המוטלת עליו יעשה בגופו ולא ע"י שליח" עכ"ל. וכן נראה מדברי רבינו חננאל במסכת שבת דף קי"ט: "משום דקיום המצוות באדם עצמו טפי עדיף יותר מע"י שליח" עכ"ל. משמע שה"ה בכל המצוות. וכן כתב במג"א (סימן רנ סק"ב) דהוא הדין בכל המצוות שיש את הדין של מצוה בו יותר מבשלוחו, וכן נקט בבאר היטב שם לדינא. וכן כתב המשנה ברורה (בסימן רנ סק"ט) להלכה דה"ה בכל

המצוות. אמנם בשער הציון שם באות ט' כתב וז"ל: ונראה דלא שייך בזה לומר מצוה שיוכל לעשות על ידי אחרים אין מבטלין התלמוד אפילו לזמן מועט והכא הלא יכל לעשות על ידי שלוחו דעדיף ממי שהוא אחר לגמרי יש לומר דווקא מצוה שאין מוטלת על גופו כגון שיפסיק באמצע הלימוד לילך לגמול חסד עם איזה אדם במקום שאחר יוכל לעשות עמו הטובה היא מה שאין כן בזה שהכבוד שבת מוטלת על גופו וממילא מצוה בו יותר מבשלוחו אי נמי דדוקא לענין כבוד שבת אמרינן כן מה שאין כן לענין שאר מצוות אם הוא תלמיד חכם ונוגע לביטול תורה וצריך עיון. וביאר הגר"ח קניבסקי שליט"א והו"ד בספר בתורתו יהגה (ח"ב בתשובות עמוד 35) שהספק הוא האם מותר לו לעשות זאת בעצמו אבל בודאי שמותר לו להבטל מלימודו.

וכן כתב בפתחי תשובה (אבן העזר סימן לה סק"ב) לדחות את דברי הסוברים שדין זה נאמר רק בקידושין ובהכנה לשבת, אלא שהוא נאמר בכל המצוות, וכתב שמוכח כן מכמה סוגיות בש"ס. ועוד כתב שאישתמטיה דברי המג"א בסימן ר"נ סק"ב שנאמר דין זה בכל המצוות. וכתב לעין בשערי תשובה בסימן ר"נ ושם כתב את דברי הגמרא בברכות דף טז ע"א בהא דרבי אמי ורבי אסי קטרי גננא לר"א ופירש שם רש"י קושרים לו חופה להשיאו אשה. ומבואר שעשו זאת בעצמן. ומכאן ג"כ נלמד לכל מקום מצוה בו יותר מבשלוחו, אך אינו ראייה מוכחת ודו"ק.

ועוד כתב הפתחי תשובה ועין בכתובות בפרק מציאת האשה דף סז ע"א שדרשו על הפסוק "אשר יחסר לו" אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו אמרו עליו על הלל הזקן שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו ורץ לפניו שלשה מילין. וצריך להבין הוכחתו. וצריך לבאר שההוכחה היא שאפשר לעשות מלאכות בעצמו ואין לחוש על כבודו של האדם.

ועיין עוד במה שכתב בתשובות מהר"ח או"ז (סימן קכ"ח) וז"ל: תנן האיש מקדש בו ובשלוחו ואמרינן בגמ' מצוה בו יותר מבשלוחו וא"כ בשחיטה ובהפרשת חלה נאמר בו ולא יעשה שליח לשחוט בהמתו ולהפריש חלה מעיסתו וכו' וכתב ליישב שם וז"ל: ודווקא בקידושין מצוה בו יותר מבשלוחו שאין השליח נהנה מן הקידושין כלום ואדרבא נפסד שנאסרת עליו אבל בשחיטה והפרשת חלה וכיוצא בהם לא יהא מצוה בו יותר מבשלוחו כאשר נהגו כל רבותינו וכל העולם אעפ"י שבקיאם בהלכות שחיטה נותנים לחזן לשחוט וכן יהא גם בהפרשת חלה וללמד את בנו תורה שבתחלה משכירים מלמדים ואין האב עצמו מלמד וכן יהא גם במילה שאפילו האב אומן יכול לכתחילה לומר לאחר למול ואעפ"י שבמילה אין המוהל נהנה גם אבי הבן אינו נהנה והרי שניהם שוים עכ"ל. ומוכח דלדינא הוא דוקא בשניהם.

וכדעתו כן כתב ביד המלך (עה"ר הלכות שבת פ"ל) וביאר בהא בז"ל: "ויונח בזה הערה עצומה שיש להעיר דלמה לא מצינו הא דמצוה בו יותר מבשלוחו בשאר מצוה זולת בשני מקומות האלה בהכנות כיבוד שבת ובקידושי אשה ולמה לא נאמר זה גם בהשבת גזל ועשיות מעקה והענקת ומזוזה וכדומה דמצות עשיתן הוא בבעלים עצמם יותר מבשלוחם. ואולם לפי מה שביארתי יש סברה לחלק ולומר דכל מצוה אשר א"א להיות קיומה רק בחפץ או בממון של הבעלים אזי במצות כאלה אין קפידא אם נעשה ע"י הבעלים בעצמם או ע"י השלוחים ומשום דבכל אופן עכ"פ עיקר המצוה נעשית בשל הבעלים ושלחו של אדם כמותו משא"כ במצות

הכנת כיבוד שבת ובמצות קידושי אשה דשתי אלה אם הם נעשים ע"י שליח אף דגם בהם מהני גוף העשיה ויצא ממנה תועלת פעולתה כאילו עשאוה הבעלים בעצמם ומשום דלענין עצם השליחות אין חילוק בכלל זה דשלוחו של אדם כמותו בין מצוה למצוה בכל זאת לענין שכר מצוה וחוב עשייתה לכתחילה בבעלים בעצמם יותר מבשלוחם, משום דבשתי אלה אם נעשים ע"י השליח אין למשלח שום חלק ואחווה בעשיות המצוה כלל. דבקיודשי אשה בכסף אין קפידא שיהיה כסף קידושין של המקדש דוקא דגם איש אחר שנתן כסף קידושין לאשה ואמר לה התקדשי לפלוני הרי היא מקודשת מדין עבד כנעני וכו' ע"ש וכמו כן במצות הכנת כיבוד שבת דכיון דטרחות ההכנה נחשבת למצוה בפני עצמה לכן אם נעשה ההכנה ע"י שליח אף דגוף הכיבוד של הנאות הסעודה והעונג עצמו והמאכל והמשתה היה נקח במעות המשלח הרי יש באמת למשלח חלק בגוף המצוה של העונג אבל באמת במצות טורח ההכנה דמצוה זו אין ענינה של ממון רק דהיא מוטלת על גופו של אדם בעצמו וכו' ולפיכך רק בשתי מצות האלה מצינו דהקפידו חז"ל על עשיתן כתחילה שיהיה על כל אדם בגופו ובעצמו. עכ"ל.

וכן כתב המשנת אברהם (שער כתיבת ס"ת בביאורים סו"ק לה) בשם הגאון מהרש"ק בסוף ספר סת"ם סימן לג וז"ל: הנה מצוה בו לא מצינו רק בפ"ב דקידושין גבי קידושין וגבי שבת ומזה למדו הפוסקים לכמה דברים ולעניות דעתי אין ראיה מזה לעלמא ע"ש מה שמאריך בענין זה. והוא כותב בהמשך שבתרומה לא שייך את הדין של מצוה בו יותר מבשלוחו שהנה הגמרא בנדרים מסתפקת האם אדם מפריש תרומה עבור חבירו אם הוא תרומה, דבעינן שהשליח לדעתכם או לא. ולכאורה מה הוא הספק הרי כיון שיש את הדין של מצוה בו יותר מבשלוחו א"כ הוי חובה עבורו הפרשת התרומה, וא"כ למה שתהיה הו"א שתהיה שליחות להפרשת תרומה. וכותב כיון שהגמרא מסיקה שלא בעינן את דעתו משמע שאין בעיה מצד הדין של מצוה בו יותר מבשלוחו. ובשו"ת שנות חיים (סימן לג) כתב שרק בקידושין ובהכנת צרכי שבת אומרים מצוה בו יותר מבשלוחו.

ובשדי חמד בדברי חכמים (סימן מג) הביא את דברי התבואות שור שכתב להוכיח מן הגמרא במנחות דף לג ע"א שאיתא ריש גלותא בנא ביתא אמר ליה לרב נחמן קבע לי מזוזתא משמע שלא מקפיד משום מצוה בו יותר מבשלוחו. ולעניות דעתי יש לדחות ראיתו שמה ששם לא עשה המצוה בעצמו כיבד את רב חמן חתנו, ואם לכבד המצוה באחרים אין בעיה של מצוה בו יותר מבשלוחו, שכן מבואר בתבואות שור (סימן כ"ח סק"ג) כתב שכל הטעם מה שיש את הדין של מצוה בו יותר מבשלוחו משום כדי שלא יהי מצות בזיות עליו אבל כאשר הוא נותן את המצוה לאחר לכבדו והוא שמח בזה אין לחשוש לדין של מצוה בו יותר מבשלוחו. וא"כ נדחית ראיתו של התבואות שור ליד המלך.

ועוד דחה בחכמת אדם בקונטרס בינת האדם (שער או"ה סימן ז') דלא ידע ר"ג לקבוע מזווה, ודחה ראיתו השדי חמד שם שאם יש נדנוד איסור בדבר הו"ל לרב נחמן ללמוד עמו את סדר הקביעה ולא להסכים לקבועה עבורו. ועוד היה נראה לעניות דעתי לדחות וכי יעלה על הדעת שריש גלותא לא ידע צורת קביעתה והברכה. אמנם לפי מה שפירש בספר חכמת אדם עמוד

רנט, שהיו שם הרבה חדרים פתוחים זה זה לצד זה ולא ידע איזה צד ימין. ועיין עוד בפירוש בית הבחירה למאירי על הגמרא שם.

ויש להוכיח ג"כ מדעת השו"ע שאין שייך דין של מצוה בו יותר מבשלוחו בשאר מצות. בסימן תל"ב ס"ב כתב לענין בדיקת חמץ שהוא יבדוק את ביתו ושאר מקומות אחרים או בני ביתו יסתמכו על ברכתו ויבדקו. ואם הייתה דעת מרן השו"ע ששייך דין של מצוה בו יותר מבשלוחו בשאר מצות היה למרן הב"י להביא שעדיף שיבדוק בעצמו משום שמצוה בו יותר מבשלוחו. ומה שלא כתב הב"י את המעלה של מצוה בו יותר מבשלוחו, ש"מ שלא שייך האי דינא בשאר מצות. והחזק יעקב באות יב כתב שאמנם יכול לשלוח שליחים, אך עדיף שהוא בעצמו יבדוק, משום שמצוה בו יותר מבשלוחו. וא"כ אפשר לומר שבאמת דעת השו"ע שיש דין של מצוה בו יותר מבשלוחו בכל המצות, ומה ששולח שליחים לבדוק בשאר מקומות הוא מכיוון שקיים בחדר אחר את מצות הבדיקה יש את המעלה של מצוה בו יותר מבשלוחו. וע"ש עוד במש"כ להאריך בקונטרס הנ"ל, ובמש"כ בספר יקח מצות על דין מצוה בו יותר מבשלוחו.

והנה מ"מ לדינא י"ל כמו שכתב המשנ"ב דה"ה כן בכל המצוות, והכי מסתבר ביותר לפי טעמי הדין דמצוה בו יותר מבשלוחו. דהנה בטעמים דהאי דינא, רש"י בקידושין דף מא ע"א בד"ה מצוה, כתב דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי, כלומר שיש שכר יותר גדול. וכן נראה מדברי המאירי בקידושין שם שס"ל כרש"י שכתב וז"ל: אלא שמ"מ מצוה בה יותר מבשלוחה שכל שהוא בעצמו נעשית המצוה על ידו שכרו מרובה ע"ש. והנה צריך לחקור מדוע נוסף לו שכר כאשר הוא טורח בגופו במצוה - האם זה משום שהוא עוסק בגופו, או יש לו יותר טירחא ולכן יש לו שכר, או שמשום שהוא עוסק במצוה הוא מגלה בדעתו שנוח לו במצות ה', ולכן זה סיבה שיקבל יותר שכר שאז נעשית המצוה בשלימות ולכן מגיע לו ע"ז שכר מרובה. ואפשר לומר שהוא מקבל יותר שכר מטעם שניהם. וא"כ נראה דה"ה בכל המצוות.

וכן י"ל לפי מש"כ בספר תבואות שור (סימן כ"ח סק"ג) שנראה כמבזה את המצוה ואינו רוצה לטרוח בגופו ולכן אין המצוה חשובה בעינו כאילו טרח בעצמו, וא"כ ה"ה בכל המצוות.

וכן לפי מש"כ בשו"ת עונג יו"ט (ח"א חיו"ד סימן נג בהגה"ה) שמה שאומרים מצוה בו יותר מבשלוחו משום חביבות המצוה בעלמא דהיינו זה מעלה בגוף המצוה והוכיח כן מן הגמרא בשבת דף קלג ע"א האי בשר מאי עביד ליה אמר רב עמרם באומר לקוץ בהרתו הוא מתכיון תינח גדול קטן מאי איכא למימר אמר רב משרשיא באומר אבי הבן לקוץ בהרתו הוא מתכיון ואי איכא אחר ליעבד אחר דאמר ר"ש בן לקיש כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה לא תעשה, דליכא אחר, ע"ש. ואם נאמר שזה חיוב בעצמו לעשות, איך אדם אחר יעשנה? אלא מוכח שאין חיוב בעצמו לעשות את המצוה אלא המצוה היא שיהא בנו מהול, ויש יותר חביבות שהאב עושה את המצוה בעצמו.

ובמהר"י ענגיל בגליוני הש"ס (גיטין דף נב.) מבואר הטעם שהרי במסכת קידושין דף לא ע"א גדול המצוה ועושה יותר ממי שאינו מצוה ועושה ולפי"ז כיון שהאדם מצוה לעשות בעצמו את המצוה ושלוחו אינו מצוה אלא מקיים את המצוה מחמת ציווי של המשלח, וא"כ ודאי שמצוה שיעשה את המצוה בעצמו ולא ע"י שלוחו.

אלא דיש לדון לפי מש"כ בשו"ת מהר"י מברונא (סימן רט) מבואר שהטעם הוא שעדיף לעשות המצוה בו יותר מע"י שלוחו בשביל הברכות ושאר הטעמים עכ"ל. וא"כ כ"ז היכא דאיכא ברכה, אבל הכא דליכא ברכה לא, ויש לדון עוד בזה.

ומ"מ הרי לענין סוכה נראה עוד מדברי הפוסקים שיש בו דין מצוה בו יותר מבשלוחו, וכמו שכתב בשדי חמד (מערכת מ' כלל נח) שעדיף שיבנה בעצמו כשיוכל ולא יעשה ע"י שליח, שהרי הרי עדיף לעשות המצוה בעצמו שמראה שהמצוה חביבה עליו ולא בזויה עליו, לפי שיטת רש"י ע"ש.

וכן ראה עוד בשו"ת גינת ורדים (חיו"ד כלל ב' סימן ו') כתב בתו"ד שמנהג בני אדם שמקפידים בעשיית סוכה לשם מצוה שיש מצוה בעשייתה כדאמרינן בגמ' העושה סוכה לעצמו מברך אקב"ו לעשות סוכה ולכן מקפידים לעשות ע"י עצמם. וראה עוד בשו"ת משנה הלכות (חלק יג סימן קעב) שהעסוק בתורה ובא לפניו זמן עשיית סוכה הרי יש עליו חיוב מצות סוכה לעשות ולקיים ואם לא ילך לעשות סוכה ואפי' יעשה שליח לעשות סוכה שלא יתבטל מן הלימוד הרי הוא לומד שלא לעשות אף דשלוחו של אדם כמותו מ"מ חסר מעשה המצוה וע"י שלוחו חסר מעשה המצוה בגופו והעושה שליח חסר המעשה ולכן מצוה בו יותר מבשלוחו והאי מצוה חסר הוא ולכן פריך ולא מודה רשב"י שמפסיקין לעשות סוכה ובוה א"ש מאי דאי' במהרי"ל שרבו לא רצה להפסיק מעשיית סוכה אפי' לשמוע ד"ת וקשה והלא היו יכולין לעשות ע"י שליח אלא דהרי הוא ירושלמי מפורש שמפסיקים לעשות סוכה ולעשות לולב וזה מבטלין ת"ת לזה ע"כ, ואין דבריו מוכרחים.



זקן ואינו לפי כבודו לבנות הסוכה

הנה כתב בשו"ת חוות יאיר (סימן רה) כתב שם בתו"ד, בזה"ל: "ובזה נתיישב קצת על שת"ח וגדולי הדור מטפלין בעצמם בעשיית סוכה אף ברשות הרבים וכו' מפני שסוכה קצת קדושה יש בה כמ"ש רז"ל שחל שם שמים על הסוכה כל שבעה כשם שחל על החגיגה" וכו' עכ"ל. וע"ע בשו"ת יד אליהו (ח"ב אות ב' סק"ד בהג"ה) מש"כ לבאר עפ"י את דברי רבי יהודה בן בתירה לבאר הלשון שכשם שחל ש"ש על החגיגה וכו' שהאריכות בזה, דלא תימא נהי דעצי סוכה שם הקדש עליהם מ"מ לא עדיף מקדשי בדק הבית במקדיש עצים ואבנים שמותר לפדותם ויוצאים לחולין כי אין בהם קדושת מזבח לזה אמרינן מנין שכשם שחל ש"ש על החגיגה בקדושת הגוף שאין להם פדיון עוד כך חל ש"ש על הסוכה כנ"ל ע"ש.

וכן כתב לדינא מרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן תרמא סק"ג), שהגם דקימ"ל שכיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור, אסור לעשות מלאכה בפני ג', מ"מ לעשות סוכה שרי, והוא פשוט מהש"ס והפוסקים. וכן כתב בבאר יעקב (ח"מ סימן ח) שכל האיסור הוא דוקא שלא יתבזה אבל הכא שבח הוא לו ע"ש. ומוכח לכאורה דהוא מצוה, דאם הוא רק הכשר מצוה, א"כ סו"ס אמאי יכול להתבזות משום זה, ובע"כ דהוא מצוה.



ראוי להזיע בשעת בניית הסוכה

הנה כתב בספר משנת חסידים (מסכת התשובה פ"י משנה יא) וז"ל: לתקן עון הקרי, מועיל הזיעה אשר יזיע בעסק המצוות כגון מצה של מצוה ונשיאת הארון בכתף לקבור המת, והדומה להם, וכן הביא הט"ז (או"ח סימן תס סק"ב), וכן כתב בספר אבן ישראל (כבוד ועונג אות ז') שהזיעה שהאדם מזיע בצרכי השבת הם סגולה למחיקת העונות כמו הדמעות ולכן צריך לטרוח הרבה בשביל כבוד השבת ע"ש, וכן כתב בכף החיים (סימן ר"נ סק"ו) ע"ש.

ובספר קדושתו של אהרן על מהר"א מבעלזא זצוק"ל (עמ' קסח) כתב שלאחר שהרב השתקע בארץ ישראל הביאו לו טלית חדשה ציוה למסור לכביסה את הטלית הישנה ושמח שיכול לקיים מצות חז"ל שדרשו על הפסוק זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות עשה לפניו סוכה נאה וכו' ציצית נאה (שבת קלג:). ואמר שבחוץ לארץ לא נהגו לכבס את הטלית כי שם קוברים את המת כשהוא עטוף בטליתו ולא רצו לכבס את הזיעה שעל אבל כאן בארץ ישראל אין נוהגים כך בקבורה ואפשר לכבס את הטלית שתהיה נקיה ונאה.

וראה עוד מש"כ מרן החב"י בתורה וחיים (מערכה ז' אות מט) כשעוסקין בלימוד הלכות טוב לעיין בכוח טוב לעיין בכוח עד שיהיה נלאה מאוד ומזיע כי עסק הלכה לשבר הקליפות סוד הקושיות וצריך שיטרח לשבר כוחו ולהתנישן ובוה ישבר את הקליפות וגם כדי לבטל את החימום הטמא של היצר הרע צריך לבטלו בחמימות קדושה ולכן החמימות בפלפול התורה היא מצוה בפני עצמה כי על ידה מבטל את חימום היצר הרע המבטלו מהתורה והמצוות ואין לך מצוה גדולה מזו עכ"ד יע"ש.

ובבא"ח (סדר צו הלכה כב) כתב, שהרא"ש ז"ל היה משתדל בעשיית מצת מצוה בכבודו ובעצמו וכן ראוי לכל לעשות, ואמר רבינו האריז"ל שהמטריח עצמו במצת מצוה, עד שמזיע יועיל לתיקון הקרי עכ"ד. והנה לא מבואר מדבריו האם הוא בכל המצוות, אולם כתב מהר"י קצין בספר אור החיים (חלק תיקוני התשובה דף ריג אות ה) שהזיעה בכל המצוות מועילה.



בניית הסוכה בשמש לכתחילה

והנה בענין זה אמר לן הגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א, בעמח"ס שו"ת אבני דרך ט"ז חלקים, שיש להסתפק שהרי כיון שיש ענין ביותר להזיע במצוות לפי מש"כ האריז"ל, א"כ יש לדון שתהיה מצוה לבנות את הסוכה בצהרים, שהרי אז הוא יותר מזיע, ואף שיש דין לבנות הסוכה בלילה וכמו שכתב הרמ"א במוצאי יו"כ משום אל חיל או כמ"ש שאז הוא זמן המצוה, מ"מ יש לדון שהרי סו"ס אין דין לבנות את כל הסוכה בלילה, וא"כ יכול לבנות קצת ביום.

אלא דמאי י"ל דעיקר הענין לבנות סוכה הוא בסכך, וכמ"ש מרן החב"י שאת הסכך לא ישים גוי, כי הוא עיקר הסוכה, וא"כ בודאי מש"כ הרמ"א שיש לבנות את הסוכה שיכנה בלילה, ולכאורה ה"ה כולה. ומ"מ גם י"ל שמה שיש ענין להזיע, הרי היום בארץ ישראל בהרבה מקומות אפשר להזיע גם בלילה, וגם אם לא, ענין בניית הסוכה במוצאי יו"כ עולה על ענין זה.

וכמו כן י"ל שיכול להזיע בנוי סוכה, שהוא חלק ממצות הסוכה, וזה בודאי לכאורה יכול לבנות ביום ולא בלילה.

ומ"מ י"ל דאין חיוב למצוא את הזיעה, אלא שהזיעה שתיווצר ממילא תמחוק את העוונות, דהרי עיקרא דהאי מילתא איתא בספר משנת חסידים (מסכת התשובה פ"י משנה יא) וז"ל: לתקן עון הקרי, מועיל הזיעה אשר יזיע בעסק המצוות כגון מצה של מצוה ונשיאת הארון בכתף לקבור המת, והדומה להם, וכן הביא הט"ז (או"ח סימן תס סק"ב), ומוכח מלשונו אשר יזיע, כלומר ממה שיבוא ממילא.

ומ"מ בע"כ דלא מצינו שאף אחד יאמר לבנות את הסוכה בצהריים, אולי מוכח שבעשית הסוכה א"ז מצוה בעצמה אלא רק הכשר מצוה.

וכמו כן עתה נתעוררתי לומר שהרי אם הדין של זיעה של מצוה למחוק את העוונות, מהני בכל המצוות, א"כ י"ל שהאדם שישב בסוכה והרי הוא מצטער שיתחייב בסוכה, ואפ"ה הדין הוא שפטור, אלא שבסוכה הוא ענין אחר, כי יש פטור של מצטער.



אם ירד לו דם מעשיית הסוכה האם חשיב דם מצוה

עוד יש לדון נפק"מ אם ירד לו דם בזמן עשיית הסוכה האם נחשב כדם של מצוה, כמו קרבן עולה, דאיתא במס' חולין דף ז' ע"ב ואמר ר' חנינא אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא א"כ מכריזין עליו מלמעלה שנאמר מה' מצעדי גבר כוננו ואדם מה יבין דרכו א"ר אלעזר דם ניקוף מרצה כדם עולה אמר רבא בגודל ימין ובניקוף שני והוא דקאזיל לדבר מצוה, וכן איתא בילקוט שמעוני תהלים (רמז תשל) ע"ש. וא"כ י"ל דה"ה לענין מצות סוכה, דחשיב דם ניקוף. אלא דמדברי הגמ' שם דקאמרה והוא דקאזיל לדבר מצוה, מוכח דאפילו הכשר מצוה, וא"כ אין בהא נפק"מ לענין סוכה, דגם אם לא הוי מצוה סו"ס הוי הכשר מצוה, וגם ע"ז נאמר דין דם ניקוף.



הרהור עשיית סוכה במקומות המטונפים

הנה כתב בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן נו) שאין להרהר על עשיית הסוכה והכנתה במקומות המטונפים שאסור להרהר שם בד"ת, וכן כתב בבית השואבה (אות ד'), וכן בכה"ח (סימן תרכ"ה סק"ב) שיזהר בהא, ובע"כ דהוא הוי מצוה, דאם לא הוי אלא הכשר מצוה, א"כ מאי איסורא איכא בהא.



בניית סוכה ע"י גוי

אם הוי מצוה א"כ לא מהני לבנות ע"י גוי, שהרי לא מהני בו דין שליחות לכאורה, דהרי בב"מ דף עא ע"ב דרשה הגמ' כן תרימו אתם ולמה כתיב גם אתם אלא לרבות שלוחכם ומה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, וא"כ מבואר דאין שליחות לגוי. וכ"כ הרמב"ם בהל'

שלוחין פ"ב ה"א אין הגוי נעשה שליח לדבר מן הדברים שבעולם וכן כתב בשו"ע חו"מ סימן קפח ס"א ע"ש. וא"כ לכאורה ה"ה לענין עשיית הסוכה. אלא דאפש"ל ע"פ מש"כ בשערי יושר (שער ז' אות ז') שיש חילוק בין דין עשיה למצוה בחלות, וא"כ הכא דאינו חלות אלא רק עשיה גרידא א"כ לכאורה גוי יכול להיות שליח, ומש"כ הרמב"ם והשו"ע היינו דוקא היכא דאיכא חלות, אבל עשיית מעשה גרידא כמעשה קוף מדוע לא יהיה מהני, הא סו"ס איכא כאן סוכה. וע"ע במש"כ להביא בשיעורי רבי יצחק ע"פ האיש מקדש, ובקונטרס שיח יוסף ח"א עמ' נב.

אלא דראיתי שכתב מרן החבי"ץ בשו"ת לב חיים (ח"ב סימן רט) שאם הגוי עושה סוכה ואין ישראל עומד ע"ג ובלתי שום כונה ובודאי שהיא פסולה אבל אם יתבטל ממצות עשה יש להקל בגוי פועל בשכר וישראל עומד על גביו. והשיג עליו בשדי חמד (ח"ט אסיפת דינים מערכת סוכה סימן ב' אות ג' ד"צ ע"ד) שהדברים תמוהים שהרי בשו"ע סימן תרל"ה פסק שסוכת עכו"ם כשרה אף שלא נעשית בכוונה ואין ישראל עומד ע"ג, ולכן פסק שסוכת גוי כשרה.

וראה עוד בפרי מגדים (סימן יד א"א סק"א) כתב בעשיית הסוכה הדין דמצוה בו יותר מבשלוחו אבל בערב שבת אחר חצות מקיים המצוה ע"י העכו"ם, ומוכח שאין העשיה מן המצוה. ומוכח דליכא איסורא בשעת הדחק.

ומ"מ יש ליישב את דעת החבי"ץ, דהרי כתבנו דלפי הירושלמי שיש ברכת שהחיינו בע"כ דאיכא מצוה בעשיית הסוכה. והנה בהגהות פני אריה על הירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) כתב שהירושלמי ס"ל דאיכא איסור לעשות סוכה ע"י גוי, וראיה לזה מהא דהירושלמי לא הזכיר סוכת גנב"ך כשרה כמו הבבלי. א"כ בע"כ דהירושלמי לשיטתו, וא"כ סו"ס א"ש דעת החבי"ץ דסוכת גוי פסולה. אלא דסו"ס קשה מדוע החבי"ץ פסק כירושלמי ולא כבבלי, וכדקימ"ל לדינא, אלא די"ל למעליותא קאמר לקדושת הסוכה שתעשה ע"י יהודי ולא ע"י גוי, כמו שאין גוי נכנס לסוכה, וכמו שהארכנו בזה בקונטרס שיח יוסף ח"ד סימן ט"ז ע"ש.

ושוב מצאתי שמה שאין לעשות את הסוכה ע"י גוי כן כתב מרן החיד"א בכף אחת (כד אזהרות לסוכות) ושם כתב בזה"ל: ישתדל בסוכה בעצמו ועל כל פנים מוטב שיזהר שלא תהיה עשויה על ידי גוי ובפרט הסכך וישתדל לקנות ד' מינין ואתרוג משובח ולפרוע קודם החג לצאת ידי חובתו אליבא דכולי עלמא שיקנה ד' מינין בקנין דאורייתא עכ"ד, ומוכח דאין לעשות ע"י גוי. וי"ל דהוא משום הקדושה, והוא ע"פ הסוד. וכן ראה לחמדת ימים (חג הסוכות פ"א), שכתב רבים מאנשי מעשה נזהרו לעשותה כולה תכף ומיד במוצאי יום הכפורים והטעם מפני כי במוצאי יום הכפורים אין לך אדם מישראל שאינו טהור ומזורז ומלובן מיום הקדוש והטהור באופן שיוסיפו תת כוחה לעשותה בגוף טהור ונקי כדי להשרות שכונה במעשה ידיהם יפרוש עליהם סוכת רחמים ושלום וע"י סגולת עשיית הסוכה בקדושה ובטהרה זוכה לעשות לו סוכה רוחנית בגן עדן ולעתידי לבא ועל כל פנים יהא זהיר לבל יעשנה על ידי גוי אלא על ידי בר ישראל יען כי קדושתה רבה היא מאד וכשם שהזהירו שלא לסכך בדברים המקבלים טומאה מטעם כי כל ענין הסוכה היא להעביר גלולים והטומאה כאשר ביארנו לעיל על כן לא יבא בה ערל וטמא עכ"ד. ומוכח דהוא משום הקדושה של הסוכה, ומ"מ לדינא ברור דמהני ע"י גוי, כי הלכה כתלמוד.

וראה עוד בבכורי יעקב שכתב שלא יעשה ע"י גוי ואשה וקטן פחות מ"ג וזה הוא לכתחילה וגם דוקא בסכך אבל בדפנות אין קפידא ע"ש. ומובא מהגר"ח מבריסק שהיה מקפיד שקטן לא יסכך וחשש לזה גם בדיעבד, ואפילו שסתמא כשר מ"מ קטן הוי כמתעסק וגרע טפי, וכמבואר בתוס' בזבחים דף ב ע"ב בד"ה זבחים בסתם לשמן, והחמיר בזה שאפילו קטן בן י"ג שנים לא סמך לומר שיש לו שערות ואין לו עדין חתימת זקן.



האם סוכה קודמת ללולב

הנה בפרי מגדים (סימן תרנ"א סק"א בא"א) כתב שסוכה קודמת ללולב, אבל בספר מטה אפרים (סימן תרכה) כתב לדון בכה"ג שנמצא בערב סוכות ויכול לילך למקום שיש בו סוכה ואין בו ארבעת המנים או למקום שיש בו ארבעת המינים ואין בו סוכה, וכתב שם לדינא דילך למקום הסוכה כיון שחיוב קדים בערב משא"כ בארבעת מינים חיובה רק למחרת. אך כתב שם די"ל שזה דוקא כשכבר הגיע זמן המצוה עבדינן זו שהגיעה זמנה, אבל בערב סוכות י"ל דשניהם שקולים. וכתב דלפי"ז י"ל דארבעת המינים עדיפי משום דמחייבי מדרבנן כל ז' משא"כ סוכה דאי בעי לא אכיל. ושוב כתב שגם בסוכה כשאוכל מקיים המצוה כל שבעה ומברך עליה ומסיק שאין בידו להכריע ולכן לאיזו שירצה ילך. ולכאורה יש לתלות נידון במש"כ בשו"ת רע"א מהדו"ק סימן סח, וע"ש מה שהביא מהמראות הצובאות, ובדברי החזו"א אה"ע סימן קמח כמראות הצבאות ע"ש. ומ"מ מכ"ז יש לתלות ולדון בחיוב סוכה האם הוא מצוה לעשות סוכה או לא, דאם איכא מצוה לעשות סוכה לכאורה בודאי דקודם לעשות סוכה, דהרי הוא חיוב דרמיא עליה, ובע"כ דליכא מצוה לעשות סוכה.



מי שיוודע שלא יהיה בסוכתו האם חייב לבנות סוכה

הנה האי נידון לכאורה יש לתלותו האם יש מצוה בעשיית הסוכה או לא, וכן כתב האי נפק"מ בשו"ת מעשה נסים ח"א סימן כו אות ד' ע"ש. הנה בהאי דינא כתב בחשוקי חמד עמ"ס סוכה (עמ' כד) דיש להסתפק לפי השיטות שיש מצוה בעשיית הסוכה מהי ההלכה כשהחולה יודע שלא יחיה עד הסוכות או שדגוהו בית דין של נכרים למיתה האם גם בכה"ג יש מצוה לעשות סוכה כי אולי כל המצוה של העשיה היא רק כשאחר כך ישב בסוכה משא"כ כשלא ישב בסוכה אין מצוה לעשותה ויעוין בספר נפש חיה ליבי ראובן מרגליות סימן תרכה שכתב בפשיטות שיש לך לבנות סוכה למרות שלא יוכל לשבת בה לא הוא ולא בני ביתו כיון שסוף סוף עשיית הסוכה היא מצוה וצ"ע. עכ"ד, וע"ע בילקו"י (תשע"ד עמ' קא) מש"כ בזה.

וראה עוד בספר שערי חג הסוכות להגר"י שטנזר שליט"א (עמ' ב) שהביא שבספר נפש חיה מרגליות (סימן תרכ"ה ס"א) כתב לדהיא דגם בכה"ג מחויב לבנות סוכה ובע"כ דמוכח דהסוכה היא מצוה עצמה.



לבנות את הסוכה בעצמו בלא שליח או לקטוף אתרוג

עוד נפק"מ י"ל ע"פ מש"כ בחשוקי חמד (דף ב' ע"א) לדון האם יכול לבנות את הסוכה בעצמו בלא שליח או לקטוף אתרוג, ושם כתב שיעשה את הסוכה בעצמו ואת האתרוג יקנה ע"י שליח שכתב שהרי מצינו לכמה ראשונים דיש מצוה בעשיית הסוכה. ושם כתב עוד מרן הגר"ז שאף שיש חולקים ואומרים שאין מצוה בעשיית הסוכה מ"מ כתב שם שהרי כיון שי"א שיש מצוה בעשיית הסוכה, ואילו בקניית ד' מינים לכו"ע אי"ז מצוה רק הכשר מצוה, לכן לדינא יש לבנות את הסוכה.



האם בעשיית הסוכה יש לכוון למצוה דאורייתא

הנה יש לדון האם יש לכוון בשעת עשיית הסוכה שמקיים מצוה דאורייתא, ולכאורה הוא תלוי בהאי פלוגתא האם איכא מצוה בעשיית הסוכה, או דליכא מצוה. ודן בזה בכה"ח (סימן תרכ"א) וכתב שמצוה לעשות הסוכה ולכן כתב שם שקודם שיתן הסכך על הסוכה יאמר לשם יחוד וכו' הריני בא לקיים מצות סוכה וכמו שכתב חג הסוכות תעשה לך לתקן שורש מצוה זו וכו' ע"ש כל דבריו, אולם בילקו"י (עמ' פה) כתב שיש בזה חשש של בל תוסיף. אולם לענ"ד אכתי איכא למימר דגם אי נימא כיון די"א שאין מצוה בעשיית הסוכה, מ"מ הוי הכשר מצוה והכשר מצוה לענין זה חשיב כמצוה, וא"כ סו"ס למה איכא כאן דין בל תוסיף.



האם חשיב נשבע לדבר מצוה

הנה י"ל נפק"מ האם הוי מצוה או לא, האם חשיב נשבע לבטל מצוה דאין השבועה חלה. והנה מצינו נידון זה כבר להדיא בשו"ת הרשב"ש (סימן א') שכתב שהנשבע או הנודר לעלות לאר"י, כמו שכתב שם שאין העליה עצמה מצוה אלא רק הכשר מצוה לפיכך יכול השואל להשאל על שבועתו או על נדרו, ואינו כנשבע לקיים את המצוה שאינו יכול להשאל על שבועתו. למה הדבר דומה למי שנשבע שלא יעשה סוכה ששבועתו חלה לפי שאין עשיית הסוכה אלא הכשר מצוה והסיבה המקדימה למצוה ע"ש, ומוכח דאינו אלא הכשר מצוה, וי"ל דלשיטת דהוא מצוה א"כ כן חשיב נשבע לדבר מצוה.

ועוד בענין זה ראה עוד בשו"ת מנחת אלעזר (שם) שכתב לחלוק ע"ד האבני נזר שיש מצוה בעצם עשיית הסוכה מהא דתנן נשבע לבטל את המצוה והיינו עשיית הסוכה, וכתב המנח"א שהשבועה חלה עליו דהא ודאי שאין מצוה בעשיית הסוכה ע"ש.



האם יש לחזור על הפתחים בשביל סוכה

עוד נפק"מ ראיתי שכתב בשו"ת מעשה נסים (שם אות טז) שהרי יש נידון בפוסקים האם האדם צריך לחזור על הפתחים בשביל המצוות, וא"כ י"ל ה"ה הכא, ע"ש שהאריך בזה. ובעיקר

דין לחזור על המצוות יש בזה אריכות גדולה ואכמ"ל, אבל לענ"ד י"ל דממה נפשך אי"ז קשור לבניית הסוכה ודו"ק.



האם חשיב חטף לחבירו מצוה

עוד כתב שם במעשה נסים (אות יז) נפק"מ האם חשיב שחטף לחבירו מצוה שצריך לשלם י' זהובים, וע"ש מה שהאריך בזה אם זה שייך היום. ולענ"ד יש לדון האם גם הכשר מצוה יחשב שחטף לחבירו י' זהובים, מחמת מעלת המצוה.



האם הוי עשה שידחה ל"ת

עוד כתב שם נפק"מ בהא דאמרינן ביבמות דף ג' ע"ב שעשה דוחה לא תעשה א"א לקיים את שניהם, א"כ יש לדון הכא, דהרי דין זה אינו נאמר בהכשר מצוה, וכמו שכתבו התוס' ביבמות דף ו' בד"ה שכן, וא"כ תהיה נפק"מ בזה, ע"ש מה שהאריך בזה.



האם חשיב מצוה היכא דיש גזל שינה

יש לדון עוד האם הוי מצוה א"כ לא שייך לעכב ע"ז מקול הסוכה, כיון דסו"ס הוה מצוה, אבל אם הוה הכשר מצוה, אולי השכנים יכולים עכב, ובהאי ענינא ראה מה שהארכנו בקובץ באר התורה (מס' 65), ובדברי עמ"ס ב"ב שיצא בקרוב, עוד בדין גזל שינה ראה מש"כ בספר שערי יוסף אורחות הישיבה סימן א'. ובמש"כ לן בעל האוהל יעקב שליט"א והבאנו דבריו בקובץ באר התורה (מס' 66) יעו"ש באריכות במה שכתב לן בזה.



מצות השבת אבידה ובנית סוכה

עוד יש לדון נפק"מ בהא ע"פ מה שכתב לחקור בגם אני אודך תשובות משנת אהרון בעניני סוכות ח"ב סימן ב' מה קודם, ולכאורה הא תליא בהא, דאם הוא הכשר מצוה א"כ מצות השבת אבידה קודמת ואם הוא מצוה לכאורה מצות בניית הסוכה קודמת.



אונן בבנית הסוכה

עוד חשבתי עתה די"ל עוד נפק"מ היכא דהוא אונן האם יכול לבנות סוכה, דאם הוא מצוה אסור, אבל אם הוא רק הכשר מצוה ואפשר לעשותו ע"י מעשה קוף, א"כ יש לדון שגם אונן יוכל לבנות סוכה. ולענין אבל ראה בקיצור הלכות המועדים סוכה פ"א ה"ג, שכתב שם שאבל בתוך שבעה שאין לו מי שיעשה את הסוכה מותר בעצמו לעשות הסוכה, ומקור דבריו מספר

שדה חיים דיני אבילות ביוהכ"פ אות ט"ו. וע"ע בקובץ תשובות להגריש"א ח"ה יור"ד סימן קעז ג' וה' שדן לענין הקמת הסוכה תוך ג' ימים.

ציצית או סוכה

כמו כן, ראיתי שכתב לדון בגליון מעדני כהן (מס' 55) הגאון רבי נפתלי קופשיץ שליט"א (מראשי ישיבת בית מדרש עליון, וראש ישיבת דעת משה בעיה"ק ירושלים תוכב"א), האם שיש לו או סוכה או ציצית מה קודם יעו"ש, ולכאורה י"ל דתליא בחקירה הנ"ל האם הוי הכשר מצוה או שיש מצוה בעשיית הסוכה.

וכתב בזה, ששאלו האי ספיקא למרן הגרא"ל שטיינמן זצ"ל ציצית וסוכה הי מיניהו עדיף, והשיב דציצית עדיף משום ששקולה מצות ציצית כנגד כל המצוות. והביא שם עוד מש"כ בתורת חיים (ע"ז דף ג'). כתב וז"ל: מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, אף על גב דכמה מצות קלות איכא יש לומר שהוא יתברך רוצה ליתן להן מצוה אחת ששקולה ככל המצות לפי שהן רוצים לקבל שכר על כל המצות כישראל שהרי אמרו תנה לנו מראש ונעשנה משמע כל התורה כולה ומצות סוכה שקולה ככל המצות כמו שיסד הפייט ביוצר דסוכות וה"ק מצוה קלה יש לי ששקולה ככל המצות וסוכה שמה כלומר אף על גב דכמה מצות יש לי ששקולות ככל המצות כגון שבת ומילה וציצית אלא שהן חמורות דשבת יש בה חסרון כיס כיון דיושב בטל ממלאכתו וכן ציצית לפישתכלת דמים יקרים ויש בה טורח גדול לחזור אחריה ומילה יש בה צער גדול אבל סוכה שקולה וקלה לכו ועשו אותה, עכ"ל. ומבואר בדבריו שגם סוכה שקולה כנגד כל המצוות, ומש"כ שנמצא כן בפייט הוא בפייט של יום שני של סוכות בשחרית בקדושה יעו"ש.

כמה חקירות לשיטות דיש מצוה לעשות סוכה

והנה ראיתי בילקו"י (סוכה עמ' פב) שכתב שיש לחקור כמה חקירות לשיטה שיש מצוה בעשיית הסוכה: א' אם המצוה היא כל השנה או רק ל' יום סמוך לחג או ממוצאי יום הכיפורים, ב' אם המצוה היא רק בהעמדת הסוכה ממש או גם בחטיבת העצים וכל הנצרך לזה, ג' ואם המצוה היא בכל הסוכה או רק בהנחת הסכך, ד' ועוד יל"ע אם המצוה היא רק למי שאין לו סוכה או גם למי שיש לו סוכה ובפרט אם היא סוכה קטנה וכדו', ה' יל"ע אם המצוה בעצם העשיה בפועל או די במה שדואג שתיעשה המצוה והעיקר שמתקיימת התוצאה של המצוה על ידי השתדלותו, ו' גם יש לחקור אם צריך בדוקא לבנות סוכה או דילמא די אם קונה סוכה מוכנה וגם בזה מקיים מצות עשיית סוכה לדעת הסוברים שיש בזה מצוה דהיינו האם יש ענין בעצם העשיה או"ד העיקר רק שתהיה לו סוכה מוכנה לכל ז' ימי החג ויעקור מביתו הקבוע לדירת עראי שלו כל ז' הימים.

והנה לענין חקירתו הראשונה לכאורה י"ל דתלוי מתי חל החיוב לבנות סוכה, דהנה לפי דברי הרמ"א בסימן תרכ"ד שיש חיוב לבנות סוכה ממוצאי יום כיפור א"כ י"ל דלדבריו רק אז

חל החיוב. ועוד י"ל דלכל הפחות החיוב חל משלושים יום, וכמו דאיתא במס' פסחים דף ו' ע"א שלושים יום קודם החג וכו'.

ולענין חקירתו השניה מדברי הגמ' במכות להדיא משמע שגם החיוב לחטוב עצים וכו' א"צ, וכמ"ש לדון בזה לעיל, מדברי הראשונים שם. ולענין חקירתו הג' האם המצוה היא בכל הסוכה או בהנחת הסכך, הנה יש להוכיח כן מדברי החב"ף שהבאנו לעיל שגוי יכול להכין את הסוכה חוץ מהסכך, אבל מ"מ לענין המצוה דס"ל שהכל הכשר, וכ"ש לפי דברי הגמ' שסוכות סוכות סוכות היינו לדפנות, א"כ י"ל דסו"ס חשיב מצוה. ועוד, דבלא זה לא הוי חג הסוכות תעשה לך, ופשוט.

ולענין החקירה הרביעית רק למי שאין לו סוכה, הנה נראה שהחיוב הוא לבנות סוכה של תשבו כעין תדורו, ולכן אם יש לו סוכה קטנה הוא צריך לבנות סוכה גדולה שיכול להשתמש שם כדבעי.

ולענין החקירה החמישית האם המצוה היא בפעולה או התוצאה, הנה מדברי הגמ' במכות מוכח שהענין הוא הפעולה, וא"כ י"ל דסו"ס דהענין הוא בהעמדת הסוכה, וכמו שכתב בערוך לגר דדרשינן מחג הסוכות תעשה לך.

ולענין החקירה השישית האם בעינן לקנות סוכה מוכנה, הנה אף דכתיב חג הסוכות תעשה לך, י"ל דאעפ"כ כיון שיש ענין שיהיה סוכה א"כ שמביא סוכה מוכנת ה"ה.



הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

מצוות שינה בסוכה עם אשתו

א.

דברי הדרכי משה

כתב הטור (סי' תרל"ט) ואין ישנים אפי' שינת עראי חוץ לסוכה.

וכתב על זה הדר"מ (שם ס"ק ג'): (א) והמרדכי פרק הישן (סי' תשמ"א) כתב "אבל העולם סמכו על דבר זה שיראים מצינה, ואפשר מזה נתפשט המנהג שרבים מקילים בשינת הסוכה". אך דחה זאת הדר"מ וכתב שהטעם אינו מספיק, שהרי ברוב המקומות אינו קר כ"כ בימי הסוכות והיו יכולים לישן בסוכה בכרים וכסתות.

ומוסיף וכותב הדר"מ: "ולוי נראה שנהגו להקל כי מצוות סוכה לישן בה כמו שישן בביתו איש עם אשתו וכמו שדרשו חז"ל (סוכה כו' ע"א) תשבו כעין תדורו, וכמ"ש במהרי"ל (סי' ד') שהיה ישן עם אשתו בסוכה, ובזמן הזה שאין לכל אחד סוכה מיוחדת אלא רבים אוכלים ושותים בסוכה אחת, אי אפשר להם לישן עם נשותיהן בסוכה כאחת, ואם יניחו נשותיהן בביתן והאנשים ישנו בסוכה לפעמים הוי מצטער ולא מיקרי כעין תדורו. וכבר אמרו בעירובין (ס"ג ע"ב) "נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה (מיכה ב' ט') זה הישן בחדר שאיש ואשתו ישנים שם ואפי' אשתו נדה, ואף יבטל עי"ז מצוות עונה לפעמים, או יבטל מה שנאמר "ושמחת אתה וביתך" (דברים י"ד כ"ו) כי לפעמים אשתו מצטערת על זה, ועי"ז נשתרבה המנהג להקל בדבר, אך החרד אל דבר ה' ישתדל לו מקום שיוכל לישן שם בלא צער ויישן שם ויעבוד את ה' בשמחה וכן נוהגין המדקדקים וכן אמרינן בריש פרק קמא דערבין (דף ג' ע"ב) בהדיא דבמקום שלא יוכל להיות עם אשתו לא מיקרי כעין תדורו ופטור מן הסוכה וכן משמע בפרק הישן (שם) גבי חתן שפטור מן הסוכה, וגבי נשים פטורות מן הסוכה (שם דף כ"ח ע"ב). ואף שיש לדחות מ"מ מזה נשתרבה המנהג וסברא גדולה היא."

וכפי אריכות דברי הדר"מ יש לעיין היטב בכל דבריו, וננסה לקמן להסבירם.

רואים בדברי הדר"מ שהרבה לא הקפידו על שינה בסוכה למרות שדין שינה חמור יותר מדין אכילה, שהרי שינה אפי' ארעי אסורה משא"כ אכילה. וא"כ קשה כיצד הקלו העולם בדין דאורייתא חמור. ועל כך מנסה הדר"מ להגן על מנהג זה.

א. שמא מחמת הצינה שבמדינות אלו קר מאד ולכן דינו כמצטער שפטור מן הסוכה, אך הוא דוחה זאת כי לא קר כ"כ שאינו יכול לדור עם שמיות ובגדים חמים, ולכן הוא דוחה את ההסתמכות על דין צינה.

ב. במצוות סוכה דרשו "בסוכות תשבו שבעת ימים" – תשבו כעין תדורו כדרך שאדם דר בביתו במשך כל השנה כך צריך לדור בסוכתו בחג הסוכות. ומכיוון שאדם כל השנה דר בביתו

באותו חדר עם אשתו לפיכך הוא צריך לדור כך גם בסוכתו. ואע"פ שאשה פטורה מן הסוכה, אך האיש צריך לדור בסוכה כמו דירתו בבית, ולכן הוא צריך להיות עם אשתו בסוכתו.

והד"מ הסתמך על המהרי"ל (הלכות סוכות סעיף ד') וז"ל: "אמר מהר"י סג"ל עיקר המצווה לישן אשתו עמו בסוכה, וכן אמר שהוא נהג כן בימי בחורותיו". דוק בדבריו, עיקר המצווה לישן עם אשתו עמו בסוכה כי כן הוא נוהג כל השנה בביתו. ומה שנהג כן המהרי"ל בימי בחורותיו ולא בזקנותו, נראה לומר שכשהוא היה זקן היה קשה לאשתו לישון בסוכה ולא הייתה לה שמחת חג ולכן לא נהג כן. ושמא אף הוא היה בגדר מצטער בזקנותו מפני הצינה וכדו', אלא שאין זה מפורש בדבריו, ודלמא הוא ישן בזקנותו בסוכה לבדו בלא אשתו, וצ"ע.

וכן כתב בהגהות המנהגים (דיני סוכה אות קצ"ג) וז"ל: "מהרי"ל נהג בימי בחורותיו ללון עם אשתו בסוכה כי כן עיקר המצווה כדאמרינן בריש סוכה (צ"ל בריש ערכין דף ג' ע"ב יו.) הכל חייבים בסוכה אפי' כהנים, דסלקא דעתך אמינא "תשבו כעין תדורו" ופרש"י דכהנים הוו בני עבודה ואינן יכולין לדור איש ואשתו דאין נזקקין לנשותיהן מפני הרגל וכו' אימא לא לחייבו בסוכה קמ"ל".

וצ"ע מדוע כתב על שינה עם אשתו בסוכה "עיקר המצווה", יותר מאכילה ושהות עם אשתו בסוכה?

וצריך לומר דכיוון דהגדרת מצוות ישיבה בסוכה כתב הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ו ה"ה) "כיצד היא מצוות הישיבה בסוכה, שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים בין ביום בין בלילה כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה", א"כ יותר מצוי שאדם אוכל פעמים לבדו בביתו בלא אשתו מאשר שינה, דבשינה כל זמן שאשתו בביתו תמיד הוא ישן עמה באותו חדר, וכך הוא במשך כל ימות השנה כשהאדם בביתו. משא"כ בעניין אכילה ושתיה, דפעמים שאדם מפני עבודתו לא שוהה בבית בזמן אכילת אשתו, וכשהוא שב לביתו אוכל לבדו. ולכן בשינה דווקא כתב המהר"ל דעיקר המצווה הוא ללון עם אשתו שזהו חלק מהגדרת המצווה "תשבו כעין תדורו". ולקמן נבאר את ראייתו ממסכת ערכין*.



ב.

טעמי הפטור של הרמ"א

והנה, המעיין בד"מ יראה שהוא מליץ על הלנים מחוץ לסוכה מכמה טעמים שונים.

א. בתחילה רצה לומר כהמרדכי שיראים מן הצינה והוי כחולים או כמצטערים הפטורים מן הסוכה, אך דחה זאת, שהרי ברוב אינו קר כ"כ בימי הסוכות והיו יכולים לישן שם בכרים וכסתות*.

א. הערת עורך (הרב משה מרדכי אייכנשטיין): יש לציין שמכאן רואים חשיבות השינה עם האשה, ורבים לא מקפידים על זה כל השנה, ולפעמים רואים כמעין גבורה שהוא נשאר לישון בחדר לימודו, והאמת שזה מפריע מאד לאישה, ויש ללמוד מזה מוסר רב, כי בגמ' אינו מופרש רק שאיש זר לא יישן שם אפי' בימי נידותה.

ב. מצד "תשבו כעין תדורו", "כי מצוות סוכה לישן בה כמו שישן בביתו איש עם אשתו", וכפי שהבאנו בשם המהרי"ל.

מדוע לא מקיים האדם שינה עם אשתו בסוכה? על כך כותב הד"מ שלא הייתה מצויה סוכה מיוחדת לכך, וכדבריו "ובזה"ז שאין לכל אחד סוכה מיוחדת אלא רבים אוכלים ושותים בסוכה אחת אי אפשר להם לישן עם נשותיהן בסוכה כאחת". ואכן בגלויות השונות כמעט שלא היה בנמצא שלאדם תהיה סוכה פרטית לשינה לו ולאשתו. וכן הוא גם להרבה מבני הערים בארץ ישראל.

וכמ"ש המרדכי (מסכת סוכה ס' תשס"ט) בהסבירו מדוע לא מברכים שהחיינו בבניית הסוכה כפי שמובא בגמ' סוכה (דף מ"ו ע"א), וענה "לפי שכל אחד היה עושה (סוכה) לעצמו לפיכך היה מברך (שהחיינו), אבל עתה שאחד עושה למאה אין נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו". עיי"ש. אתה הראת לדעת כמה היתה מצוות סוכה קשה בגלות, ומעטים שהיה להם בית פרטי עם חצר פרטית, כדי שניתן יהיה לבנות סוכת שינה להם ולנשותיהם.

ג. שמא תאמר, א"כ שיישן האיש לבדו בסוכה בלא אשתו. על כך עונה הד"מ "ואם יניחו נשותיהן בביתן והאנשים יישנו בסוכה לפעמים הוי מצטער ולא מקרי כעין תדורו". אמנם, הוא כתב רק "לפעמים" אך בהגהותיו לשו"ע כתב בהחלטיות "ובמקום שלא יוכל לישן עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור". וא"כ חיבר הרמ"א בין דין תשבו כעין תדורו לדין מצטער, דכיוון דאין דרך ללון בביתו בלא אשתו, א"כ אם יעשה כן הוי מצטער. ואף אם נאמר שלא תמיד האדם מצטער מכך, מ"מ לא הוי "תשבו כעין תדורו" ולכן פטור. ולכן נראה שזה מטעם ב' סיבות: א. מצטער ב. ותשבו כעין תדורו.

ד. שמא נאמר שטעם זה שייך רק כשאשתו טהורה ולא בימי נידתה, דאז הם ממילא אסורים בקירבה.

דוחה זאת הרמ"א וכותב "וכבר אמרו (עירובין ס"ג ע"ב) נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה" זה הישן בחדר שאיש ואשתו ישנם שם ואפי' אשתו נדה". ונראה שהתכוון לב' הטעמים: א. מצטער, דאם אסור לדור בחדר של איש ואשתו אף שהיא נדה, ודורשת הגמ' על כך את הפסוק "נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה", משמע שזה עונג לאשה להיות עם בעלה יחד בחדר אף אם היא נידה, וא"כ אם הוא ייפרד ממנה בחג הסוכות בלינה הוי מצטער. ב. ואף מדין "תשבו כעין תדורו" צריך האדם להיות עם אשתו. דכשם שכל השנה כשאדם לן בביתו לן עם אשתו באותו חדר אף כשהיא נדה, א"כ כך צריך להיות ג"כ בחג הסוכות.

ה. ועוד מוסיף הרמ"א דאם אדם יישן לבדו בסוכה בלא אשתו יכול הדבר לפגוע במצוות עונה, וכדבריו "ואף יבטל על ידי זה מצוות עונה לפעמים". ונראה דכוונתו היא דמצוות עונה הוי

ב. הערת עורך (הרב משה בוטון): יעויין סוכה כה:, דאיתא שהחתן פטור מן הסוכה הוא משום "צער חתן" ופרש"י: "שהמקום צר ופתוח שאין לה אלא שלש דפנות ובוש לשחק עם כלתו". ויש לעיין אם יש לדייק מדבריו שבדרך כלל הבעל ישן בסוכה בלא אשתו ואין בכך צער לפטורו.

ג. הערת עורך (הרב משה מרדכי אייכנשטיין): ועיקר הטענה לו, לא שזה מצטער, אלא שאין כעין תדורו כי כך היא הצורה של הדיוור, ואמנם לשונו מצטער וצ"ע

ביום טבילתה או בימים הראויים לפי סוגי האנשים השונים, כמובא בשו"ע (או"ח סי' ר"מ). אלא שאף אם האדם יקפיד על זמנים אלו, כדוגמת ת"ח מליל שבת לליל שבת, מ"מ יש גם דין של אם הוא מכיר בה שהיא משדלתו ומרצה אותו ומקשטת עצמה לפניו כדי שיתן דעתו עליה, שחייב לפוקדה כמובא בשו"ע (שם סעיף א'). ואם הוא יישן בסוכתו לבדו, הוא לא יוכל להבחין בכך, ולכן הוסיף הרמ"א "ואף יבטל ע"י זה מצוות עונה לפעמים".

ו. בנוסף לכך הוסיף הרמ"א: "או יבטל מה שנאמר 'ושמחת אתה וביתך' (דברים י"ד כ"ו) כי לפעמים אשתו מצטערת על זה". ואף שפסוק זה נאמר על מעשר שני, מ"מ גם בחג הסוכות יש מצווה לשמח את אשתו, ואף היא חייבת במצוות שמחת החג, ואם היא תצטער לישן לבדה בביתה, א"כ כשבעלה יבוא ללון עמה הרי הוא משמחה ומקיים מצווה. ומכיוון שהוא לא יכול לקיים את שניהם יחד, כי אין לו סוכה הראויה לו ולאשתו יחד, א"כ הוי פטור מדין עוסק במצווה שפטור מן המצווה. ונראה דלזה נתכוון הד"מ שכתב בהמשך "וכן משמע בפרק הישן גבי חתן שפטור מן הסוכה".

וכן כתב הט"ז (סי' תרל"ט ס"ק ט') פטור מטעם זה מסברתו הוא, וניכר שהוא לא ראה את הדרכי משה אלא רק את הגהות הרמ"א על השו"ע, ששם ניתן רק את טעם הפטור "משום דמצוות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה". וע"ז כתב הט"ז (שם) "ונלענ"ד לתת טעם לקולת השינה דאיתא בגמ' דשלוחי מצוה פטורים דהיינו רבה בר רב הונא ור"ח שהלכו לקבל פני ר"ג היו ישנים חוץ לסוכה, וה"נ למי שנשוי אשה שחייב לשמח את אשתו ברגל כדלעיל סי' תקכ"ט ונשים פטורות מן הסוכה א"כ אם אינו רוצה לפרוש מאשתו מקרי דבר מצווה וע"כ פטור מן הסוכה בלילה בשינה ואפי' אם אשתו איננה טהורה מ"מ שייך שמחה כשבעלה עמה בחדר... כנ"ל טעם הקולא בזה למי שמיקל בו".

אך מדגיש הרמ"א דכל זה למי שאין באפשרותו לישן עם אשתו בסוכה, אך סיים: "אך החרד אל דבר ה' ישתדל לו מקום שיוכל לישן שם בלא צער ויישן שם ויעבוד את ה' בשמחה וכן נוהגים המדקדקים".

מבואר בדבריו, דאף דאשה פטורה ממצות סוכה, אך הבעל לכתחילה צריך לדור בסוכה עם אשתו כדרך שהוא דר בכל השנה בביתו. וא"כ מצווה זו דומה למצוות פו"ר, שאשה פטורה אך איש המצווה, לא יכול לקיים זאת בלא אשתו, כך אף אדם נשוי, חייב ללון עם אשתו בסוכה. וכשהתנאים מאפשרים זאת הוא גם מקיים מצוות סוכה כדבעי, ואף משמח את אשתו בכך, וא"כ הוא גם מקיים "עבדו את ה' בשמחה" וגם מקיים את המצווה שחייב לשמח את אשתו ברגל, ויוצא ידי חובת שניהם.

אך רואים בדברי הרמ"א שהחומרא היא, לישון עם אשתו בסוכה וכן כתב בהגהותיו לשו"ע: "וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת" אך לא כתב שיש להחמיר ולישון בסוכה לבדו בלא אשתו. ומשמע שאין כזו אופציה.



ג.

הראיות שהביא הרמ"א למנהג שלא ישנו בסוכה

והנה, הד"מ הביא ג' ראיות לפטור את מי שאינו יכול לישן עם אשתו בסוכה:

א. "אמרינן בריש פרק קמא דערכין (ג' ע"ב) בהדיא דבמקום שלא יוכל להיות עם אשתו לא מקרי כעין תדורו ופטור מן הסוכה".

ב. "וכן משמע בפרק הישן (סוכה כ"ו ע"א) גבי חתן שפטור מן הסוכה".

ג. "וגבי נשים פטורות מן הסוכה" (שם כ"ח ע"ב).

אלא שסיים הרמ"א דבריו "ואף שיש לדחות, מ"מ מזה נשתרבה המנהג וסברא גדולה היא". והמעין יווכח בתרתי דסתרי כביכול בדבריו. דמצד אחד הוא כותב שיש לדחות ראיות אלו ומנהג זה הוא שרבו, ומשמע שאינו לכתחילה, ומצד שני הוא מסיים "וסברה גדולה היא", דמשמע שראיות אלו חזקות ומוצקות וצ"ע. ושמה בכוונה נקט הרמ"א לשון זו, כדי שלא בקלות רבה מדי יוותרו על מצוות שינה בסוכה, ומאידך גיסא יגן על הישנים מחוץ לסוכה שלא יחשבו עבריינים ח"ו או כאלה שאינם יר"ש. ודו"ק.

ועל ראיות הרמ"א דנו הרבה אחרונים לחזק או לסתור, וננסה קודם לבאר את ראיותיו של הרמ"א ומה הייתה כוונתו.

א. בגמרא בערכין (דף ג' ע"ב) מובא "הכל חייבים בסוכה כהנים לויים וישראלים. פשיטא. אי הני לא מיחייבי מאן מיחייבי, כהנים איצטריכא ליה סד"א הואיל וכתוב "בסוכות תשבו" ואמר מר תשבו שבעת ימים כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו והני כהנים הואיל ובני עבודה נינהו לא ליחייבו, קמ"ל נהי דפטירי בשעת עבודה בלא שעת עבודה חיובי מיחייבי מידי דהוה אהולכי דרכים דאמר מר הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבים בלילה".

וביאר רש"י (שם ד"ה ובני עבודה נינהו) דהואיל והכהנים בני עבודה נינהו "ואין יכולין לדור איש ואשתו בסוכה שאין נזקקין לנשותיהן דרמיה עלייהו עבודת הרגל, אימא לא נחייבו. קמ"ל – "דאע"ג דלא אפשר להו כעין תדורו היכי דאפשר להו חייבי ובעידן עבודה פטירי שלא בעידן עבודה מיחייבי". והתוס' (שם ד"ה ובני עבודה) הוסיפו "דמטעם הולכי דרכים ליכא למיפטרינהו אלא בשדות אבל לא בלשכת בית המוקד ושאר מקומות בהמ"ק".

ומה הייתה ההו"א בגמ' ומה המסקנה. המג"א (שם ס"ק ח') נראה שהבין שבתחילה סברו שכיוון שהכהנים לא יכולים להיות עם נשותיהן בחג הם יפטרו לגמרי מסוכה גם שלא בשעת עבודה, כשהם כן יכולים להיות עם נשותיהם. וחידשה המשנה שלא בשעת עבודה הם חייבים בסוכה, ורק בשעת עבודה הם פטורים. וכמו שמצינו שהולכי דרכים חייבים בסוכה בלילה, למרות שהם פטורים ממנה ביום.

יוצא א"כ שמי שלא יכול להיות עם אשתו בסוכה פטור מן הסוכה מטעם תשבו כעין תדורו, אלא שפטור זה הוא רק בזמן שנמנע ממנו להיות עם אשתו, ובזמן שלא נמנע חייב בסוכה. ולפי"ז הכהנים יכולים להיות בלילה עם נשותיהם כמו בעל אשתו נדה.

ואפשר להבין שהכהנים בביהמ"ק אף בלילה לא היו עם נשותיהם שהן נשארו בביתם, והכהנים נשארו בסמוך לביהמ"ק. וההו"א הייתה שמכיוון שהם בלא נשותיהם, מחמת העבודה, א"כ אין להם את הגדרת המצווה "תשבו כעין תדורו" מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, וא"כ הם יהיו פטורים מהסוכה לגמרי. קמ"ל שהם כמו הולכי דרכים, שפטורים ביום וחייבים בלילה. וכמו שאדם כל השנה לא נמנע מלעזוב את ביתו וללון בדרך, אף הכהנים בכה"ג ביום כשעובדים פטורים מהסוכה, אך בלילה הם חייבים בסוכה, כפי שהולכי דרכים חייבים בסוכה בלילה כשהם חונים. וכפי שלא מצאנו בגמ' שהולכי דרכים חייבים בסוכה בלילה דווקא עם נשותיהם, אלא הם חייבים אף אם הם לבד, ה"ה שהכהנים חייבים בלילה בסוכה אף אם הם לנים לבד. אך אין זה מפני שלא דורשים את דרשת הגמ' "מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו", אלא אדרבה, כשאדם בביתו, אז הוא תמיד דר עם אשתו וישן עמה באותו חדר, א"כ ה"ה שצריך להיות עמה בסוכה, דתשבו כעין תדורו. ואין זה סותר את הדין של הולכי דרכים שחייבים בסוכה בלילה, למרות שהם בלא נשותיהם, כי אף שם נדרשת אותה דרשה, שכפי שכל השנה אדם לא נמנע מלעזוב את אשתו וללון בדרכים כשהוא הולך לצורך חשוב, א"כ ה"ה הכהנים כשעובדים במקדש, שהולכים לצורך חשוב, וע"כ הם חייבים בסוכה בלילה.

אך מכאן ראינו, שכשאדם שרוי בביתו עם אשתו, פשיטא שדרך ללון עם אשתו באותו חדר, א"כ ה"ה בחג הסוכות, אם אדם שרוי עם אשתו הוא צריך ללון איתה יחד, דתשבו כעין תדורו, ומה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו. ולכן אם הוא לא יכול ללון עם אשתו בסוכה כי הסוכה קטנה, או כי ילדיו ישנים בסוכה זו, או כי הסוכה לא צנועה וכדו', א"כ הוא פטור מהלינה בסוכה, כי אין את הדין של תשבו כעין תדורו.

ב. ראינו שניה הביא הרמ"א "וכן משמע בפרק הישן גבי חתן שפטור מן הסוכה" ונראה שכונתו לגמ' סוכה (דף כ"ה ע"ב) "וא"ר אבא בר זבדא אמר רב חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורים מן הסוכה כל שבעה משום דבעו למיחד ולילכו בסוכה". ושואלת הגמ' יאכלו וישמח בסוכה, ותירצה הגמ' אין שמחה אלא במקום חופה. ושאלה הגמ' בהמשך "וליעבדו חופה בסוכה" ותרצה הגמ' אביי אמר משום ייחוד ורבא אמר משום צער לחתן. וכתב רש"י בביאור דברי רבא (ד"ה צער חתן) "שהמקום צר ופתוח שאין לו אלא שלש דפנות ובוש לשחק עם כלתו".

וראים מדברי הגמ' שכשהסוכה אינה מתאימה לשמוח עם אשתו הרי הוא פטור מן הסוכה. וכמו שלחנתן יש חובה לשמח את כלתו, כן בחג יש מצווה לאיש לשמח את אשתו. וא"כ אם התנאים בסוכה לא מאפשרים זאת הרי הוא נחשב למצטער ופטור מן הסוכה.

ואכן המג"א (סי' תר"מ ס"ק י"א) כתב שמכיוון שהיום הרגילות היא לבנות סוכה של ד' דפנות יש לעשות את החופה והסעודות והשמחה בסוכה. וה"ה לאיש שיש לו סוכה צנועה, שהוא חייב לישן עם אשתו בסוכה.

אך לפי"ז אדם שאין באפשרותו ללון עם אשתו בסוכה מטעמי צניעות וכדו' הרי הוא פטור מדין מצטער כמו חתן.

ג. הראיה השלישית שמביא הרמ"א היא מהגמ' סוכה (דף כ"ח ע"ב) לגבי פטור נשים מסוכה. במשנה (שם כ"ח ע"א) מובא שנשים ועבדים וקטנים פטורים מן הסוכה. ורבה אמר שזה נלמד מהלכה למשה מסיני. ושאלה הגמ' לשם מה צריך הלמ"מ, והרי זו מצוות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות?

וענתה הגמ' "אמר אביי לעולם סוכה הלכתא ואיצטריך, סד"א "תשבו כעין תדורו" מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו קמ"ל. רבא אמר איצטריך סד"א יליף חמשה עשרה חמשה עשר מחג המצות מה להלן נשים חייבות אף כאן נשים חייבות קמ"ל".

ולכאורה רבא לא דורש את דרשת "תשבו כעין תדורו" ולכן מתרץ תרוץ שונה מאביי, וכ"כ הריטב"א (שם ד"ה רבא אמר). אלא שאז קשה מהגמ' בערכין, שמהקושיא משמע שהכל דורשים דרשה זו, ולא תרצו דדרשה זו היא אליבא דאביי ולא אליבא דרבא. ומכח קושיא זו כתב בערוך לנר (שם ד"ה אף סוכה איש ואשתו) "ולכן צריך לומר דבאמת גם רבא ס"ל הך סברא לענין הא".

וא"כ דרשה זו היא לכו"ע. ומכח זה היה הו"א שאף אשה חייבת בסוכה וקמ"ל הלל"מ דאשה פטורה. אך איש חייב בתשבו כעין תדורו ולכן אדם נשוי צריך לישון בסוכה עם אשתו כדרך שישן עם אשתו כל השנה. והוי כמצוות פו"ר שהאשה פטורה אך האיש לא יכול לקיימה בלא אשתו כשאשתו עמו, או שאם הסוכה פתוחה לחדר שינה והאשה ישנה בחדר המקורה והאיש ישן בסוכה בסמיכות אליה, פשיטא שבהכ"ג מקיים תשבו כעין תדורו ואע"פ שהוא מוציא את המטה לסוכה והאשה יכולה להשאיר מיטתה בחדרם בסמיכות. וכן כתב המג"א (סי' תרל"ט ס"ק ח') דאע"ג דנשים פטורות מן הסוכה מ"מ הבעל אינו חייב בסוכה אלא במקום שיכול לדור שם עם אשתו, ואם לאו, הוה ליה מצטער ופטור לישן שם וכ"כ של"ה".

ומה שכתב המג"א בשם השל"ה, מובא בשל"ה מסכת סוכה (סי' ט'), וז"ל: "כתב מטה משה (סי' תתקי"ו) עיקר המצוה לישן עם אשתו בסוכה... ומטעם זה מקילין עכשיו בשינה, משום שאין יכול לישן שם עם אשתו, שאין לו סוכה מיוחדת, ולכן פטור". ובהמשך כתב השל"ה בשם רבו: "וממורי החסיד הגאון מהר"ש ז"ל שמעתי טעם אחר, שמותר לישן בחדרו עם אשתו, כי תשבו כעין תדורו, הסוכה היא כמו בית שאדם דר בו, והאדם שדר בביתו יש לו חדר מיוחד להולך מביתו להחדר לשכב עם אשתו. וכן הסוכה, הוא לו בית, ויוצא מהבית להחדר לשכב עם אשתו כמו שהוא עושה בכל ימות השנה. מ"מ למי שיש סוכה מיוחדת, נראה לי טוב יותר לישן עמה בסוכה כמו שכתבתי".



ד.

מדוע אפשר לדחות את ראיות הרמ"א

אלא שאף הרמ"א כתב במפורש שראיות אלו אינן חותכות, וכדבריו "ואף שיש לדחות מ"מ נשתרבו המנהג וסברא גדולה היא", א"כ יש מקום גם לדחות ראיות אלו, ונבאר לקמן מדוע אפשר לדחות ראיות אלו.

א. הגמרא בערכין שאלה "פשיטא" על חיוב כהנים ליום וישראלים בסוכה. וענתה הגמרא סד"א הואיל וכתוב בסוכות תשבו כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, והני כהנים הואיל ובני עבודה נינהו לא לחייבו קמ"ל דפטירי בשעת עבודה אך בלא שעת עבודה חיובי מחייבי מידי דהוה אהולכי דרכים שפטורים ביום וחייבים בלילה.

ושמא אדם שאין לו סוכה מיוחדת לו ולאשתו הרי הוא כמו הולכי דרכים, שבליילה חייב בסוכה אף אם נמצא בלא אשתו, כי פעמים שאדם יוצא לבד, א"כ ה"ה הכא, כשאין לו סוכה מיוחדת לו ולאשתו, הרי הוא חייב בסוכה לישון לבדו, כמו הולכי דרכים בלילה שחייבים לישון בסוכה אף לבדם.

וכן כתב בספר חוק נתן על מסכת ערכין (לרב נתן בורג'יל, מחכמי תוניס) דף ג' ע"ב ד"ה קמ"ל, שבאר שהכהנים בלילה חייבים בסוכה למרות שהם בלי נשותיהם "דלא בעינן כעין דירה אלא למצווה אבל לא לעיכובא". כלומר הדרשה קיימת, ולכתחילה יש לישון עם אשתו בסוכה, וכשישן כך מקיים האדם מצווה בהידור. אך גם בלא "תשבו כעין תדורו" הוא חייב בסוכה, וכמו שהולך דרך חייב בלילה גם בלא אשתו, ה"ה אדם שאין לו סוכה מיוחדת לו ולאשתו.

[ועדיין יש לחלק ולומר, שאמנם אדם לא נמנע כל השנה מלצאת מביתו וללון בדרך גם בלא אשתו, אך בביתו שלו, לעולם הוא ישן עם אשתו, א"כ זה "תשבו כעין תדורו", ולא שייך להיפרד מאשתו ולישון לבד, וכדברי מורו של השל"ה].

כמו כן ניתן לומר שהקמ"ל של הגמ' בערכין, שאמנם לא נדחת הדרשה של תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, אך אין לימוד זה לשינה דווקא אלא ליישב עם אשתו בסוכה באכילה שתיה ושהייה וכמנהג העולם. וכן כתב יקר הערך על מסכת ערכין לרבי יצחק בן שלמה ארדיט (ד"ה הכל חייבין בסוכה) וז"ל: "קמ"ל ברייתא דאע"ג דאי אפילו לא הוי כעין תדורו כי האי דהיינו שיהיו נזקקין, אפ"ה חייבין בסוכה, דלא בעינן שיהיו נזקקין להתחייב בסוכה, "ותשבו כעין תדורו" היינו לישב עם אשתו בסוכה... כנ"ל ברור".

וכן כתב בעולת שלמה לרב שלמה זלמן ליפשיץ (שם ד"ה בגמרא תשבו כעין תדורו וכו') וז"ל: "וע"ז אמר נהי דבשעת עבודה פטירי (הכהנים) דצריכים להיות בביתם"ק, שלא בשעת עבודה דיכולים לילך לבתיהם מחייבי בסוכה וכך מסביר את פרוש רש"י (שם ד"ה קמ"ל) שכתב "קמ"ל דאע"ג דלא אפשר להו כעין תדורו, היכי דאפשר להו (לישב בסוכה, יו.) מיחייבי, ובעידן עבודה פטירי שלא בעידן עבודה מחייבי". ולכן הסיק "ע"כ צריך (הכהן) לעשות הסוכה בלשכה (בביתם"ק) ושם אי אפשר לזקק לאשתו". הא קמן שחייב לישון בסוכה גם בלא אשתו.

ב. הראיה השניה שהביא הרמ"א מהגמ' סוכה (דף כ"ה ע"ב) לגבי חתן שפטור מן הסוכה, אפשר לדחות ולומר, שזהו דין מיוחד לחתן שחייב לשמח את כלתו בשבעת ימי המשחה. אולם, אדם רגיל יכול לשמח את אשתו בתכשיטין וכדו' וחייב בסוכה אף אם יישן לבדו בלא אשתו ואינו דומה לחתן.

ג. והראיה השלישית שהביא הרמ"א מהגמ' סוכה (דף כ"ח ע"ב) דהו"א דנשים חייבות בסוכה משום תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו קמ"ל דנשים פטורות. ניתן

לדחות ולומר שאדרבה, ממסקנת הגמ' רואים שלא דורשים דרשה זו לעניין זה, ונשים פטורות מסוכה ואנשים חייבים. ואף לישון חייבים בסוכה אף בלא נשותיהם. ועוד, שמא דרשה זו נאמרה לאביו ולא לרבא, וכפרוש הריטב"א (שם ד"ה רבא אמר) שרבא חולק על אביו וסובר "דלגבי הא (מה דירה איש ואשתו אף סוכה) ליכא למדרש תשבו כעין תדורו, ולא אתא קרא לכולי האי" עיי"ש.

ולמרות שיש לדחות ראיות אלו, מ"מ נראה שהרמ"א לא דחאן, שהרי סיים בד"מ "ואף שיש לדחות, מ"מ מזה נשתרבב המנהג וסברא גדולה היא". א"כ משמע שהוא סיים ש"סברא גדולה" ראיות אלו. וכן מוכח בהגהותיו לשו"ע ששם לא הסתפק, אלא כתב בהחלטיות וז"ל "ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקים במצוות, יש אומרים משום צינה דיש צער לישון במקומות הקרים, ולי נראה, משום דמצות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה, ובמקום שלא יוכל לישון עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור. וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת". הא קמן, שרק את דברי המרדכי דחה כי בהרבה מדינות לא קר כ"כ, ואפשר לישון עם כרים וכסתות, אך את הלימוד של "תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו" כתב במפורש שאם אין לו סוכה מיוחדת לו ולאשתו פטור. ואף שהוסיף שטוב להחמיר, לא כתב שטוב להחמיר ולישן לבדו בסוכה, אלא רק אם יכול להחמיר ולישן עם אשתו בסוכה וכנ"ל.

ועדיין צ"ע בדבריו שהרי פתח בדבריו "ומה שנוהגים להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקים במצוות". ויש לדון בדבריו, מה המדקדקין במצוות היו עושים, האם היו ישנים בסוכה ללא נשותיהן, או דלמא היו ישנים עם נשותיהם כהמהרי"ל, וצ"ע.



ה.

דעת הגר"א

והגר"א בהגהותיו לשו"ע (סי' תרל"ט) כתב נגד הד"מ, וכתב שלמסקנת הגמ' אדם חייב בשינה בסוכה אף אם אשתו לא עמו, וכתב שזו דעת רש"י ותוס'. שהסד"א הייתה "שהואיל וכהנים בני עבודה גינהו ואין יכולין לדור איש ואשתו בסוכה שאין נזקקין לנשותיהן דרמיא עלייהו עבודה הכלל" (רש"י שם) קמ"ל "דאע"ג דלא אפשר להו כעין תדורו (כי לא יכולים להיות עם נשותיהן) היכי דאפשר להו (להיות בסוכה גם בלא נשותיהן) מחייבי, ובעידן עבודה פטירי, שלא בעידן עבודה מחייבי" (רש"י שם) בסוכה אף בלא נשותיהם. וה"ה לכל אחד ממשאל שחייב אף בלא אשתו לישן בסוכה. וכנראה סבור הגר"א שדין "כעין תדורו" יכול להתקיים בדברים אחרים, כגון שיעלו לסוכה את כליהם ומצעותיהם, כדרך שהם דרים בביתם.

והמשך הגמ': "נהי דפטירי בשעת עבודה, בלא שעת עבודה חיובי מחייבי מידי דהוה אהולכי דרכים דאמר מר הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבים בלילה" הוא עניין אחר, שאף שכהנים חייבים בסוכה, מ"מ בשעת עבודה פטורים, כמו הולכים דרכים. וסיים הגר"א וכן עיקר.

ו.

דעת המ"ב

והמ"ב (שם ס"ק י"ח) הביא את דעת הגר"א שחולק על הרמ"א והוסיף "וגם במג"א מסיק דמשום זה (תשבו כעין תדורו איש ואשתו י.ו.) לא מיפטר ולימד זכות אחר על העולם משום דהוי ליה מצטער כשאין יכול לישון שם עם אשתו". וקשה, שהרי טעם זה הביא הד"מ דמפורש "לפעמים הוי מצטער ולא מקרי כעין תדורו", א"כ זו כוונתו של הרמ"א, שאע"פ שלא האריך בהגהותיו על השו"ע פשיטא שכוונתו למה שכתב בד"מ.

ועוד צ"ע, דהמ"ב הוסיף "והנה לפי טעם זה (של מצטער לישון בלא אשתו י.ו.) אם אין מצטער, כגון שאין אצלו זמן עונה עכשיו, אין לו לפטור עצמו מן השינה". וזה ודאי בניגוד לדברי הרמ"א, שהרי הרמ"א הביא בד"מ את טעם המצטער. וכתב שצער זה קיים גם כשאשתו נדה וכמו שדרשו בגמ' בערובין (דף ס"ג ע"ב) על הפסוק "נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה" (מיכה ב' ט'), זה הישן בחדר שאיש ואשתו ישנים שם ואפי' אשתו נדה. א"כ הוי עונג לאיש לישון עם אשתו בחדר אחד, וא"כ אם יעזבנה לסוכה הוי ליה צער. וצ"ע בדברי המ"ב כיצד התעלם מדברי הד"מ.

ז.

מדוע סוכה בלא אשתו אינה פסולה

והט"ז (שם ס"ק ט') הקשה דלפי הרמ"א אם אינו יכול לישון בסוכה עם אשתו א"כ גם באכילה לא יצא יד"ח, כיון שאין לו סוכה מיוחדת לדירת שינה עם אשתו, כמ"ש המרדכי (הובא בב"י ס' תר"מ ד"ה כתב המרדכי) דאם עשה סוכה במקום המצטער בשינה אף ידי אכילה לא יצא. והמג"א (שם ס"ק ח') תרץ דהסוכה כשרה לאכילה כי אדם יוכל לישון שם לבדו ולכן הוי דירה, אך הוא פטור ממנו משום מצטער.

ח.

האם לדעת הרמ"א מותר לאדם לישון בסוכה בלא אשתו?

ודברי הרמ"א צריכים עיון. דהרי אם אדם לא יכול לישון עם אשתו בסוכה, כי אין לו סוכה מיוחדת לו ולאשתו, ולכן פטר אותו הרמ"א משינה מסוכה מדין מצטער. א"כ האם יהיה מותר לו להחמיר ולישון בסוכה לבדו? והרי הרמ"א כתב (ס' תרל"ט ס"ז) בשם הגהות מימוניות "וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל שכר ואינו אלא הדיוטות". וכתב המ"ב (שם ס"ק מ"ד) כגון במצטער, א"כ אם שינה בלא אשתו מיקרי מצטער כדברי הרמ"א, א"כ יהיה אסור לו

(ד). הערת עורך (הרב משה מרדכי אייכנשטיין): כבר ידוע שזה אינו בכל מצטער, כגון מחוס, רק מגשמים שלשון אדונינו הגר"א שלא נקרא כל סוכה, ואף אם לא כוונתה, הוי כשופך לו רבו קיתון וכדו', וכן מפורש בבכריו יעקב כמדומה והובא במ"ב, אם אין זכרוננו בכיזב.

לישן לבדו בסוכה, וכיצד כתב הרמ"א (שם סעיף ב') "ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקים במצוות", והרי אין זה דקדוק במצוות אלא מעשה הדיטות? א"כ נאמר שהרמ"א התכוון למדקדקים הישנים עם נשותיהם, כפי שכתב בסוף דבריו "וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו", אך תימה שלא כתב זאת במפורש. וצ"ע.

ואולי ניתן ליישב ולומר דדין מצטער בכה"ג הוא דין סובייקטיבי. ואינם שווים בכל בני האדם, ואם אדם זה כ"כ חביבה עליו מצוות השינה בסוכה ואף גורמת לו שמחה. ואשתו, הרואה את שמחת בעלה, מוחלת לו ומסכימה שישן בסוכה, א"כ בכה"ג לאדם זה אין הסוכה כדין מצטער, ולכן יכול לישן בסוכה אף בלא אשתו, ושמא לזה נתכוון הרמ"א "שאינן ישנים בסוכה רק המדקדקים במצוות".

ועוד יש ליישב, שמא המדקדקים סבירא להו שמסקנת הגמ' בערכין היא כהחק נתן, דאיש ואשתו זה רק למצווה אך לא לעיכובא ולחיוב. וכ"כ בשיעורי הגרמ"ד על ערכין (שם ד"ה קמ"ל נהי), שכך משמע ממשטות לשון רש"י ותוס' שלמסקנה חייבים בסוכה אף שאין זה כעין תדורו. ולפי הבנה זו אף אם הוא לא יכול להיות בסוכה עם אשתו, אפ"ה הוא חייב לישן בסוכה. והרמ"א בעצמו הסתפק בהבנת מסקנת הגמ', וכדברינו לעיל המדקדקים סבירא להו כדעה זו, וכדעת הגר"א שהבאנו לעיל. ובפרט אם האדם יבקש מאשתו שתמחל לו והוא לא יהיה מצטער, וכפי שכתבנו לעיל. א"כ ממ"נ יצא ידי חובת שניהם, וע"כ דקדק ולן בסוכה.



ט.

החידוש בדברי הרמ"א

ונראה שבדברי הרמ"א יש גם חומרא, ובפרט בא"י בזה"ז במקומות רבים, שהרי אם הוא פוטר ממצוות השינה בסוכה "משום דמצוות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה", א"כ זה מיירי רק בכה"ג, וכדבריו "ובמקום שלא יכול לישון עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור". אך כל זה מיירי רק בגלות, כשלא הייתה אפשרות לעשות סוכות בצמוד לבתיהם מפחד הגויים ועוד. וכן למי שדר בעיר בבתי קומות ויש לו סוכה אחת בקושי לו ולבניו, והוא לא יכול לישון עם אשתו בסוכה כי גם בניו הגדולים צריכים לישן בסוכה. וא"כ בכה"ג מיקרי "מקום שלא יכול לישון עם אשתו". וכ"ש שאשתו לא תסכים לישון בסוכה העומדת ברה"ר מפאת צניעות. אך לפי דבריו, אדם הגר בישוב או מושב או כפר, בבית צמוד קרקע, עם חצר פרטית, ויש לו מקום לבנות ב' סוכות, סוכה אחת לאכילה לו ולמשפחתו ולשינה לבניו, וסוכה שניה מיוחדת לשינה לו ולאשתו, א"כ הוא חייב בכה"ג, לבנות סוכה מיוחדת לו ולאשתו. ואין זה הידור, אלא גדר במצוות סוכה של תשבו כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו. ואם הוא לא עשה כן לא יכול להיפטר מטעם דין מצטער, שהרי השו"ע פסק (סי' תר"מ ס"ד) "מצטער פטור מן הסוכה... איזהו מצטער זה שאינו יכול לישון בסוכה מפני הרוח או מפני הזוביבם והפרעושים וכיוצא בהם או מפני הריח. ודווקא שבא לו הצער במקרה אחר שעשה שם הסוכה, אבל אין לו לעשות סוכתו לכתחילה במקום הריח או הרוח ולומר מצטער

אני". ואם יש ביכולתו לבנות סוכה מיוחדת לו ולאשתו לצורך לינה, ולא עשה כן, א"כ לא יכול להיפטר בטענת מצטער.

ובכה"ג אדם שיכול לבנות סוכה המיוחדת לו ולאשתו, א"כ הוא חייב לעשות סוכה המיוחדת, מדין תשבו כעין תדורו, וכפי שכתב השל"ה בשם רבו שהאדם שדר בביתו יש לו חדר מיוחד שהולך לשכב עם אשתו, א"כ ה"ה הכא שצריך לבנות סוכה במיוחדת לשינה לו ולאשתו. וכמו כן זוג שאין ילדים בביתם ויש להם סוכה צנועה הסמוכה לביתם, בכה"ג יהיה חייב לישן עם אשתו בסוכה. (ואין סוכת האכילה נפסלת אם הוא לא יכול לישון עם אשתו. כפסק הרמ"א (שם) שהרי ראויה היא לשינה לבניו או לאדם יחיד וכפי שבארנו לעיל).

ולכאורה מה שכתב הרמ"א בסוף דבריו (שם סי' תרל"ט ס"ב) "וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת", ומדוע כתב רק בלשון "טוב להחמיר" והרי זה מעיקר הדין ולא רק חומרא?

ונראה לתרץ או שמיררי בגלות שלא היו יכולים לעשות סוכה בסמוך לביתם, ולבנותה במקום רחוק וללשון שם הוי טירחא. וע"כ זו רק חומרא ולא מעיקר הדין.

או שמא הלכה כהגר"א שדין איש ואשתו אינו מעכב, וחייב בסוכה אף אם אינו יכול להיות עם אשתו, או שהלכה כהחזק נתן שהדין כעין תדורו איש ואשתו זה רק למצווה אך לא לחובה ועיכובא. ולכן ללון עם אשתו בסוכה, אינו חובה אלא חומרא.

וכל מה שהכריע הרמ"א שאם אין לו סוכה מיוחדת לאשתו פטור זה רק לסגור על מנהג העולם, כפי שפתח דבריו "ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדיקן במצוות", כלומר להגן על מנהג העולם שנהגו להקל בשינה. אך לרמ"א עצמו לא ברירא ליה מילתא, וכלשונו המסופקת בדרכי משה.

מ"מ אלו שהקלו בשינה כשלא היו להם תנאים לבנות סוכה המיוחדת לו ולאשתו, אם השתנו התנאים, כגון שהוא עבר לבית צמוד קרקע ויש לו חצר פרטית ובאפשרותו לבנות שתי סוכות אחת לו ולמשפחתו לאכילה ואחת לו ולאשתו ללינה. אם בעבר הוא הסתמך על הרמ"א ופטר עצמו מדין מצטער, כעת הוא יהיה חייב לבנות סוכה לו ולאשתו וללון איתה בסוכה, דא"א לזכות שטרא לבי תרי.

ובכה"ג אם הוא לא יבנה סוכה מיוחדת לו ולאשתו ללון בה, ויש ביכולתו לעשות כן, הרי הוא מבטל מצוות עשה.

ואף מי שלא הקל, ונהג ללון בסוכה לבדו, כהגר"א והחזק נתן ועוד, מ"מ כשיש ביכולתו לבנות סוכה מיוחדת לו ולאשתו, הרי זו מצווה (אף אם אינו חובה) וזהו חלק מהגדרת המצווה של תשבו כעין תדורו, ואינו רק כהידור אלא כחלק נכון של קיום המצווה כדין. וע"כ נראה שצריך להשתדל בבניית סוכה זו אף יותר מהידור בד' מינים, דהתם זהו רק מצד הידור, מצד "זה אלי ואנוהו", ואילו הכא זהו חלק מהגדרת הדין ולא רק הידור.



י.

מעשה רב

ושמא ישאל השואל מניין לך חידוש זה, ופוק חזי מאי רבנן קשישאי עבדי ליה, ולא מצינו בגדולי ישראל שהיו עושים סוכות מיוחדות ללינה להם ונשיהם?

אך נראה לומר שאין זו הוכחה, דרובא דרובא דגדולי ישראל היו גרים בערים, ואף בארצנו הם גרים בערים בבתי קומות, ובקושי יש מקום לסוכה בביתו במרפסתו וכדו', ואין ביכולתו לבנות סוכה מיוחדת נוספת לו ולאשתו. ולבנות ברחוב לא שייך מפאת הצניעות. וע"כ לא נהגו כהמהרי"ל. אך אין דנים אפשר משאי אפשר. ומי שגר בכפרים בבית צמוד קרקע וביכולתו לבנות סוכה המיוחדת לשינה לו ולאשתו צריך לעשות זאת, כחלק מהגדרת מצוות סוכה של תשבו כעין תדורו.



יא.

מסקנה

הדר עם אשתו לבדם ויש מקום בסוכה לו ולאשתו, וכן הדר בכפרים ויש ביכולתו לבנות סוכה צנועה לו ולאשתו. אם הוא רוצה לצאת ידי כל הדיעות במצוות שינה בסוכה, הרי שהוא חייב לבנות סוכה מיוחדת ללינה לו ולאשתו. כנלענ"ד.



ה). הערת עורך (הרב משה מרדכי אייכנשטיין): וכך ראיתי למו"ר הגאון ר' הלל זקס זצ"ל שנהג לבנות סוכה בגג לו ולאשתו, ויתכן שראה כן לאבותיו ורבותיו, או שנהג כן מעצמו מסברא, ויש לברר זאת. ועוד שמעתי שהיו חסידים ואנשי מעשה שנהגו כן, אבל אין אצלי שמות מדויקים.

הרב איתי גלבר

"מצינו סיכוך שהוא כקירוי" – בדין שימוש בפרגולה

כסכך

משמעות דירת עראי בחז"ל * סוכה קבועה בחז"ל * תקרה שאין עליה מעזיבה * סוכה ישנה * סוכת גנב"ך * חצר שהיא מוקפת אכסדרה * מצינו סיכוך שהוא כקירוי (ירושלמי) * שיטת התוספות * אחרונים * משמעות הסרת מסמרים * סיכום

בירחון האוצר דאשתקד (גליון מ"ה) פורסם מאמרו החשוב של הרב ינון בר כוכבא בנושא "דין סיכוך בפרגולה הצפופה" ובוא הוא דן בצדדים שונים של דין שימוש בפרגולה שצילתה מרובה מחמתה כסכך לסוכה.

אחד מהספקות שהוא מעלה הוא "האם בסכך שהוא עיקר הסוכה, ישנו דין שיהיה "דירת עראי", דהיינו שלא יהיה מחובר בחוזקה במסמרים וברגים וכדו', או דלמא גם במחובר בצורת קבע במסמרים שפיר דמי?"

הרב מראה מסוגיית "תקרה שאין עליה מעזיבה" שלא עולה כל חשש בגמרא ובמפרשים לפסול מצד הקביעות של הנסרים, ומדברי בעלי התוספות מובן שרק מצד מניעת חדירת גשמים לסוכה תיתכן בעיה עם חיבור במסמרים (תוספות סוכה ב., תוספות רבנו פרץ ושו"ת רבנו תם).

לעומת זאת מובא באגודה: "כי עביד לה דירת קבע שפיר דמי פירשו התוספות דסבר בעי עראי שלא יכסה בנסרים נטועים במסמרים" (תחילת פ"א). ומספר פוסקים הביאו את דבריו (מג"א, שער הציון והאליהו רבא). הרב ינון בר כוכבא מקשה ממספר מקומות בדברי אותם פוסקים על ההבנה הפשוטה שהחיבור במסמרים כשלעצמו פוסל, ומפרש שהחיבור במסמרים פוסל לדבריהם רק כאשר הוא גורם להגנה מגשמים.

סברה זו עלתה גם בדברי הרב רפאל סדין (פני השולחן או"ח תרל"א ד' ד') הרב אליהו וייספיש (ספר הסוכה השלם, מילואים לפרק ט', ד') והרב דניאל הרשקוביץ (תחומין י"ט).

מאמר זה מבקש להמשיך בדרך זו ולדון במשמעות דירת העראי, דברי המג"א ודברי ערוך השולחן בנושא.



משמעות דירת עראי בחז"ל

ראשית ראוי לברר מהי דירת עראי? המילה "דירה" יכולה לסבול בימינו שתי משמעויות: א. מבנה - שם עצם ב. מגורים - פועל. להלן נראה שבלשון חז"ל, בשונה מהשימוש השגור בימינו, הכוונה היא תמיד לאפשרות של מגורים, מלבד אשר במקור יחידי בדעת רבא.

הגמרא (סוכה כ"ז.) מסבירה את דעתו של רבי אליעזר שמחייב לאכול 14 סעודות בסוכה:

מ"ט דר' אליעזר? תשבו כעין תדורו מה דירה אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה ורבנן כדירה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה נמי.

ובמקום נוסף הגמרא (ערכין ג': וכן סוכה כ"ח:) לומדת שמצוות תשבו כעין תדורו בסוכה מתקיימת באופן של מגורי איש ואישתו: "תשבו שבעת ימים – כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו". מדוגמאות אלו מובן שהמילה דירה משמשת כפועל – מגורים. ניתן לראות לכך דוגמאות נוספות (למשל סוכה י' ב'), וגם ללא ההקשר של סוכות (יומא י"א ב'). במסכת יומא (י' ב') ניתן לראות את היחס בין דירה ובית: "ת"ר כל הלשכות שהיו במקדש לא היו להן מזווה חוץ מלשכת פרהדרין שהיה בה בית דירה לכהן גדול". הביטוי "בית דירה" מקביל לבית מגורים – בית הוא המבנה ודירה היא צורת השימוש.

נראה שהציווי בסוכות הוא להתגורר בסוכה, שהיא מבנה המשמש למגורי עראי במהלך השנה (היעוד של הסוכה הוא לצל)*, באופן של קבע: "ת"ר: תשבו כעין תדורו מכאן אמרו כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי כיצד היו לו כלים נאים מעלן לסוכה מצעות נאות מעלן לסוכה אוכל ושותה ומטייל בסוכה ומשגן בסוכה." (סוכה כ"ח ב'). ומסיבה זו מצינו שסוכת היוצרים הפנימית המשמשת למגורי קבע פסולה (סוכה ח' ב').

המקור היחידי שמתייחס במפורש לדירת עראי ביחס לחוץ המבנה הוא בסוגית הפתיחה למסכת סוכה, כאשר הגמרא מביאה שלושה הסברים לפסול סוכה הגבוה מעשרים אמה, ואחת מהדעות היא דעת רבא:

ורבא אמר מהכא: "בסוכות תשבו שבעת ימים" אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע.

על כך מקשה אביי:

א"ל אביי אלא מעתה עשה מחיצות של ברזל וסיכך על גבן הכי נמי דלא הוי סוכה?

ורבא משיב:

א"ל הכי קאמינא לך עד כ' אמה דאדם עושה דירתו דירת עראי כי עביד ליה דירת קבע נמי נפיק למעלה מכ' אמה דאדם עושה דירתו דירת קבע כי עביד ליה דירת עראי נמי לא נפיק.

יוצא שלמרות שהלימוד של רבא נובע מכך שיש דרישה למבנה עראי עבור הסוכה, בפועל ניתן לבנות את הסוכה גם ממחיצות ברזל, והלימוד נצרך רק לצורך הגדרת הגובה המירבי לסוכה. כדברי רש"י: "עד עשרים אמה – שפיר דמי דודאי יש בכלל קבע עראי והרי עשה

א). ויצא יונה מן העיר וישב מקדם לעיר ויעש לו שם סכה וישב תחתיה בצל" (יונה ד, פסוק ה). וכן אנו מוצאים בדין סוכת גנב"ך: "סוכה מכל מקום כשרה ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה, מאי כהלכתה? אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל סוכה" (סוכה ח'). ופרש רש"י: "דאע"ג דסוכה לשם חג לא בעינן לשם סוכה בעינן ולצל הוא דמיקריא סוכה שסוככת מן החורב". וכך מובן אף משמה שהוא מלשון סיכוך.

כתורה ועל כרחך לא הקפידה תורה על העראי אלא לשם שיעור לתת לך שיעור בגובהה שתהא יכולה לעמוד על ידי יתירות עראי². וכן כתבו גם התוספות והר"ן.



סוכה קבועה בחז"ל

תקרה שאין עליה מעזיבה

בסוגיה "תקרה שאין עליה מעזיבה" המשנה דנה במקרה של מבנה קבוע המשמש למגורים במשך השנה וכעת מעוניינים להכשיר אותו כסוכה. בגמרא מובאים שני טעמים לצורך בתיקון התקרה. הראשון הוא משום "תעשה ולא מן העשוי". כלומר, אין בעיה מצד המבנה עצמו אלא מצד הכוונה שלשמה הוא נבנה. השני הוא משום גזרת תקרה מדרבנן. ואכן מסוגיה זאת כתב תרומת הדשן להתיר שימוש ב"קורות הבתים המחוברים במסמרים לכותלי הבית" לצורך סכך (א' שאלה פ"ט):

שאלה: הא דילפינן פ"ק דסוכה מקרא מחובר פסול לסכך אי הוה תלוש ולבסוף חברו כגון קורות הבתים המחוברים במסמרים לכותלי הבית פסולין נמי או לא? תשובה יראה דכשר הוא וכן מוכיחות ההלכות פ"ק דסוכה גבי מפקפק או נוטל אחת בנתיים דלא פסול מחובר כה"ג.

והביאו דבריו להלכה הבית יוסף והב"ח בסימן תרכ"ו, המג"א (או"ח תרכ"ט י"א) שו"ע הרב (או"ח תרכ"ו), המשנה ברורה (תרכ"ט ל"ו), הפרי מגדים (או"ח תרכ"ו ב') וערוך השולחן (או"ח תרכ"ט כ"ה). וכן פסקו גם הלבוש (תרכ"ט ח') הקורבן נתנאל (כ"ט ב') הבכורי יעקב (תרכ"ט כ"ד) והחיי אדם (שבת ומועדים, קמ"ו).

בצורה דומה הב"ח (או"ח, תרכ"ט ז') מתייחס מהסוגיה לדין מעמיד בדבר המקבל טומאה: "וכן הא דתקרה שאין עליה מעזיבה דאירי בשהמסמרות קבועין בהן ואינו פסול אלא משום גזירת תקרה או משום תעשה ולא מן העשוי כדאיתא בגמרא ולא פסלו ליה מטעם המסמרות איירי נמי בכה"ג שאין המסמרות מעמידין וכו' אבל בדבר המעמיד דבלא הוא היה הסכך נופל פוסל הסוכה אם המעמיד מקבל טומאה".

כמו כן מצינו שבמקרה של נטילת אחת מבינתיים (הפתרון השני במשנה) הפוסקים התייחסו לכל הסכך ככשר. זאת, למרות שכחצי מהנסרים נשארים מקובעים במסמרים במצבם ההתחלתי (טור ושו"ע או"ח תרל"א ט'): "שִׁטְל מִבֵּין שְׁנֵי נְסָרִים אֶחָד וַיִּתֵּן סִכָּךְ כֶּשֶׁר בְּמִקוֹמוֹ וְכָלָה כְּשֶׁרָה". וכתב על כך הביאור הלכה (תרל"א ט'): "ופה א"צ להעדיף סכך הכשר על הפסול כמו בסעיף הקודם

ב). יתכן שיש ראייה לדבר מדין "היתה גבוהה מעשרים אמה והוצין יורדים בתוך כ' אמה אם צלתם מרובה מחמתה כשרה ואם לאו פסולה" (סוכה ד' א'). מובן שההוצין לא גורמים לכך שיהיה ניתן לבנות את הסוכה כדירת עראי על אף שהיא גבוהה מכ' אמה, אלא "על כרחך לא הקפידה תורה על העראי אלא לשם שיעור לתת לך שיעור בגובהה" (רש"י). וכן מדין "תבן ובטלו הווי מיעוט".

ג). בהתייחסותם לצורת הפקוק הם מציינים שיש להסיר את המסמרים, כלומר הם מדברים על נסרים מקובעים במסמרים.

דגם הסכך הפסול נתכשר ע"י המעשה שנטל אחת מבינתיים". וכן כתבו הב"ח (שם סעיף ט"ז) החיי אדם (קמ"ו, כ"ז) ומחצית השקל (תרכ"ו).



חצר שהיא מוקפת אכסדרה

איתא בסוכה י"ז א':

בית שנפתח וסיכך על גביו אם יש מן הכותל לסיכוך ארבע אמות פסולה וכן חצר שהיא מוקפת אכסדרה סוכה גדולה שהקיפה בדבר שאין מסככין בו אם יש תחתיו ארבע אמות פסולה.

גמ'. כל הני למה ליי? צריכא [...] אי אשמעינן הני תרתי משום דסככן סכך כשר.

הגמרא מסבירה שבשני המקרים הראשונים במשנה, בית שנפתח וחצר מוקפת אכסדרה, הסכך כשר כשלעצמו. את הסיבה שלא ניתן לצרפו לסכך הסוכה מסביר רש"י: "סכך כשר הוא - כלומר ממין סכך כשר הוא ופסולו משום תעשה ולא מן העשוי". כלומר על אף שמדובר במבנה קבוע האכסדרה יכולה לשמש כסכך כשר.

מדוע האכסדרה פסולה משום תולמ"ה, הרי היא נעשתה לשם צל (כפי הקריטריון בסוכת גנב"ך), ולשיטת בית הלל לא בעינן סוכה לשם חג? אין לומר שזה מפני שהסכך הונח לפני הדפנות (כשיטת הרמ"א, או"ח תרל"ה) מפני שבמקרה של "סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין" (סוכה י"ח א') יש לאכסדרה שלוש דפנות (לשיטת רש"י) אך עדיין רק הסכך הפנימי כשר.

נראה שאכסדרה היא אלמנט אדריכלי שמשמש לקירוי מדרכות ומעברים¹. והיא לא מיועדת למגורים, אפילו לא ארעיים, אלא זהו מקום הילוך ברשות הרבים, ומטעם זה יש בה פסול של תולמ"ה². יתכן שזו גם משמעות דברי רב חסדא: "מאי כהלכתה? אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל סוכה". הדיוק "צל סוכה", ולא סתם צל, אפשר שמלמד שהצל צריך להיות צל לצורך מגורים כלשהם תחתיו. חזיוק להסבר זה ניתן למצוא מדין הנחת עירוב חצרות באכסדרה (משנה, עירובין ח' ד'): "הנותן את עירובו בבית שער אכסדרה ומרפסת אינו עירוב והדר שם אינו אוסר עליו". וכן כתב הטור (או"ח סימן ש"ע): "הדר בבית שער אכסדרה ומרפסת שבחצר, אינו אוסר על בני החצר, שאינן חשובין דירה". מקור נוסף ביחס למעמדה של האכסדרה הוא במסכת מעשרות. המשנה (ג, ה) שואלת "איזו היא חצר שהיא חייבת במעשרות?" ולאחר דיון שכולל את האפשרויות "רבי נחמיה אומר, כל שאין אדם בוש מלאכול בתוכה, חייבת. רבי יוסי אומר, כל שנכנס לה ואין אומרין לו מה אתה מבקש, פטורה" המשנה מוסיפה: "וכן בית שער,

ד). כך משמע ממשנתנו וכן מהמשנה תמיד א' ג': "נחלקו לשתני כיתות - אלו הולכין באכסדרה דרך המזרח, ואלו הולכין באכסדרה דרך המערב", וכן במידות א' ה': "שער הניצוץ... וכמין אכסדרה היה, ועליה בנויה על גביו".

ה). ניתן לדמות זאת לגגון מחוץ לחנות שפונה לרחוב והאנשים הולכים מתחתיו ברחוב, לעומת סוכה של בית קפה שפתוחה לרחוב אך היא מיועדת לישיבה מתחתיה ליד שולחנות, וכאשר אנשים עוברים ברחוב הם עוקפים את האזור כי הוא מיועד לישיבה.

אכסדרה, ומרפסת - הרי אלו כחצר: אם חייבת, חייבין; ואם פטורה, פטורין". כלומר האכסדרה לא בהכרח משמשת כמקום פרטי. ביטוי נוסף לתפקיד האכסדרה נימצא בירושלמי, המשווה בין מבוי לאכסדרה (עירובין, ג' א'): "מבוי נעשה לתשמיש בתים, אכסדרה לא נעשית אלא לתשמיש אור".

אם כן מה יהיה דינה של הפרגולה, האם ניתן לדמותה לאכסדרה או שהיא נכללת בדין סוכה ישנה? בשעת בניית הפרגולה בדרך כלל קיים טפח אחד של דפנות סמוכים לסכך הנובעים מהקורות שעליהם הסכך נסמך (עכ"פ לשיטת הרמ"א תנאי זה נדרש כדי להתיר את הנחת הסכך לפני הדפנות). במקרה שהפרגולה נבנית על דעת כך שהיא תשמש גם כסוכה בחג הרי ממילא היא נבנית גם לצורך צל סוכה, וניתן ללמוד מדין החוטט בגדיש שעשיה לשם סוכה נקבעת לפי הכונה גם כשהמבנה בפועל לא מאפשר מגורים כלשהם: "לפיכך אם עשה בתחלה כשנתן שם הגדיש חלל טפח במשך שבועה לשם סוכה, וחטט בה אחר כך והשלימה לעשרה, כשרה, שהרי נעשית סכך שלה לצל... [הנה: ואין לעשות הסכך קדם שיַעשה הדפנות; ואם עשה טפח סמוך לסכך, מתר לסכך קדם שיַעשה שאר הדפנות, כמו בחוטט בגדיש]" (טור שו"ע או"ח תרל"ה).

במידה שהפרגולה לא נבנתה מתוך מחשבה שהיא תשמש כסוכה בחג, ניתן להסתפק האם ניתן לדמות אותה לאכסדרה או לסוכה. פרגולה פרטית (להבדיל מציבורית) בנויה ברשות היחיד ומיועדת לאכילה ושהייה, מצד שני היא לא נבנית ללא דפנות ולא לצורך שינה. בסוגית "הנותן עירובו בבית שער אכסדרה ומרפסת" (עירובין ע"ב ב') מצינו דיון בגדרים דומים ביחס להגדרת מבנים אלו כבית דירה (ביחס לעירובי חצרות) ורבו הדעות בסוגיה¹.



1. אמנם גם סוכות לא מחייבות במעשר: "סוכת החג בחג, רבי יהודה מחייב, וחכמים פטורין" (מעשרות ג' ז'). כי מבנה המיועד לדירת עראי בלבד לא קובע למעשרות. אך נראה שחלק מההגדרות לגבי פטור חצר: "רבי נחמיה אומר, כל שאין אדם בוש מלאכול בתוכה, חייבת. רבי יוסי אומר, כל שנכנס לה ואין אומרין לו מה אתה מבקש, פטורה." שייכות רק באכסדרה ולא בסוכות אלו.

2. ניתן להוכיח שאם מבנה הסוכה לא עומד בכשרות הלכתית אין זה פוגם בכוונת הנחת הסכך גם מדין: "היתה גבוהה מכ' אמה ובנה בה אצטבה, ...היתה פחותה מ' טפחים וחקק בה".

3. וכך פרש הביאור הלכה (תרל"ה א') ובצורה דומה הט"ז והבית יוסף: "דשם סוכה חייל עלה ע"י טפח זה וכמו שכתבו הפוסקים דשם אהל חל על טפח וכן ברמב"ם וכל הפוסקים לא הזכירו שצריך לעשות לשם צל אלא בטפח הראשון דעי"ז חייל עלה שם סוכה וכן מוכח ברא"ש".

4. הסוגיה דנה בבית שער דיחיד לעומת בית שער דרבים, ובשאלה: "מאי מקום דירה? רב אמר מקום פיתא (אכילה) ושמאל אמר מקום לינה". בדין האחרון דעת הפוסקים היא: "מי שאוכל במקום אחד וישן במקום אחר - מקום אכילתו הוא העיקר" (שו"ע סי' ש"ע י"ח). הב"י (שם) דן באריכות במגוון השיטות בנושא. עכ"פ בשולחן ערוך כותב (סי' ש"ע א'): "וכן סוכת החג בסוכות - אינו אוסר על בני החצר, אף על פי שאוכל שם, והיא דירת עראי ואינה כבית (יומא י'), וממילא דגם אין ליתן שם את העירוב". וניתן ללמוד מכך שהגדרת דירה ביחס לסוכה קלה יותר מהגדרת דירה עבור חיוב לעירובין, מכיוון שהיא יכולה להיות גם דירת עראי. דיון בנושא ניתן למצוא בשו"ת פעולת צדיק (חלק ב, קצ"ח) ובהערות שם.

מצינו סיכוך שהוא כקירוי (ירושלמי)

בסוגית הפתיחה למסכת הירושלמי מחפש הבדלים בין סוכה למבוי ובין סוכה לבית, אחת מהטענות היא:

אלא בית מקורה ואין סוכה מקורה. מצינו סיכוך שהוא כקירוי! דתנינן תמן: 'הרחיק את הסיכוך מן הדפנות ג' טפחים פסולה'.

כלומר הטיעון ש'אין סוכה מקורה' נדחה מדברי המשנה "הרחיק את הסיכוך מן הדפנות ג' טפחים פסולה". הרידב"ז מסביר שמהמשנה לומדים שהסיכוך צריך לכסות את כל הסוכה, כלומר קירוי משמעותו כיסוי כל המבנה. קורבן העדה, הגר"ח קנייבסקי והרב יהושע בוך טוענים שהירושלמי הביא את תחילת המשנה אך כוונתו לסופה (וכך היא דרך הירושלמי), והראיה נובעת מדין "בית שנפחת וסיכך על גביו" ממנו לומדים שבמידה שהמרחק של קצה התקרה מהדפנות הוא פחות מד' אמות, תקרת הבית יכולה לשמש כסכך כשר.

נראה שהסוגייה בירושלמי מנסה למנות את כל ההבדלים האפשריים בין סוכה לבית ומבוי (5 ביחס למבוי 21 לבית) והיא מונה גם הבדלים אשר אין להם מקור תנאי ישיר. למרות האמור כלל לא עולה אפשרות שנסרים מקובעים יהיו פסולים לסכך ומסקנת הדיון היא "מצינו סיכוך שהוא כקירוי".



שיטת הפוסקים

מגן אברהם

בדברי המג"א דן כבר הרב ינון בר כוכבא ונוסיף לדבריו טיעונים נוספים:

ביחס לדין הלן תחת נקליטי המיטה כותב המג"א (תרכ"ז ג'): "אינם גבוהים י. משום דקביעי טפי מכילה..., באגודה ריש סוכה כ' בשם התוס' שלא יכסה בנסרים קבועים במסמרים אפי' פחות מד' מפני שהם דירת קבע עכ"ל". אך יש להקשות מדברי המג"א במספר מקורות:

א. בסימן תרכ"ו המג"א טוען שנסרים לא מצטרפין מדין לבוד להיחשב כנסר הרחב מארבעה טפחים. והוכחתו היא מדין תקרה שאין עליה מעזיבה: "וכ"מ [...] דכשנוטל א' מבנתים אף על פי ששאר הנסרים קבועים אין מצטרפין, ואי לאו תולמ"ה לא הוי צריך להסיר המסמרים כלל א"כ ש"מ דאין מצטרפין". ובאר בעל ספר מחצית השקל (תרכ"ו ד') (וכן בדרישה סי' תרכו ב'): "ואי לאו תולמ"ה: זה ראייה אחרת. דמשמע אם מניחו תחלה לשם סכה וקבעו במסמירי, דליכא משום תולמ"ה, כשר".

ב. המג"א בחר להביא את דברי האגודה בסימן העוסק בדין קינופות ולא בסכך הסוכה". לענ"ד מטרת דברי המג"א היא להסביר מדוע קינופות המיטה המחוברים היטב הופכים את

(י). מחצית השקל (תרמ"ט) חולק על דברי המג"א: "הרי דהר"ש הכשירה וגם ר"ת שפסלה לא מפני המסמורים אלא מפני שמגין מפני הגשמים ובוזר מבואר המחלוקת כשהסכך עשויה עד שמגין מן הגשמים ר"ס תרל"א. ולכמה דעות היא כשרה".

האוהל לאהל קבע ולכן אסור לישן תחתם. זאת, בהקבלה לכך שלשית האגודה קביעת מסמרים בנסרי הסכך הופכת אותם לקבע. שהרי כל ההבדל בין קינופות לבין כילה הוא החוזק של חיבור העמודים. לפי הסבר זה יתכן שהמג"א ציטט את דברי האגודה לצורך הסבר דין קינופות אך דעתו היא כפי שכתב בסימן תרכ"ו: "ואי לאו תולמה"ע לא הוי צריך להסיר המסמרים כלל".

ונראה שאף הפרי מגדים פרש כך את דעת המג"א³.

ערוך השולחן

ערוך השולחן (תרכט, לב) פוסק אף הוא כדברי האגודה בהקשר של המנהג לא לסכך אף בנסרים ברוחב פחות מארבעה טפחים:

אמנם במקום שאי אפשר, שאין להשיג במה לסכך – בהכרח לסכך בנסרים פחות מרוחב ארבע. אך לא יקבע אותם במסמורות, דבכי האי גוונא בית גמור הוא ופסול מן התורה. (עיין מגן אברהם סעיף קטן כב, ואליהו רבה סעיף קטן טו בשם אגודה, שפסק כמו שכתבתי).

על הבנת דברי ערוך השולחן כפשוטם יש מספר קשיים מדבריו במקומות אחרים:

א. סימן תר"ל: "ויש מי שחושש לבלי להעמיד בדבר המקבל טומאה, ולכן נמנעים מלקבוע מסמורות בסכך הסוכה, ונכון הוא. ומכל מקום כדיעבד אין זה פסול, מפני דרוב רבותינו לא חשו לטעם מעמיד בדבר המקבל טומאה. וכן הוא בירושלמי".

כלומר החשש בקיבוע במסמרים הוא מדרבנן (מצד מעמיד בדבר המקבל טומאה) ובדיעבד כשרה.

ב. (תרל"א י"ד) "ואמרו שם במשנה וגמרא (טו ב) דבית המקורה בנסרים שאין עליהם מעזיבה... ועכשיו רוצה להכשירן לשם סוכה... התירו חכמים באחד משני דרכים, והיינו: או שיסיר מהם כל המסמרים, ויגביה כל נסר ונסר, ויניחן לשם מצות סוכה. או שיטול נסר אחד מבין נסרים אלו, והיינו נסר מבין שני נסרים בכל הסוכה, ויתן סכך כשר במקומה, ותהיה כולה כשרה מהטעם שיתבאר... וכן אם נוטל אחת מבין שתיים, ומסכך שם בסכך כשר – פשיטא שהיא עשייה חדשה. וכיון דעביד מעשה בכל נסר שבין שני נסרים – הוה כאלו עשה מעשה בכל המשך הסוכה (ב"ח). וזהו לשיטת הרא"ש, והטור, והשולחן ערוך סעיף ט".

יא. אף הבכורי יעקב כותב (תרל"ז ד'): "המג"א הביא כאן בשם אגודה שלא יחסה בנסרים קבועים במסמרים אפילו פחות מד' ולא ידעתי איך שייך זה לכאן". אולם הוא מתרץ בדרך שונה: "ולכן נ"ל שטעות המעתיק יש כאן ודבר זה שייך על ס' הקדום שהביא שם שו"ת הרשב"א הבאתיו (שם ס"ק ח') שאם יש לכסות בנסרים קבועים במסמרים תלוי במנהג וע"ז הביא אגודה שאסור". יש לציין שנראה שהבכורי יעקב מתיר נסרים המקובעים במסמרים, שכן ביחס ל"נסרים הראויין למדרס כגון שעוביין טפח ובאין מספסל שנטלו רגליו או חקק בהם בית מושב" שפסולין מן התורה מכיון שהם מקבלים טומאה, הוא כותב "אבל אם קבעם במסמרים ובנה עליהם ג"כ מן הצד או מן התורה ודאי כשרים אבל אי כשרים מדרבנן יש להסתפק..." (תרכ"ט ל"ב) כמו כן הוא פוסק כתרומת הדשן ביחס לתלוש ואחר חיבורו (תרכ"ט כ"ד).

יב. הפרי מגדים כותב על דברי המג"א: "מה שכתב באגודה, עיין תוספות סוכה ב' [ע"א] ד"ה כי גשמים כו', ועיין סימן תרל"א במ"א [ס"ק] ב' י", ובהפניה המג"א כותב: "ולבוש פוסל כשאין המטר יכול לירד בה".

ערוך השולחן מדבר על תקרה שהנסרים שלה מחוברים במסמרים, וכאשר הוא בא להכשירה מצד תולמ"ה באמצעות נטילת נסר אחד מבין שניים, שמעשה זה מכשיר גם את שאר הנסרים שנשארים מחוברים במסמרים והם משמשים כחלק מסכך כשר.

ג. ערוך השולחן פוסק להלכה את דברי תרומת הדשן: "ותלוש ולבסוף חיברו – כשר לסכך (בית יוסף וב"ח, סוף סימן תרכו בשם תרומת הדשן)" (תרכ"ט).

ד. בדין סכך המגן מן הגשמים (סימן תרל"א) ערוך השולחן טוען שהרא"ש חולק על ר"ת ומתיר, את שיטת ר"ת הוא מסביר לפי הנימוקים של התוס' בתחילת המסכת: "וכתב הטור שרבנו תם פסק שאם אין המטר יכול לירד לתוכה – פסולה. והרא"ש לא הביא זה, עיין שם. וטעמו של רבנו תם הוא מדאמרינן ריש תענית שהגשמים סימן קללה בחג. וכן אמרו שיוצא מסוכה בירידת גשמים. ואם מותר לסכך באופן שלא ירדו גשמים – אין זה סימן קללה, ולא יוצא מן הסוכה".

לאחר מכן הוא מסביר מדוע הרא"ש לא מקבל את דברי ר"ת: "וטעמו של הרא"ש נראה לי דהא תנן: מסככין בנסרים הפחותים מארבעה טפחים. ופשיטא כשנסכך בהם לא ירדו הגשמים! ואין לומר שירחיק משהו נסר מנסר, מנלן לומר כן? אלא וודאי דרובי הסככים הם מדברים שהגשמים יורדים דרך הסכך, וכדכתיב בנחמיה: "צאו ההר והביאו עלי זית" וגו', וכסככים שלנו. ועל כאלו שנינו דהוא סימן קללה, ויוצא מן הסוכה. אבל אם אחד מסכך בדבר הכשר לסיכוך, ואין הגשמים יורדים – כשרה".

נמצאנו למדים שפשיטא לערוך השולחן שסיכוך בנסרים משמעותו היא סיכוך באופן שהנסרים צמודים זה לזה ושסיכוך זה הוא אטום לגשמים! בנוסף, ערוך השולחן דוחה את סברת ר"ת שהיא גם סברת התוספות בריש סוכה שעליהם מבוססים דברי האגודה שעליו הוא נסמך בפסקו.

לאור כל זאת פשוט שדברי ערוך השולחן על קיבוע נסרים במסמרים מתייחסים לסיכוך בנסרים ללא מרווח ביניהם באופן שמגן מן הגשמים, ולכן כאשר גם מקבעים את הנסרים במסמרים "בכי האי גוונא בית גמור הוא" (לא נאמר "כמין בית הוא" אלא שזה ממש בית, ודחוק לומר כך במידה שהסכך לא היה מגן מן הגשמים).



אחרונים

בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח שס"ו) נשאל על "על מה ששמע מדברי המג"א וכן הביא הב"י שמותר לקבוע הסכך במסמרים והק' מתוס' פ"ק דסוכה דכתבו דבסכך בעינן עראי ממש" (כלומר

יג). לא ניתן לפרש שאמנם בעיית תעומ"ה נתקנה בכל הקרשים אך ערוך השולחן מסתמך רק על הפסל שהונח בין הקרשים כסכך כשר. ראשית, מפני שהוא לא ציין שצריך להעדיף (כמו בדין סיככה בשיפודין) ושנית כי בהמשך דבריו הוא מקשה על רש"י שלא מכשיר את כל הנסרים: "אמנם מרש"י (טו א דיבור המתחיל "רבי מאיר") מתבאר דלאו כל משך הסוכה מתכשר על ידי זה, אלא אותם שבין הנסרים, והנסרים בפסולם עומדים, עיין שם. ואי קשיא: הא עדיין יש גזירת תקרה, אחרי שהם רחבים ארבעה? אמנם בכי האי גוונא לא גזרו, דכיון דחזינו להאי גברא דבקי בתעשה ולא מן העשוי, ועושה תקן להכשרה".

פשוט לשואל ולנשאל שהמג"א מתיר לקבוע במסמרים! והשיב: "רק כונת התוס' היכא דהוי תרתי דמטר א"י לירד גם הוי קבוע במסמרים זה הוי קבע".

האבני נזר (סימן תע"ב י"ט) מסיק מדברי התוספות בריש סוכה שסכך המגן מהגשמים פסול ומזהה שיטה זו עם דברי הלבוש (תרל"א) שכאמור התיר קיבוע במסמרים. בנוסף נשאל (סימן תע"ד) על "סוכות העומדים משנה לשנה איך יהיו כשרים דבשעה שמניח סכך מקנים הנארגים דעתו שישאר אחר החג לדירה ודומה לעושה הסוכה לצל ולדירה דפסולה". והשיב: "התינח שהם גרים בסוכה כמו שהיא עכשיו. אך שמעתי שזה אינו כי הנשארים כמו שהם עכשיו אין דרים בהם כל השנה. רק תשמישים קלים עושים שם ודומה לסוכת היוצרים החיצונה".

בדעת שו"ת מהרי"ל החדשות דן הרב דניאל הרשקוביץ (תחומין י"ט) ומראה שהוא לא חשש לקיבוע במסמרים.

בשו"ת שבט הלוי (או"ח סימן צ"ג) דן בשאלת קביעת הנסרים במסמרים, בין השאר באפשרויות השונות בהבנת דברי המג"א, ובסופו של דבר מסכם: "ומכל מקום אין אנו צריכים לזה כי דברי התרומת הדשן סימן פ"ט ברורים בהוראתו להקל אפילו בנסרים, והיינו דתה"ד אזיל לטעמי' שבסי' צ"א להקל במעמיד מקבל טומאה, וגם מצד תלוש ולבסוף חברו אין חשש, ונשאר רק החשש מכח קביעות הסכך, ודעתו להקל גם בזה והיינו כמו שהבינו ב' גאוני עולם הגאון מהרש"ק והגאון בית יצחק שם, וכיוון דתלתא גדולי הפוסקים הב"י והב"ח ומג"א הביאו דברי תרומת הדשן אין להרהר בזה, ואמנם אין ההיתר לדידן במסמרים כיון דחוששים לכתחילה על דין מעמיד במק"ט".

בשו"ת קנה בשם (חלק ב כז) נימצא דיון מקיף ביחס לסוכת אנטוורפן, סוכה שהסכך שלה בנוי באופן עראי אך מגן מהגשמים. הרב דוחה את הטענה שכל הבעיה במניעת גשמים היא משום קבע ולכן במקרה זה הוא יהיה כשר. יסוד סברתו הוא שאין דין של קבע בסכך בפני עצמו: "נלע"ד דכל עיקר טענה זו, לחלק בעצם עשיית הסכך בין אי עביד לה עראי, או דעביד לה קבע, מיסודו הוא מופרך, שהרי לא מצינו בזה שום הגדרה לא בש"ס ולא בפוסקים, שיהיה איזה נפקא מינה לדינא בחזקו ואיכותו ומהותו של הסכך, עד כמה הו"ל עדיין בגדר עראי וכשרה, ואימתי הו"ל קבע, ואין לנו פסולי סכך אלא מה שמבואר בש"ס ופוסקים אי פסולי דאורייתא, אי פסולי דרבנן, אבל בעצם עשיית הסכך לא מצינו בזה שום הגדרה בחזקו ואיכותו ומהותו באיזה אופן הוא נעשה... ואם נעשה באופן הכשר אפילו אי עביד לה בחזק רב שיחזיק מעמד אפילו ימים רבים לית לן בה".

את שיטת הרב יוסף שלום אלישיב הצגנו בהערה יז כאוסרת על פי הנכתב בספר שבות יצחק. אך בתשובה הנפתחת בהתנצלות: "לא יכולתי לצערי לעמוד על כוונתו גם לאחר שטרח מר לצייר במכתבו את תכנית הסוכה... ולכן אני משיב באופן כללי" (קובץ תשובות חלק ה סימן קיד), הרב כותב: "אם הקנים מדובקים בדבק (כשאינו בו פסול של כלי) או קבועים במסמרים, שם מן הדין לדעת רוב הפוסקים הסוכה כשרה, אלא שהחמירו מטעם מעמיד, אבל אם הקנים היו מחזיקים מעמד גם בלא המסמרים, אז לא נפסל על ידי המסמרים. וראיה לזה מהא דתקרה שאין עליה מעזיבה, די במה שיסיר כל המסמרים לשם עשיית סוכה "או שיטול מבין שני נסרים

אחד ויתן סכך כשר במקומו וכולה כשרה", דמשמע דבאופן השני שארי הנסרים נשארים במקומם קבועים במסמרים, וצריך לומר דמיירי דהנסרים היו מונחים שפיר גם בלא המסמרים, שוב ראיתי בב"ח סימן תרכ"ט שכתב כן". כמו כן, בתשובה ביחס לסוכת אנטוורפן (קובץ תשובות הרב אלישיב א סא) הרב כותב: "בנ"ד דאיכא רווחים טובא ורואים בלילה הרקיע והכוכבים הרי שאין לה שום דמיון לבית דירה." ומתוך כך מתיר סכך המגין מהגשמים, ולענ"ד קל וחומר ביחס לסכך המקובע במסמרים. ואינני יודע מהו היחס הנכון בין המקורות השונים.

שו"ת שבי"ל דוד (או"ח תרכ"ה ב') - מובן מדבריו שמותר לכתחילה לקבע במסמרים וכל הדיון ביחס לכך שייך רק במידה שהסכך גם מגן מהגשמים. וכן בסימן תרכ"ו ט' ד' הוא מסביר את דברי המג"א בסימן תרכ"ו כמתיר סיכוך במסמרים (ככל הנראה אף כאשר הסכך מגן מגשמים) וכחולק על ר"ת.



משמעות הסרת המסמרים

בסוגית תקרה שאין עליה מעזיבה (סוכה ט"ו) הרא"ש והרמב"ם ציינו שדרך הפקפוק היא שצריך להסיר המסמרים, ומכאן יש שהסיקו שקביעות הנסרים (במקרה זה ע"י המסמרים) כשלעצמה גורמת לגזרת תקרה (וע"כ יש להסירם).

נראה שיש שתי אפשרויות להבין את משמעות הפקפוק: א. לפתור את בעיית תולמ"ה באמצעות הזזה של נסרי התקרה ולאחריה ניתן להחזירם לצורתם ההתחלתית". ב. פקפוק במשמעות החלשת החיבור של הנסרים לצורך ביטול גזרת תקרה, החלה משום דמיון הסכך לתקרה מקובעת.

להסבר הראשון במידה שהמפרשים מציינים שיש להסיר את המסמרים יוסבר שזהו צורך טכני, שהרי הפרשן מבין שהנסרים מחוברים במסמרים כך שאין דרך לפקפק ללא הוצאתם. להבנה זו ניתן לאחר הפקפוק ופתרון בעיית תולמ"ה אף להחזיר את המסמרים למקומם. יתרה מזאת, יתכן אף שהוצאת המסמרים עצמם היא מעשה בגוף הנסרים שמהווה פקפוק הפוטר את בעיית תולמ"ה, כשם שבדין הל"ט ש הסרת הרעפים בלבד מתירה אותם לשיטות מסוימות (או"ח תרכ"ו וכן בלבוש). נראה שבדרך הראשונה נוקט הב"ח (או"ח תרל"א ט"ז) שמיישב את ההבדלים בין שיטת רש"י המצריך נענוע בלבד לבין שיטת הרא"ש שמצריך הסרת מסמרים: "ומ"ש הרא"ש ורבי' במפקפק פי' שיסיר כל המסמרים לשם עשיית סוכה דמשמע דבהכי סגי איכא למידק דבפרש"י מבואר דבעי' שיהא סותר ומנענע את כולן לשם סוכה. ואפשר שהם דקדקו לשון רש"י שכתב סותר ומנענע דכוונתו לצדדין אם היו שם מסמרים סגי בסותר דהיינו שמסיר כל המסמרים ודיו ואם לא היו שם מסמרים מנענע את כולן. ומאי דנקטו שיסיר כל המסמרים לחוד תפסו ההוה שרגילות הוא שיהו שם מסמרים ואה"נ דאם לא היו שם מסמרים דצריך לנענע את כולן כדפי' רש"י". כלומר, הב"ח מפרש ששיטת הרא"ש השו"ע ורש"י זהות ולהסרת המסמרים

יד). כשם שבדין הדלה עליה את הגפן יש צורך לאחר קציצת החיבור של הגפן לנענע את הענפים כדי לפתור את בעיית תולמ"ה ופשוט שהנענוע לא משנה דבר בצורת הנחת הענפים.

יש תפקיד זהה לנענוע הנסרים. יוצא מכך שלשיטת הב"ח הצורך בפקפוק לשיטת הרא"ש לא נובע מהמסמרים, והדגשת עניין המסמרים נובעת משום שכך נהגו בזמנם. נראה שזאת גם דעת כף החיים (או"ח תרל"א, לה, א) והמשנה ברורה (תרל"א, כד) שמנו את כל השיטות השונות של המפרשים בדרך הפקפוק (עם או בלי מסמרים) ביחד, ללא ניסיון לחלק ביניהם.

הקורבן נתנאל מתייחס אף הוא להבדל בין שיטת רש"י לרא"ש: "שמסיר את המסמרים שהיו קבועים בהן. אע"פ שאין מנענע ודלא כפרש"י... ונוכל לומר שס"ל כדעת רש"י אלא דקמ"ל עם היות שהמסמרים רפויים ויוכל לנענע הנסרים. מ"מ לא מהני נענוע בלי הסרת המסמרים". כלומר, את ההבדל בין השיטות הוא מוצא במקרה בו "המסמרים רפויים ויוכל לנענע הנסרים" גם ללא הסרת המסמרים. לשיטת רש"י ניתן לפקפק בצורה זו ולשיטת הרא"ש לא. יש שתי אפשרויות מדוע הרא"ש אוסר: א. מסמרים רפויים לא מאפשרים פקפוק מספק של הנסרים ב. המסמרים עצמם גורמים לגזרת תקרה. אך נראה מפתחת הדברים של הקרבן נתנאל "ונוכל לומר שס"ל כדעת רש"י" שהם יותר מתיישבים עם הפרוש הראשון, מכיוון שהפרוש השני מציב הבדל עקרוני בין רש"י והרא"ש.

יוצא שהשיטות שהובאו תופסות את הוצאת המסמרים כשלב, מלא או חלקי, בפקפוק הסכך לצורך פתרון בעיית תולמ"ה. בדרך זו יש לפרש גם את דברי הלבוש (חלק ב' תרל"א ט'): "די בזה שיפקפק הנסרים פירוש שיסיר כל המסמרים לשם סוכה". שהרי הוא מתיר מפורשות במספר מקומות חיבור במסמרים (תרכ"ד ג', תרכ"ט ח', תרל"ב, ט). בנוסף, מעיון בשיטות הרמב"ם^{טו} והרא"ש^{טז} ניתן להציע שלשיטתם גזרת תקרה לא שייכת בפרגולה.



סיכום

משמעות המילה דירה בחז"ל היא מגורים ואין לה משמעות של מבנה, בהתאם לכך הסוכה היא דירת עראי מכיוון שיעודה הוא לצל, אך המבנה עצמו עשוי להיות גם מבנה קבע. כך ניתן להבין מדוע סוכת היוצרים הפנימית המשמשת למגורי קבע פסולה וסוכות גנב"ך הקבועות משובחות יותר מסוכות רקב"ש הזמניות. ההתייחסות היחידה לדירת עראי כדרישה למבנה

טו. הרמב"ם בהלכות סוכה (ה' ח') כותב: "תקרה שאין עליה מצויקה... הרי זופסולה שהרי לא נעשו לשם סכה אלא לשם בית. לפיכך אם פקפק הנסרים והניד המסמרים לשם סכה הרי זו כשהה". לשון "הניד" משמעותה הזזה במקום ולא הסרה לחלוטין. בלשון הניד הרמב"ם משתמש פעם נוספת בהלכות מטמאי משכב ט: "דבר שהיה מחבר בארץ או מסמר במסמרים. אם היה כחו יפה וחזק והקיש עליו הנזב ובעת שהקיש הניד כלי או אכלין ומשקין". וגם במקרה זה מדובר בהזזה במקום. בצורה זו פירש גם הרב רצון ערוסי. (מסורה ליוסף, כרך ב) והרב משה פיינשטיין (אגרות משה, או"ח ל"ט) שהאריך לבאר את הסוגיה. אמנם בפירוש המשניות הרמב"ם נוקט לשון שונה: "ומפקפק פי' שיעקור אותן ממקומן ומן המסמרים התקועין בהם" אך גם לגבי הנסרים לא מוזכר שניתן להחזירם. כמו כן, הטעם שהרמב"ם מביא בתחילת דבריו הוא מצד תולמ"ה ונראה שהוא פוסק כרב.

טז. לשיטת הרא"ש נראה שהוא פוסק כשמואל אך מפרש שגזרת תקרה בסוגיה היא רק בנסרים שיש בהם ד' טפחים שכן הוא כותב "והרמב"ם כתב ובלבד שלא יהא בכל נסר אחד ד"ט ודבריו תמוהים". והבית יוסף באר מחלוקת זו (או"ח תרל"א י"א).

עראי נמצאת בדברי רבא, אך מיד מובהר שאפילו אם עשאה ממחיצות מברזל כשרה כך שהלימוד לא בא אלא להגדיר את שיעור גובהה בלבד.

ואכן עיקר הדיון ההלכתי, הן בראשונים והן באחרונים, נמשך בכיוון זה. אך מכיוון שמספר פוסקים הביא את דברי האגודה שאסר קיבוע נסרים במסמרים כמה מפוסקי דורנו חוששים לכך¹⁰, מכיוון שמדובר בספק דאורייתא, ואוסרים סכך מקובע. אולם נראה שעבור כל אותם פוסקים שהביאו את דברי האגודה יש קשיים גדולים בהבנת דברי האגודה כפשוטם, מכיוון שרוב אותם פוסקים מתירים במקומות אחרים חיבור נסרים במסמרים. סתירות אלו נפתרות באמצעות ההנחה שדברי האגודה מתייחסים לסיכוך המונע חדירת גשמים, כפי שהציעו הרב רפאל סדין הרב אליהו וייספיש, הרב ינון בר כוכבא והרב דניאל הרשקוביץ. הנחה זו אף נאמרה במפורש בדברי ערוך השולחן ומצינו לעיתים באחרונים שהתייחסו למג"א כמתיר קיבוע במסמרים.



10. בין האוסרים (חלקם רק לכתחילה וחלקם אף בדיעבד) ניתן למנות את הרב ישראל יעקב פישר (שו"ת אבן ישראל ח' מ"ד), הרב יוסף שלום אלישיב (שבות יצחק, פרק ט', ה' ומובא גם ב"ספר הסוכה" פרק מ"ו, וערכנו דיון בשיטתו בחלק האחרונים), הרב בן ציון אבא שאול (שו"ת אור לציון חלק ד פרק כד ט' ובהרחבה בהערות), הרב מרדכי אליהו (מאמר מרדכי, דיני הסכך מ"ב. וצ"ע מהו יסוד האיסור לשיטתו לאור סעיף מ"ט שם), הרב משה הררי שאוסר לאשכנזים ומתיר לספרדים (מקראי קודש, סוכות עמוד 340), הרב שלמה קסירר (תחומין כ"ט), הרב אליעזר מלמד (פניני הלכה, הלכות סוכה), והרב אליהו שלזינגר (אלה הם מועדי, סוכות סימן ל"ח). בין המתירים ניתן למנות את הרב משה פיינשטיין (כך משמע באגרות משה, או"ח ל"ט), הרב עובדיה יוסף (חזון עובדיה הלכות סוכה ל"ה ט"ז), הרב דב ליאור, הרב שלמה עמאר (שמע שלמה ח"ה ס"ה, אך חושש למסמרים מצד מעמיד בדבר המקבל טומאה), הרב זלמן נחמיה גולדברג (כך משמע באלה הם מועדי, סוכות סימן ל"ח, כתשובה לרב שלזינגר), הרב נחום רבינוביץ (שו"ת שיח נחום), הרב רצון ערוסי (מסורה ליוסף, כך ב', אך חושש למעמיד בדבר המקבל טומאה מצד המסמרים לשיטת השו"ע והרמ"א), הרב ישראל לאו (תחומין כ"א), הרב דניאל הרשקוביץ (תחומין י"ט).

הרב עמיהי כנרתי

דין הרוצה לאכול בסוכתו בשמיני עצרת ובשמחת תורה

אדם הרוצה לאכול בסוכתו ביום השמיני, מבואר בחז"ל שאינו יכול לעשות זאת בלי דבר מסויים שיפסלנה או לפחות יעשה היכר כעין פסול.

וז"ל המשנה והגמרא, סוכה דף מח, א:

"משנה. סוכה שבעה, כיצד? גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו, אבל מוריד את הכלים* מן המנחה² ולמעלה מפני כבוד יום טוב האחרון של חג. גמרא. אין לו כלים להוריד מהו? - אין לו כלים? אלא כי אשתמש במאי אשתמש? אלא: אין לו מקום להוריד כליו מהו? - רב חייא אמר: פוחת בה ארבעה, ורבי יהושע בן לוי אמר: מדליק בה את הנר. - ולא פליגי, הא לך, והא להו. - הא תינח סוכה קטנה, סוכה גדולה מאי איכא למימר? - דמעיל בה מאני מיכלא. דאמר רבא מאני מיכלא בר ממטללתא, מאני משתיא במטללתא."



לא יתיר סוכתו

דבר ראשון למדנו במשנה דין "גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו". וטעם הדבר מבואר בראשונים בכמה אופנים:

רש"י באר הטעם: "לא יתיר את סוכתו - לא יתיר אגדים שלה לסותרה, דהא כל היום חובתה לישן ולשנן, ואי אקלע ליה סעודתא אכיל לה בגווה".

המאירי כתב מצד: "שמא תארע לו סעודה ותצטרך לו, או שזה ביזוי מצוה ופריקת עול". וכ"כ רבי יהונתן מלוניל.

והר"ן כתב: "נ"ל דהיינו טעמא דכיון דאמר רחמנא 'בסוכות תשבו שבעת ימים' צריך שתהא לו סוכה כל שבעה. והיינו דקתני סיפא אבל מוריד הוא הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יום טוב האחרון של חג, כלומר שאע"פ שצריך כל שבעה לעשות סוכתו קבע, היו לו כלים נאים ומצעות נאות ראוי שיהיו בסוכה כל שבעה, אפילו הכי מפני כבוד יום טוב האחרון של חג רשאי להורידן".

(א). יל"ע קצת האם הכוונה לכל כליו, ואפילו מיטות וכו'. וברש"י מפורש שגם מצעותיו. ובספר מקראי קודש לרב משה הררי שליט"א (פי"א הכ"ב) כתב: "וידעני על משפחה אחת שבסוכתה הגדולה שבחצר הבנין ישנן שש מיטות, שלחן וכסאות רבים, מיכל מים ושאר כלי בית וכו', והם צריכים להעלות את כל זה לדירתם שבקומה השלישית, ואכן הם מקפידים שלא להעלות זאת לפני זמן מנחה קטנה הנ"ל. אשריהם ישראל". וצ"ע.

(ב). מנחה קטנה (ריטב"א), וכ"פ במ"ב ס' תרסו ס"ק ב. ובשאר ראשונים ואחרונים לא פורש, וצ"ע.

[ובדעת הר"ן אפשר לומר שמה שכתב את הטעם מצד הפסוק "שבעת ימים", שתהיה לו סוכה כל שבעה, אינו דין תורה, אלא דין דרבנן והפסוק אסמכתא^א, ולכן כבוד יו"ט האחרון דוחה דין זה ומוריד כליו מהמנחה ולמעלה. ומ"מ אין זה מוכרח בדעתו, ואפ"ל שכוונתו היא שזה דוחה רק את מה ש"ראוי" להיות כליו ומצעותיו בסוכה, שאינו חיוב גמור^ב, ואכמ"ל, ודוק]. ויל"ע במי שסותר סוכתו באחד מימי הסוכות עוד לפני היום השביעי האם מותר, שלפי טעם המאירי יתכן ש"ביזוי מצוה ופריקת עול" היינו מצד שנראה כממהר להסתלק מהמצוה, כתינוק הבורח מבית הספר, וכל זה שייך בעיקר ביום השביעי.

ועוד יל"ע במי שנוסע ביום השביעי למקום אחר, כגון שמתארח בשמיני עצרת, ורוצה לסתור סוכתו מוקדם בבוקר מסיבות שונות^ג, שלפי טעם רש"י לכאורה יסמוך על סוכתו במקום ההוא, וגם למאירי נראה שבאופן כזה לא נראה כפריקת עול, וצ"ע עדיין גדרי הדין. ובספר חשוקי חמד (על סוכה כאן) לג"ר יצחק זילברשטין שליט"א יצא לדון באופן שירדו גשמים: "באחד השנים היו גשמים עזים בהושענא רבא, והגשמים מהסוכה חדרו לבתים, האם מותר לפרק את הסוכה ולהכניס במקום הסכך את הרעפים ואת הברזלים כדי שהבית לא יוצף?", וכתב שמסתבר שמותר לכו"ע.

[ויל"ע גם בחידוש שמובא בספרים^ד בשם הגריש"א זצ"ל, שמותר להוריד בסוכות את הגגון על הסכך, שהרי צורת הסוכה עדיין קיימת ואינו מבטל את גוף הסוכה^ה. ולכאורה בסברא יש מקום לדון שלא לחלק בזה, שסוף סוף הסוכה נפסלת בכך^ו, והוא חידוש למעשה, וצריך בדיקה באיזה אופן נאמר הפסק].



ג. וראיתי בס"ד שכ"כ כאן ב"הערות" הגריש"א זצ"ל.

ד. סוכה שבעה על שבעה כשרה אע"פ שאי אפשר לקיים בה כלל "סוכתו קבע" במצעות וכו'. אמנם זה תלוי במחלוקת תורה"ד והחכ"צ לגבי שינה בסוכה כזו, ובדין המרדכי שסוכה צריכה להיות ראויה להכל, ואכמ"ל. וראה בזה בספר ערוגת הבושם לרבי אברהם ב"ר עזריאל, חד מגדולי קמאי, ח"ג עמ' 218, ואכמ"ל.

ה. או אפילו על הורדת הכלים מהסוכה לביתו יש לדון, שהמשנה הרי התירה רק מהמנחה ולמעלה. ולכא' בנוסע מוקדם לחג וחושש להשאיר כליו בסוכה שוא יתקלקלו, מהכי תיתי לאסור להוריד כליו לפני כן. וכן ראיתי בספר שתילי זיתים השלם (פתח תקוה תשע"ו) עמ' תכג שכתב המהדיר בשם הרב פנחס קורח שליט"א שהדבר ודאי מותר בכהאי גוונא. וכך כמדומה עמא דבר, ממה שראיתי בעיני, באלו שנוסעים לחג, שמפנים כליהם מוקדם [אבל ראה מש"כ בקובץ מבקשי תורה (רוטר), נ (תשס"ט) עמ' עו בשם הגריש"א זצ"ל שאדרבה החמיר בזה לכתחילה אפילו מהמנחה ולמעלה, שהרי אין לו צורך בכלים בשמיני עצרת, וצ"ע].

ו. ראה שבות יצחק (לרב יצחק דרוי שליט"א) ח"ג, "זמן שמחתנו", פרק ו.

ז. למאירי שהוא "ביזוי מצוה ופריקת עול", נראה שאם יורד גשם ומוריד האדם את הגגון להגן על הסוכה, ודאי אינו ביזוי. לטעם הר"ן "סוכה שבעת ימים" לכאורה הדבר בעיית: לטעם רש"י שוא יצטרך, גם נראה שבעיית, שסוף סוף רואים שאסורה גם פחיתת סכך מהסוכה, אע"פ שגם זה אפשר בקלות להחזירה על מתכונתה.

ח. הערת העורך (הרב משה בוטון): איכא מאן דאמר שהסוכה לא נפסלת אם זה בסמוך לסכך ועשוי להגן מפני הגשמים, עי' סי' תרכט סי"ט.

אין לו מקום להוריד כליו

אם אין לו מקום להוריד כליו, פירש רש"י: "אין לו מקום אחר לאכול שם שיוריד כליו, וצריך לאכול (בסוכה) ביום טוב האחרון. מה יעשה להוכיח שאינו מוסיף על המצוה לעשות סוכה שמונה ימים". מבואר בראשונים שמדובר כאן על חשש של "מיחוי כבל תוסיף", באכילה בשמיני בסוכה, ולכן צריך לעשות פעולה שפוסלת ממש (פחיתה) או לפחות שנראית כפוסלת (הכנסת נר או כלים מסויימים). ויל"ע קצת האם הלשון "אין לו מקום אחר" היא בדוקא, שכל היתרים הם רק בגלל צורך גדול כזה ש"אין לו" אפשרות אחרת, אבל אם יכול אחרת צריך או ראוי להמנע, או שרק כתבו לדוגמא בעלמא, ובאמת גם אם רצונו בכך, כגון שיותר נוח או נעים לאורחים, גם מותר לכתחילה, וצ"ע. ובירושלמי (סוכה ד, ה) ובפסיקתא דרב כהנא (פיסקא כח) הלשון "ואם היתה סוכתו עריבה עליו", ומשמע להדיא שלא דוקא צורך גמור. ועוד יל"ע האם האיסור הוא דוקא באכילה (כלשון רש"י, וכן שו"ע), או בכל כניסה ושהות בסוכה. ונראה יותר שדוקא באכילה, ואולי גם בדדמיה לה (שינה"), אבל לא בכל שהות, וצ"ע. ובמנהגי מהרי"ל (עמ' שעד) כתב לגבי חשש בל תוסיף בחו"ל בישיבה בסוכה בשמיני עצרת, שהוא ס"ל שרק אוכלים אבל לא ישנים, וכתוב שם: "מהר"י סג"ל נהג בעצמו ג"כ לשאת כליו ושולחנו מן הסוכה ביום שמיני עצרת שחרית אחר הסעודה לבית, ואמר מהר"י סג"ל מה שנוהגין העולם ביום שמיני אחר סעודה ממחרין לצאת מן הסוכה, דחיישי שמא יוסיפו, שאם יאחרו ויספרו שמועות איש לרעהו נראה כמוסיף, דהא גם טיול וסיפור שמועות בעי סוכה כדפירשתי לעיל". ומבואר שס"ל שעיקר החשש של "נראה כמוסיף" הוא בטיול וסיפור שמועות וכו', ולכן "נהגו העולם" לעשות עוד סייג ואפילו לא לשהות כלל בסוכה, אלא מיד לאחר סעודה לצאת ממנה.

[ובספר אורחות רבינו" בהנהגת הקה"י לגבי בל תוסיף לפני החג, משמע שהקפיד גם לא לשבת בסוכה. ובמ"ב מהד' עוז והדר בהערה יא כתבו מעצמם: "והוא הדין שאר דברים שמצוותן להעשות דוקא בסוכה"].



ט). מילה זו אינה בדפ"ר (ונציה), ומ"מ מסתברת. ובב"י וב"ח סי' תרסו גם גרסו בסוכה או בה, וגם מהרש"ל בסוכה כתב שם". בדפוס וילנא משום מה הקיפו בסוגריים יותר מילים, ונראה טעות.

י). ולא על איסור "בל תוסיף" גמור, שהרי אינו מכוון למצוה, כמו שכתבו כאן בסוכה הר"י מלוניל, בעל המאור ובספר המכתם, וכן הודגש בפמ"ג מ"ז סי' תרסו, שמדובר על מראית עיין ומניעת חשד הרואים. [וראה באוצמ"ה כאן הערה 8 שמלשון הראב"ן משמע קצת שמדובר על איסור גמור. וז"ל פסיקתא דרב כהנא פיסקא כח: "א"ר יהושע בן לוי צריך אדם להפריש עצמו מסוכתו ביום השמיני, שכבר אמרה תורה בסוכות תשבו שבעת ימים, ולא שמונת ימים". ומשמע גם כאן חשש לבל תוסיף ולא רק ל"מיחוי"]. ועכ"פ נראה שכל האיסור הוא דוקא בגברים, ולא בנשים שאינן מצוות בסוכה, והוא דבר מצוי שיש סוכות ליד בתי כנסיות ונשים נכנסות לשם בשמחת תורה.

יא). רבינו מנוח: "פירוש כגון שעשה סוכה בתוך ביתו ואין לו מקום לאכול ב"ט האחרון כי אם בסוכתו". ועוד אפ"ל מצד גודלה ויש לו הרבה אורחים, וכיו"ב.

יב). ראה מ"ב סי' תרסח ס"ק ו.

יג). ח"ב הל' סוכה סי' ל עמ' רכב. מהדורה חדשה ע"י בן המחבר, ח"ג הל' סוכה סי' לה עמ' י.

בארץ ישראל דוקא פחיתה

מבואר בסוגיית הגמ' שהובאה לעיל (ע"פ פירוש הרי"ף, הרא"ש ורוב הראשונים והפוסקים) שבארץ ישראל "פוחת בה ארבעה", ובחור"ל שאי אפשר לפחות בשמיני עצרת עבור שמחת תורה, מפני איסור סותר ביו"ט, לכן אינו פוחת אלא די לו בהיכרא של הכנסת נר או בהכנסת כלים^ט. ופשט לשונות הראשונים והשו"ע סי' תרסו, שבארץ ישראל צריך דוקא לפחות ארבעה^ט, ולא תועיל הכנסת נר או כלים. ובס"ד ראיתי שכ"כ כאן מפורש ב"הערות" לגריש"א זצ"ל, ושם פעמיים שהוא "חידוש גדול". ולכאורה הטעם לכך, מפני שפחיתת ארבעה היא מצד פסילת הסוכה, כמבואר ברש"י בסוגייתנו (ד"ה פוחת וד"ה הא, וראה לקמן בדברי הר"ן, ונראה שכבר מוכח כך מלשון הירושלמי^י), ואילו הכנסת הנר וכו' אינה פוסלת, אלא מדין "היכר"^י, כמבואר בר"ן: "אבל בסוכה גדולה מעייל בה מאני מיכלא ומיפסלא - ומיפסלא ודאי לאו דוקא, שלא נפסלה מהכשרה בכך שלא יצא בה בזמנו, אלא הכי קאמר שעושה היכר לפוסלה שאינו יושב בה בתורת סוכת החג". וא"כ עדיף לפסול מאשר היכר.

וראיתי בספר אחד שנקט מסברא אחרת והתיר בדיעבד בשעת הצורך גם בארץ ישראל להכניס כלי או מנורה. ולכאורה צריך ראייה לחידוש זה^י, ויותר נראה שבארץ ישראל בעינן לעיכובא דוקא פחיתה, וצ"ע.



הבנת דין הפחיתה

יל"ע מה כוונת רב חייא "פוחת בה ארבעה".

ובר"ן ביאר שיש צורך גם בהיכר (ולכן אין די באויר שלושה) וגם בפסול ממש, וכשיטת רש"י שפחיתה פוסלת. ונפקא מינה בסוכה גדולה, שיש לה ארבע דפנות וגם אחרי הפסק האויר נוצרו

(יד). לרש"י יש בסוגיה שם שיטה מיוחדת (שרוב הפוסקים לא נקטוה להלכה), שגם בשמיני עצרת בחור"ל שצריך לשבת מספק מ"מ בעינן לשים נר וכו'. ותמזהו ע"ז (ראה אוצמ"ה כאן הערות 39, 42) שהרי לכאורה אין חשש של מיחוי כבל תוסיף ביום שצריכים לשבת בו מספק. ועוד, שדוקא בעינן לא לפסול את הסוכה ביום זה שצריך לשבת בו מספק. ויל"ע עוד.

טו). י"א אופן נוסף של היכרא, אם הוציא כליו מתוך הסוכה, וראה בספר בסוכות תשבו (לרב יוסף פאק שליט"א) עמ' קמג ובמ"ב מהד' עוז והדר אות יט. ועוד אופן, לשים סדין שיפסול, גם בלי פחיתת הסכך, והביכורי יעקב שם ס"ק ה הסתפק בזה, וראה הערה 14 באוצמ"ה כאן שרוב השיטות מכשירות.

טז). לכאורה יכול לפסול גם את הדפנות ובלי קשר לסכך, ומה שלא כתבה הגמ' כך יתכן שפשיטא לה, וצ"ע.

יז). ובאמת צ"ע למה לא הודגש בשאר ספרים, וחזן מהגריש"א זצ"ל לא ראיתי דנים בכך. וכנראה שהיה פשוט להם כך, ועכ"פ כך משמע בכל לשונות הראשונים והאחרונים.

יח). בירושלמי הובא דעת "רבי חייא בר אשי בשם רב" (וכנראה הוא גם המאן דאמר בבבלי, ויש בזה נוסחאות) שצריך "לפסול סוכתו", וא"כ מבואר שפחיתת הסכך היא באופן שפוסל.

יט). ויל"ע האם לפי זה צריך דוקא כלי יחסית גדול, ומונח במקום בולט, שיהיה ניכר גם לרואים, ולא יהיה מיחוי כבל תוסיף, וצ"ע.

כ). לכא' היה אפשר לסייע לזה מלשון הר"ח כאן, שמועיל כך או כך, עיי"ש. אבל יותר נראה שקיצר בלשונו, ולא הביא כלל את חילוק הגמרא "הא לן והא להו".

שתי סוכות כשרות, כמבואר ברמ"א סי' תרלב סע' ב, א"כ יצטרכו עדיין לפסול באופן אחר: "רב חייא בר אשי אומר פוחת בה ארבעה. פרש"י פוחת בה ארבעה טפחים ופוסלה. והקשו בתוספות ואיזה שיעור הוא ארבעה טפחים לפסול, והרי אור פוסל בג' אפילו בסוכה גדולה כדאיתא בפ"ק (יז א). ולי נראה ארבעה בעיא משום היכרא. ומיהו בעינן נמי דמפסלא ביה, שאם היתה סוכה גדולה לא סגיא בפחיתת ארבעה, ולפיכך כתב רש"י ז"ל ופוסלה".

ובביכורי יעקב (סי' תרסו ס"ק ד) הוכיח מדברי הרמב"ם שס"ל כרש"י ש'פחיתה' הכוונה באופן שפוסלת, שהרי כתב לגבי חו"ל שאי אפשר לפחות ביו"ט שמפני שיש בכך פסול (סתירת אהל), וז"ל: "ומפני שהוא יום טוב אינו יכול לפחות בה ולפסלה" (סוכה ו, יד).

ובריטב"א נקט שיטה אחרת, שדי לנו בפסול (ג"ט בסוכה קטנה) או היכר (ד"ט בסוכה עם ארבע דפנות), וא"צ את שניהם: "ותימה למה לי ד' טפחים דהא אור שלוש טפחים פוסל בין בסוכה גדולה בין בסוכה קטנה בין [באמצע בין] מן הצד, ואם כן בפוחת ג' טפחים סגי, וי"ל דכל היכא דליכא לסוכה זו אלא ג' דפנות דכי איכא אור שלוש מיפסלא משום דאור מפסיק וליכא ג' דפנות הכי נמי דסגי בפחות בה שלוש טפחים, אבל כל היכא דאית לה ד' דפנות והיא סוכה גדולה שיש מלבד האור שיעור סוכה וג' דפנות ולא מיפסלא בהכי אשמועינן רב דפוחת בה ארבעה שהוא מקום חשוב, דאע"ג דלא מיפסלא בהכי דהא משתייר הכשר סוכה בד' דפנות מ"מ ביטול הוי וגלוי דעתיה שעבר זמנה, ולא גרע מהורדת כלים מתוכה דסגי לה בהכי, הלכך נקיט ארבעה טפחים לרווחא דמילתא שזהו שיעור המספיק בכל סוכה שבעולם".

וא"כ יש בזה שתי הבנות בדין פחיתה, האם מצד היכר או מצד פסול, ונפק"מ לסוכה גדולה עם ד' דפנות. ובמ"ב הביא את שיטת הריטב"א רק בשער הציון ס"ק ב, ונראה שלא הכריע בזה, ולכן כתב כך.

ונפק"מ נוספת אפ"ל, למה שחידש המ"ב סי' תרסו ס"ק ג, לגבי פחיתת ארבע: "צריך לפחות בה - ונראה דהיינו קודם שקיעת החמה, דפן יודמן לו עוד לאכול בגוה". ומבואר שנקט כשיטת רש"י והריטב"א שפחיתה פוסלת, ולכן דינה כדין "לא יסתור את סוכתו" שאסור כל היום^{כא}.

והרמב"ם (שם) כתב: "פוחת בה ארבעה על ארבעה", וכ"פ בשו"ע סי' תרסו. ויל"ע מה הביאור בזה, ובגמ' נמצא רק הלשון "פוחת בה ארבעה". ובביכורי יעקב שם ס"ק ד כתב לבאר בזה, שהרמב"ם ס"ל כרש"י שפחיתה מדין פסול (ראה לעיל), ו"ארבעה על ארבעה" היינו בסוכה קטנה, עיי"ש היטב. ועדיין יל"ע מה כוונת הרמב"ם והשו"ע בזה, וגם צ"ע סתימת הנו"כ והמ"ב מלהעיר בזה.



כא). וראיתי שהעירו מלשון המגיד משנה (סוכה ו, יא): "שאע"פ שאמרו מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה או פוחת בה ארבעה", ואפשר לדייק מלשונו שהיינו הך, שגם פחיתה אפשרית מהמנחה ולמעלה, וצ"ע.

האם מועיל היכר או פחיתה שאח"כ הסתלקו?

ונעיר כאן לחידוש הביכורי יעקב סוף סי' תרסו: "ומשמע דכל שהכניס בה כלי מאכל יצא, וא"צ להניח אותם שם כל הלילה וכל היום, שהרי גם סימן נר לא שייך ביום, דכי ס"ד שידליק בה הנר כל יום השמיני".

ויל"ע איך יועיל דבר זה עבור הרואים, אם די בהכנסה פעם אחת ומיד הוציא. ובאוצמ"ה (כאן הערה 7) הביאו דברי האשל אברהם, שאע"פ שאינו מברך אין די בכך לבטל "מיחזי כבל תוסיף", משום הנכנסים שלא ידעו שלא בירך.

וצ"ע עדיין למעשה, והמ"ב לא הביא בספרו את חידוש הביכורי יעקב.

ולכאורה קשור כל זה גם למה שמבואר בירושלמי סוכה ד, ה שיטה שסוברת שדי בהיכרא של "מקדש בביתו", שהוא היכר קצר ומועיל לכל הלילה והיום שאחריה, והפוסקים לא הביאוהו להלכה, אלא נפסק כמ"ד שצריך "לפסול סוכתו", וא"כ נראה שצריך היכר מתמשך.

ועכ"פ נראה שכל ספקנו הוא דוקא בהיכר, אבל פחיתה שהיא מדין פסול ודאי שהיא צריכה להיות כל הזמן, ודוק. אבל יש שלמדו זה מזה, ולענ"ד קשה להקל בזה, כשאפילו דברי הביכורי יעקב הם חידוש בסברא והמ"ב לא הביאם.



כב). בירושלמי מהד' חסידי גור בערד, ציינו בזה את ספר משיב צדק לר' צדוק הכהן מלובלין זצ"ל, אות פד, ק.
כג). בספר שתילי זיתים השלם (פתח תקוה תשע"ו) עמ' תכג דן המהדיר כך במקרה ש"פחת מקום ד"ט ע"י שהזיז את הסכך לכאן ולכאן, וביו"ט באה הרוח והחזירה את הסכך למקומו".

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקוה

בירור דין נחלקה התיומת*

הגמ' בסוכה דף ל"ב ע"א הביאה את דברי ריב"ל שנחלקה התיומת נעשה כמי שניטלה ופסול. וכ"פ הפוסקים.

אלא שנחלקו הגאונים והראשונים מהו התיומת, ומה הפירוש 'נחלקה' התיומת.



דעות הראשונים שהתיומת היא בראש הלולב

רש"י במסכת סוכה דף ל"ב ע"א כתב: "שני עלין עליונים אמצעים ששם השדרה כלה נחלקו זה מזה ונסדקה השדרה עד העלין שלמטה מהם" ע"כ. וכן פירשו חכמי אשכנז הקדומים, ומהם ראב"ן וז"ל: "נחלקה התיומת הם שני עלין אמצעים שנקרעו ונחלקו זה מזה" ע"כ. וכן פירש ראב"ה בס' תרנ"ח: "פירוש תיומת האמצעיים הגבוהים מכולם כדיבוק השדרה" ע"כ. וכן פירש היראים דף רמ"א ע"ב: "פירוש שני עלין עליונים אמצעיים ששם השדרה כלה נחלקו זה מזה ונעלים השדרה עם החלקה של מטה. תיומת שמדובקים כתאומים כך פירשו רבותי. ושמעתי אפילו נחלקו העלים בלא השדרה נחלקה קרי ביה" ע"כ. וה'שמעתי' זהו כפירוש הנ"ל. ושה"ל סי' שנ"א הביא את דברי היראים וכתב: "וכן פירש ר' גרשום ז"ל תיומת אותן שני עלין שבראש הלולב" ע"ש. וכן דעת האו"ז בס' ש"ו למעשה כדעת רש"י הנ"ל ע"ש [וכ"ה בקיצור פסקי או"ז לבנו מהר"ח]. וכ"ה במנהגים דבי מהר"ם בסדר ד' מינים ע"ש.

אלא שנחלקו הראשונים בכוונת דברי רש"י הנ"ל. בספר המכתם העתיק את לשון רש"י כלפנינו, ופירש בדעתו דהיינו העלה האמצעי העליון שהוא תיום אם נחלק לשנים ע"ש, ולעיל מיניה הביא כן גם בשם ההשלמה שפירש כן ברש"י. וכ"נ מדברי המאירי ע"ש [וזה כפירוש רש"י בב"ק שנביא לקמן]. אולם רבינו פרץ בהגהות סמ"ק סי' קצ"ג כתב בביאור דברי רש"י הנ"ל בזה"ל: "אף על פי שכל עלה ועלה שלם בעצמו כמו שאר עלי הלולב שכל אחת ואחת כפולה לשנים אעפ"כ הוא פסול כיון ששתי עלין האמצעיות חלוקות" ע"ש. וכן נראה מדברי התוס' בב"ק צ"ו ע"א והאו"ז בס' ש"ו ע"ש. וכן פירשו הדרכי משה והפרישה בס' תרמ"ה ע"ש. וכן פירש היש"ש בב"ק פ"ט ס"ב ע"ש. ופירוש זה נראה יותר בלשונו של רש"י, ובפרט לפי מה שנביא לקמן שרש"י עצמו במסכת ב"ק כשרצה לפרש שהעלה העליון עצמו נחלק כתב להדיא 'כף תומר האמצעי העליון תיומת היא', וכאן כתב 'שני עלין אמצעיים'. ומזה נראה שלא מירי בעלה העליון עצמו שנחלק אלא בשני העלים העליונים שנפרדו זה מזה.

* תודתי לרב דוד אריה הילדסהיים שעוררני בכמה מקורות וסברות במאמר זה.

ובמסכת ב"ק דף צ"ו ע"א פירש"י: "כף תומר האמצעי העליון תיומת היא". ור"פ בהגהות סמ"ק הנ"ל לאחר שהביא את פירש"י הנ"ל כתב: "ועוד פירש הקונטרס פירוש אחר נחלקה התיומת דהיינו דוקא עלה האמצעי שדרכו להיות כפול כשאר עליון נחלק לשנים, לפי זה לולבין הנמצאים בינינו רובם כשרים כיון שעלה האמצעי שלם" ע"ש. הרי שהבין שאלו ב' פירושים שונים, ולפירוש זה אין הפירוד בין העלים פוסל, אלא רק הפירוד בעלה עצמו. וכ"כ עוד בתוספותיו לב"ק שם, והסכים לפירוש זה למעשה ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרשב"א בחידושו לב"ק ע"ש. וכפירוש זה כן פירש הרס"ג בסידורו עמ' רל"ו: "אם נקטם ההוצא העליון המאחד את עליו או נסדק פסול. אבל אם נפרדו עליו יחזור ויאגד אותם כל זמן שההוצא העליון מחובר" ע"כ. וכ"כ המנהיג [מהדורת מוה"ק] עמ' שפ"ז בשם רס"ג: "נקטעה הוצא העליונה המחברת לראשה או נחלקה פסול" ע"ש. וכ"ד ר' חננאל בסוכה ל"ב ע"א וז"ל: "נחלקה התיומת. פי' שבראש הלולב. נעשה כמי שניטלה ופסול. פי' תיומת גבא דהוצא דמתיים להו לשני צידי העלה ומשוי להו חד כי כל אחת כפולה לשנים ותאומה מגבה. אם נפרדו ההוצין זה מזה ועמד כל אחד כשהוא כפול לשנים והתיומת שלהן קיימת כשר. ואם נחלקה התיומת שלהן הרי הן כאילו נפרצו עליו ופסול" ע"כ. וכ"ד ר' חיים מטודילא בספרו צרור החיים [עמ' ק"ב] וז"ל: "ולולב שנחלקה התיומת יש שהיו מפרשים ראש העלה העליונה, ואינו, אלא שנסדק מקום כפל העליון הסמוך לשדרה" ע"כ. וכונתו היא, דתרוייהו מפרשים שהתיומת זה העלה העליון, אלא שהי"מ ס"ל שראש העלה העליון נחלק ולא משנה אם זה במקום הכפל או לא [ע"י לקמן בדברי העיסור], אולם הוא עצמו ס"ל דהיינו במקום הכפל, וכראשונים הנ"ל.

והראשונים הביאו בשם תשובת הגאונים: "תיימת הוא אותו הוצא העליון שבראש הלולב שאין הוצא למעלה הימנו והוא כשני הוצין דבוקין זה בזה ונקראין תיימת. בעי רב פפא נחלקה התיימת מהו. נפרד אחד מחברו אותו הוצא העליון שבלולב שדומה לשני הוצין מהו" ע"כ.

ונחלקו הראשונים בביאור כוונת תשובה זו. מדברי תוס' בב"ק צ"ו ע"א והרא"ש בסוכה פ"ג ס"ו והא"ז בסי' ש"ו מבואר שהם הבינו דמירי שיש ללולב ב' עלים עליונים והם נפרדו זה מזה, אע"פ שלא נסדק כל עלה ועלה במקום שבו הוא כפול לשניים, וכמו שביאר הב"י בסי' תרמ"ה. וכ"ה להדיא בקיצור פסקי הרא"ש לרבינו יעקב בעל הטורים וז"ל: "והגאונים פירשו שב' עלין העליונים שדרכן להיות מחוברים נחלקו זה מזה ברובן" וכו' ע"ש. וכ"ה בטור בסי' תרמ"ה בכת"י ודפוס קדום (המובא בהגהות והערות במהדורת מכון ירושלים): "ב' עלין" וכו' [והוא הנוסח העיקרי, וכמו שהוא ברמזים וכו'ל].

אולם המנהיג עמ' שפ"ז הביא בשם רב פלטי את מה שהביאו תוס' בשם הגאונים, וכתב: "רבנו [סעדיה] ז"ל נקטעה הוצא העליונה המחברת לראשה או נחלקה. הנה לרב פלטי ולרבנו סעדיה ז"ל נחלקה התיימת העליונה דוקא קאמר, ורב יהודאי אמר מכל תאומה ותאומה של כלן, ובספרד כמנהג רב סעדיה עושיין" ע"ש. ונראה מדבריו שהוא משווה את דברי רב פלטי

(א). והוא בשו"ת הגאונים שערי תשובה סי' ש"ו, והמנהיג עמ' שפ"ז כתב כן בשם רב פלטי גאון.

(ב). ומ"מ קצת קשה לפירוש זה איך כתבו הראשונים הנ"ל שפירוש בה"ג [שנביא לקמן] הוא כפירוש הגאונים, הרי בה"ג מייירי שהתיומת של העלה היחיד נסדקה, והגאונים מיירו שנפרדו שני עלים זה מזה.

לרס"ג, ובדברי רס"ג מבואר שההוצא העליונה עצמה נסדקה ולא מיירי שנפרדו ההוצין זה מזה וכנ"ל, וא"כ הוא מפרש כן גם בדברי רב פלטי. ובאמת שמלשון רב פלטי שכתב בתחלה 'אותו הוצא העליון' וכו' נראה שכונתו להוצא עצמו שנחלק ולא לב' עלין שנחלקו זה מזה, ומה שכתב בסוף 'נפרד אחד מחבירו' – היינו ההוצא עצמו, שמחובר ב' הוצין שדבוקין.

והעיסור דף צ' ע"א כתב בזה"ל: "ובין שניטלה התיומית לבדה בין שנחלקה התיומית לבדה ברוחב שהן ב' עלין תאומים שבראש השדרה ה"ה כנקטם ראשו ופסול. אבל נסדק באורך כשר וכו'. ורבוותאי פירשו וכו'", ומשמע שעל כל העלין קאמר שאם נחלקה א' מן העלין במקום התיום פסול, אבל קבלתי שאינו אלא ראש הלולב. ופירש"י: "שני עלין האמצעין והשדרה כולה נחלקה זה מזה ונסדקה השדרה עד העלין שלמטה. וק"ל לפירושא דרבוותא מכדי בנסדק איירי למה לי לשנוייא דיבורא לימא נסדקה התיומות מהו אלא נסדקה לאורכו נחלקה לרחבו כדפרישית" ע"כ. הרי שגם הוא פירש שהתיומת היא בראש הלולב וכך קיבל, אלא שהוא פירש דהיינו לרוחב ולא לאורך כראשונים הנ"ל.

והריטב"א בדף ל"א ע"ב גבי נסדק כשר הביא י"מ להיפך שלאורכו הוי נחלקה התיומת ופסול אפילו במיעוט, ולפ"ז ראוי לחוש כשהסדק לאורכו שהוא מתרבה בכל שעה כשמענעו לפסול אפילו במיעוטו וכן חוששין בעלי הנפש עי"ש. וממנו הוא בר"ן שכתב על פירוש זה ואין זה במשמע אלא שראוי לחוש ולהחמיר עי"ש. ונראה שבעל דעה זו הוא המנהיג, שכתב: "ובספרד כמנהג רב סעדיה עושין, ונחלקה התיומת אפילו מעט או נקטעה אפילו מקצתה" [ונראה שאת זה כתב מדנפשיה ואינו המשך למה שהביא לעיל מיניה בשם רס"ג].



בירור מנהג ספרד על פי דברי מקובלי ספרד

והנה, מה שכתב המנהיג שמנהג ספרד כדעת רב סעדיה גאון שנחלקה התיומת היינו העלה העליון – כך מבואר מדברי מקובלי ספרד שכך פשוט להם [על פי הפשט] ועל פי זה כתבו טעם בסוד לזה".

מהר"י ג'יקאטיליה בספרו שערי אורה (שער ה') כתב בתוך דבריו: "יעקב הוא סוד המידה האמצעית, כמו התיומת שבלולב שמתים שני הצדדים באמצע" עי"ש. ומבואר מדבריו שהתיומת זה העלה הגבוה האמצעי שהוא מתים את שני הצדדים. ור' משה די ליאון בספר השם כתב: "שדרת הלולב בסוד הקו למטה, ובראש הקו התיומת". ור' אברהם אבוּעלפיא בספרו אוצר הכבוד בסוכה ריש פרק ג' כתב: "ופסולי התיומת הוא עלה האמצעית אשר בלולב המגיע עד

ג). ודוחק לומר שכונתו שלרב סעדיה ורב פלטי התיומת זה 'למעלה', ולרב יהודאי זה 'בכל העלים', אבל יש הבדל בין רב פלטי לרב סעדיה מה קרה עם העלה העליון האם נפרד מחבירו או שהוא עצמו נחלק, דהא לא העלה צד כזה, והיה לו לפרש שיש כאן עוד דעה.

ד). המתבונן בדברי המקובלים יראה שהם כותבים את טעמי הקבלה על פי ההלכה שהם נוקטים בפרטי המצוה, ולכן מצינו פעמים רבות מחלוקות בדברי המקובלים, שכל אחד נותן טעם בקבלה לפי הפסק שהוא נוהג בו ומקובל במקומו. ועל כן אפשר לומר שברוב המוחלט אין כזה דבר מחלוקת בין הפשט לקבלה, כיון שלכל סברא בפשט יש טעם בקבלה, ואכמ"ל.

ראשו והוא השדרה שלו ממש וזוהו הוא ודאי הקיצוץ כשהוא נחלק לשנים". ור' יצחק דמן עכו בספרו מאירת עיניים פרשת אמור בסוד הלולב כתב: "והלולב רמז ליסוד עולם שלו, הקו האמצעי המתעלה למעלה דרך התפארת עד הכתר העליון וכל הענפים משתרגים לכאן ולכאן מימינו ולשמאלו וכו', והוא כלול ומוצע ביניהם, לפי שהוא הקו האמצעי המתעלה עד מקום הכתר המורה על הייחוד השלם. ואחז"ל נסדקה התיומת פסול, לפי שדומה כשתי רשויות, לפי שהנהר היוצא מעדן אינו נפסק ואינו נחלק לשניים אלא מתאחד בעצמו" ע"כ. והמעין היטב בדבריו יראה שכיון להנ"ל שהתיומת זהו העלה העליון. ור' מאיר אבן גבאי בספרו עבודת הקדש (ח"ב פ"ב) כתב בביאור י"ח ברכות שבתפלת י"ח בזה"ל: "וסמכום אל שמונה עשרה אזכרות שהם שמות מיוחדים הנכללים בקו האמצעי, סוד תיומת הלולב המתיים כל הדברים ומיחדם" ע"ש. הרי שגם הוא מפרש שהתיומת הוא הקו האמצעי שמתיים כל הדברים. ובספר מגיד מישרים (פרשת אמור) כתב: "לולב סלקין עליו דיליה עד התיומת ואית לולבים דשלמה תיומת דילהון בתלת עליון שוין קצת, ואית דשלמה תיומת דילהון בחד עלה בלחוד" ע"כ. ור' משה אלבאז בספרו היכל הקדש (דף ע"ה ע"א) כתב: "נחלקה התיומת פסול, והם השני עלים העליונים שהם סוף הלולב למעלה על השדרה והם הנקראים תיומת" ע"ש. ומפורש יותר בדברי הרמ"ק בספרו פרדס רימונים (שער כ"ג פרק כ"ב ערך תיומת) וז"ל: "ויסוד מוסד אצלינו הלולב הוא קו האמצעי כמבואר בערכו, והתיומת למעלה בסוד הדעת המיוחד החכמה והבינה, ולכן נחלקה תיומתו פסול. וטעם זה יפה הוא עם היות שנחלקו בו המפרשים, וזהו יותר מוסכם כי תיומת היינו השני עלים העליונים" ע"כ.

עדות נוספת על מנהג ספרד בדורות האחרונים מצאתי בשו"ת מהר"ם איררה [מחכמי שאלוניקי האחרונים, נפטר בשנת תשי"ח] סימן כ"ד שכתב בזה"ל: "מנהג בני ספרד וכו', מדקדקים מאוד לעשות קשרים וקשרי קשרים למעלה למעלה בכדי שלא יתחלק התיומת, ושכל העלים העליונים יהיו מחוברים יחד כאחים שלא יתפרדו, מפני שחוששין למ"ש מור"ם [בסי' תרמ"ה ס"ג] וז"ל וי"מ לומר דאם נחלק התיומת היינו אם נחלק העלה העליון האמצעי פסול וכו' וי"מ אפי' בנחלק קצת ע"כ, וכ' הט"ז, דהיינו עד טפח והביאו הבה"ט, ועיין להח"א כלל קמ"ט ס"י שכתב וז"ל וי"מ יותר דאפי' לא נחלק רק מעט בסדק כל שהוא וכו' פסול, דע"י הניענועים סופה ליסדק, וכל העומד ליסדק כסדוק דמי" ע"כ. הרי שהעיד שהספרדים חוששים לנחלקה התיומת העליונה.



תמיהה בהכרעת תה"ד והרמ"א

הדרכ"מ (באות ה') כתב: "ובתרומת הדשן סימן צ"ו כתב דאנן נוהגים בנחלקה התיומת כפירוש רש"י בלשון א' דעלה אחד האמצעית שדרכו להיות כפול כשאר עלי הלולב נחלק לשנים וזה מיקרי נחלקה התיומת ולא מיקרי נחלק אלא אם כן נחלק עד למטה מן העליון ובאור זרוע מיקל דבעינן שנחלקה השדרה גם כן וכו' עד וכתב ר"י אור זרוע דעל פירוש רש"י אני

ה). ואין לתמוה על כך שהב"י לא פסק כסברא זו שאמר לו המגיד, דכבר מצינו כן בכמה וכמה דינים שהב"י לא פסק כדברי המגיד, ואכמ"ל.

סומך הלכה למעשה וכו' עד וכן ראיתי אחד מן הגדולים שהיה נוהג להכשיר לולבין סדוקים בעלה אמצעית ברוחב אצבע ויותר עכ"ל מיהו במקום דאפשר למצוה מן המובחר יהדר אחר אחד שלא נחלק כלל כמו שכתבו הר"ן והמגיד משנה. מיהו המנהג כדברי תרומת הדשן" ע"כ. וכן פסק בהגהת שו"ע רק את פירוש רש"י הנ"ל שהעלה העליון נחלק. וכתב הפמ"ג (במש"ז אות ה') שהמחבר והרמ"א לא הזכירו כלל את שיטת הגאונים [ששני העלים העליונים נפרדו זה מזה הוי נחלקה התימות ופסול] עי"ש. והביכורי יעקב שם חשש יותר לדעת הגאונים הנ"ל וז"ל: "ואם כבר נפרדו עליו העליונים, אזי יש לחוש לפירוש הב"י אליבא דהגאונים, שלא ליקח אותן הלולבים שהשדרה כלתה בב' עלין שוין שקורין ב' תימות, אם העליון נפרדים עד למטה. אבל אם עדיין מחוברים זה בזה ע"י פאסט מעט למטה סמוך לשדרה, וכש"כ ברובן, א"צ לחוש כלל אפילו לכתחלה. וכל זה לכתחלה למצוה מן המובחר, אבל לענין דינא אין לפסול ב' תימות כלל, כיון שרוב הפוסקים חולקין על הגאונים, וגם השו"ע ורמ"א לא פסקו כוותיהו. אבל מ"מ לכתחלה יש לחוש לדבריהם כמו שכתב הב"ח, וכן ראיתי גם במהרי"ל בשם הר"מ. גם היש"ש פרק הגוזל קמא (ס"ב) כתב שיש לחוש לפי הגאונים, שלא לקח לכתחלה לולב עם ב' תימות ע"כ.

והנה יש להעיר על לשון הדרכ"מ בשם תה"ד שכתב 'דאנן נוהגים' כפירוש רש"י וכו', דמשמע מזה שתה"ד מעיד שכך המנהג, אולם הלשון בתה"ד הוא 'יראה דיש לנהוג' כפירוש רש"י וכו', דהיינו שכך דעת תה"ד לפסוק, אבל הוא לא העיד על המנהג.

אולם, גדולה מזו, עצם פסק תה"ד, שכמותו פסק הרמ"א, צ"ע, דאמנם ר"פ בהגהת סמ"ק פסק כרש"י בב"ק שהעלה העליון הוא זה שנחלק, אולם המעיין בדברי האו"ז שפסק כרש"י [שכמותו פסק תה"ד] יראה שנקט את הפירוש שב' העלים נפרדו זה מזה, ולא את הפירוש ברש"י שהעלה העליון נחלק, וכפי שהבאנו לעיל. וכן פסקו שאר חכמי אשכנז וכו"ל, וא"כ אדרבה לבני אשכנז 'יראה דיש לנהוג' כפירוש רש"י בסוכה הנ"ל וכפסק חכמי אשכנז לדורותיהם, שעיקר פסול נחלקה התימות היינו ששני העלים העליונים יהיו דבוקים ולא פרודים, ועכ"פ יש להם לחוש 'גם' לדעה זו.

והנה, מנהג בני אשכנז למעשה [כפי שאמרו לי כמה מוצי"ם חשובים] שמקפידים על חומרת הריטב"א והר"ן הנ"ל שגם מיעוט העלה העליון לא יחלק [וכפי שהביא הרמ"א חומרא זו], ועל חומרת 'הגאונים' הנ"ל [שהיא סברת חכמי אשכנז] לא מקפידים כלל, ומפרידים לכתחלה את העלים זה מזה, ואף את העלים העליונים, בשביל להתבונן היטב בראש העלה העליון ולבדוק שהוא סגור היטב.

אולם לפי האמור מנהג זה צ"ע, שהיפכו את היוצרות, שהרי במיעוט עלה העליון אין כמעט מי שפוסל ממש, מלבד ספר המנהיג שנראה מדבריו שפסול וכך נהגו 'בספרד' [וגם בזה יש לדון האם כשכתב שכך מנהג ספרד זה חוזר גם על חלק זה של מיעוט או רק בעצם הדין של תימות], אבל באשכנז לא חששו כלל למיעוט העלה אלא לרוב העלה, וכפי שנקט בפשיטות הרא"ש. ומאידך, באשכנז נקטו לעיקר שהפרדה בין העלים 'פוסלת' את הלולב, ואיך יתכן שבשביל 'חומרא' בעלמא של דעת הריטב"א והר"ן 'פוסלים' את הלולב לכתחלה לדעת רבים

מהראשונים. ואדרבה, נראה שאם אי אפשר להקפיד על ב' החומרות הנ"ל – חומרת ה'גאונים' וחכמי אשכנז עדיפא מאשר חומרת הריטב"א והר"ן לחשוש למיעוט העלה העליון.



האם יש חילוק בין אם היו סגורים ונפתחו לבין אם היו פתוחים מעיקרא

ובמנהגי מהר"ש מנוישטט (סימן צ"ח אות א') איתא: "שאל הח"ר מרקל למהר"ש ז"ל, על לולב שהיו דבוקים עליו למעלה, ואח"כ נתפרדו עליו האמצעים, איקרי כה"ג נחלקה התימות או לא. והשיב מה"ר שלום ז"ל שאין להקפיד, ודרכם של לולבים כשהם רכים נדבקים יחד וכשמתייבש מתפרדים" ע"כ. ומבואר מדבריו שבעיקרון ס"ל כדעת חכמי אשכנז הנ"ל שאם נפרדו ב' העלים זה מזה הוי נחלקה התימות [ודלא כה"ד הנ"ל], אלא שלמעשה ס"ל שאם היו דבוקים ונפרדו – כיון שכך דרכם של לולבים ה"ז כשר.

אולם מדבריו שאר הראשונים לא נראה כחילוק זה, שהרי כתבו התוס' בב"ק ור"פ בהגהות סמ"ק ועוד, שלא ימצא לנו לולבים כשרים לדעה זו של נחלקה התימות, ואם כדברי מהר"ש מנוישטט הנ"ל – ימצא גם ימצא, שהרי רובם נחלקים רק לאחר שהיו דבוקים ולא מעיקרא. ועוד, שלפ"ז גם לפירוש של רש"י בב"ק דהיינו שהעלה העליון נחלק במקום התימות נאמר כן, שכיון שדרכו להיחלק כשר, ורק אם היה פתוח מעיקרו פסול, ובדברי כל הראשונים והאחרונים מבואר שאינו כן. ועל כן נראה שאין לסמוך על קולא זו, וגם אם העלים היו דבוקים ונפרדו לאחר מכן – לדעת הראשונים הנ"ל הלולב פסול.



דעות הראשונים שהתימות היא בכל עלי הלולב

הנה עד כאן עסקנו בדעות הראשונים שהתימות היא בראש הלולב, אולם ראשונים רבים סבירא להו שהתימות היא בכל עלי הלולב ולא בראש הלולב, אלא שגם בזה נחלקו בבאור הדברים.

כתב בה"ג: "נחלקה התימות מהו ההיא גבא דהוצא היכא דדביקין בהדי ההוא דמתיים להו ומשוי להו חד אי כנפרצו עליו דמי ופסול או כנפרדו עליו דמי וכשר" ע"כ. והתוס' בב"ק צ"ו ע"א והאו"ז בסי' ש"ו פירשו בדעת בה"ג שרק ההוצא העליונה הוי תימות, וכתבו: "ואע"פ שלא פירשו שבהוצא העליון מדבר שיהיו שנים מחוברים ביחד – אין נראה להעמיד דבריהם בשאר הוצין ולומר שקורא לגבא דהוצא יחידי תימות על שם שמחבר כפל ההוצא ביחד, דנפרצו ונפרדו לא מיירי אלא ברוב העלין כדאיתא בתוספתא ונחלקה התימות לא מיירי אלא בחדא מדלא קאמר נחלקו התימות" ע"כ.

אולם דעת רוב הראשונים שכונת בה"ג היא שבכל הוצא והוצא יש תימות. וז"ל ריב"ג (עמ' ק"ב): "ואמר מר רב האי ז"ל תימות כן מפרש בהלכות מר רב יהודאי גאון ז"ל ההוא גבא דהוצי וכו' וכן אנו רואים כי תימות הוא מקום חיבור שבין צידי העלין וכו' כל אחת כפולה לשנים ותאומה מגבה וכו' ואם נחלקה התימות ועמדו ההוצין אחד אחד חלוק לשנים פסול" עי"ש. ואת

דברי רב האי אלו העתיקו בסתמא הר"ח, הרי"ף והערך, אלא שהם הוסיפו בסוף ואם נחלקה התיומת שלהן 'הרי הן כאילו נפרצו עליו' ופסול ע"כ. ומבואר שפירשו דעת בה"ג שבכל עלה ועלה יש תיומת. וכ"כ הרשב"א בב"ק (צ"ו ע"א) בדעת בה"ג עי"ש. וכ"כ המנהיג (עמ' שפ"ז) שלדעת בה"ג מכל תאומה ותאומה של כולן עי"ש. וכ"כ הרא"ש בסוכה (פ"ג ס"ו) לאחר שהביא את דברי התוס' הנ"ל בדעת בה"ג כתב וז"ל: "ולי נראה דלא קשה, נחלק התיומת של כל אחת ואחת קאמר" עי"ש. וז"ל המדריך המספיק ערך תאם: "אמרו על זוגיות העלים של כפות התמר 'נחלקה התיומת', מפני שכל עלה הוא כפול, דבוק מצד אחד ופתוח מצד אחר, ואם נבקע הצד הדבוק מתקבלים שני עלים ועל זה אמרו 'נחלקה התיומת' ע"כ.

ובעיקר הדין כ"ד הרמב"ם פ"ח ה"ד, וכ"ד הראב"ד בהלכות לולב בענין נפרצו שכתב: "אם נחלקה התיומת והוא גב ההוצא שמחבר שני דפי ההוצא" עי"ש. ולקמיה כתב שצריך בנחלקה התיומת רוב העלין ורוב כל עלה ועלה עי"ש. וכן הסכים הרמב"ן בהלכות לולב שם, וכן הסכימו הרי"ד והריא"ז לדברי הרי"ף בפירוש נחלקה התיומת.



האם לדעת בה"ג וסיעתו הפסול הוא ברוב העלים או אפילו בעלה אחד

הנה הראב"ד, הרמב"ן והרא"ש הנ"ל ביארו בדעת בה"ג וסיעתו שרק בנחלקו רוב התיומות ורוב כל עלה ועלה פסול, ודימו זאת לנפרצו עליו שמבואר בתוספתא דמירי ברוב עליו. וכ"כ המ"מ בדעת הרמב"ם. וכ"כ ר' מנוח שם בשם הראב"ד והסכים לזה. וכ"כ המכתם בדעת הרי"ף ושכ"ד הראב"ד. וכ"כ הרשב"א בב"ק שם בדעת בה"ג רי"ף וראב"ד עי"ש. וכ"כ ר' אביגדור כהן צדק שהביא שה"ל (סי' שני"א) עי"ש. והאחרונים נקטו כן לדבר פשוט בדעת הרי"ף והרמב"ם, וכן הגיה הרמ"א על דברי השו"ע 'ברוב העלין'. ולדעות אלו אין כמעט לולב פסול, שהרי לא מצוי שרוב העלים יחלקו ברוב כל עלה ועלה.

אולם מצינו הרבה ראשונים שכתבו בדעת הרי"ף והרמב"ם שאף בנחלקה תיומת אחת פסול. ז"ל הריא"ז: "ונראה בעיני שאפילו אם ניטלה התיומת של עלה אחד או שנחלקה, אם אין מאותו העלה ולמעלה שיעור כלולב הרי הוא לולב חסר ופסול, וכן אם נסדקה רוב השדרה הרי הוא לולב חסר כנחלקה התיומת" עי"ש. וכ"כ העיטור (דף צ' ע"ב), לאחר שהביא פירוש רבנותא ר"ח ורי"ף, כתב: "ומשמע שעל כל העלים קאמר שאם נחלקה אחד מן העלין במקום התיומת פסול" עי"ש. והמאירי בדף ל"ב ע"א הביא את דברי הראב"ד בדעת הרי"ף שצריך רוב העלים וכתב ע"ז: "וקולא יתירה היא" עי"ש. וכ"כ להדיא ר' אברהם מן ההר שהביא את דברי הרמב"ם וכתב: "והנה דעתו ודעת הרי"ף דאפילו בתיומת אחת דשני עלין מפסיל, וגם אם נפרצו שני עלין מפסיל שהרי כתב הרי"ף הוי כאילו נפרצו העלין ופסול" ע"כ [וכוונתו דמיעוט עלים שניים]. וז"ל הרי"ז מלוניל לאחר שהביא את פירוש הרי"ף: "ויש מפרש מאותו עלה שבין שני העלין שבראש וכו', ובאותו מקום הוא דפסול אבל בכל עלה ועלה לא מיפסיל, דלא יהא אלא

(1). ומה שכתב אפסוביצר בהערותיו לראב"ה (עמ' 374) בעניינים אלו אינו נכון כלל, הן במש"כ בדעת בה"ג ורה"ג והן בדעת רש"י עי"ש.

ניטל עלה אחד דלא מיפסיל כי היכי דלא פסיל בהדס וערבה שנשרו עליו כשר. ואין זו הראיה גמורה דהא איכא הרבה פסולין בלולב שאין בהדס וערבה. ואפילו לפירוש הרב אלפסי ז"ל דמחמיר - נראה שלא יפסל [נחלק רוב] העלה א"כ עביד כי הימנך וכו' עי"ש. ומבואר שהרי"ף מחמיר משאר מפרשים וס"ל שבכל עלה ועלה מיפסיל. וז"ל ריבב"ן: "י"א דלפי פירושו [של הרי"ף] אינו פסול בחסרון א"כ נחסרו רוב העלין, ואיני יודע מאין יש לדקדק דבר זה. ונ"ל דאם נחסר אחת מן העלין למעלה מן השיעור ואילך פסול, וזהו דאמרינן נעשה כמי שניטלה התיומת ופסול והוי כאתרוג שחסר כל שהוא" עי"ש. וז"ל המנהיג (עמ' שפ"ז): "לרב פלטוי ולרס"ג נחלקה התיומת העליונה דוקא קאמר, ורב יהודאי אמר בכל תאומה ותאומה של כולן" עי"ש. ומבואר שרב יהודאי מחמיר יותר וס"ל שאפילו עלה אחד מכל עלי הלולב הוי נחלקה התיומת ופסול. וז"ל ההשלמה: "ניטלה התיומת ונחלקה פסולה אפילו בתיומת אחת אלא מיהו ברובא פסולה ולא במיעוטא. והראב"ד כתב דלא מיפסל לולב אלא כשנפרצו רוב עליו והביא ראיה וכו', ובסוף דבריו כתב ולפי פירוש ר"ש אין הלולב נפסל בחלוקת שאר העלין אלא בחלוקת העלה העליון ולפי הרב אלפסי ז"ל כל עלה ועלה נקרא תיומת" ע"כ. והעתיקו המאורות. ומבואר כנ"ל שהרי"ף מחמיר יותר מרש"י וס"ל שכל עלה ועלה נקרא תיומת. וכן מתבאר גם מדברי עין חיים מלונדריש בפרק ראשון מהלכות לולב שכתב: "ופרש"י דאין נקרא תיומת אלא שני עלים עליונים אמצעיים ששם השדרה כלה, אבל ר"ח ור"א פירשו כמו המיימוני" ע"כ, הרי שרש"י מקל שנפסל ר'ק' בשני העלים העליונים, והר"ח וסיעתו מחמירים שנפסל ב'כל' שני עלים'.

וכך נראה יותר בדעת הרי"ף והרמב"ם, וכמו ששמע מדבריהם שכתבו נחלקה 'התיומת' ולא 'התיומות'.

ומה שכתבו הרא"ש בדעת הרי"ף, והרשב"א בדעת בה"ג, דמדכתבו שנחלקה התיומת הוי כנפרצו עליו - נראה שצריך רוב עליו דומיא דנפרצו, אין זה מוכרח. **חדא**, דמי יימר שבנפרצו ס"ל לבה"ג ורי"ף שצריך רוב עליו, והרי הם לא הביאו תוספתא זו, וכמו שכתב ר' אברהם מן ההר הנ"ל בדעת הרמב"ם דסגי בב' עלין אפשר שכ"ד בה"ג ורי"ף. וז"ל המאירי במשנה: "ונפרצו עליו פירושו אפילו במקצתם שאל"כ היה לו לומר נפרצו מקצתן כשר כמו שנשנית בערבה, ומ"מ המפרשים כתבוה דוקא ברובן ואף בתוספתא אמרו לולב העשוי כמין חרות או נפרצו רוב עליו פסול" ע"כ. ואם כי הוא מסכים לתוספתא, וכמו שמבואר ג"כ בספרו מגן אבות - מ"מ לא רחוק לומר שבה"ג ורי"ף שהשמיטו תוספתא זו ס"ל שמסתימת הבבלי משמע דס"ל שאפילו במיעוט פסול. **ואף** אם נאמר דס"ל שבנפרצו צריך רוב עליו עדיין אין זה אומר שה"ה גם בנחלקה התיומת, דהא כבר הקשה הרמב"ן בהלכות לולב על בעלי הלכות, דהא לשיטתם נפרצו עליו מיירי שהעלים נתקו מהשדרה ועדיין מחוברים בה. ולפ"ז אין ענין כלל לנחלקה

ז. ולכאורה מתבאר כמהלך זה גם מדברי הסמ"ג שהביא את פירש"י וכתב ור"ח ורי"ף ור"מ פירשו 'שגם' כל שני עלין המדובקים נקראים תיומת עי"ש, ונראה מדבריו שהם מחמירים יותר מרש"י וכן"ל. אולם ראיתי בספר דרך ישראל [טופורוביץ] (סוכה עמ' רכ"ו) בשם הר"ע הלוי שקרוב הדבר שט"ס הוא וצ"ל 'שגב', שכן לשון הרמב"ם עי"ש. והאמת כדבריהם, כפי שבדקתי בכת"י פארמה 3278 משנת ה' מ"ו ואכן הנוסח שם 'שגב', ואין ראיה מדבריו יותר מלשונות הרי"ף והרמב"ם עצמם.

התיומת דשם אחר הוא, וכתב שהם לא הרגישו בדבר עי"ש. וא"כ ע"כ שאין דבריהם מדוייקים ואין להשוות בין נחלקה התיומת לנפרצו עליו, וא"כ גם בדין זה של רוב עליו נאמר אנו שאין ראייה מדבריהם. ובה"ג המובא בריצ"ג וכן הרמב"ם לא סיימו שנחלקה התיומת הוי כנפרצו עליו אלא כתבו סתמא שפסול, והר"ח הוא זה שכתב כן והעתיקוהו הרי"ף והערוך, ומ"מ כבר כתבנו שאין הכרח בדעתם. וכן מה שהביא הרמב"ן מהירושלמי שנחלקה התיומת כנפרצו עליו – הנה לר"ח וסיעתו בענין נפרצו עליו אין דמיון זה עולה יפה, וכמו שכבר כתב הרמב"ן שם שמזה מבואר שאין פירוש נפרצו עליו כרי"ף אלא כראב"ד, וע"כ שהם לא ס"ל ירושלמי זה להלכה.



הנפקא מינה למעשה

ולאור כל הנ"ל נראה שאם נחלק העלה העליון במקום התיומת ברובו – יש להחמיר לפסול את הלולב, דהא מלבד דעת רס"ג ורב פלטיי גאון [לפי המנהיג] ורבני ספרד ומנהגם – כ"ה דעת בה"ג, רה"ג, ר"ח, רי"ף ורמב"ם לדעת רבים מהראשונים שבכל עלה ועלה נחלקה התיומת פסול, והעלה העליון בכלל זה. ובודאי שצריכים לחוש לדבריהם בצירוף רס"ג וסיעתו הנ"ל, ולא לצאת יד"ח בלולב שנחלקה התיומת העליונה.

ולענין האם צריך שתחלק גם השדרה כדי לפסול. נראה שגם ללא חילוק השדרה יש לפסול, ודלא כרש"י ור"פ וסיעתם, אלא כשאר הראשונים שלא הזכירו את השדרה. והאמת שגם רש"י בב"ק לא הזכיר שנחלקה גם השדרה, וגם הרשב"א שם לא כתב כן בדעתו אלא כל או רוב העלה.

ולכתחילה יש לחוש גם למיעוט העלה, וכפי שכתב המנהיג וכפי שחששו לזה הריטב"א והר"ן, וכסתימת בה"ג ושאר הראשונים שלא כתבו שנחלק 'רוב' התיומת, אלא נחלקה 'התיומת', ונראה שאפילו במיעוט. אולם כיון שאינו מפורש בדבריהם – מעיקר הדין אם לא נחלקה רוב התיומת שפיר מברכינן עליה, וכפסק הרמ"א והאחרונים.

ולענין נחלקה תיומת שאר העלים. מעיקר הדין אין צורך לחוש לזה, דהא רוב הראשונים מכשירים בזה, וגם המנהג היה שלא חששו אלא לעלה העליון, אולם המחמיר גם בשאר העלים [אפילו בעלה אחד] בנחלקה התיומת תע"ב.

ולענין נפרדו ב' העלים העליונים זה מזה. להאמור לעיל אין הכרח בדברי הגאונים שדעתם לפסול בזה, ורק חכמי אשכנז הם שפסלו בזה. ואנן נראה דלית לן למיחש לזה דהא מסתימת שאר הגאונים והראשונים נראה שכל פרידת העלים כשר, דהא לא חילקו בזה, אלא שאם נחלקה גם השדרה שגם דעת רש"י ותוס' להחמיר בזה אפשר שיש לחוש.



צורת הלולב הראויה לכתחלה

לאחר שביארנו את דין נחלקה התיומת, ראיתי לנכון להעיר בענין מנהג בני אשכנז בדורות האחרונים לקחת בדוקא לולב שעליו פרודים בשביל לקיים מצות כסכוס. אולם הנהגה זו צ"ע"ג וכפי שנבאר בס"ד.

כתב הרמב"ם בהלכות לולב פ"ז ה"א: "כפות תמרים האמורות בתורה הן חריות של דקל כשיצמחו קודם שיתפרדו העלין לכאן ולכאן אלא כשיהיה כמו שרביט והוא הנקרא לולב" ע"כ. והעתיקהו הסמ"ג (עשה מ"ד), המאירי (בסוכה דף ל"ב ע"א), הארח"ח (הלכות לולב אות א') ועוד. והטור בריש סימן תרמ"ה כתב: "דרך הלולב כשיוצא מן הדקל יוצא כולו עץ אחד כחץ ולאחר שגדל מעט נפתח מעט וכל מה שמוסיף ליגדל נפתחין עליו יותר ואם שהה באילן עד שנפתח ונתפרדו עליו כשר" ע"כ. ומבואר שעיקר הלולב הוא כשהוא סגור ממש כמו שרביט וחץ, ופתיחת הלולב היא גריעותא ולא מעליותא, אלא שיש פתיחה שאינה פוסלת ויש פתיחה הפוסלת. אולם הדבר מוסכם שכל שהלולב סגור יותר הוא יותר מהודר וזוהי מצותו. וכן נראה מהא דתנן בריש פ"ג דסוכה נפרדו עליו כשר, ר' יהודה אומר יאגדנו מלמעלה. ומבואר מזה שעיקר מצות הלולב הוא כשהוא סגור ואגוד, ולפי ר' יהודה אם אינו כן הוא פסול, אלא שלפי חכמים גם אם לא סגור ואגוד הוא כשר. ואעפ"כ מצינו לכמה ראשונים שכתבו שלמעשה נפרדו עליו יאגדנו מלמעלה. כ"כ הרס"ג בסידורו: "אם נפרדו עליו יחזור ויאגוד אותן כל זמן שההוצא העליון מחובר" ע"כ. וז"ל הרי"א ז": "נפרדו עליו כשר ומצוה לאוגדו שיהיו עליו כפותין כדי להדר מצוה ולנאותה" ע"כ. וזה כדעת הב"ח בריש סי' תרמ"ה שיש מצוה לאגוד את הלולב מלמעלה גם לדעת רבנן. ומדברי ספר מצוות זמניות (סוכה שער ה') נראה שפסק כר' יהודה וז"ל: "ואם נשאר התיומת ונפרדו העלים יקשרם ויהיה כשר בכך והוא אומרו במשנה נפרדו עליו כשר ובגמ' תניא ר' יהודה אומר משום ר"ט כפת תמרים כפת אם היה פרוד יכפתנו" ע"כ. וכן מתבאר מדברי מנורת המאור [אלנקה] (עמ' 424) וז"ל: "נשארה התיומת ונפרדו עליו, קושרן וכשר" ע"כ. וכן מתבאר מדברי האו"ז בסי' ש"ו ע"ש.

גם מדברי הרמ"א נראה כן להדיא, דהב"י בסי' תרמ"ה ס"א הביא את דברי המ"מ שכתב בשם קצת גאונים שמצוה מן המובחר ליטול לולב שאין עליו פרודות, והרמ"א בהגהת שו"ע העתיק דין זה, וכתב שאין עליו פרודות 'לגמרי'. וכונתו במלת 'לגמרי' היינו 'כלל', וכפי שמפורש בדברי הב"ח שם, וז"ל: "נראה דטעמו דאף על גב דפרודות איכא תקנה שיאגדנו דאית ביה ואנוהו כדפרישית מכל מקום ודאי איכא הידור טפי כשאין עליו פרודות כל עיקר והוא מצוה מן המובחר" ע"כ. וכ"כ המאמ"ר (שם בסק"א): "אעפ"י שבהה"מ ליתא לתיבת לגמרי שכתב רמ"א ז"ל מ"מ דבר ברור הוא דר"ל שאינם פרודות כלל אלא עולין עם הלולב ואינם נוטין לצדדין וזו היא כוונת רמ"א ז"ל בתיבת לגמרי שכתב כאן דר"ל דלגמרי אינם פרודות לצדדין" ע"כ.

אמנם בשו"ת קרית חנה דוד [סקלי] ח"ב בקונטרס 'בשוב דוד' או"ח סי' ט' (וכן בספרו קרן לדוד, בקונטרס 'בנפש דוד' אות פ"ג וקל"ו) פירש כן בתחלה בדעת הרמ"א, אולם חזר בו מפירושו זה עפ"י דברי תיקוני הזוהר בדף פ"ט ע"ב דאיתא שם גבי הלולב: "ואיהו בפרודא לעילא דענפין

מתפרדין לימינא ושמאלה ובגין דא נפרדו עליו כשר". וכתב: "הרי משמע שעלי הלולב יהיו פרודין מלמעלה לימין ולשמאל ואין לאוגדם משום דכתיב וכנפיהם פרודות מלמעלה, וזהו עיקר מצותם וכו'", ולכן פירש בדעת הרמ"א שמצוה בלולב שאין עליו פרודות לגמרי אלא פרודות במקצת, והביא ראיה מהא דפסק הרמ"א שצריך לכסס עיש"ב. אולם גם אם נפרש כן בדעת הרמ"א – בדעת הב"ח א"א לפרש כן, דהא איהו גם פסק שצריך לכסס, ומאיך כתב להדיא שמצוה בלולב שאין פרוד 'כל עיקר'. ובעיקר פירושו בזה – ראיתי בפירוש מתוק מדבש שם שפירש: ואיהו בפרודא לעילא. והלולב אם עליו נפרדים למעלה הוא כשר הרומז שהענפים שהם החסד והגבורה נפרדים לימין ולשמאל וכו' ובשביל זה אמרו נפרדו עליו כשר וכו' עי"ש. ולפ"ז אין כונת הזוהר שעיקר המצוה הוא כשהענפים נפרדים, אלא שהזוהר דינא קאמר שאין הקפדה שהעלים יהיו מחוברים, והביא את המשנה נפרדו עליו כשר, שזה רק בדיעבד.

ומכל הני נראה ברור שעיקר צורת הלולב והידורו הוא כשהוא סגור לחלוטין.

וכך נהגו הספרדים ליטול לולב שיש לו 'קורא', שהיא סוגרתו כחץ וכשרביט, וכפי שכתב הב"י: "אצלנו נמצא הרבה פעמים כמין דבר אדום בלולב מצד פניו שהוא מחבר שני הוצים אלו ונראה כל ראש הלולב כאילו הוא עץ אחד בלי שום פירוד" ע"כ. וכ"כ השד"ח (מערכת ד' מינים ס' ב' אות א'): "והנה אנחנו הספרדים מדקדקים מאד שיהיו עלי הלולב העליונים מחוברים היטב ולא יתפרדו כלל" עי"ש. וכן העיד מהר"ם איריה שהעתקנו לעיל.

אולם האשכנזים בדורות האחרונים החלו 'להקפיד' שעלי הלולב יהיו פרודים, וכפי שהעיד השד"ח שם וז"ל והאשכנזים יש מהם שאינם מדקדקים, ויש שמדקדקים בהיפך שיהיו העלים העליונים פרודים קצת כדי שיבואו לקשקש בהם בשעת הנענוע. ומקור הדברים כתב השד"ח שם שהוא בספר ביכורי יעקב (ס' תרמ"ה סק"א) שכתב: "לפעמים נמצאים לולבים, בפרט באותם הגדלים במדינתנו, שמחוברים כל העלים זה בזה ע"י אותו אדום שקורין פאסט בל"א, והלולב עי"ז הוא כמקל. ולענ"ד אין נכון לטלו כן, שהרי בעינן בלולב טפח כדי לנענע בו יוצא חוץ לאגד, שמה שבתוך האגד אין ראוי לנענוע כמבואר בסוכה דף ל"ב (ע"ב). ומזה הוכיח הריטב"א שם דף ל"ח (ע"א ד"ה אמר רבא וכן ללולב) דנענוע הלולב הוא קשקוש העלין דוקא, ולא כדעת הגאונים שהוא הולכה והבאה לבד, ע"ש. וכיון שמחוברים העלים זה בזה הם כמו בתוך האגד ואין ראוי לנענע, ולכן צריך להפריד רוב העלים. אכן ג' העלים העליונים לא יפריד זה מזה כמש"כ ס"ק ט'. ועיין בט"ז ר"ס תרנ"א (סק"א) דמטעם זה דצריך נענוע כתב שלא יאגוד הלולב למעלה שיעכב נענוע העלין, כש"כ בזה שמחוברים לגמרי, ותמהני שלא הזכירו הפוסקים מזה, ולכן בודאי צריך להפרידם" ע"כ. וסיים השד"ח, שבספר רוח חיים לר' חיים פלאג'י בס' תרמ"ה הביא את דברי הביכורי יעקב הנ"ל וכתב: "ומלתא כדנא כמו זר נחשב בעיני בני ספרד והוא ענין מן הקצה אל הקצה" עי"ש.

אולם נראה שגם אצל בני אשכנז דבר זה כמו זר נחשב, וכפי שכבר בא רעוהו של הביכורי יעקב וחקרו, הלא הוא ר' יצחק דב הלוי במברגר [הביאו הביכורי יעקב בתוספת ביכורים שם], והביא מדברי הלבוש [שהם דברי הטור הנ"ל] שכתב שכל זמן שעליו דבוקין וסמוכין זה עם זה הוא מצוה מן המובחר מפני שצריך שיהיו עליו כפותין יחד ולא יהיו פרודות מדכתיב כפות,

וזהו הדורו ע"כ, ומפורש שלא כדברי הביכורי יעקב. והביכורי יעקב שם השיב לו בדברים תמוהים בצורת גידול הלולב וזו"ד בתחלת גדול הלולב עדיין אין שם עלים כלל, כנראה מלשונו 'כולו עץ אחד' וכו', אבל אח"כ נפתחין העלין ועדיין סמוכין זה לזה ובוה כתב שזוה מצוה מן המובחר, וזה אמת בלא ספק. אמנם כשנשתהה הלולב בדקל אז מרחיבין העלין זה מזה ונעשים כענפי אילן, ודרך הגננים לקשרן בקשר אמיץ אלו עם אלו ואז גדל עליהם הפאסט ונעשה הלולב כמקל, לא כמו שהיה תחלה כחץ בלי פירוד עלים כלל, אלא העלים דבוקים זע"ו. ולכן מצד כפות ודאי אין ספק שכשר דאין לך כפות גדול מזה עכ"ל. אולם אין זה נכון, דה'קורא' לא גדלה לאחר שהגננים קושרים את העלים זה בזה, אלא מתחלת גדולו הרי הוא כחץ וכשרביט עם חיתוך העלים, ובודאי שדבריו של הריד"ה נכונים, וכפי שהבאנו לעיל גם מלשונות הרמב"ם ועוד ראשונים, וכן מתבאר מדברי הרמ"א והב"ח וכנ"ל.

עוד כתב הריד"ה שם דמה שהקשה הרב בכורי יעקב מנענוע שהוא קשקוש עלין, הנה הנענוע עצמו מלבד שאינו מעכב, מנא לן דנענוע אין הפירוש שמנענוע ראש הלולב אנה ואנה ע"ד נענוע לו ראשו הה"נ הכא ע"ש. וכבר קדמו בזה בספר מטה יהודה [עייאש] בסי' תרנ"א אות א' על דברי הט"ז שם שהבין בדעת הרמ"א שהלולב צריך להיות אגוד על למעלה ממש, והקשה הט"ז שהרי צריך לכסכס העלין, וכתב עליו המט"י וז"ל אחר המחילה אין זה כלום, דאפילו למאן דמצריך כסכוס אין פירושו אלא שיהא מנענוע הלולב בתנועת טירוף וכסכוס ובלא תנועת הולכה והובאה". תדע דאם היה הלולב מחובר יפה וכפות כברייתו והוא גוף אחד, וכי תיסק אדעתין שיפריד העלין זה מזה כדי שיתקיים בו הכסכוס, אתמהא, דאדרבה מצוה מן המובחר בלולב שעליו מהודקין יפה דדומה ללב שהוא גוף אחד ע"ש. הרי שהדבר פשוט לו שלא שייך להצריך לפתוח את הלולב בשביל מצות הכסכוס, ודבריו קילורין לעיניים. ובוה נדחה מה שכתב התוספת ביכורים שם לקיים דבריו הראשונים ע"ש. וגם מדברי הרמ"א והב"ח הנ"ל מוכח כן, דהא דעתם להצריך כסכוס, ואעפ"כ כתבו שמצוה בלולב שלא נפרדו עליו כל עיקר.

אמנם בדברי כמה ראשונים יש משמעות שהעלים עצמם מתכסכים. הריצ"ג בעמ' קי"א הביא שאלה ששאלו לרה"ג, שכתבו השואלים להביא ראיה שצריך לנענוע את הלולב עצמו ולא רק להוליך ולהביא מזה שצריך שהשדרה תהיה טפח מעל הלולב וההדס כדי לנענוע [וכמו שהביאו הריטב"א והר"ן] וכתבו שרק בשיעור זה: "כשאתה מנענעו ינענעו ראשו והוציאו אבל פחות מזה השעור לא יראו ההוציין מתנענעין כלל" ע"ש. והמאירי בסוכה ל"ז ע"ב בהביאו את הדעה שצריך כסכוס כתב ש"נוהגים לנענוע שדרה ועלין וכו', ולשון מיטרפין ודאי הוא נאמר

(ח). וראיה לפירוש זה יש להביא מדברי הריטב"א והר"ן שכתבו שהרמב"ם כתב שיש לו 'לטרוף' הלולב ג"פ וכו' ע"ש, אולם לשון הרמב"ם הוא 'ומנענוע ראש הלולב' ג"פ ע"ש, הרי שלנענוע ראש הלולב קרו 'טריפה'.

(ט). ר' מנוח בפ"ז ה"ט כתב דברים אלו בשם התוספתא ע"ש, אולם כבר כתב לנכון בספר תוספתא כפשוטה (עמ' 862) שאין לפנינו כן בתוספתא, ועי"ש שביאר את דברי ר' מנוח שהם הם דברי הריצ"ג הנ"ל.

(י). המאירי שם האריך בביאור ב' המנהגים של הנענוע; עם כסכוס וכלי כסכוס. ובתחילה פירש את המנהג שלא מכסכים, וכתב: "וכל שהוזכר לשון נענוע אנו מפרשים אותו בהושטה לבד לפי הסוגיא ואף הרבה מחכמי הדורות שלפנינו נהגו בעצמם כן. וסיים: ומ"מ ראוי לנו לחוש לכבוד אבותינו ורבותינו שכולם מתאימים לב אחד ומסכימים

על תנועה מהירה ומבולבלת כענין טרף בקלפי וביצה טרופה, או שמא להשמעת קול תנועת העלין מלשון עלה שתרגומו טירפא ע"ש. ובלבוש סי' תרנ"א ס"ט: "אבל נוהגין לנענע שדרה ועלין, כיון דילפינן הניענוע מהאי קרא דאז ירננו, נראה ממנו שצריך לנענע שדרה ועלין כדי להשמיע קולם שזהו השיר והרינון של העצים, שכן הוא משמעות ריהוט לשון הפסוק שהעצים ירננו" ע"כ.

אולם אפשר לומר שהם דברו בהוה, שבדרך כלל הלולב נפתח עם הנענועים אף שבתחלה היה סגור, ולכן כתבו את הנוסח הנ"ל. ועל כרחינו לומר כן, דהא המאירי בדף ל"ב ע"א העתיק את דברי הרמב"ם שדרך ברית הלולב הוא 'כמו שרביט', ולא כתב שצריך לפתוח את הלולב כדי שיהיה אפשר לכסס. וכן הלבוש שהבאנו לעיל כתב להדיא שכל זמן שעליו דבוקין וסמוכין זה עם זה הוא מצוה מן המובחר ע"ש, ועל כן חייבים להדחק כנ"ל, אבל עיקר המצוה בשעת הברכה ביו"ט הראשון צריכה להיות בלולב שעליו דבוקים וסמוכים זה עם זה, ותוך כדי הנענועים הלולב נפתח, ובהוה כבר אין צורך להקפיד משום שכבר יצא יד"ח מהתורה, דומיא דנשרו מקצת עליו וכדומה שמכשירים לכתחילה בשאר ימות החג אף שאינו לכתחילה ממש.

ובספר מהרי"ל בסדר תפילות חג הסוכות (אות ה') כתב: "היה מתיר אגד של הפולמא עד חציה. ובשאר הימים היתה פתוחה למעלה רק טפח" ע"כ, והבין הא"ר בסי' תרנ"א (אות ו') שהטעם שהיה פתוח טפח זה בשביל הכסכוס ע"ש. וכ"ה במ"ב (סי' תרנ"א סוף סק"ד) וז"ל: "כתבו האחרונים דצריך לעשות בענין שיכול לכסס היטב בהעלין, וע"כ צריך להיות טפח למעלה פתוח ולא מקושר" ע"כ.

אולם דבריהם צ"ע, דהא המנהג הקדום באשכנז היה שמנענעים ללא כסכוס", וכפי שמפורש במהרי"ל גופיה שם באות ז' וז"ל וכך היה סדר הנענועין דמהר"י סג"ל: הולין והביא ג"פ לפניו

ונהגים לנענע שדרה ועלין ע"ש. והמדקדק היטב בדבריו יראה שהמנהג המקורי בפרובנס היה לנענע ללא שדרה ועלין, שכן נהגו הרבה מחכמי הדורות שלפנינו [בדרך כלל כונת המאירי כשכותב 'חכמי הדורות שלפנינו' היא לבעל ההשלמה, שהיה 2 או 3 דורות לפניו (נפטר בשנת ד' תתקצ"ח. המאירי נולד רק בשנת ה' ט' ונפטר בשנת ה' ע"ה), אולם כאן כתב ש'הרבה' מחכמי הדורות שלפנינו, וכונתו לומר שבדורו של ההשלמה הרבה חכמים נהגו כן]. והמנהג לנענע שדרה ועלין כתב שהוא מנהג 'אבותינו ורבותינו', ומשמע שבדור שלפניו בלבד החלו לנהוג כן, ודוק.

וכן מתבאר מדברי העיטור בדף צ"ב ע"ג שכתב ומסתברא הולכה והבאה היא הנענוע, דהא אמרינן וכן בלולב וא"צ נענוע שדרה ועלין וכו', והביא את דברי רה"ג וריצ"ג - ע"י בהערה הבאה, וסיים ועיקר אין בו נענוע אלא מוליך ומביא מעלה ומוריד וכו', וז"ש ולולב שיהי' בו ג"ט וכדי לנענע בו ולא קאמר שצריך לנענע אלא שצריך שיצא מן הדס כדי לנענע בו. ופחות מטפח אין בו כדי הולכה והבאה שצריך כדי תפיסת יד ע"ש, ומבואר מכל דבריו שפשוט לו שלא צריך כסכוס.

ובספר מנהג מרשלייאה (עמוד 140) כתב: "וכשמברך על הלולב מוליך ומביא מעלה ומוריד ומנענע שלשה פעמים" ע"כ. וכונתו 'מנענע שלש פעמים' - שאת המוליך ומביא מעלה ומוריד עושה ג' פעמים, וזה ע"פ מה שכתב העיטור שם בביאור דברי הירושלמי 'צריך לנענע ג' על כל דבר ודבר' וז"ל: "ומסתברא דבר ודבר דקאמר אינו נופל אלא על הולכה והבאה, ופי' צריך לנענע ג"פ על כל הדבר הצריך נענוע כגון הודו ואנא דזהו מוליך ומביא מעלה ומוריד" ע"ש. וא"כ גם מדברי ספר מנהג מרשלייאה מבואר שלא היו עושים כסכוס.

וע"ע בהערה הבאה שמנהג רוב הארצות הוא לנענע ללא כסכוס.

(יא). וכמנהג זה נקט רבינו האר"י בשעה"כ וז"ל סדר נענוע הלולב הוא להוליך הלולב למרחוק ולהחזירו להביאו פעם א' וכן פעם שנית וכן פעם שלישית הרי הם ג' הולכות וג' הובאות בכל קצה מן הששה קצוות שלא כאותם הנהגים לעשות

כלפי מזרח ואח"כ ג"פ לימינו לצד דרום ואז נשאר עומד במקומו ופניו למזרח, והרים את הלולב על כתיפו מאחוריו נגד מערב ג"פ, ואח"כ לשמאלו לצד צפון ג"פ, ואז היה דוחפו לפניו ג"פ, ואח"כ היה משפיל ידיו עם הלולב למטה ג"פ. ולא דחף ראש הלולב נגד הקרקע אך השפיל ידיו עם הלולב, סך הכל ל"ו כחות בהולכה ובהובאה ע"כ. ובביאור ר' אייזיק שטיין לסמ"ג עשה מ"ד כתב על דברי הרמב"ם [שהעתיקם הסמ"ג] בזה"ל ונענוע זה אינו כסדר הנענוע שאנו נוהגין באשכנז כי לשם נוהגין לעשות הולכה ג"פ לכל רוח, ג' הולכות וג' הובאות, וגם אין נוהגין כ"כ לנענע מלבד ההולכה וההובאה אלא ההולכה וההובאה הם הנענוע ע"ש. וכן משמע שהיה מנהגו של תה"ד כמובא בלקט יושר עמוד קמז וז"ל והיה מנענע ג' ג' נענועים בהולכה א' וג' נענועים בהובאה א' ומוליכין הלולב מעט מעט ג' פעמים בהולכה א' וכן בהובאה ע"כ.

יש להוסיף שגם הספרדים ועדות המזרח נהגו כן, לא רק מחמת דברי רבינו האר"י, אלא אף לפני שהתפשטו דברי רבינו האר"י נהגו כן;

כ"ה מנהג בבל מזמן הגאונים, וכפי שכתב רס"ג בסידורו עמ' רל"ז בזה"ל ותיאור הנענוע: יכוון את הלולב והאתרוג יחד למזרח ויחזיקם, אח"כ ירים אל הלולב והאתרוג למעלה ויורידם ע"כ [וכ"ה בסידור רשב"ן עמ' ס"ז]. וכ"כ להדיא רה"ג בתשובה שהביא הרי"ג עמ' קי"א בזה"ל וזה שאמר [השואל שיש מצריכים נענוע כדי ש] יראו ההוצין מתנענעין, לא כן הוא אלא כך ראינו את הזקנים והגדולים שראו מן הראשונים שמנענעין מבלי תנופה ע"ש. וכ"ה בסידור כת"י כמנהג בגדד משנת ה' ש"ד [ס' 48378] ינענע הלולב מוליך ומביא מעלה ומוריד ע"ש.

והאבודרהם [ספרד] העתיק את דברי הטור שכתב: כתב בעל העטור הולכה והובאה הוא הנענוע ואין צריך נענוע שדרה ועלין. וכן כתב רבינו הא"י שאין צורך נענוע שדרה ועלין שלא אמרו אלא כדרך שאמרו בתנופה מוליך ומביא מעלה ומוריד ע"כ, נראה שכך היה המנהג במקומו. וכן בספר מצוות זמניות הלכות חג הסוכות שער ה' כתב: ותואר הנענוע, מוליך ומביא מעלה ומוריד ע"כ. וע"ע בשו"ת הרלב"ח סי' ע"ט.

וכן נראה מסתימת דברי ספר היכל הקדש [מרוקן] שכתב ומנענע למזרח ג"פ ולדרום ג"פ וכו', ולא הזכיר כסכוס. וכ"נ מדברי הרי"ף שהעתיק את דברי הגמ' מוליך ומביא מעלה ומוריד, וכתב 'וכן המנהג', ומסתימת הדברים נראה בבירור שלא עושים כסכוס.

והלח"מ [סלוניקי] בפ"ז ה"י בפירוש החמישי בירושלמי כתב שמנהג רוב העולם הוא כדעת העיטור שהביא הטור שההולכה וההובאה הוא הנענוע וא"צ נענוע אחר ע"ש.

ובספר שכנה"ג סי' תרנ"א הגב"י אות י"א כתב ואין מנהגינו [קושטא] לטרוף ולכסכס, זולתי קצת בני אדם נוהגים כן והנם מעטים ע"כ. וגם בספר אגודת אוזב [לר' יצחק האזובי, שהיה בעיר דושא שבקושטא, חובר בערך בשנת ש"ג - ע"י במה שכתב ידידי הרב אהרן גבאי בירחון האוצר ניסן תשפ"א עמ' ר"ל] העתיק את דברי העיטור ורה"ג בזה"ל ואין צריך נענוע עלין ושדרה אלא כדרך שאמרו בתנופה מוליך ומביא מעלה ומוריד, וההולכה וההובאה היא הנענוע ע"כ.

ובספר כפות תמרים למהרמב"ח בדף ל"ז ע"ב לאחר שהאריך הרבה בביאור שיטות הראשונים בענין הנענועים כתב שמנהג רוב העולם של בעלי בתים ומקצת חכמים [והוא נולד בסלוניקי ורוב ימיו היה בירושלים] שמוליך ומביא ג"פ לכל רוח וכן למעלה ולמטה ודלא כרמב"ם ע"ש. ואין לומר שנהגו כן בעקבות רבינו האר"י, שהרי בסוף דבריו כתב לענין הסדר ברוחות העולם שיש הרבה סברות, וגדולי הדור נוהגין להקיף כמ"ש מהרי"ק א בש"ע מזרח דרום מערב צפון וכן נראה עיקר ע"ש. הרי שלא הזכיר כלל מדברי רבינו האר"י שעושים דרום צפון מזרח מעלה מטה ומערב, וא"כ גם בענין הנענועים לא מחמת דברי רבינו האר"י נהגו כן. ורק בתקופה מאוחרת יותר, בזמנו של מהר"י נבון נהגו בסדר הרוחות כסדר האר"י, כמבואר בספרו גט מקושר דף קכ"ז ע"ב שהובא באחרונים.

וכן מפורש בספר אשר לידוד [מועט, אלג'יר] דף י' ע"ד וז"ל ואנו במקומנו אינן מנענין אלא הולכה והובאה דוקא ואין טורפין העלין ואין מכסכס העלין, והלולב קושרין י"ח קשרים וגם הראש קשור ומהודק ואין העלין רפויין כדי לכסכס ע"ש.

וע"ע בהערה הקודמת בבירור מנהג פרובנס.

הולכות וג' הבאות למזרח. וכן לדרום ולמערב ולצפון ולמעלה ולמטה ע"ש, ונראה שהיה עושה רק הולכה והבאה ללא כסכוס. וכ"כ בשו"ת מהרש"ל סי' פ"ג בתוך הדברים: ומ"מ באשכנז נהגו בדברי הרא"ש והטור שההולכה וההובאה הוא הנענוע ע"ש. וכ"ה במחזור מעגלי צדק [סביוניטה שי"ז] והדרת קדש [ונציה שנ"ט] שכתבו את סדר הנענונים כנ"ל וסיימו ואין צריך נענוע שדרה ועלין אלא נענוע לבד ע"ש".

וא"כ א"א לומר שהטעם שמהרי"ל השאיר טפח למעלה זה בשביל הכסכוס, דהא הוא ובני מדינתו לא כסכסו. ואפשר לומר שטעמו הוא כדכתב המאירי בבית בחירתו וכן בהלכות לולב שלו לענין הראיה שהביאו הראשונים שצריך לכסכס מהא דצריך שהלולב יצא טפח בשביל לנענע, וכתב המאירי שאם זו ראייה א"כ צ"ל שהנענוע מעכב דהא שיעור זה לעיכובא הוא וכו', אלא שצורך השיעור אינו אלא מפני שהלולב עיקר וצריך שתהא נטילתו מפורסמת עד שיהא ראוי לנענוע ולהושטה הניכרת וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת וכל שאין ראוי וכו' ע"ש. אולם מדברי שאר הראשונים שהבאנו לעיל שכתבו שמצוה לאגוד את הלולב מלמעלה כשנפרדו עליו, נראה שהמצוה לאוגדו עד למעלה ממש, שהרי לא הזכירו שישאיר טפח שאינו אגוד. וגם מדברי המרדכי בשם ראבי"ה נראה כן, וכפי שהבין הט"ז מסתימת דבריהם שכופתים את הלולב לגמרי. ועי' בהערה יא שהבאנו את דברי ספר אשר לדוד שהעיד שהמנהג במקומו הוא שהראש קשור ומהודק, וכן נוהגים רבים מהספרדים לקשור את כל הלולב כדי שיהיה סגור מתחתלו ועד סופו ואף בטפח העליון.

ואע"פ שבדורות האחרונים נהגו באשכנז לכסכס עפ"י פסק הרמ"א שחשש לדברי הר"ן מ"מ לא באו לגרוע אלא להוסיף, ואם פותחים את עלי הלולב זהו גריעותא. ועל כרחינו ההסבר הוא כדכתב המטה יהודה שעושים תנועה של כסכוס ולא צריך שבפועל העלים יתכסכו עד כדי כך שצריכים להפריד את העלים שהיו סגורים כתקנן.



ועל כן נראה שהלולב המהודר ביותר הוא כשהוא סגור כולו ועשוי כחץ וכשרביט, והפותחים את הלולב מצדדיו פוגמים בהידורו.



(יב). והדרכ"מ באות י"א כתב: וכן נוהגין שעל ידי ההולכות וההבאות שעושים מכסכסין ומטרפין הלולב ודלא כדעת הגאון שכתב הטור למטה שהוא דעת יש אומרים שהביא הר"ן ע"כ. וכ"כ הב"ח באות ח' בתוך הדברים שנהגו גם כן לטרוף הלולב ולכסכס העלין בכל הולכה והבאה ע"ש. וצ"ל או שהשתנה המנהג בימיהם, או שהעידו על מנהג קראקא, אבל באשכנז לא נהגו כן וכנ"ל.

הרב יוסף יונה

זני ערבות ודין ערבה שאינה גדלה על הנחל ועוד

בדברינו להלן נברר בס"ד מהי צפצפה הפסולה למצות ד' מינים ומהי חילפא גילא הכשרה למצוה, והאם יש בין מיני הערבות המצויים בינינו מין שיש לחוש שהוא פסול למצוה. וכן נדון להלן בדינם של זני ערבה שונים (ערבות ירקון וערבה לבנה), ובדינם של כמה מיני צמחים הדומים לערבה.

וכן יתבאר בס"ד הנידון המעשי האם יש להעדיף ערבות הגדלות על הנחל, ומה דינה של השקיה מלאכותית לעניין זה. ויתבאר עוד דין ערבה אחת בשעת הדחק ובדיעבד, ודין ערבה שנקטם ראשה.



א. ערבה וצפצפה

במשנה סוכה (לג, ב, בתוך דיני ערבה) איתא: 'והצפצפה פסולה'. ובגמ' (שם לד, א): 'ת"ר ערבי נחל הגדילות על הנחל פרט לצפצפה הגדילה בין ההרים'. ובהמשך שם: 'ת"ר אי זהו ערבה ואיזהו צפצפה ערבה קנה שלה אדום ועלה שלה משוך ופיה חלק צפצפה קנה שלה לבן ועלה שלה עגול ופיה דומה למגל. והא תניא דומה למגל כשר דומה למסר פסול, אמר אביי כי תניא ההיא בחילפא גילא'. ע"כ.

זיהוי הערבה אין בו ספק, והוא מסורת ברורה בכל תפוצות ישראל. והיא המין הקרוי כך גם בזמננו (והיינו מה שקרוי בלטינית סליקס). הערבה גדלה גם בארצות הצפוניות באירופה (פולין, ליטא ורוסיה ושאר הארצות הקרות), והיא המין היחיד מארבעת המינים שגדל בכל תפוצות ישראל (שלא כאתרוג ולולב שאינם גדלים בארצות הקרות, וגם ההדסים בארצות אשכנז בדרך כלל היו מיובאים, ואכ"מ).



זיהוי הצפצפה

מצאנו ברס"ג שכתב את הזיהוי של צפצפה בערבית, וברש"י שכתב זיהוי בלשון צרפת, והוא אותו עץ, וזהו הזיהוי המוסכם והמקובל לצפצפה*.

כתב בסידור רס"ג (עמ' רל"ו, בתרגום ללה"ק): 'והראשון שמו ב'אל'שאם' ומצרים 'צפצפאף', והשני 'גרב', וראיתי אנשי זאת הארץ (-בבל) מחליפים אלו השמות'. ע"כ. 'והראשון' שכתב,

א). וראה בקובץ המעין י (ניסן תשל) מאמר מאת י. פליקס (וכן בספרו חי וצומח בתורה, מעמ' 159), ובקובץ המעין מח-א (תשרי סח) מאמרו המקיף של ז. עמר שנעזרת בו הרבה (וכן בספרו צמחי המקרא עמ' 103). הכותבים הנ"ל הם מומחים ידועים שומרי תומ"צ. בדבריהם צוין חומר מקצועי נוסף.

ב). שיניתי קלות מהתרגום הנדפס בסידור רס"ג שם לתוספת התאמה מילולית ודיוק.

היינו הערבה הכשרה, 'והשני', היינו הצפצפה הפסולה, וכמבואר בדבריו שם ('אל'שאם', הכוונה לארץ ישראל וסוריה. 'גרב' שכתב, היינו 'ערב', וראה הערה').

והנה השמות שהזכיר שקוראים בהם למינים אלו באר"י וסוריה ומצרים, הם הפוכים, היינו שהערבה קרויה 'צפצפא' והצפצפה 'ערב', והרי זה כמו שאמרו בגמ' (סוכה לד, א) שמשנחרב ביהמ"ק נתחלפו השמות.

וראיתי דברי מומחים ש'ע'ארב' בערבית הוא מין הגדל במקווי המים ובנהרות וקרוי כיום 'צפצפת הפרת'. העלים הצעירים שבענפיו התחתונים דומים לעלי ערבה, ועליו הגדולים יותר הם מעוגלים ובעלי שינון ניכר. וכתבו שהוא גדל טוב גם שלא ליד המים, אלא שהוא מתפתח טוב יותר ליד המים ומתרבה שם.

בערבית כיום מיני הערבות שלנו קרויים 'צפצפא' (וזה שם כללי לצמחי מים הגדלים בנהרות וכדומה, וכולל גם צפצפה) ובני אותו מין קרויים 'ע'ארב'. וקרוב לשמוע שעל מין זה כיון רס"ג, וזו צפצפה.

ברש"י גיטין סח, ב: 'חילפא. צפצפה עץ ששמו פופליי"ר'. ע"כ. והנה באנגלית ובצרפתית כיום זהו שמה של הצפצפה (בשינוי קל), ומקורו בלטינית שבה היא קרויה 'פופלוס'. ושמענו שגם רש"י פירש כך.

צמח זה קרוי בעברית כיום 'צפצפה' ע"פ הזהוי המקובל, והוא כולל כמה מינים שיש ביניהם הבדלים מסוימים.

חלק ממיני הצפצפה אינם דומים לערבה, וייתכן שצפצפה דגמ' הוא רק המין הנזכר ודומיו שהוא זה שיכול להתחלף בערבה והוא גדל בנחלים ובנהרות, וצ"ב (בערבית כיום לצפצפת הפרת

ג). הסבר ששמעתי מח"א שליט"א המבין ערבית: דרך רס"ג ועוד קדמונים להעתיק ע' עם נקודה עליה שבשפה הערבית כ-ג'. (מזה מגיע 'מגרב' כמעבר, ושקיעת החמה נכתבת אל'גרב אל'שמס מלשון עריבת השמש, ועוד). למעשה, בערבית כיום היא נהגית בדרך כלל כ-ר'. (ולמשל, העיר עזה נכתבת כך, ויש שפות שבהן היא קרויה 'גזה' מפני התעתיק ג', וכיום היא מבטאת בערבית כ-ר' רפויה מעין 'רוה', וכן האות ג' שבשם העיר בגדד נכתבת כך, ומבטאת כיום מעין 'ברדד').

ד). ושמו צפצפת הפרת כי הוא מצוי מאד בגדות הנהרות בעירק – בכל, וגם באר"י יש ממנו בגדות הנהרות והנחלים, ובפרט על גדות הירדן והנחלים שבאזור זה, והוא רגיל לגדול יחד עם הערבות [והציעו אולי מקור השם צפצפה שכיון שיש פטוטורות ארוכים לעלי מין זה הם נוקשים יותר זה בזה ומצפצפים, ויש מין הקרוי כיום 'צפצפה מרעידה' מטעם זה]. וכבר היו דברים מעולם שהיו מי שטעו ולקחו את ענפיו למצוה.

ה). כשביאר התנא את סימני הצפצפה צייר שפיה דומה למגל. ויש כאן קושי, שהרי יש מין ערבה כשרה שפיה דומה למגל, וכמבואר בהמשך הגמ', ולמה אמר האי תנא בצפצפה שפיה דומה למגל, ולמה לא אמר שפיה דומה למסר שזה לכאור' מדויק יותר ומונע טעות. ולפי המקובל לזהות את הצפצפה, ונתבאר לעיל שכן עולה מדברי רס"ג ורש"י, ייתכן שיש ליישב. שהרי עלי הצפצפה (עכ"פ בון הקרוי צפצפת הפרת, שבו כנראה עיקר הנידון) בתחילתם יש להם שפה שקרובה להיות חלקה, ועם התבגרותם נוצר שינון ההולך וגדל עד שנעשה כמסור. ומעתה יש להבין שאם משווים את הצפצפה לערבה שדרכה שפיה חלק, ראוי להזכיר את עצם השינון שהוא קיים תמיד. אבל אם באנו לדון במין ערבה שיש לו שינון, בזה נכון לפרש את ההבדל ששינון של ערבה זו קטן ואילו שינון של צפצפה דרכו שהוא גדל והולך עד שנעשה גדול ודומה למסר.

ו). בערבית כיום באר"י הוא כנ"ל (בבבל – עירק כנראה הוא משתנה בין האזורים, ובאזור בגדד הוא כבאר"י, ואילו באזור בצרה הוא בחילוף).

ועוד קוראים ע'רב, אך לא לכל מיני הצפצפה. כך הבנתי, וצריך בירור עוד בנקודה זו). ואין בזה נפק"מ לדינא אלא לפירושא, שאם כל המינים קרויים צפצפה, נוח יותר שקראה צפצפה שבהרים, לפי שחלק ממנייה אינם גדלים בשפת מקוי המים. ואם דנים רק ביחס למין זה, יתפרש שהכוונה לכך שהיא גדלה טוב גם בהרים, בשונה מהערבה שאינה גדלה טוב בהרים.

וסוף הדברים שצפצפה דגמ' היא, כפי הנראה, הצמח הקרוי כך כיום. ואין חשש אמיתי של התחלפות בינו לערבה (אך הבא לקטוף ערבות בנחלים צריך להזהר לא לקטוף מעץ שרק חלק מענפיו דומים לערבה).



ב. חילפא גילא

בגמ' סוכה לד, א אמרו שסימני ערבה הם קנה אדום, עלה משוך, ופה חלק. וסימני צפצפה, קנה לבן, עלה עגול, ופה דומה למגל'. והקשו מברייטא שאמרו: 'דומה למגל כשר דומה למסר פסול' ואמר אביי: 'כי תניא ההיא בחילפא גילא'. ע"כ.

בפירוש דברי הגמ' כאן יש שתי אפשרויות. אפשר לפרש שהכוונה שחילפא גילא היא תמיד דומה למגל, ושינון הדומה למסר אכן אינו נמצא בחילפא גילא אלא רק בצפצפה. ונמצא שאין לנו מקור על מיני ערבה פסולים. ואפשר לפרש שבחילפא גילא עצמה יש שני סוגים, והסוג הדומה למגל כשר והסוג הדומה למסר פסול [יש מהמחברים שהבינו מהירו' ועוד שיש מיני ערבה פסולים, ולא נהיר, וראה הערה"].

ולכאור' נחלקו בזה הראשונים.

ברמב"ם (שופר וסוכה ולולב ז, ד): 'ויש מין אחר דומה לערבה אלא שעלה שלו עגול ופיו דומה למסר וקנה שלו אינו אדום וזה הוא הנקרא צפצפה והיא פסולה, ויש שם מין ערבה שאין פי

ז. בתוס' ד"ה קנה שלה כו': 'כיון דפירש סימני ערבה הוי סגי, אלא להכשיר אף שאין בו ג' סימנים אלו כגון חילפא גילא לפיכך קתני סימני צפצפה למימר דוקא הני'. ע"כ. ויש אחרונים שהקשו שימנה התנא רק סימני צפצפה. ולענ"ד י"ל שאינה טענה, כי ודאי ראוי ללמד מהו מין שדיברה תורה ולא לומר רק מה לא ליטול, ושפיר שנה התנא את כל הסימנים המבדילים. ועיקר קושיית תוס' למה האריכו בסימני צפצפה אחרי שזה מין שאין לו מסימני הכשרות כלל, ותירצו שכיון שיש מין אמצעי הוצרכו למנות כדי להכשירו. ויל"פ שהייתור של מניית סימני פסול מלמד שיש מין אמצעי והוא עדיין מהכשרים, ועיין.

ח. יש שנתחבטו במה שאמרו בירושלמי שסימני ערבה פסולה הם עלה עגול וקנה לבן, ומשמע להו שיש ערבות פסולות שהן בצורה זו. ומעתה עלינו לחפש בין זני ומיני הערבה אלו הן הפסולים. וברם נראה שאין לדייק מזה, והקרב שלצפצפה קרא התנא כאן ערבה פסולה כיון שבפי בנ"א הייתה קרויה ערבה. וכיו"ב הוא בדברי רש"י במתני' לג, ב: 'צפצפה, מין ערבה ועלה שלה עגול כדאמרינן לקמן, ופסיל לה מקרא'. ע"כ. ויש שהבינו שכוונת רש"י היא שהיא נראית ונקראת כערבות שלנו, וליתא, אלא כתב כך כיון שאמרו שקרויה ערבה מכי אישתני שמייהו, והוצרכו לפסלה. כ"נ מוכרע לענ"ד.

וההרמב"ם ודעימיה שכל חילפא גילא הוא כשר, הרי המחזור שעיקר כוונת דברי התנא היא להבדיל בין שני מיני עצים, ולא בא לפסול חלק מזני הערבה. ונקט התנא כמה סימנים כדי לברר את הדברים היטב, או שכיון שיש מין ערבה שיש בו פגומות לכן מנה גם שאר הסימנים שנותנים את הזיהוי השלם (והסיבה שהוצרכו ליתן סימנים בדבר המוכר לכל, צ"ל שהוא לפי שטעו בה אם מפני שגדלה בין הערבות וחלק מהעלים דומה לערבה או בגלל חילוף השמות המוזכר בגמ').

העלה שלה חלק ואינו כמסר אלא יש בו תלמים קטנים עד מאד כמו פי מגל קטן וזה כשר'. ע"כ. ומשמע כפירוש הראשון, וכל המין הקרוי חילפא גילא הוא כשר, וממילא אין לנו מקור על מין ערבה שהוא פסול, וכנ"ל.

ברם כמה ראשונים הבינו שכוונת הגמ' שבתוך המין הקרוי חילפא גילא יש חלוקה, שאם השינון כמגל הוא כשר ואם הוא כמסר הוא פסול. ויעיין בר"ח: 'ואם היא מין ערבה שקוראין אותה חילפא גילא דומה למגל כשר דומה למסר פסול'.

[ועיין לשון רי"ף גיאות שיל"ד בכוונתו, ולענ"ד הוא נוטה כהרמב"ם, ויל"ע. ונטיית לשון ריא"ז כר"ח, ויש לדון לדחות. ובריו"נ נ"ח ח"ג (נט): 'ויש מין אחר ששמו חליפי גילי וכשר כי העלה שלה כמו ערבה אבל יש מזה המין פסול שיש ממנו... ויש ממנו שפי העלה דומה למסר כלומר שעוקצין פונים למעלה כמו פגימות הסכין'. ע"כ. והנה מפורש שכמסר הוא ממין חילפא גילא ופסול. וכעת לא בדקתי בעוד ראשונים].



דומה למגל ודומה למסר

לכאורה נחלקו הראשונים בביאור החילוק שאמרו בגמ' בין דומה למגל לדומה למסר. ברש"י (ד"ה והתניא): 'מגל קציר פגימותיה כולן נוטות לצד אחד, עקומות כלפי בית יד שלה'. ובד"ה מסר: 'היא מגירה, שקורין שיג"ה ופגימותיה הולכות נוכחו, ולהם שני עוקצין אחד מכאן ואחד מכאן, כפגימות סכין'. ע"כ.

מה שכתב רש"י שני עוקצין, כנראה אין הכוונה שיש לו בליטות לשני הכיוונים, שאין ערבות כאלו וכנראה גם לא סכינים. ונראה שהכוונה היא שלבליטה ושרן ה'הולכת נכחו', היינו שבולטת כמשולש החוצה בצורה ישרה, יש שני צדדים, ובאו להבדיל בינה לעשוי כמגל, שנראה כאילו צד אחד ישר עם שפת העלה ורק צד אחד פגום. ושו"ר לשון רי"ו נ"ח ח"ג (נט טור ב): 'שיש ממנו שפי העלה דומה למגל שפגימתו שוכבת זו על זו וכשר ויש ממנו שפי העלה דומה למסר כלומר שעוקצין פונים למעלה כמו פגימות הסכין'. ע"כ. ונראה שכתב ע"פ רש"י ופירש דבריו שכוונתו כנזכר.

ברמב"ם הל' שופר וסוכה ולולב ז, ד: 'ויש מין אחר דומה לערבה אלא שעלה שלו עגול ופיו דומה למסר וקנה שלו אינו אדום וזה הוא הנקרא צפצפה והיא פסולה, ויש שם מין ערבה שאין פי העלה שלה חלק ואינו כמסר אלא יש בו תלמים קטנים עד מאד כמו פי מגל קטן וזה כשר'. ע"כ. ונראה מדבריו שההבדל בין דומה למגל ודומה למסר הוא בגודל הפגימות^ט (ובריא"ז הביא בזה שתי דעות יעו"ש).

ט. ואל תתמה על הרמב"ם מצד המציאות, שהנה כפי שרואים במגלים עתיקים ובמסורים עתיקים שמוצאים, הרי המגל יש לו שיניים קצרות ונמוכות (עד 1.5 מ"מ) ובמסורים השיניים גדולות (במסור שלנו היינו כ-3.5 מ"מ ויותר). ואילו כיוון השיניים הוא פחות סימן מובהק, שבמסור תמיד הוא ישר ובמגלים יש מהם שנוטה לכיוון הקת ויש שלא (ראה במאמר של ז. עמר הנ"ל).

והנה, הרמב"ם מבאר שחילפא גילא הכשר הוא ב'תלמים קטנים עד מאד', ולמעשה, ראיתי דברי מומחים שבכל מיני הערבות הגדלים באר"י יש שינון קטן. ולכאורה מחודש לומר שכל מיני הערבות שלנו הם אינם ערבי נחל סתם אלא חילפא גילא. ואמנם ייתכן מאד שלשינון הקטן ביותר, כגון השינון של הזן הקרוי כיום זן מוצא", קראו בגמ' פיה חלק (והיינו שאינו קרוי 'שיניים' אף שאינו חלק לגמרי), וצ"ת אם ראוי לומר כך.

ונפק"מ בכל זה, כיון שיש מיני ערבות שיש להם שינון ישר ולא כמגל דרש"י, וכן יש זנים שהשינון בהם גס. והנה, אם נאמר שבתוך חילפא גילא יש חלוקה, הרי יש מקום לדון שמא עלינו לחשוש עליהם שהם מכלל הפסולים, וצ"ת לדינא. אבל אם החילוק בין דומה למגל ודומה למסר הוא חילוק בין חילפא גילא לצפצפה, וממילא אין לנו מקור על זן ערבה שהוא פסול, והרי לכאורה אם ברור לנו שזו ערבה ולא צפצפה, אין לנו לחשוש, ויש לפרש שהסימנים מתפרשים לשינון גדול יותר וכדומה.

ולענין דינא, הנה בשו"ע הובאו רק דברי הרמב"ם שמשמעם להכשיר את כל הערבות. ועוד, שכפי הידוע, הרי מסורת ישראל בארצות אירופה הייתה שלקחו את כל זני הערבה שהיו גדלים באירופה (אף שחלק מהם לא גדלו באר"י ובבל), וכך היה המנהג גם בארצות המזרח, שלקחו את כל הקרוי הזנים הקרויים ערבה. ולא מצאנו בפוסקים שיחלקו בין הערבות, ונראה שסברו שכל זני הערבה הם כשרים (וראה הערה מדברי הערוך השולחן²).

במ"ב תרמז, ו כתב: 'כמה פעמים מלקטין ערבות נערים קטנים שאינם יודעים בין ימינם לשמאלם וצריך הקונה להשגיח ע"ז'. ע"כ. וייתכן שחשש שהנערים יקטפו מינים שקרויים ערבה ואינם כשרים, אך לא ביאר פרטים בכוונתו. ואולי חשש באופן כללי מעצים שיש להם איזה דמיון חיצוני לערבה וגדלים על שפת הנהרות, שזה עלול לבלבל נערים קטנים, אף שהמתבונן יבחין שלא זהו המין הקרוי ערבה (וכגון ענפי צפצפה צעירים), וצ"ב.



ג. זני ערבה שונים

ערבות ירקון

הערבות שגדלות על שפת נחל הירקון, יש להם שינון די גדול. ובספר שלמי תודה (להגר"ב צ' פלמן, סוכות סא, יא) כתב שהשינון שלהן נוטה, אבל בעלים הגדולים הפגימות בחצי העליון

(י). בבבלי יש זן של אחד ממיני הערבות המצויים בארץ ששפתותיו חלקים לגמרי, וכיום עכ"פ אינו מצוי כן באר"י. (יא). זן מוצא אינו גידול מקורי במוצא. הגר"י שווארץ בעל תבואות הארץ כתב בזמנו שאין במוצא ערבות (וכמדומה שגם ידוע מי התחיל לגדל שם ערבות).

(יב). בערוה"ש תרמז, ג: 'באמת אצלינו יש שני מינים ושניהם העלים משוכים והקנים אדומים אלא שהאחד עליו גדולים ואינם חלקים אלא דומים למגל כפירש"י והטור והקנה אדום מאד והשני עליו קטנים וחלקים והקנה אינו באדומות ובאמת כתב רבינו הרמ"א דאפילו ירוק כשר משום דסופו להיות אדום כזרוע עליו השמש ויש שמהדרים בהגדולים מפני אדמיותם ויש שמהדרין בהקטנים מפני חליקתן וגם מפני שהם חזקים יותר מהגדולים נושרים תדיר וגם מתייבשין במהרה ולדינא שניהם כשרים' ע"כ. והנה פתח דבריו שבשניהם הקנים אדומים, ובהמשך נראה שבמין אחד כרגיל עכ"פ אינם אדומים, וצ"ת. וצ"ב איזה זנים גדלו בארצו (הערוה"ש היה גר בליטא, עירו נובהרדוק היא כיום בבלארוס), וצ"ב.

ישרות. והנה, בשנים קודמות היו מביאים לבני ברק הרבה מערבות אלו והציבור היה לוקח מהן. ובספר שלמי תודה שם כתב שהחזו"א הכשיר אותם לברכה והיו שנים שאף לקח מהן בעצמו (כיום הן פחות מצויות בשוק כיון שהעירייה שם אוסרת לקטוף מהן, ומאידך נתפשטו מאד ערבות מהזון הקרוי מוצא, שנחשבות כנאות ומהודרות יותר, ויעול"ה).



ערבה לבנה ובדין קנה שלה אדום

יש לדון בזן הקרוי ערבה לבנה, והוא מצוי ונפוץ באירופה ובארץ ישראל. בזנים המצויים של ערבה זו הענפים אינם מאדימים לעולם, בזן אחד ממנה (מבריק) צבעם חום ובזן המצוי יותר חום בהיר או ירקרק. ולכאורה חום בהיר וגם ירקרק זה ראוי עדיין להיקרא לבן ביחס לאדום. אמנם העלים מוארכים, ואף אם אינם צרים כזן מוצא הרי עדיין נראה שיש לקרוא להם עלה משוך ולא עלה עגול. והשינון שלהם, אף שהוא גם יותר, הרי קרוב שהוא דומה למגל יותר מלמסור (אא"כ נפרש כרש"י ונאמר שזה כבר בכלל הפסול).

ולכאורה מסתבר שעדיין היא בכלל הערבות הכשרות, שהרי היא דומה מאד למיני ערבה שהקנה שלהם מאדים. ואף שבין הערבות יש שאינם מאדים, הרי הכל אחד ונכלל בסימן זה. וגם המאדימים הרי יש בהם ענפים שאינם מאדימים, והדבר תלוי בהשפעת השמש. ועיין ב"י שכבר העיר שא"צ שיהיה קנה אדום אלא שיהיה ממין שקנים שלו מאדימים. וגם מסתבר שאת הזן שענפיו חומים החשיבו כאדום, כפי שתמיד בלשון חז"ל חום קרוי אדום. ועוד, שההבחנה בין מין זה למין שענפיו הם חום בהיר או ירקרק היא הבחנה מדעית דקה, וכנראה בזמן חז"ל היו כל הזנים האלו נחשבים כמין אחד לכל דבר, וממילא הסימן של קנה אדום כלל ערבה זו בין הכשרים (וכן בין בני הכלאים כנראה יש גם כאלו שקנה שלהם מאדים, ונקודה זו צריכה בירור. ולענ"ד יש לזה חשיבות, כי אם יש עצים שבמראית עין הם נראים שווים, וחלקם הקנה שלהם מאדים, הרי המין קרוי בנ"א מין שקנה שלו מאדים, ולא כו"ע מומחים לבוטניקה לדעת להבדיל בין זן מקורי לבן כלאים, וגם למומחים אין ההבחנה קלה).

ויש להעיר עוד, שלפי דמיונה למיני ערבה ודאי היא קרויה ג"כ ערבה, וקרוב שאף אינה בדרגה שיש לה שם לוואי, וגם היא גדלה על כל מים ככל הערבות. וצ"ב מהיכתי תיתי שלא תחשב בין ערבי נחל. והנה, בגמ' אמרו (סוכה לה, א) למעט צפצפה שגדלה בין ההרים, וזו ודאי לא נתמעטה בהאי מיעוטא.

עוד אמרו בהמשך הגמ' שם: 'אמר אביי שמע מינה האי חילפא גילא כשר להושענא פשיטא מהו דתימא הואיל ואית ליה שם לווי לא נתכשר קא משמע לן ואימא הכי נמי ערבי נחל אמר רחמנא מכל מקום'. ומשמע שקים להו לחז"ל שכל מיני הערבה הגדלים על המים הם כשרים למצות ערבה, ולא נתמעט אלא הגדל בין ההרים. ובר"ן על הרי"ף (טז, א מדפי הרי"ף): 'חילפא גילי כשר להושענא. אע"ג דאית לה שם לווי דחילפא היינו שמיה וגילא היינו שם לווי, ואפ"ה כשרה דערבי נחל אמר רחמנא מכל מקום, וחילפא גילא דרכה להיות גדלה על הנחל וכיון שכן אף על גב דאית לה שם לווי כשרה'. ע"כ.

ויעויין מ"ב סי' תרמ"ז ס"ק ו' שהטעם שחילפא גילא כשר משום 'דדרכה ג"כ ליגדל על הנחל כמו שאר ערבות', ושם בשעה"צ ה': 'ולחכי מקשה שם הגמרא פשיטא, ובדברינו מיישב קושית איזה מפרשים שמקשים שם על הגמרא. ע"כ. והיינו שהקשו המפרשים שכיון שאין לה את כל הסימנים מאי פשיטותא להכשיר, וביאר המ"ב שפשיטא לחז"ל שכל המינים של ערבה שדרכן ליגדל על הנחל כשרים.

ולכאורה מכל הדברים עולה להכשיר גם מין זה, שהרי גם הוא ערבה מהערבות הגדלות על הנחל, ומהיכא תיתי למעטה.

והנה, במהרי"ל (מנהגים הל' לולב) כתב בשם מהר"ש: 'ופסל הערבה שקורין וועלוור אף להושענות'. ע"כ. והעירו שכ"ה גם בפסקי מהר"ש הנדמ"ח. וצ"ב מה הוא מין זה, ולא ראיתי בשאר פוסקים שיכתבו לדין המהר"ש. וקרוב להניח שאין זה ממינים הקרויים ערבה בפי בנ"א. ויעוין בהערה לגבי הטענה שזו ערבה לבנה".

ולולי שכנראה היה נהוג בכל הדורות לקחת גם מין זה, ייתכן שלא היה ראוי לסמוך על סברות אלו לעשות מעשה להכשיר, ויל"ע, אבל המנהג בכה"ג הוא עמוד גדול.

ויש להעיר שבין מיני הערבה השונים מצויים מאד בני כלאים בטבע. וכפי שראיתי אצל מומחים - מצוי מאד בארה"ק בני מכלוא טבעיים בין הערבה הלבנה והערבה המחודדת, שהיא הזן המהודר (ויש מהן שבפריחתן הן ניכרות כמין אחד והצורה הכללית שלהן היא כמין אחר). ואם נפסול

(ג). ראיתי מי שכתב שבספר של החוקר ע. לעף (שנחשב כמומחה גדול בענייני זיהוי הצמחים בתלמוד) כתב שזו ערבה לבנה הקרויה בגרמנית של זמנו 'פלבר'. ע"כ. אמנם בספרו מצויות מאד ההשערות שכן דרכם של חוקרי זיהוי, וצ"ב אם פרט זה על זהות ה'וועלוור' זו השערה או ידיעה, ופשיטא שאם היה מקובל להכשיר, אין מקום לחוש ע"פ השערות בעלמא, ובלא"ה קשה לייסד דבר על השערות (חוקר זה מת בשנת תש"ד, והשמות בגרמנית מתקופה זו הם ידועים גם כיום). ואם בני גרמניה ואוסטריה כיום אינם יודעים שערבה לבנה קרויה כך, הרי כנראה מדובר בהשערה. וצ"ב אצל החרדים יוצאי ארצות אלו. ועכ"פ לא מצאנו על מין ערבה באוסטריה וגרמניה (מקום מגורי המהר"ש והמהרי"ל) שהיו נמנעים בדורות אחרונים מלקחתה, ולא ידוע שנמנעו ממין זה, ואם כן הוא הרי הדעת נותנת שאין השערה זו נכונה, אלא מדובר במין שאינו קרוי ערבה בפי בנ"א. ועדיין צ"ב בכ"ז אצל יודעי דבר [החוקר לעף היה ראב"י נאולוגי בהונגריה (ונאמנותו מדינא היא בתורת אומן באומנותו וכדומה), וחוששני שלא הכניס בכלל השיקולים את מסורת ההוראה, למרות שהיא שיקול גדול גם בחלק המחקר, וכמובן].

ושוב ראיתי אצל מומחים שכתבו שהחוקר לעף חזר בו והחליט בסוף שערבה לבנה היא חילפא גילא וצפצפה היא צפצפת הפרת, וחזר בו ממה שהציע בתחילה לזהות צפצפה בערבה לבנה. ולא ברור לי אם באורו לדברי מהרי"ל הוא גם אחר שחזר בו ואם הציע ביאור אחר, וצ"ב בכל זה.

ושאלתי למומחה (שומר מצוות ותורני) פרופ' זוהר עמר שיחי', והשיבני לאמור: 'לא ראיתי את המהרי"ל במקור, אבל דעתי כפי שפורסמה בחוברת ארבעת המינים שהערבה הלבנה היא כשרה והעובדה היא שאף אחד ממורי ההלכה באשכנז בדורות האחרונים לא ערער על כך. שמות צמחים משתנים ולא בטוח כלל ש'וועלוור' של המהרי"ל היא אמנם הערבה הלבנה. כיום ערבה לבנה נקראת בגרמנית בשם Silberweide ופירושה המילולי הוא לבנה מכסיפה. יש לה שם נרדף נוסף בגרמנית בשם Falber. השם פלבר הוא גם למינים אחרים כמו כערבה מחודדת ונדמה לי שבמקום אחד גם לצפצפה מכסיפה, כך שלא הייתי מסיק מסקנות הלכתיות מרחיקות לכת משמות'. עכ"ד. - ערבה מחודדת היא ודאי כשרה ומהודרת, וכונתו לימר שעל כרחק אין שם זה מיוחד כיום למין פסול (ואם ייתכן שקראו כך לצפצפה בזמן מהרי"ל, הרי אין לנו ראיה לכלום, אלא שצ"ב אם הייתה קרויה אצלם בשם הכללי 'ערבה').

את הערבה הלבנה, או כל זן אחר מהמצויים בארץ, הרי זה מעורר שאלה גם על ערבות שנראות כמיוחסות לזנים האחרים".

ולמעשה, המהודר הוא לקחת מה שקוראים ערבות מוצא היינו ששיניהן קטנות מאוד וגם נוטות לכיוון העוקץ, וענפיהן בצד הפונה לשמש מאדימים ממש, וזן זה כשר ומהודר וגם נאה יותר. ומ"מ מסתבר שגם הזנים האחרים כשרים, ואכן נהגו לקחתם למצוה.



ד. מיני עצים הדומים לערבה – אקליפטוס ועוד

לעלי אקליפטוס יש דמיון מסוים לעלי ערבה, אבל ברור לחלוטין שהוא מין שונה לגמרי בכל תכונותיו (ועוד, שהעץ גדל היטב גם במקומות בעלי אופי מדברי, ואינו מיוחד לנחלים). וכן יש עוד מיני עצים בעלי דמיון חיצוני לערבה, וכגון עצי שיטה הגדלים בר באזורי החולות בשפלה ובצידי הדרכים, ועוד מינים כיוצא בהם, שהם דומים במראה העלים ועוד לערבה, אבל אינם מהמין הקרוי ערבה. ופשוט שהם פסולים בהחלט [והסימנים בגמ' הם סימנים להכיר את המין הזה אבל לא ייתכן להכשיר מין זר מפני שסימניו תואמים. ולשון הרמב"ם (שופר וסוכה ולולב ז, ג): 'ערבי נחל האמורות בתורה אינן כל דבר הגדל על הנחל אלא מין ידוע הוא הנקרא ערבי נחל'. ע"כ. ופשוט שכל שאינו מהמין הידוע הזה, אינו ערבה].

ונראה שגם אם אין לאדם ערבה, אין שום טעם לקחת מינים אלו. וזה גרוע הרבה יותר מלקחת לימון או תפוז למצות אתרוג".

ראיתי מאמר שמציין שבדרא"פ יש שלקחו איזה מין עם סימני ערבה שאינו גדל על הנחל, והמדענים אומרים שאינו ממשפחת הערבות (מוריה, קובץ ריט, אלול תשנ"ג). ולפי התיאור שם קרוב הדבר שהוא פסול בהחלט וכמסקנת הרה"כ שם, אך צריך בירור במאי מיירי".

לפני כמה שנים מכרו בשווקים בארץ מין ערבה שניכר בעין מיד שהיא שונה מהזנים הרגילים של הערבות, ואיני יודע את שמה המיוחד לה (העלים יותר קצרים מעלי ערבה רגילים, והקצה העליון שלהם נוטה להיות מעוגל, וכדומה שיש עוד שינויים). ושוב שמעתי שהיא מגיעה מארה"ב, וכיון שלפי המיון המדעי המקובל היא בכלל מיני הערבה שיווקו אותה כערבה בארה"ב ואח"כ בארץ.

יד). ואינו דומה לאתרוג, שעל אף הדמיון בינו ללימון ואף שמצוי שהוא מקבל האבקה מהדרים אחרים ומלימון, מ"מ בטבע מעטים הכלאים הטבעיים שאין צורת אתרוג מובהקת עליהם, ואכמ"ל בחלק המציאות.

טו). בספרים שונים הביאו שרח"ד קנטור, שו"ב בשפיה, סיפר שמהרי"ל דיסקין התיר לו לקחת אקליפטוס לערבה. ונראה פשוט שא"א לסמוך להלכה על כגון זה, וגם אם הורה לו כך הרי קרוב דלא סיימו קמיה פרטי המציאות, והיה סבור לפי התיאור שזהו זן של ערבה (ובפרט שבתקופת ייבוש הביצות יש שחשבו שהאקליפטוס גדל ליד מקווי מים כערבות). וייתכן מאוד שגם השואל הנ"ל לא הכיר היטב את פרטי המציאות.

יש כתי" של רח"ד עצמו בעניין שלא נתפרסם, ובשעתו עמד למכירה לאספנים, ואולי כשיתפרסם נוסף דעת. טז). ומה שהביא שם מספר 'ארץ טובה' שכתב להכשיר מין שיש לו את הסימנים וחכמי העמים מגדירים אותו כמין אחר. הנה לא פירש שם במאי מיירי, ויש מקום לשער שכוונתו שם לאקליפטוס. ולענ"ד לא דק בדבריו ולא במסקנתו.

ולענ"ד צריך הכרעת חכמים בדינה האם באמת ברור שהיא נחשבת ממני הערבה ע"פ דין (והמיון המדעי אינו בהכרח חופף לגדרי ההלכה ואכ"מ), ואין לקחת מין מסופק.



ה. בדין ערבה שאינה גדלה על הנחל

במתני' סוכה לג, ב איתא: 'ושל בעל כשרה'. ובגמ' שם: 'ת"ר ערבי נחל הגדילין על הנחל דבר אחר ערבי נחל שעלה שלה משוך כנחל תניא אידך ערבי נחל אין לי אלא ערבי נחל של בעל ושל הרים מניין תלמוד לומר ערבי נחל מכל מקום'. ע"כ. וברש"י ד"ה ערבי נחל: 'הגדילות על הנחל, נחלי מים, מצוה בזו ומיהו של בעל כשרה כדלקמן כדכתיב ערבי לשון רבים'. ע"כ. וכ"ה ברבי' יהונתן ובשה"ל סי' שנ"ו שמצוה בשל נחל (והר"ן על הרי"ף העתיק את דברי רש"י, אבל כבר כתבו שדרכו להעתיק דברי רש"י כמות שהם ואינה ראייה בדעתו, ויעול"ה בדברי עצמו שם).

ובתוס' ל"ה, א' ד"ה ורבנן למקדש מנא להו: 'הכי נמי מצי למיבעי לאבא שאול של בעל ושל הרים מנא ליה ושמא לית ליה... ולפ"ז צריך ליוהר שלא ליטול ערבה ללולב אא"כ גדילה על הנחל דשתי דרשות לא דרשינן מערבי' וכו' יעו"ש. (ולשונם 'צריך ליוהר', ברם כנראה לשון זו היא דרך הוראה למעשה, אבל נראה שסברו שהוא עכ"פ ספק פסול מעיקר הדין). וכ"ה באגודה (ג, כה). ודבריהם קצת צ"ב, שאיך ישאלו על אבא שאול וישמיטו לשאול את הנוגע לדינא. ואיך אפשר שסתם מתני' אינה לדינא ולא ירמוז בזה בגמ' כלום. ולגוף טענתם כבר יישבו הראשונים באופנים אחרים, יעויין בדבריהם.

[ויש להעיר שבתוספתא אמרו: 'ערבה של בעל ושל הרים כשירה. אם כן למה נאמר ערבי נחל, פרט לצפצף'. ע"כ. וכ"ה בירושלמי פ"ג ה"ג. ומשמע שהוא דין פשוט ולא רק מצד הילפותא, וברם אינו מוכרע].

והנה דעת הרמב"ן שמעיקר הדין די בערבה אחת (עיין בהשגות להל' לולב להראב"ה, ובפירוש החומש ויקרא כג, מ, וכ"ה בר"ן סוכה טז, ב מדפי הרי"ף בשם הרמב"ן). וכן היא דעת עוד ראשונים דעימיה. ולשיטתם הרי אין טענת תוס' נוגעת לדינא. שהרי לא טענו תוס' אלא מצד דדרשינן ערבי ללמד שצריך שתי ערבות. ואכן, בהשגות הרמב"ן על הל' לולב להראב"ה מבואר שפסק ששל בעל ושל הרים כשרה. ועיין ריטב"א שדחה את עיקר טענת תוס' שי"ל שאבא שאול ס"ל דתיתי שמעת מינה ויעו"ש, ומה שאמרו ערבי נחל פירש שהוא מין הגדל על הנחל וכדברי הרא"ש. (ועיין לעיל מתוספתא). בעיקר דין ערבה אחת, יעויין להלן.

בר"ן על הרי"ף (טז, א מדפי הרי"ף) בתחילה חכך לתלות את דין ערבה שאינה גדלה בנחל בנידון אם צריך שתי ערבות (שבזה הוא עצמו בהמשך מצדד להצריך תרי), ברם אסיק שם שמדברי אביי שמכשיר חילפא גילא משמע ש'אין לחוש הרבה למה שחוששין בעלי התוס' ז"ל בשל בעל ושל הרים', וילפינן תרתי.

והנה, בהלכות גדולות הביא מתני' וגמ' דשל בעל כשרה, ולא כתב ולא רמז שום פקפוק בזה. וכ"ה בר"ח בסוגיין, וביראים (תכב), וכ"נ בפסקי רי"ד בסוגיין ובאו"ז (שח), וכ"ה ברבינו מנחם (לרמב"ם לולב ז, ג).

ברא"ש (ג, יג) כתב שמהרי"ף ג"כ משמע לפסול, שלא הביא את הברייתא שערבה של בעל ושל הרים כשרה. וכבר העירו שהרי כבר במשנה לג, ב כתוב ושל בעל כשרה והביאה הרי"ף, ויעויין קרב"נ על הרא"ש שם אות פ', וצ"ת (ועיין כפות תמרים ליישב את כוונת הרא"ש, וברם נראה שהמכשירים שפיר יאמרו שעל זה סמך הרי"ף. וכן הר"ן על הרי"ף דן בה ולא הזכיר שום סיוע מהרי"ף, וקרוב לשמוע שסבר שאין ראיה מדבריו. וייתכן שגם הרא"ש מודה שאם נכשיר אין לנו סתירה מהרי"ף, אבל למד מפשטות השמטתו. והנה הרמב"ם אין דרכו לחלוק על הרי"ף, ונוח לשמוע שסבר בדעתו להכשיר). והרא"ש עצמו כתב שלא ראה לרבותיו שנוהרים בזה אפילו לכתחילה, ושי"ל שהוא שם המין ואינו לא עיכוב ולא מצוה, וכתב שכן משמע מדברי הרמב"ם.

וכבר העירו שכן מפורש בפירוש המשנה להרמב"ם פ"ג מ"ג ונראה שם שזו הלכה היא (והרא"ם הובא בב"י תרמ"ז הקשה על משמעות הרמב"ם, ועיין כפ"ת שממה שכתב הרמב"ם שמין זה רגיל בנחלים, משמע שהבין שלכן הוא קרוי ערבי נחל, ומעתה אין מקור להצריך גדל בנחל אפילו לכתחילה, ושכ"נ בטור, ויש לסייע לכל זה מפירוש המשנה שמפורש בו להיתר, וכנ"ל).

בטור סימן תרמ"ז כתב שרוב המפרשים פירשו שהוא למצוה, והרא"ש מכשיר לכתחילה, וכן משמע מהרמב"ם. והנה, מסקנתו נראית שערבה שאינה גדלה על הנחל כשרה לכתחילה [בב"ח נתקשה שהשמיט הטור שלתוס' (ואולי גם להרי"ף) הוא לעכב וצ"ת, ועיי"ש מש"כ ליישב, ויל"ד בדברים]. ושמא כוונת הטור שעכ"פ לגבי לכתחילה יש רוב מפרשים, ועדיין צ"ת].

בשו"ע כתב ששל בעל כשר ולא כתב כלום לגבי לכתחילה ודיעבד, ופשטות דבריו שהוא לכתחילה. וכנראה כיון שזו דעת הרא"ש והרמב"ם והטור לא ראה לנכון להחמיר.

בט"ז הקשה למה לא חששו להחמיר בזה, וכתב הטעם שרצו ללמד את הדין שהוא כשר. ובביכורי יעקב כתב שאינו טעם ויעו"ש, אלא שי"ל שחששו שמא ייגרם מכשול שייקחו הגדל על הנחל אף שאינו ודאי ערבה, ולעולם אם יש לפנינו גם ערבות מהנחל ייקח אותם. ויעויין א"ר (ס"ק ו' השני) שנראה שפשוט לו שכשר לכתחילה.

במ"ב כתב שי"א שיותר טוב לכתחילה ליקח מהנחל ובט"ז משמע שא"צ לדקדק בזה. ע"כ. והנה קבע את הדברים כמחלוקת אם הוא בגדר 'יותר טוב לכתחילה', ונטיית לשונו שהעיקר יותר שאינו אפילו בדרגה זו.

ולעניין דינא, מלבד שיל"ד טובא שהרי"ף ג"כ מכשיר, וכן לא מצאנו בשאר ראשונים ומסורת הגאונים וכו' שיפרשו שיש מצוה בזה, וכ"ש שלא מצאנו בראשונים שהוא לעכב מלבד יחידים, הרי נראה שיש לתפוס שהוא כשר לכתחילה. ואף אם נאמר שמהיות טוב להעדיף את הגדלים על הנחל כשאין טרחה מיוחדת, אבל אין לקבוע שלכתחילה צריך ליקח מהנחל, וא"צ לשנות ממנהג ישראל שלא חששו לזה כלל".

(ז). ויש להתפלא על מגדלים ובעלי עניין כלכלי שמפרסמים לרבים כאילו יש כאן נידון של דיעבד ועיקר הדין בניגוד להכרעת הפוסקים. וכן לא ייעשה.

ערבות הגדלות על השקיה מלאכותית אם דינן כגדלות על הנחל

ראיתי לכמה ת"ח שדנו בגדל על מים ולא על נחל מהו. שיש לדון שאף אם בעינן של נחל, אין הדין תלוי בנחל, אלא עיקרו למעט של בעל ושל הרים שאינה גדלה על ריבוי מים, והמציאות מראה שמצוי שניכר עליה חסרון המים ומצוי שקצות העלים הם מיובשים וכדומה. אבל בגדל על השקיה רבה כל הצורך, י"ל שאין הפרש אם זה נחל או שזו השקיה מלאכותית בכל צורה שתהיה. (ויש מי שדן אולי מי נחל שבאו בצינור לעץ ערבה נחשב ג"כ כגדל על הנחל, ולענ"ד שאם הדין תלוי בריבוי מים אה"נ, אבל א"כ ראוי לומר שהוא הדין בכל השקיה מלאכותית וכנ"ל. ואם צריך נחל בדווקא, הרי קרוב שזה כמשמעו ולא סגי שהמים מקורם מנחל, ויל"ע). ואם כי לדעת תוס' שסברו שהוא לעכב צריך עדיין עיון בזה, מ"מ לדידן, שהנידון הוא בלכתחילה בעלמא, הרי זה צירוף גדול להקל.

ונפק"מ למעשה בערבות הנמכרות כיום, שכרגיל הן מושקות תמיד בריבוי מים, וכניכר מצורתן. ולמה שנתבאר י"ל שיש בהן גם ההידור של ערבה הגדלה על הנחל, ועיין.



ו. בדין הדס אחד וערבה אחת בשעת הדחק ובדיעבד

הבאנו לעיל את דברי הרמב"ן שנקט שמעיקר הדין די בערבה אחת, וכפי שהוא בהדס. וכדברי הרמב"ן בדין זה, כן דעת הרבה ראשונים". ולגבי הדס כתב הרמ"א (או"ח תרנא, א): 'ובמקום הדחק דליכא הדס כשר, סגי ליה בחד דלא קטום'. ע"כ. ובמ"ב שם ס"ק ו' צידד שיכול גם לברך.

והנה, במ"ב שם (ס"ק ג') מבואר שיש חילוק בפרט זה בין הדס לערבה, וכתב שם: 'ואם נטל בד אחד של ערבה צריך לחזור וליטול ולברך'. ע"כ. ברם לא ברור מהיכי תיתי לחלק. ובשעה"צ (אות ב') ציין על זה: 'ברכי יוסף בשם כנסת הגדולה וב"ד'. ע"כ. וברם בשו"ת כנה"ג (סי' מז) שהביא הברכ"י, כל דיונו הוא בהדסים. וכתב שם שכיון שלהרמב"ם והגאונים לא יי"ח ולכמה ראשונים יי"ח, יש ליטול שוב בלי ברכה. ולא כתב כלום בערבות.

(יח). מ"מ להראשונים הסוברים כר"ע שיי"ח בהדס אחד וערבה אחת שהביאו בספרים (וכעת לא בדקתי כל המ"מ בפנים): בראב"ן (סוכה, דף קפ ע"ג) והלכה כר' טרפון שאפילו שלשתן קטומים, ומיהו חד דלא קטים נמי כשר, כרבי עקיבא. ע"כ. והובא בראב"י (ח"ב סי' תרסט), וכתב ע"ז: 'ונראים דבריו, מדפריך הש"ס ולדרוש להו כר' עקיבא' ע"כ. וכן הובא באור זרוע ח"ב (סי' שח). וכ"ה במרדכי (פ"ג דסוכה סי' תשמט). וכ"ה בפסקי ר"ד סוכה לד, ב ובשה"ל סי' שנה"ה (בשה"ל שם שמרש"י סוכה לד, ב שכתב שקטום כשר משמע דסגי בחד, וכן בהגמ"י לרמב"ם לולב ז, ז שכן משמע מרש"י. והעירו שבספר הפרדס (מ"ה ע"א וע"ד) ובספר הפרדס הגדול אות קצ"ג משמע לא כך, ויל"ע. ואמנם בספרי דבי רש"י יש גם דברים מחכמים אחרים, ואינו הכרע גמור בדעת רש"י).

וכבר הבאנו בפנים מהרמב"ן, ובריתב"א סוכה לד, ב: 'ומעתה אנן נקטינן אליבא דהלכתא כקולתו של ר' עקיבא וכקולא דר' טרפון, ומכשרינן מדינא אפילו בחד ולא קטים, אלא דלהידור מצוה בעינן שלשה, ואם א"א בשלשה שלמים יש להכשיר אפי' השנים קטומים, ובאתרא דלא שכיח מוקמינן אדינא, ומכשרינן בחד וקטום. וכן הלכה למעשה מפי מורי' ע"כ. והו"ד בארחות חיים (הל' לולב סי' יב) וכתב שכן דעת הר"י מקורביל.

ובשו"ת בית דוד הוא שיש חילוק בין הדס לערבה, ברם כבר העיר לנכון בשו"ת יוסף אומץ להחיד"א (סי' ב) שהראשונים שהקילו בהדס הקילו גם בערבה, ואין מקור לחלק ביניהם^ט. וכן בביכורי יעקב (תרנא, ב) כבר העיר שהא בהא תליא, ושו"ר מה שהרחיב לטעון כן ביפה ללב (ח"ב, תרנא, ב). ולכא' הדברים מוכרחים.

לגבי מש"כ במ"ב שם לברך כשמוסיף ערבה, יש להעיר עוד שבספר ברכ"י בהמשך (אות ט) כתב שבלאו הכי אין לברך מטעם אחר יעו"ש, ואכמ"ל.

[ואגב, יש להעיר בדיני הדס. הנה, יש המרבים חששות בגדרי השילוש בהדס^י, ומענה בפיהם שליבם נוקפם שמא אינם יוצאים ידי חובתם בעיקר הדין. והנה, נקטינן שמעיקר הדין די בהדס של י' גודלים שהם שני טפחים ומחצה, כמבואר בסימן תר"נ סעיף א'. וכיון שנקטינן שאם יש רוב משולש בעליונו של הדס, הוא נחשב משולש (ואחרונים הקילו אף ברוב שלא בעליונו של הדס, ויש שהקילו אף ברוב שיעור המפוזר בהדס גדול, ואכמ"ל). הרי למעשה די שב-12.5 הס"מ העליונים של ההדס יהיה שילוש כדין. וכידוע השילוש בראש ההדס הוא יותר מדויק, וכמדומה שאינו קשה כ"כ למצוא שילוש בשיעור זה אף לבאים להחמיר.

ולמה שהבאנו כאן את הכרעת הפוסקים שמעיקר הדין די בהדס אחד, וכנ"ל, הרי נראה פשוט שמצרפינן קולי אהדדי, ומעיקר הדין די בהדס אחד שיש בו שתי טפחים ומחצה, ואם רוב שיעור זה משולש שפיר דמי. ונמצא שדי שבאחד משלושת ההדסים שבלולב יהיה שילוש כדין בעליונו בשיעור הנזכר, ובכך יצא חובתו מעיקר הדין^{יב}. ולגבי נטילת ג' הדסים שיש בכל אחד מהם ג' טפחים, הרי יכול לסמוך על השילוש הנהוג בלי חששות בעלמא^{יג}.

יט). 'וחזיתיה להרב בית דוד ז"ל שם דגמר אומר וז"ל אמנם בערבה לכ"ע צריך שתי ערבות כלישנא דקרא וערבי נחל ואם נטל ערבה א' צריך לחזור וליטול ולברך ומעשה דרבינו משולם דלא היה בו ערבה כלל לאו דוקא אלא ה"ה ערבה אחת ומעשה שהיה כך היה עכ"ל. ואני הדל לא זכיתי להבין דבריו איך כתב דבערבה לכ"ע בעי שתי ערבות ולפי מונח זה דן את הדין דאם לא היה כשבירך אלא בד ערבה אחד שיחזור ויטול ויברך. והרי רבי עקיבא קרי בחיל הדס א' וערבה אחת. והרמב"ן והרא"ה והריטב"א שפסקו הדס חד וקטים ה"ה דערבה אחת אלא משום דערבה מצויה על הרוב בכל מקום להכי דבר ידברו בהדס אבל הדבר פשוט דהם פסקו כרבי עקיבא במנין ולפי זה ערבה אחת. ע"כ מדברי היוסף אומץ.

כ). והנה, מפורסם שהחזו"א אמר ששיעור משולש תלוי בחוט המקיף, ברם במקור הדברים (ספר חו"ב מהגאון ר"ח גרינימן תלמיד החזו"א, סוכה ה, יא) כתוב: 'בשיעור משולש קבלתי ממרן זללה"ה דכל שיש קו הנפגש בכל הג' שרשים שפיר דמי, אע"פ שבשרש אחד הוא נפגש מלמעלה ובאחד מלמטה, ובלשון הזה אמר לי לא שזהו השיעור אלא שזה ודאי שפיר דמי'. ע"כ. והיינו שגם בפחות מזה הוא נחשב משולש, ולא נכתב מהו גדר השיעור לעיקר הדין. וראה בספר דרך ישראל (מהגר"י טופרוביץ', סוכה, הערות לשו"ע, סי' תרמ"ו סעיף ג'): 'וכן שמעתי ממור"ר שליט"א (-הגר"ח גרינימן) דגם באין קו המקיף כשר מן הדין, וקו המקיף עצמו קבלתי ממנו לשער בריווח גדול לא כמו שרגילים העולם'. ע"כ. והיינו שכיון שמדינא כשר גם בפחות מכך, אין לדקדק ולצמצם בשיעור זה. וכבר נתפרסם שהגר"ר משה שפירא זצ"ל אמר שהחזו"א עצמו בדק לו הרבה הדסים למעשה בראייה שטחית אם הם משולשים (ארבעת המינים למהדרין עמ' פג ששמע מפיו). וכן כתב הגר"א רוטר שהחזו"א ביקש ממנו לבדוק לו הדסים, ואמר לו לבדוק כעין זה (בקונטרס המעשים מהחזו"א שחיבר, וכעת אינו תח"י, ויל"ע שם הנוסח המדויק). ע"כ. ומתוך הדברים נראה שהחזו"א סבר שעיקר השיעור הוא בנראים כגדלים יחד ולא חשש לבדוק אם עוקצי העלים מתחילים בשוה, וכפי שהיה נהוג לבדוק בירושלים. וכמדומה שכן היה נהוג בארצות המזרח שהיו בהם הדסים (ובארצות אשכנז הקרות לא היו מצויים הדסים, ולקחו מאשר השיגו, ובודאי לא היה שם מנהג להחמיר בזה).

ז. ערבה שנקטם ראשה וערבה בלי לבלוב

ברמב"ם (שופר וסוכה ולולב ח, ו) פסק: 'ערבה שנקטם ראשה כשרה'. ורוב הראשונים וכמעט כולם פליגי ופסלו ערבה שנקטם ראשה. ובשו"ע (תרמז, ב) כתב: 'ערבה שיבשה או שנשרו רוב עליה או שנקטם ראשה פסולה, אבל כמושה או שנשרו מקצת עליה כשרה, והרמב"ם מכשיר בנקטם ראשה'. ע"כ. ולכאורה הוי כסתם וי"א שעיקר הדין כסתם, והיינו שכוונתו לפסול.

ברם עיין א"ר (תרמז, ז) שהביא עוד ראשונים שס"ל כהרמב"ם, ונראה שם שהתיר גם לברך. שו"ר ביכו"י (שם סק"ז וסק"י) שג"כ התיר לברך. והמ"ב (תרמז, יב) כתב: 'ונקטינן כסברא הראשונה', היינו כשיטת הפוסלים בערבה קטומה. ובשעה"צ (יב) ציין: 'ב"ח, אליהו זוטא, והנה מה דפרי מגדים עושה זה לספק, תמה עליו בבכורי יעקב דהרמב"ם הוא יחידאה בדבר, עיי"ש'. ע"כ. וייתכן שיש כאן איזו ט"ס, כי מבואר בביכו"י לא כך, וכנ"ל (בביכו"י סק"ז תמה על הפמ"ג מ"ז, ד שכתב לברך מצד שהוא ס"ס, וראה בזה להלן, אבל הוא עצמו נקט לברך מטעם אחר). וגם הא"ז, הרי בספרו א"ר, שהוא בתראה, נקט להכשיר דיעבד, וכנ"ל. ובשע"ת (תרמז, ג) כתב: 'וע' בא"ר שדעתו להקל בערבה שנקטם ראשה באין אחר וכמו בהדס'. ע"כ. ולכאורה כוונתו לפסוק כך (סימנים אלו בשע"ת נערכו ע"י הגרא"ז מרגליות בעל בית אפרים).

ואמנם צ"ב קצת בטעם ההכרעה של הא"ר אחרי שהעניין בפלו' רבתי, ולכאורה הוא לכל היותר ספיקא דדינא, וצ"ע. ומ"מ כשאין לו ערבה אחרת ייתכן מאוד שיש לסמוך על הכרעת א"ר, ביכו"י ושע"ת ולברך, ויל"ע [וכן בפמ"ג (תרמ"ז, מ"ז, ד"ט) כתב לברך על ערבה קטומה מטעם ס"ס. ומה שציין לט"ז (תרמה, ז), הנידון בט"ז שם הוא מצד שיש לברך על הפסולים. ונמצא שהס"ס הוא, ספק שקטומה כשרה וספק שמברכים על הפסולים. וראה לעיל שהביכו"י כתב שנקטינן בזה שאין לברך על הפסולים ואינו ספק].

בחוה"מ יל"ד שגם אם הוא ספיקא דדינא יש להקל ליטול קטומה, וייתכן שמעתה אף יש לברך. והוא נידון רחב כשיש ספק בתנאי המצוה בדרבנן, שאנו מקילים בדרבנן ופוסקים שאינו תנאי, האם יש לברך או שנחשב כספק ברכות.

כא). טפח להחזו"א הוא כ-9.6 ס"מ ואף פחות מעט (היינו שהגודל הוא 2.4 ואף פחות מעט), וב-12.5 ס"מ ואף בפחות מזה יש רוב של 2.5 טפחים (ויש שנקטו שטפח הוא 8.89, ולפ"ז הוא פחות, ואכ"מ).

לטפח העולה משיעורי הנפח שהיו נהוגים בישראל הוא עוד פחות, וטפח עולה לכ-7.6 ס"מ (והגר"ח"נ חישב ל-8 ס"מ ואכמ"ל), ברם קשה להקל למעשה אחרי שהמנהג למעשה בכל תפוצות ישראל היה בשיעורי אורך גדולים [ואף שיש לדון שמעיקר הדין יש ללמוד את שיעורי האורך משיעורי הנפח, הרי נראה פשוט שאף מי שסבור כן, אין לו להקל נגד המנהג בלי הכרח גמור, ואכמ"ל לגוף הנידונים. ומה שמפורסם בציבור כאילו היה מנהג בשיעורי אורך קטנים, הוא מכוח ההשוואה למנהג שהיה נהוג בשיעורי הנפח, אבל בשיעורי האורך עצמם היה המנהג הנפוץ בין בארצות אשכנז ובין בארצות המזרח בשיעורים גדולים, ואכמ"ל].

כב). עיין ב"י בזה, וליכא, כי אם נקטם ערבה אפשר לברך עליה דהוה כספק ספיקא, שמא כר"מ, ושמא אף לולב כשר כהאי גוונא כבסימן תרמ"ה בט"ז אות ז', ומכל מקום צ"ע. ע"כ.

והנה מצוי בערבות שאין בהן לבלוב, ויש שסבורים שהן נידונות כספק נקטם ראשה, ומקובל שמעיקר הדין הן כשרות. ויש לצרף שיטת הרמב"ם ודעימיה שהקילו אף בודאי נקטם (והוי כעין ס"ס שהרי הוא גם ספק שלא נקטמו), ובפרט בחוה"מ, ועיין.



הרב יוסף עברי

רב ומו"צ באלעד

מח"ס ויען יוסף, תורת ערלה, נחלת אבות ועוד

בדין אתרוג הנחסר ע"י קוצים

עץ האתרוג מלא קוצים, כידוע, ועובדה זו הופכת את מלאכת גידול האתרוג לקשה ומורכבת. אחד הפגמים המצויים יותר באתרוג בימינו, הוא פגמתו ונקיבתו ע"י קוצים בעודו גדל על האילן. הקוצים באילן נכנסים בו מכל מיני כיוונים, וגורמים בו נקבים ופגמים, פעמים ללא הוצאת בשר מפרי האתרוג, ופעמים יחד עם הוצאה מבשר האתרוג, ואז נכנסים אנו לשאלות של חסר, המרכיבות היום חלק ניכר משאלות הכשרות של האתרוג.

כדי לברר דין זה לאשורו, מוכרחים אנו להבין ראשית כל את מציאות גידול האתרוגים, ולברר לפיה את דברי הראשונים האחרונים והפוסקים שנאמרו בנידון זה.



בירור המציאות

בראשית המאמר, אקדים ואביא את המציאות הקיימת כיום באתרוגים, כפי שהתבררה לי היטב ע"י מגדלים מנוסים בתחום שנים רבות.

אתרוג שנפצע ע"י קוץ, בין אם הנקב היה רק בעורו החיצון וגרם לו לקילוף חיצוני בלבד, ובין אם היה נקב הקוץ עמוק יותר, והגיע עד לבשר הלבן ואם חיסר ממנו, כל עוד שהאתרוג ישאר באילן, הרי הוא מגדל על מקום הפציעה והנקב קרום בצבע חום בהיר (הנקרא כיום: "בלעטל"). הגלדת האתרוג יכולה לקחת בין שבוע לשבועיים. במקרה של פציעה וחסרון בבשר הלבן, יניקת האתרוג גורמת להשלמת הבשר הלבן, ובמקרה של חיסרון בעור, ההגלדה גורמת למילוי העור בצבעו המקורי. אלא שעל כל "השלמה" זו גדל מלמעלה קרום חום זה. במשך זמן גם הקרום החום נושר, ומתגלה לפנינו אתרוג שלם בעורו ובבשרו, אלא שלפעמים יש איזה שהוא סימן היכר קטן לאותה "השלמה", שאינה ממש מאותו גוון של האתרוג.

מציאות זו יכולה להיות אך ורק באתרוג שנשאר מחובר לעץ וגדל ויונק מן העץ. אך לעומת זאת אתרוג שנתלש כבר מן העץ, ולאחר שנתלש ניקב או נחסר מבשרו, אין האתרוג יכול לפתח "השלמה" כזו, אלא מקום הנקב נשאר גלוי לכל, ורק מתייבש ויוצר איזה שהוא קרום שקוף על מקום הנקב וחסרון. אם היה החיסרון בעור החיצוני, ונשאר צבע האתרוג צהוב או ירוק, יראו את מקום הקילוף בצבע זה, ואם הגיע החיסרון לבשר הלבן, מקום הבשר הלבן יתייבש וכך יישאר, כאשר בשרו גלוי לעין כל.

אמנם, גם אתרוג תלוש שחיסרו והוציאו מבשרו הלבן חתיכה מסויימת, חיסרון זה לא יגרום לו לריקבון. האתרוג מאז שנתלש מחזיק זמן מה (תלוי במין האתרוג ובדרך גידולו, ואם השקוהו בהרבה מים או אם הוא נשמר בקירור ובעוד אמצעים), ואחר כך הוא מצטמק והולך. הצטמקות זו היא תהליך

טבעי שקורה בכל האתרוגים, ולא משנה אם נחסר מבשרם או לא. אתרוג תלוש שחיסרו מבשרו, ואפילו הגיעו לבשר הלבן, מקום החיסרון יתייבש ויגדל קרום שקוף ויצטמק עם שאר האתרוג, אך לא יגרום לריקבון, לא מקומי ולא כללי באתרוג. מציאות זו קיימת באתרוג מן הנקרא "אתרוג תימני", וכ"ש בשאר זני האתרוגים המצויים בשאר העדות (הנחשבים אתרוגים חזקים יותר לעומתו).

לאחר בירור המציאות, נכנס לדון בדברי הפוסקים ונראה כיצד מציאות זו של הגלדת האתרוג, היתה ברורה וידועה להם כבר מאות בשנים.



חסרון ע"י קוצים – דברי התרומת הדשן

ראשית כל נקדים בקצרה את דין "חסר". בדברי הראשונים מצינו ב' דעות בענין "חסר" באתרוג. דעה אחת סוברת כי האתרוג נפסל בכל חיסרון, אפילו בכל שהוא, ודעה נוספת סוברת כי האתרוג נפסל רק בחיסרון שהוא בשיעור איסור. ב' הדעות הובאו בב"י, ובשו"ע סימן תרמ"ח סעיף ב' הביא את הדעה הראשונה והמחמירה בסתם, ואת הדעה המקילה דבכאיסר בשם יש אומרים (ודנו האחרונים בטעם פסול חסר, אם הוא מדין "הדר" או מזה שאין כאן "לקיחה תמה", וחסר בשלימות האתרוג).

ויש לדון ולברר, האם נידון זה של "חסר" באתרוג, מוגדר רק בצורה שנחסר הוא רק לאחר שירד מן האילן, כגון שנפל ונחסר או שחיסרו אדם, כיון שאם האתרוג עדין על האילן, הוא עדין באמצע גידולו. או דנימא דדין "חסר" יתקיים באתרוג גם אם הוא נחסר בעודו על העץ, כגון שניקב ונחסר ע"י הקוצים הגדלים עמו באילן וסובבים אותו.

הראשון שדן בשאלה זו הוא רבינו התרומת הדשן (בסי' צ"ט), וכדי לעמוד בבירור על דעתו וכוונתו, נביא את דבריו ונבארם.

וזה לשונו שם: "שאלה: אתרוגים שיש להם נקבים גדולים שנראה בהם חסרון, אלא שאותם נקבים נעשים בעודן באילן בשעת גידולן ע"י קוצים, יש להכשירן למצוה או לא?"

מלשונו שכתב: "שנראה שהם חסרון", מבואר שהשאלה אינה מדברת בשאלה של "ספק חיסרון", אלא הנידון כאן הוא שהקוץ בודאי עשה חיסרון והוציא מבשר האתרוג חיסרון הנראה לעין, והשאלה כאן היא מכיון שמקום נקב וחיסרון זה עוד לא התמלא, ונראה וניכר הדבר באתרוג זה שיש בו חיסרון, האם יש בדבר צד קולא מצד זה שנקבים אלה נעשים "בעודן באילן".

משיב התרה"ד ועונה: "תשובה: יראה דנהגו בפשיטות להכשיר. ואף על גב דכתב בסמ"ק דנהגו פסול בחסרון כל שהוא, הך חסרון דמתחילת ברייתו הוא לא פסלי".

שיטת הסמ"ק היא בספרו בסי' קצ"ג, שם כתב: "וחסר כל שהוא פסול", והוא מהראשונים הסוברים כהדעה הראשונה המובאת בב"י, ששיעור הפסול של "חסר" הוא בכל שהוא. ומזה שמביא התרה"ד את דבריו נראה שנטה לדעתו, ואעפ"כ מבאר הוא שגם לשיטתו אין הדבר דומה לנידון דידן, כיון שנקב וחיסרון זה הנעשה באתרוג "מתחילת ברייתו", אינו פוסל בו.

ואפשר עוד לומר שלא נטה התרוה"ד לדעתו, ומה שהביאו בכאן, הוא ללמדינו את עיקר החידוש ב"תחילת ברייתו", דאף לסמ"ק המחמיר דחיסרון בכל שהוא פסול, כל זה הוא בחיסרון הנעשה באתרוג לאחר שירד מן העץ, אבל כאשר האתרוג בעודו על העץ, גם הסמ"ק יודה שהוא לא נפסל בדין "חסר".

מביא התרוה"ד ראיה לחידושו זה, כי פסול הנעשה "מתחילת ברייתו" אינו פוסל בו, וז"ל: "ונראה קצת סמך מזה מן התלמוד פ' לולב בגזול (סוכה לו ע"ב), דמוקי ההיא הגדלו בדפוס ועשאו כברייתא כשר, דעבדינהו דפי דפי, ואין חסרון גדול מן ההפרש דאיכא ביני דפי" עכ"ל.

פירוש דבריו, דהגמרא שם מביאה אופן שבו יוכל אדם לגדל אתרוג, כאשר הוא נותן אותו בתוך תבנית עם טסי ברזל, הגורמת לאתרוג לגדול לתוך תבנית זו העשויה דפים דפים, כאשר התוצאה המתקבלת היא אתרוג עם חריצים עמוקים בתוכו. והנה, לכל הדעות הצורה המתקבלת של "דפי דפי", שונה היא עד מאוד מהאתרוג המקובל, ומבחינה חיצונית אותם חריצים ניכרים מאוד, ושונים ביותר מצורת האתרוג המקובלת, עד שנראה כי כביכול חיסרו אתרוג זה באותם חריצים. והנה בכ"ז לא פסלו חז"ל אתרוג זה, ומבאר הרב דמשמע דטעמם הוא, דמכיון שאתרוג זה גדל בעץ בדרך גדילתו הרגילה, ורק התבנית ששמו עליו גרמה לו לשנות צורתו, לפיכך אין החריצים הנוצרים בו גורמים לפסול מהותי באתרוג.

מסיבה זו הבין התרומת הדשן, כי אף אתרוג שנפצע ע"י קוצים בעודו גדל באילן לא יפסל, גם אם הקוצים יחסירו מבשרו. דאע"ג שבפציעתו ונקיבתו נוצר בו נקב ומבחינה זו נוצר בו "שינוי" מאתרוג רגיל, מכל מקום כיון שמעשה זה נעשה בו בעודו גדל כדרכו בעץ, זה עצמו קובע שמעשה זה לא יגרום לפסולו.

אלא דכאן יש מקום להעיר, וכ"כ להקשות המטה יהודה (תרמ"ח ס"ב), דלכאורה יש לחלק בין המקרה של קוצים שנקבו באתרוג, לבין אתרוג שגדל לתוך תבנית "דפי דפי" - כי אתרוג הגדל לתוך תבנית, על אף שבסופו של דבר מתקבלים בו חריצים עמוקים, הרי מכיון שהוא גדל מעיקרא לתוך תבנית זו, לא חסר בו דבר מתחילת ברייתו, אבל כאן הקוצים שניקבו באתרוג בעודו בעץ, פעמים רבות מוציאים עימם מבשר הפרי, ובכך גורמים לחיסרון בגוף האתרוג בעודו בעץ.

ונראה דמזה שרבינו התרוה"ד לא נחת לחילוק זה, ודימה אתרוג של "דפי דפי" לניקב ע"י קוצים, מוכח שהוא לא מגדיר כלל את דיני ניקב ונחסר באתרוג שאמרו חז"ל למקרים של ניקב ונחסר בעודו על העץ, כי כל עוד האתרוג מחובר לעץ וגדל בו, כל מה שיקרה לו לא מעניין אותו, בין אם יגדל לתוך תבנית חריצים, בין אם יפגעו בו קוצים וחרקים, עדיין כך הוא גידולו הטבעי בעץ, להיות מסובב בקוצים ונפצע (אלא שבהמשך נראה שהצריך תנאי נוסף - "גלד" על הנקב).



הדמיון לטריפה

ממשיך התרומת הדשן, לבאר את עיקר חידושו, כי דבר שנעשה באתרוג בעודו על העץ אינו פוסל בו, וכעת דן במה שמדמה הגמ' (סוכה ל"ו ע"א) את דיני אתרוג לדיני טריפות.

וז"ל: "עוד נראה ראייה, מהא דמדמה תלמוד התם פסולי אתרוג לטריפת הבהמות, דקאמר: "אי נקלף תניינא", פי' תניינא גבי טרפות הגלידה טריפה, "אי נסדק תניינא", פי' כגון נסדק הגרירת ולא נשאר אפילו חוליא אחת למעלה ולמטה וכו', כך פי' רש"י וכו', וכן כתב בהגה"ה במיימון, דכי היכי דגבי טרפות אם נשתייר בגלודה כשירה, ה"ה גבי אתרוג אם לא נקלף כולו כשר, ולא כפרש"י ע"כ. ולא נכנס כאן הרב לחילוקים שבין דברי הראשונים, כי כל מטרתו היא להגיע למסקנת הדברים שהיא: "הא חזינן, דלפסול ולהכשיר מדמינן לטריפה".

מכיון שאת גדרי כשרויות האתרוג ניתן ללמוד מדיני טריפות הבהמה, מוצא הרב דין בדיני טריפות, שיש בו ראייה לדין ניקב ע"י קוצים, וז"ל: "וגבי טרפות כתבו התוס' (חולין מ"ז ע"ב), דריאה שנראה חסירה, שיש בה קמט וסדק אם עולה בנפיחה, ועור ובשר קיים כשירה" עכ"ל.

כדי להבין היטב את דברי התרוה"ד, עלינו להביא את מקור דבריו, שהוא בתוס' בחולין שם, וז"ל: "אבל נקב שיש בו חסרון אפילו רבי שמעון מודה - ויש שרצו לאסור כשנראית הריאה חסרה שיש קמט וסדק וחסרון על הריאה אפילו עולה בנפיחה והעור והבשר קיים והשיב להם ריב"א דטעות הוא בידם דא"כ וכו', אלא ודאי כיון דעולה בנפיחה כשרה וכן פסק רבינו קלונימוס הזקן" עכ"ל.

ביאור הדברים, כי ריאה שחסרה מקצתה טריפה. אלא דהתוס' דנו במקרה שמצאו בבהמה ריאה שרק נראית חסירה, דהיינו שחלק מהריאה הצטמק כלפי פנים, וכאשר עושים בדיקה הריאה מתנפחת כראוי ומתברר שהיא אינה נקובה. ודעת האוסרים היא שצימוק זה מוכיח כי הריאה חלשה והיא עתידה להינקב, ולכן כל העומד להינקב כנקוב דמי וכבר כעת היא טריפה.

בתוך הדברים מוסיפים תוס' את המילים: "והעור והבשר קיים", כי לריאה יש קרום חיצוני הדבוק לבשר הריאה (הספוגי), ובאים תוס' ללמדנו כי הסיבה שאין לחוש לנקב באותו חלק ריאה שנצטמק, הוא גם מחמת שכל חלקיה שלמים, ואין פגם וחסרון לא בעור ובקרום שלה וכ"ש שלא בבשרה, ולכן אין לחוש בה לנקב, וגם משום שעולה בנפיחה.

כעת הוסיף התרומת הדשן ללמוד מאותו ענין של "עור ובשר קיים" הנאמר בריאה, לענין האתרוג, וכתב: "והיינו כנידון דידן, שחסרון של האתרוג הנעשה לו בשעת גידולו, עורו ובשרו קיים כשירה. אבל לכל מה שיחסר לו לאחר שנתלש, אי אפשר שיהא עורו וגופו קיים וק"ל" ע"כ.

כאן מלמדינו הרב פרט חשוב השייך לידיעת גידול האתרוגים (ונתבאר בתחילת המאמר), והוא, כי אם האתרוג ניקב ע"י קוץ וכדו' ואף נחסר מבשרו, כל עוד הוא יישאר על העץ, הוא יוכל להשלים את חסרונו, ולהשלמת חיסרון זה קרא הרב: "עורו ובשרו קיים". אולם, אתרוג שכבר נקטף מן העץ ואז אירע בו נקב וחסרון, הוא לא יוכל להשלים את חסרונו לעולם כמו האתרוג שעל העץ. ומכאן שקוצים הנעשים באתרוג בעודו על העץ לא יפסלוהו אפילו חיסרו מבשרו, כל עוד שהשלים האתרוג את חסרונו.

והנה, המציאות הוכיחה כמו שנתבאר, כי השלמה זו של חיסרון ונקב האתרוג, נעשית ע"י הקרום המגליד על הנקב ומשלימו. ואע"פ שהתרוה"ד עצמו לא הזכיר להדיא בדבריו את אותו

"קרום" הגדל על האתרוג בעודו על העץ, ודבר זה רק נזכר בדברי הפוסקים שלאחריו, נראה ברור שאליו כוונתו.

בדבריו אלה, הוסיף הרב פרט חשוב להכשר האתרוג הנעקץ. כי מתחילה נטה הרב להכשיר את האתרוג הנעקץ ללא כל תנאי, כל עוד שברור לנו שהנקב נעשה בעודו על העץ, ומטעם דפסולים שנעשים באתרוג בעודו בעץ נחשבים לגדר של "תחילת ברייתו" דאינם פוסלים. וכאן חידש הרב דכדי להכשיר נקב באתרוג הנעשה בעץ בעינן שיגדל עליו קרום ולא יהא ניכר חיסרון הנקב בבשר ובעור^א.



דברי הפוסקים המזכירים את הקרום המגלד

מציאות זו שאתרוג הנשאר ע"ג העץ מגלד מפציעותיו, שנזכרה לראשונה בקצרה בדברי התרוה"ד, המשיכה להיות מוזכרת כמציאות ידועה ומוכרת בדבר כל שאר הפוסקים.

הבית יוסף שהביא את דברי התרוה"ד (סי' תרמ"ח, בדבריו לסעיף ד'), כתב בזה"ל: "כתוב בתרוה"ד אתרוגים שיש להם נקבים גדולים וכו', יראה דנהגו בפשיטות להכשיר, ונתן טעם לדבר, ומיהו נראה מדבריו דהיינו דווקא בשעורו ובשרו קיים" עכ"ל. מלשון הב"י מבואר כי אף הוא ידע שב' שלבים יש לאתרוג הנפצע, השלב של אין עורו ובשרו קיים, והשלב שהאתרוג משלים את עורו ובשרו, וקמ"ל דבעינן להמתין לשלב זה של השלמת עורו ובשרו.

הדרכי משה כתב (סק"ב שם) על דבריו בזה"ל: "ומשמע שם דבנקיבות אלו רגיל להיות עורו ובשרו קיים, ואין חוששין שלא היה קיים, אלא א"כ רואים שאינו קיים" עכ"ל.

מהלשון "רגיל להיות", מבואר שרצה הד"מ ללמדנו כי השלמת עור ובשר והגלדה זו היא מציאות טבעית שקיימת רק באתרוגים הנשארים על העץ. ולכן בכל מקרה שרואים שהגלד המקום, דבר זה יהא הוכחה על כך שמקום החיסרון הושלם בדרך הטבעית, בעוד הפרי מחובר לעץ, ולזה הוא ממשיך: "ואין חוששין שלא היה קיים", ר"ל דאין לחשוש שנתלש הפרי מן העץ בעוד החיסרון גלוי לעיני כל, ואח"כ בעודו תלוש נקדם עליו קרום זה, משום שדרך המציאות והרגילות הטבעית היא שלעולם לא יגדל קרום כזה על אתרוג תלוש.

ולפיכך מסיים הד"מ, כי רק מצב ש: "אלא א"כ רואין שאינו קיים", זה יהיה התנאי לפוסלו, ומצב זה ייווצר רק אם הנקב עשה באתרוג חיסרון והקרום לא הספיק לגדול עליו ומיד תלשוהו, שאז חיסרונו ניכר וגלוי לכל.

א). ויש להעיר, כי ההגדרה של "עור ובשר קיים" הנאמרת בריאה, אינה דומה לגמרי להגדרת "עור ובשר קיים" בנידון של אתרוג. כי בריאה שהצטמקה ההגדרה של "עור ובשר קיים" מוכיחה כי אותה ריאה לא ניקבה מעולם, ולכן מכשירים אותה. ואין מציאות של ריאה שניקבה וחזרה להיות בגדר "עור ובשר קיים" שמצב זה יגרום להכשרתה. אבל כאן האתרוג ודאי ניקב ואף נחסר, אלא כיון שנקב זה נעשה באמצע גידולו, מסתפק כאן התרוה"ד בזה שיגדל עליו קרום, ולזה הוא קורא: "עור ובשר קיים" ואז הוא יוכשר.

בדרך זו גם פסק הרמ"א בהגה (תרמ"ח ס"ב), וז"ל: "ונהגו להכשיר הנקבים שנעשו באילן על ידי קוצים, אף על פי שיש בהם חסרון, שזהו דרך גדילתן". אמנם הוסיף רמ"א: מיהו אם רואה שאין העור והבשר קיים תוך הנקב, פסול לסברא הראשונה אף על פי שאינו מפולש, ובשעת הדחק יש להקל כסברא האחרונה, להכשיר חסרון שאינו כאיסור ואינו נקב מפולש" עכ"ל, הרי שהוא הבין כי יסוד דברי התרוה"ד והיתרו הוא רק אם העור והבשר קיים, ואם לא, חוזר דינו להיות כדין נחטר הרגיל, וכבר תלוי הדבר בשיטות הפוסקים שנתבארו שם.

לפי זה, מה שציין המציין כי דברי הרמ"א מתיבות "ומיהו" הם "דברי עצמו", כלל אינו ברור, שכן התרוה"ד בעצמו הזכיר ראייה זו, דבעינן עור ובשר וקיים, ועל פי דבריו בנה הרמ"א את פסקו. ושמא כוונתו רק מתיבות "ובשעת הדחק" ואילך, שאלו הם אכן דברי הרמ"א עצמם.

גם הט"ז (סק"ד), ביאר בדברים מפורשים את ענין הקרום הנ"ל, והביא את דברי התרוה"ד וביארו, וז"ל: "מבואר כוונתו, דאנו רואים שנקרם עור האתרוג במקום החסרון ההוא, רק שיש חסרון וגומא שם, בזה התיר. אבל אם אנו רואים שלא נקרם, אלא יש שם נקב וחסרון, אף על פי שנעשה ע"י קוצים בדרך גדילתו פסול". ומסיים שם הט"ז כי זה טעם ההיתר, הקרום, ולא הקוצים בלבד, וז"ל: "ונהגו קוצים לא מעלין ולא מורידין לענין נקב, אלא שזכר אותם בתרוה"ד לפי שאנו רגילים להיות שם בנקב עורו קיים, והמון עם טועים בכך שסוברים שיש קול' שנעשה הנקב ע"י קוצים" עכ"ל. ור"ל שכאשר האתרוג על העץ רגיל להיות עורו קיים, מאחר שגדל עליו קרום זה.

התפארת ישראל (פ"ג דסוכה אות מ') הוסיף לנו תוספת ביאור ובידור על קרום זה וכתב: "ונקיבת קוץ במחובר אינו כשר רק בנקרם קרום "געלב" (צהוב) עליו" עכ"ל. וכוונתו פשוט לאותו קרום הנקרא בלעטל, שצבעו הוא צהוב או צבע קרם – חום בהיר. ומבואר דאף הוא ס"ל דסגי באותו קרום מלמעלה להכשיר חסרונות ונקיבות האתרוג.

ובספר חמדת משה (עמ' נ"ד) דייק מדבריו דהצריך להגיע לשלב השלמת של עור האתרוג עצמו ונשירת הבלעטל, ואיירי א"כ רק באתרוג צהוב, וזה הכוונה בצבע הצהוב שהזכיר. אמנם לדבריו, מה יעשה ברבים מן האתרוגים שהם ירוקים, ועוד דלשון "נקרם קרום" סותרת, דאם כדבריו היה לו לומר פשוט: "בחזר עור האתרוג לצבעו ועורו המקורי", ומזה שלא אמר כן הרי דסגי בקרום הנ"ל המכסהו.

וכן כתב בשו"ע הרב ז"ל (תרמ"ח ס"ט), וז"ל: "וכל זה בנקב שנעשה בו לאחר שנתלש, אבל נקבים הנעשים בו כשהוא מחובר כמו שרגילות הוא להעשות בו נקבים ע"י קוצים שנופלין עליו כשהוא מחובר, נוהגין להכשירו אף על פי שהן נקבים שיש בהם חסרון, לפי שכל נקב שבאה לו בעודו גדל באילן חוזר לבריאותו על ידי שנקרם עליו עור מלמעלה, כיון שהוא עדיין הולך וגדל באילנו, ואף על פי שעל גבי עור זה יש גומא וחסרון בגוף האתרוג אין בכך כלום, אבל אם אנו רואים שלא נקרם עליו ויש בנקב חסרון מגוף האתרוג הרי זה פסול, אף על גב שהנקב נעשה בו בעודו באילן ע"י קוץ" עכ"ל.

מדבריו עולה להדיא, כי התנאי להכשר הוא רק הקרימה החומה הראשונית בלבד, ואי"צ להגיע לשלב הבא של נשירת קרום זה והתגלות הצבע המקורי של האתרוג, וכ"ש שאי"צ להגיע

לשלב בו האתרוג משלים לגמרי את חסרונו ומתמלא, שהרי כתב להדיא ש: "ואף על פי שעל גבי עור זה יש גומא וחסרון בגוף האתרוג אין בכך כלום", כיון דסגי בקרימה לבד, וכדברי התרוה"ד המבוארים.

דברי הלבוש

גם הלבוש, כאשר כתב הלכה זו, כתב את בירור המציאות הנ"ל הקיים באתרוגים הגדלים באילן, וז"ל: "אתרוגים שיש להם נקבים גדולים שנראה בהם חסרון, אלא שאותן נקבים נעשים בשעת גידולן בעודן באילן על ידי קוצין ועורו ובשרו קיים, נהגו להכשיר, שכל נקב שבא לו בעודו באילן חוזר לברייתו כאילו לא היה בו מעולם כיון שהולך וגדל באילנות, מיהו אם רואה שאין עור והבשר קיים תוך הנקב פסול לסברא ראשונה" עכ"ל. הרי לך דברים מפורשים, כי דרכו של האתרוג להשלים את חסרונו בעודו גדל באילן, הן חסרון הבשר והן בחסרון העור.

ואין לדייק מדברי הלבוש (כמו שרצה לדייק בס' חמדת משה עמ' נ"ד הע' מ'), כי כיון שכתב לשון של "חוזר לברייתו כאילו מעולם לא היה בו", מוכח דכדי להכשירו לא מספיק להגיע לשלב של הגלדת הקרום החום (הנקרא בלעטל) אלא צריך להמתין עד הזמן שקרום הבלעטל ינשור ותחתיו יתגלה קרום האתרוג עצמו המושלם.

וזאת, מכיוון דדברי הלבוש עצמם סותרים הבנה זו, שהרי הוא כותב להדיא שהנידון הוא על: "אתרוגים שיש להם נקבים גדולים שנראה בהם חסרון", ועליהם הוא דן שכשרים כל עוד שעורו ובשרו קיים. הרי שהנידון לדבריו הוא באופן שניכר החיסרון כעת בזמן שהאתרוג לפנינו (וכמו שהדגיש גם השו"ע הרב), שכן לא כתב שמדובר באתרוגים שהיה בהם חסרון, ועליהם העלה שהם כשרים מחמת ש"עורו ובשרו קיים", הוא הקרום המדובר. ואם כדבריו, דלדעת הלבוש בעינן להכשרת האתרוג הנחסר רק שלב של חזרתו לעורו המקורי כאילו לא היה בו מעולם, כיצד נוכל להבין את הלשון "שנראה בהם חסרון"?

אלא ודאי שכונת הלבוש היא כדברי שאר הפוסקים וכפשטות דברי התרוה"ד, להכשיר חיסרון הנעשה באתרוג המחובר, כל שקרם עליו הקרום הראשוני המכסהו.

ומה שכתב הלבוש לשון: "חוזר לברייתו כאילו לא היה בו מעולם", נלע"ד שאין הכוונה בדבריו שזה יהא התנאי להכשר, אלא שכאן רצה הרב לציין את דרכו של האתרוג בעודו מחובר לעץ, כדי לחדד לנו את ההבדל בין חיסרון הנעשה באתרוג מחובר לבין חיסרון הנעשה באתרוג תלוש. ולזה ביאר הלבוש שאם האתרוג נשאר מחובר לעץ נוצר בו תהליך של "השלמה", שבסופו הוא יכול להגיע עד לשלב של "כאילו לא היה בו מעולם", וזה עצמו מגדיר לנו הלכתית כי חיסרון זה הנעשה בעודו מחובר, אינו חשוב חיסרון להגדרת דיני "חסר" באתרוג. וכעין מה שמצינו בטריפות שכל העומד להינקב כנקוב דמי, הכא נמי כל העומד להיות מושלם לבסוף, כמושלם דמי הוא אף כעת, אלא שאכתי הצריך שיהא בו לכל הפחות "עור ובשר קיים" והוא הקרום הנ"ל שהזכירוהו כל הפוסקים.

(וראה בהמשך דברינו כי אף הביכורי יעקב השתמש בסברא זו, להקל לגמרי בחיסרון הנעשה במחבר, אפילו לא נשלם עור ובשר, וא"כ לדברינו הלוש השתמש בסברא זו, אך אכתי לא נטה מהכרע התרוה"ד, שהוא כאמור המקור לדין זה).



סוף דברי התרוה"ד

בסוף דבריו, מבין התרוה"ד כי היסוד שהביא שכך הוא "תחילת ברייתו" יכול לשמש אותנו כיסוד להתיר כתמים רבים הנוצרים על האתרוג מחמת גידולו, כגון הכתמים והבליטות שיוצרים העלים (המכונה בלעטלאך), ולכן יוצא הוא לחלק בין בעיית הקוצים לבעיית העלים באתרוג, למרות ששניהם נוצרים בדרך גידול האתרוג על העץ.

ועיקר חילוקו הוא, ששונה דין הקוצים מדין כתמי העלים. כי בקוצים כל הנידון היה מחמת דין "חסר", שהקוצים מנקבים ומחסרים מבשרו, וכאשר האתרוג נשאר על העץ, הוא משלים את עצמו כראוי בגדילת הקרום כמבואר, וממילא נשלם החיסרון וחזר האתרוג להיתרו ולשלמותו, ולא נשארה סיבה לפוסלו. אמנם בעלים, שם הפסול מדין חזוית והדר, ושם באמת נשאר הכתם וחוסר ההדר.

וזה לשונו (בתוספת ביאור בסוגריים): "אפס אין להכשיר מטעם זה אותם חזוין שקורין פלא"ט מא"ל, שבאים מן העלים ובאילן, (וטעם ההיתר בהם יהיה כמו מה שנתבאר בקוצים): משום דשכיחים ורגילים לבא באתרוגים, כי היכי דמכשרין לגבי יותרת דביני וביני, הואיל וכל הני חיוי ברייתא הכי אית להו. וכן אונה העליונה שדרכה להתפצל לא מטרפינן, דנראה דלא מדמינא ופסולים (ויסוד החילוק בין עלים לקוצים הוא:), משום דסוף האתרוג לירקב בשביל כך, כגון נקלף וניקב וחסר (ר"ל דווקא באתרוג שניקב ונחסר, יצאנו לחלק בין אם נחסר בעודו על העץ לנחסר בתלוש, משום שאם נחסר על העץ הרי הוא משלים את עצמו, הן את הבשר והן את העור ע"י אותו קרום, כאמור. משא"כ אם יחסר האתרוג בעודו תלוש לא תהא בו השלמה זו, וחסרון הבשר בו יגרום לו להירקב), דהיינו מעין טריפות דמטרפי נמי משום דסופו למות (כאשר יש חיסרון והבשר אינו קיים באבר, מטריפים את הבהמה משום שחיסרון זה עתיד להירקב ולמות, וכל העומד להירקב כרקוב דמי כבר כעת). אבל פסול דחזוית באתרוג מטעם הדר איפסול (ופסול זה קיים בין בעודו גדל בעץ בין בעודו תלוש, וגם לא יעלם ממנו בתלישתו), כך כתב אשירי" עכ"ל.

הפמ"ג (משב"ז סק"ד) ציין בקצרה לסוף דברי התרוה"ד הנ"ל, ומדבריו הסיק (ובצדק), כי גם קוץ שגרם נקב וחסרון ולא הגליד יפסול, וז"ל: "ולא דמי לבלא"ט פלע"ק סעיף י"ג ובמ"א אות כ', דהתם מתחלת ברייתו הדר הוא, מה שאין כן ניקב וחסר הוא כעין טרפות דסופו לירקב הכל, עיין תרומת הדשן שם, א"כ אין לחלק אף מתחלת ברייתו כל שניקב ואין עור קיים פסול" עכ"ל. ונראה שטעמו הוא כי כל עוד שלא הגליד האתרוג ואין העור קיים עליו, אפילו אם נעשה חיסרון זה בעודו על העץ, מצב זה שנשאר בו החיסרון יגרום לו שעתיד הוא להירקב ולכן הוא פסול כבר כעת.

כפי המובא בתחילת דברינו, יש לציין כי פרט מציאותי זה שכותב התרוה"ד כדבר פשוט, שכל אתרוג שנחסר מבשרו, חיסרון זה עתיד לגרום לו ריקבון, אינו מוכר במציאות, כך שהדמיון וההשוואה שעושה רבינו התרוה"ד בין מצב של "אין בשר קיים" בטרפות ששם באמת

חיסרון הבשר גורם לריקבון, לבין חסרון בבשר האתרוג, אינו מוכר וידוע. ואולי בזמנו של התרוה"ד ובדרך גידול האתרוגים במקומו ובאקלימו, היה נגרם כן.



דברי המחצית השקל – קוץ הגורם גומא

והנה, רבינו המחצית השקל ביאר את דברי הט"ז בענין אחר לגמרי, שכן הוא ביאר את כוונתו שהקוץ באילן הגדל בתוך הפרי, גורם לשקע בתוך הפרי שאינו מחסיר לא מעורו ולא מבשרו, וזה הנידון שדיברו ממנו התרוה"ד והט"ז שהביאו.

וז"ל: "דע, דמה שכתב רמ"א בשם תרומת הדשן להכשיר הנקבים הנעשים באילן, וסיים מיהו אם רואה כו' פסול, פירש הט"ז דאין חילוק בין נעשה באילן בעודו מחובר, או מה שנעשה בתלוש, אלא בזה מחלק תרומת הדשן אם למעלה בחוץ העור קיים **אלא שהעור נכנס לפנים ונראה כעין גומא**, כהאי גוונא כשר, וזה אי אפשר בתלוש שיהיה העור שלם ויהיה בפנים כעין גומא כי אם על דרך זרות, לכן נקט תרומת הדשן שנעשה במחובר, דמשכחת לה כהאי גוונא שנתחב קוץ או ענף לתוכו **אבל לא נקבו העור**, וכהאי גוונא כשר" עכ"ל.

ואחמה"ר, תימה היכן מצא את הלשון "גומא" בדברי הט"ז, הלא דברי הט"ז ברור מללו שכתב: "נקרם עור האתרוג", ולא שייך לשון "נקרם" אלא היכא דנקרע העור. וכיצד העמידו המחצה"ש רק באופן שהקוץ עשה בו גומא ולא קרע את העור כלל.

ובכלל יש להבין, אם מדובר באופן שהקוץ עשה בו גומא בלבד (דהיינו שמקום הקוץ גרם להפריע להמשך גדילת האתרוג, מה שגורם כידוע שבאותו מקום נוצרת גומא סביב הקוץ, כאשר פעמים הקוץ לא גורם לנקיבה ופצע בגוף עור ובשר האתרוג), איזה הוא אמינא של פסול יכולה להיות כאן, הרי אין כאן לא נקלף לא חסר ואף לא ניקב.

ומגוף דברי התרוה"ד יש לתמוה עליו, שכבר הוא הזכיר את לשון חיסרון שעושים הקוצים באתרוג, וכיצד זה יעמידו דבריו רק בגומא שאינה עושה כל נקב בעור. ודוחק גדול להעמיד את לשון ה"נקב" המדוברת בגומא בלבד.

וכל תמיהות אלו יש לתמוה על הרב שו"ת להורות נתן (ח"ח סי' נ"ח), שמשום מה ג"כ הבין כדברי המחצה"ש, ואת התיבות "שנראה בהם חיסרון" ביאר על גומא בלבד, וכדבריו: "דמיירי באופן שלא היה נקב מעולם, אלא שנראה כמו נקב כיון שהקוצין נתיישבו על האתרוג בעוד שהאתרוג קטן, ובמקום הקוץ לא היה יכול לגדול, ועי"ז נראה שם כאלו יש בו נקב וחסרון" עכ"ל. ולפי"ז תמה על דברי הפוסקים אמאי כתבו דהדר בריא שלא נזכר בתרוה"ד, ונעלם מעיניו לשון "נקרם" שכתב התרוה"ד, ומציאות הדברים המבוארת.

ובתוך דבריו (אות ה') כתב שם הלהורות נתן לפרש את הט"ז כדבריו, ומזה יצא לחדש מציאות באתרוגים, וז"ל: "אלא כונתו דמשכחת שעל ידי שהקוץ מתיישב על האתרוג, לא זה בלבד שאינו יכול ליגדל באותו המקום של הקוץ ונעשה שם כעין נקב וחסרון, אלא שאינו קורם אפילו עור" עכ"ל. מבואר מדבריו שהקוץ שהגדל בתוך האתרוג מפריע לו אפילו לקרימת עור.

ואחר המחילה, דבריו לא יתכנו במציאות, כי מעולם לא נמצא קוץ שגרם לכך שבמקום שהוא נמצא לא יצליח האתרוג לגדל את עורו החיצוני. והרי הדעת נותנת, כי גם בעוד האתרוג קטן, תחילה הוא גדל מושלם בעורו ובצבעו, ורק אח"כ הוא "נפגש" עם הקוץ החודר לתוכו וגדל לתוכו, וא"כ כל מה שיכול לעשות הקוץ זה רק לשנות מצורתו, אבל כיצד זה הוא יפריע לקרימת עורו, הרי עור האתרוג קדם לקוץ, וכבר הוא מושלם לפני כניסתו.



שיטת הביכורי יעקב - גם כשניכר החיסרון

והנה, הביכורי יעקב (ס"ח) הסכים למציאות זו, כי כל נקב וחסרון הנעשה בעודו גדל באילן, גורם שיגדל עליו קרום כמבואר, אלא שהוא תפס לעיקר את תחילת דברי התורה"ד בטעם של "תחילת ברייתו", וסבר שהוא עיקר הטעם להתיר, ואילו התיבות "עור ובשר קיים" הנזכרות בהמשך דבריו, לא באו לעיקר טעם ההיתר, אלא רק לברר את מציאות קוצים אלה.

ובדבריו הביא תחילה את דברי הט"ז הנ"ל וביאורו בדברי התורה"ד, והקשה עליו בזה"ל: "א. ולענ"ד אין זה מבואר כ"כ בתה"ד. שהרי בתחלת דבריו כתב וז"ל, יראה דנהגו בפשיטות להכשיר. ואף על גב דכתב בסמ"ק דנהגו פסול בחסרון כ"ש, הך חסרון דמתחלת ברייתו הוא לא פסלינן, עכ"ל. משמע שתלה טעם ההיתר באשר שהוא מתחלת ברייתו. ב. וכן נראה גם מסוף דבריו שם, שכתב שאין להכשיר בלאטמאל מטעם זה כיון דמתחלת ברייתו הוא, דכיון פסול חזונית מטעם הדר הוא דאינו הדר מתחלת ברייתו ג"כ לאו הדר הוא, ע"ש. משמע דלענין חסרון ג"כ סמך אטעם כיון דמתחלת ברייתו הוא ואין סופו לרקוב, כמו חסר בבהמה מתחלת ברייתו דכשר מטעם שאין סופו לרקוב".

ולכן כתב לבאר: "והא דכתב ג"כ הטעם דעור ובשר קיים, כוונתו כיון דמסתמא באותן נקבים הנעשים באילן עור ובשר קיים תחתיהן, לכן אפילו אין עתה עור ובשר קיימים מ"מ כיון שבאילן ה' סופו לגדל ואינו נרקב אין לו פסול חסר. וכדאמרינן בריאה שנשפכה כקיתון, כיון שהדרא בריא אינה טרפה. משא"כ בנחסר בחלוש דאז מיד נפסל, כיון שאם נשאר כן סופו לרקוב. ולכן לענ"ד יש להקל יותר באותן הנקבים שנחסרו באילן אפילו לא קרם העור עליהם, מבחסרון שנחסר אחר שנתלש דהיינו בשעת הדחק, או ביש ספק אם עור ובשר קיים טוב יותר ליקח אותו שנחסר בהיותו מחובר באילן. אבל בלא"ה אין להקל נגד דעת רמ"א עכ"ל. (ועכ"פ משמע שלדינא סומך על דבריו וביאורו רק בשעת הדחק).

לפי דבריו, כל נקב וחסרון שנגרם ע"י קוץ בעודו גדל באילן הרי"ז כשר, אפילו גרם הקוץ חיסרון בעור ואף בבשר הלבן, ואפילו נתלש הפרי מהאילן טרם הגליד עליו קרום זה המכסהו. טעם ההיתר הוא משום שאם היה הפרי ממשיך להיות באילן היה מגליד ומתכסה, לכן גם כעת חיסרון זה הנראה לעין כל לא יהווה חיסרון, ואף שאינו עתיד להגליד ולהיקרם, מאחר שנעשה בעודו על העץ, דעל פגע זה שנעשה בדרך הטבעית של גידול האתרוג לא דיברו הפוסקים בדיני חסר ונקלה.

ביאור זה, כאמור, מלבד שהוא סותר את הבנת הט"ז בדברי התרוה"ד, הרי הוא סותר את הבנת הרמ"א והבית יוסף כהבנת התרוה"ד, שגם הם הבינו כי ענין ה"עור ובשר קיים" נזכר בדבריו כתנאי להיתר נקיבת האתרוג.

יש לציין כי הב"ח הביא את דברי התרוה"ד, ולא ציין את התנאי של "עורו ובשרו קיים", אלא ציין רק למעמא דרך גדילתו, וכ"כ בזה"ל: "ובתרוה"ד כתב על הנקבים הנעשים באילן ע"י קוצים, דנהגו להכשיר אע"פ שיש בהם חיסרון שזהו דרך גדילתו ועי"ש" עכ"ל. ואפשר דאף הוא עמד בשיטת הביכורי יעקב הנ"ל וטעמו. אמנם אפשר לדחות כי מזה שהוסיף בסוף דבריו "ועיין שם", בא לומר שהביא את התרוה"ד רק כמראה מקום בלבד, אך על המעיין לעיין שם ולראות את עיקר טעם ההיתר שנקט התרוה"ד.

ולשון התרוה"ד, מורה יותר כהבנת הב"י והפוסקים דעימיה, שלכן כתב: "שחסרון של האתרוג הנעשה לו בשעת גידולו, עורו ובשרו קיים כשירה", משמע שמתחילה היה הבשר והעור נחסר, וכיון שגדל הקרום נכשר, מה שלא קורה באתרוג התלוש. ואם כדברי הביכורי יעקב, שעיקר טעם ההיתר הוא מה שעתידי להיות נגלד ונקרם, היה עליו לומר לשון: "שחסרון של אתרוג הנעשה לו בשעת גידולו עתיד להיות עורו ובשרו קיים וכשר", שאז מובן שאין כאן מצב של פסול שנכשר בקרום, אלא מלכתחילה, אף בעת הנקיבה והחיסרון לא היה כאן פסול כיון שנעשה בתחילת ברייתו ובדרך גידולו, שהדרך שיגדל עליו קרום, וכיון שלא התחיל הפסול אף גדילת הקרום אינה מעכבת. ומדלא כתב כן מוכח יותר כהבנת הב"י בדבריו.



ביאור דברי הט"ז בספק חסר

לאחר שנתבררה המציאות בדברי הפוסקים, כי אתרוג הגדל עץ העץ מגליד, וכשאינו גדל על העץ אינו מגליד, נמצא כי לדעת התרוה"ד וכל הפוסקים ההולכים בעקבותיו, ובראשם מרן הקדוש, הבדיקה בדבר היא פשוטה, דגם אם נעשה נקב באתרוג, עינינו הרואות - אם הוא הגליד כנ"ל הרי הוא כשר, ואם לא הגליד, שם כבר תלוי בדיני חסר ונקלף, ואם נחסר וניכר בשרו הלבן פסול לדעת הסתם בשו"ע, אפילו בשיעור מועט.

ומכאן כי אין מקום לדון ב"ספק" בנידון זה של התרומת הדשן, וגם התרומת הדשן, הב"י, הדרכי משה והרמ"א לא הזכירו שיכול להיווצר ספק בבדיקה זו.

אלא שהט"ז (ריש סק"ה) כתב: "שאין העור והבשר קיים, משמע דאם יש ספק בזה אם הבשר קיים אזלינן לקולא, וכו'" עכ"ל.

וצ"ע, איזה ספק יכול להיווצר בבדיקה כל כך ברורה הנראית לעין, בפרט שהט"ז דיבר שהספק הוא "אם הבשר קיים", ואם כבר הגיע לשלב של חיסרון בבשר הלבן מה שייך ספק כאן, נראה בעינינו אם ניכר הבשר הלבן את נתכסה ונקרם בעורו הנ"ל.

ונראה שלזה נתכוין היד אפרים להקשות על הט"ז, שכתב על דבריו: "עיין בדרכי משה שכתב דמשמע מתרומת הדשן דבנקיבות אלה רגילות שיהיה עור ובשר קיים, אלא א"כ רואים

שאינו קיים עכ"ל, וצ"ע על הט"ז שהשיב דעת הרמ"א לענין אחר, ואי הוי חזי להדרכי משה לא היה כותב כן" עכ"ל היד אפרים.

ונראה כי רצונו להשיג על הט"ז, דהכיצד אתה מנסה להעמיד אופן של ספק בבדיקה זו, הלא הדרכי משה כבר כותב כי הדבר תלוי במציאות האתרוג, שהרגילות היא שהוא מגדל על פצעיו ונקיבותיו קרום. וא"כ בהא תליא אם גדל הקרום סימן שהושלם בשרו ועורו, ואם לאו, אז עינינו הרואות שלא גדל הקרום וחסרון העור והבשר נראה לעין. ומה שייך א"כ ספק בדבר כ"כ מציאותי.

אמנם המדקדק בלשון הט"ז יראה שכתב דהספק שדן בו הוא: "אם הבשר קיים". ולכן נראה לי שביאור דבריו כך הוא. מתחילה הביא הוא את דברי הרמ"א שכתב שאם אין רואין שעור ובשר קיים באתרוג, פסול הוא אפילו בחסרונות של קוצים שנעשו בו בעודו על העץ, ומזה יוצאת הלכה מבוארת, כי בכל מקרה שרואין ויודעין אנו שהיה חסרון בבשר האתרוג, הרי הוא פסול כשאר כל דיני חסר די"א שפוסלין בכל שהוא.

ומזה שמדקדק כן מדברי הרמ"א, שכאשר אין הבשר קיים האתרוג פסול, ולא נתן הרמ"א שיעור לפסול זה, נמצא שפסק הרמ"א כדעה הראשונה בשו"ע שחסרון בבשר האתרוג פוסל בכל שהוא.

לפי מסקנה זו היוצאת מדברי הרמ"א, בא כעת הט"ז לדון, מה יהא במקרה שלפנינו מגיע אתרוג עם נקב פתוח עד הבשר, ואין אנו יודעים האם נקב זה שהגיע עד הבשר גרם אף לחיסרון בבשר האתרוג והוציא ממנו אפילו מעט, או שבאמת אין כאן כל חיסרון בבשר, אלא נקב וחריון בלבד שהגיע עד לבשר אך לא לקח מהבשר כלום, ונמצא שלא מתחיל כאן נידון ופסול של "חסר" כלל.

ועל זה כתב הט"ז, דבספק כזה אולינן לקולא, וטעמו ונימוקו עמו: "כיון שהדיעה האחרונה שהיא הראב"ד ס"ל אפי' בוודאי יש חסרון כשר כל שאינו מפולש, ואין החסרון כאיסור, שפיר נסמוך עליה בספק לכל הפחות וכו', ומשום הכי נ"ל שכתב רמ"א כאן ובשעת הדחק יש להקל כסברא אחרונה ולא כתבו תכף אחר הפלוגתא אלא להורות כאן דאין איסור אלא ברואין שאין הבשר קיים אבל בספק כשר שהרי בשעת הדחק סמכין אסברא אחרונה אפי' בודאי אין הבשר קיים" עכ"ל הט"ז.

ונמצא כי אכן דברי הט"ז אמורים רק לגבי ספק באתרוג הבא לפנינו, ולא בספק של נקב שנעשה מקוץ תוך כדי גידול האתרוג על העץ. וזה ביאור גם בדברי המשנ"ב סק"א שהביאו אם טעמיו, דעל נידון זה קאי.



חסרון שאינו ניכר

ולהשלמת הנידון של חסר ע"י קוצים, ראיתי שדנים במקרה של גידול באתרוג ללא פיטם שהוא חלול בראשו (כגון אתרוג תימני שהפיטם נושר ממנו בעת גידולו), דפעמים נתחב בו קוץ בעת

גידולו ונכנס לתוכו, ואף מוציא הקוץ מתוכו חלק קטן מבשר האתרוג, ויש שרצו לדון על "חסר" במקרה כזה.

ולענ"ד לפי המתבאר כאן מדברי הפוסקים, באופן זה, אין מקום לדון בפסול של חסר. לא מבעיא אם עבר זמן מה, שקרוב לודאי שבזמן שהאתרוג שהה על העץ הוא השלים מפנים את אותו חיסרון מועט שאירע בתוכו.

אלא אפילו נקטף האתרוג זמן קצר לאחר מכן, עדין אין כאן שאלה של "חסר". שהרי רבינו התרומת הדשן וכל הפוסקים שנמשכו אחריו הגדירו, כי פסול חסר באתרוג הגדל באילן וניקב ע"י קוצים שייך רק באופן של "אין עור ובשר קיים". ולשון זו הרי היא לשון מושאלת מדיני טריפות, ושם הנידון הוא שיש חיסרון ניכר שאין הבשר קיים בבהמה אלא הוא נימוח בתוכה. או על חיסרון בעור ובבשר הבהמה שלא גדל והביא מחדש, שאז עינינו הוראות שאין הבשר קיים בה.

וא"כ, כיון שלשון זו נאמרה גם על נידון האתרוג, אין לנו מקום להעמידה אלא רק באופן שהקוץ יצר חיסרון בבשר הלבן של האתרוג, שאז ניכר החיסרון בבשר. וכן כל נידון התרוה"ד התחיל רק במקרה של "נקבים גדולים שנראה בהם חיסרון".

אבל אם האתרוג הוא מושלם במראהו, בבשרו ובעורו, ורק יש לי ספק על מעט שבמעט שיצא ממנו ע"י קוץ, ואותו מעט אינו ניכר כלל לעין מבחוץ, הכיצד נדון עליו מדין "חסר", כאשר המרחק בינו לבין הגדרת הפסול המבואר בדברי התרוה"ד שהיא: "נראה בהם חיסרון" וכן: "אין עורו בשרו קיים" רחוק ממנו כרחוק מזרח ממערב.

יש לציין כי גם בס' ארבעת המינים למהר"ם (עמ' שח) כתב בשם הגר"מ שפירא שליט"א שהביאו ב' אתרוגים למרן החזו"א זצ"ל והיה שם ב' נקבים שהגלילו, והחזו"א הסתכל האם כל סביב החור הגלילי, וכשראה שהגליל אמר שכשר, ואין בזה חיסרון של כשר. הרי דסמך לכתחילה על ההגלדה כקרום המכשיר האתרוג.

ומכאן תימה על מה שהביא בס' שלמי תודה (סוכות עמ' תרכ"ה, הובא גם במשנ"ב מהדורת דרשו כאן) כי דעת הגר"א זצ"ל שטינמן זצ"ל היא, שאם "עלה על מקום החיסרון כמו בלעטיל, אך לא נקרו עור ובשר, האתרוג פסול, משום שאף אם די בעור לבד בלא בשר, מ"מ צריך עור כמראה האתרוג, אבל אם עלה גליל חום כעין בלעטיל אין זה כלום" עכ"ד.

ואחר נשיקת עפר רגליו (ואין אני בא אלא כתלמיד הדין לפני רבותיו), דבריו צ"ע, שכן מדבריו נראה שהבין שהלשון "עור ובשר קיים" היינו שיהא העור הנשלם כמראה האתרוג, וזה כאמור שלב סופי ביותר שקורה אחרי ההגלדה כאשר היא נושרת (וגם אז אין ההשלמה מגיעה במדויק כמראה האתרוג אלא היא ניכרת), ולפיכך הבין ששלב קרום הבלעטיל אינו כלום.

אך לפי המבואר עד כה מדברי הפוסקים, אותו "בלעטיל" שדן בו הוא עצמו הקרום הטבעי הגדל על מקום החיסרון באתרוגים, ואילו התכוין התרוה"ד ושאר הפוסקים שאחריו, שהגדירו במדויק קרום זה בזמן הגלדתו ובצבעו החום, והוא הוא אותו "עור ובשר קיים" שדיבר ממנו

התרוה"ד, ולא מצינו באף אחד מן הפוסקים שהחמיר כי צריך שהגלדת האתרוג תהיה בצבע האתרוג דווקא.

וכל האמור במאמר זה הוא רק לגבי נידון חסר בלבד, שאתרוג שהגליד בקרמו כשר מעיקרא דדינא מצד דין חסר. אך כמובן שיש בקרומים אלה מצד דין "הדר", אך זה כמובן שייך לדרגות ההידורים השונות בניקיון האתרוג.



היוצא מן האמור לעיל:

אתרוג שניקב ע"י קוצים באילן, גם אם קוצים אלה גרמו לחיסרון בבשר האתרוג, אם מקום הנקב נגלד במלואו ע"י הקרום החום הרגיל להיות נגלד בו, האתרוג כשר, ואין בו חשש חסר, ואי"צ שיהא הקרום בצבע האתרוג.

אמנם חיסרון שנעשה באתרוג לאחר שנתלש מן העץ, פוסל בכל שהוא, ובמציאות הוא ג"כ לא יגליד בקרום זה אלא יתייבש.

קוץ שהוציא מעט מבשר האתרוג מבפנים, ואינו ניכר כלל מבחוץ, אינו פוסל את האתרוג, גם אם נקטף סמוך לנגיעת הקוץ.

והנלע"ד כתבתי, וצור יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות [אשמח לקבל הערות והארות על הנכתב כדרכה של תורה].



נספח תמונות

לפי שראיתי בספרים שונים שהדפיסו תמונות שלענ"ד אינם עולים בקנה אחד עם דברי הפוסקים המתבארים במאמר זה, ראיתי להביאם ולהעיר עליהם, ואין אני אלא כדן בפני הת"ח המעיינים, ואשמח לקבל כל הערה על המוצג כאן.

כמו"כ התמונות נועדו להמחיש חלק מהנידונים האמורים בספר, בבחינת אינה דומה שמיעה לראיה.



חיסרון שהושלם בעור ובשר, עד כדי שניכר עור האתרוג הירוק, ובכ"ז מוצג כ"חסר" באחד הספרים

תמונה מס' 1: חיסרון שנוצר באתרוג וניכר מקום החיסרון, אך ניכר שהגליד עד שהגיע לשלב שהעלה את עורו המקורי של האתרוג (כפי שניכר בתמונה, באופן שאין אף מי שמחמיר בו), ובכ"ז הוצג כ"חסר".

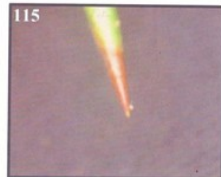
תמונה מס' 2: מקרה רגיל של נקב שהגלית, שמוצג באחד הספרים כ"לא קרם עליו עור ובשר", למרות שלא ניכר בו כלל הבשר הלבן.



114. רואים כניסת הקוץ מקרוב.



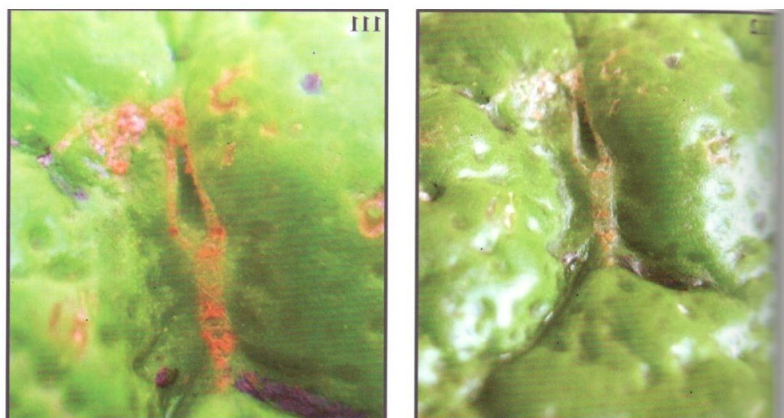
אחרי שהקוץ הוצא בזהירות נראה על הקוץ ליד החוד בעין רגילה חלקיק בשר.



תמונה מס' 3: המחשה לנידון שבסוף המאמר, בדבר קוץ שמוציא מעט מבשר האתרוג בעודו על העץ. החיסרון אינו ניכר כלל בפנים, ולכאורה אינו עונה על ההגדרה של "חסר בבשר" שפסול רק אם ניכר חסרונו בבשר מבחוץ. מובא בחוברת כפסול של "חסר".

קוץ שהוציא מעט מבשר האתרוג, ולא
ניכר כלל מבחוץ

תמונה מס' 4: המחשה לנידון המחצית השקל והלהורות נתן, שביארו את הט"ז באופן של קוץ ה"יושב" על האתרוג, ששיבתו עליו גורמת לו לגדל חריץ סביבו. בתמונה ניכר החריץ, אמנם ניכר שהחריץ לא מנע את גידול עור האתרוג כרגיל, כפי שכתבנו בפנים.



קוץ שישב באתרוג ויצר את תבניתו באתרוג. ניכר בתמונה עור האתרוג הירוק, שלא הושפע מהקוץ (שלא כדברי הלהורות נתן)



הערות וקושיות – סוכות

בחייב סומא במצוות סוכה - הרב אהרן הכהן פרידמן

י"ל"ד בחייב סומא במצוות סוכה, ולדעת רבי יהודה (בבא קמא פ"ז א') שסומא פטור מכל המצוות, ה"נ יהיה פטור ממצות סוכה. ויש דעות בראשונים שגם לר"י שסומא פטור מכל המצוות, היינו מדאורייתא, אבל מדרבנן חייב, וה"נ יהיה חייב לפ"ז בסוכה מדרבנן. ולדעת רבנן שחולקים על ר"י וס"ל שגם סומא חייב במצוות, ה"נ שגם סומא יהיה חייב במצוות סוכה.

אמנם יש אופנים שיש לדון לפוטרו מסוכה מטעם מצטער, ור' בגמ' (סוכה כ"ו א') "אפילו חש בעיניו" שפטור מסוכה, אבל באופן שאינו מצטער יהיה חייב בסוכה.

ומה שיל"ד שגם לרבנן יהיה פטור ממצות סוכה, זה ע"פ הדין המובא במתני' (סוכה ב' א') שסוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ונחלקו שם בגמ' האמוראים בטעם הפסול, ולרבה טעם הפסול הוא "דאמר קרא למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שדר בסוכה משום דלא שלטא בה עינא". וא"כ לטעם זה יש לומר לכאורה שסומא יהיה פטור מסוכה, שהרי לא שלטא בה עינא בסכך. והנה האם זה נידון למעשה או לא, זה תלוי האם פוסקים להלכה את הטעם כרבה או שפוסקים כשאר האמוראים שם. ובשו"ע (תרל"ג, א') מבואר שלא פוסק כרבה, וא"כ לפ"ד אי"ז שאלה למעשה, אבל עדיין יש כאן מקום לדון לפי רבה האם סומא יהיה פטור ממצות סוכה.

ואין להוכיח מזה שלא שמענו בשום פוסק שסומא פטור מסוכה, כיוון שלהלכה לא פסקינן כרבה.

ויש לדון בב' חילוקים בין פסול סוכה למעלה מכ' לחייב סומא בסוכה, ולומר שגם לטעם רבה סומא יהיה חייב בסוכה:

א. י"ל שרק כשהחיסרון בסוכה, בעצם הסוכה, אז מכיוון שהסוכה איננה במצב שניתן להכיר ממנה שבסוכות הושבתי, אז היא פסולה, אבל כשהחיסרון איננו בגוף הסוכה, אלא באדם, ככה"ג אינו נפטר מהמצווה. (זה בגדר הדבר, ובטעם הדבר י"ל, שכשהבעיה באדם, אז יש סברה שהמצווה לא ניתנת לשיעורין, ויש לא פלוג, וגם בדאורייתא יש סברה כזו, שאם נאמר שגם חיסרון באדם פוסל, אז יהיה מקום לדון בעוד אופנים גבוליים, כאיש קצר רואי, שנדון שאצלו כבר בפחות מכ' לא שלטא בה עינא)

ב. י"ל שרק להחמיר אמרינן סברה זו, לפסול סוכה למעלה מכ' ולהצריך את האדם שיבנה סוכה פחות מכ' (אף שיכולה לצאת קולא מזה, שהרי מי שלא יכול לבנות סוכה פחות מכ', בוודאי לא נימא שיבנה מה שיכול, ויצא שלא יקיים מצות סוכה, אבל בעיקר הדבר זה חומרא), אבל לפטור סומא מהמצווה, שזה רק קולא, לא אמרינן סברה זו שלא שלטא בה עינא,

וכעין משל לדבר, שמוצאים גם בדאורייתא מושג כזה, זה מדין תוספת שבת, שאף שאסור במלאכה, אבל מצות מצה לא מקיימים בתוספת, והעניין הוא שהזמן שסמוך לשבת הוא במידה מסוימת, ברמה מסוימת, ניתן להחשיבו כשבת, אבל בוודאי אינו הזמן המושלם והעיקרי של השבת, וע"כ לגבי לאסור ממלאכה אומרים שגם ברמה כזו של שבת יש לאדם להחמיר ולא לעשות מלאכה, אבל לגבי המצה, בוודאי שלמות המצוה שתתקיים בצורה המיטבית שלה, בעיקר הזמן. וכע"ז גבי מצות סוכה, החיסרון שאין שלטא בה עינא ניתן להמשילו (רק כדוגמה רחוקה) לתוספת שבת, סוכה במצב כזה אינה סוכה ברמה המיטבית שלה, וע"כ אנו מבינים שהתורה תדרוש שאת המצוה יקיימו בסוכה שהיא ברמה המיטבית שלה, אבל לגבי אדם שאצלו לא שייך לקיים מצות הסוכה בצורה שיתקיים השלטא בה עינא אינו נפטר בגלל זה ממצות סוכה.

וידעני שב' החילוקים הללו עדיין טעונים בירור וליטוש, ותן לחכם ויחכם עוד.



מיעוט גובה הסוכה בכרים וכסתות - הרב אהרן הכהן פרידמן

מבואר בגמ' (סוכה ג' ב'): "היתה גבוהה מעשרים אמה ובא למעטה בכרים וכסתות לא הוי מיעוט ואע"ג דבטלינהו לכולהו משום דבטלה דעתו אצל כל אדם". ובהמשך הגמ' מבואר שמיעטה בעפר ובתבן הוי מיעוט. והנה, במשנ"ב (ס' תרל"ג ס"ק י"א) מתבאר שיש שתי דעות לגבי עפר ותבן האם בעי לבטל אותם לעולם או שסגי שמבטלה לימי הסוכה. ויל"ע לדעה שסגי שיבטלנה לימי הסוכה, א"כ באותו אופן שאירי הגמ' בעפר ותבן שהוי מיעוט בכרים וכסתות לא הוי מיעוט, והיינו שגם כשביטל את הכרים והכסתות לימי הסוכה אמרינן בטלה דעתו. ולכאורה למה בטלה דעתו, בשלמא אם הביטול לעולם אין דרך שאדם יפסיד כריו וכסתיו ויבטל אותם לעולם, אבל לשבעת ימים למה לא יכול להיות שיבטלנה באמת.



יום טוב

◆ הנהגת יום טוב אחד בכל תחומי ארץ ישראל, וגם באילת ◆

הרב עידוא אלבה

הנהגת יום טוב אחד בכל תחומי ארץ ישראל, וגם באילת

ידועה מחלוקת הראשונים לפי מה נקבעת הנהגת יום טוב שני. לפי הרמב"ם הדבר נקבע לפי מקום הגעת השליחים, ולפי הריטב"א לפי תחומי ארץ ישראל. הרמב"ם הסובר שהוא לפי מקום הגעת השליחים, סובר שמכל מקום בא"י של עולי בבל נהגו בכל הישובים יום אחד, אך הוא הוסיף דין שהוא נפק"מ גדולה לימינו, שיישוב שאינו סמוך ליישוב שהיה קיים בזמן בית המקדש יש להנהיג בו חומרות יום טוב של גלויות אפילו בתחום עולי בבל כי הוא נגרר אחרי הרוב בעולם שעושים יום טוב שני. במאמר 'היכן נוהגין יום טוב שני' בירחון האוצר גליון נו צידד הרב יוסף יונה שיש לנהוג כדעתו כי לדבריו, עד הדורות האחרונים הורו כל הפוסקים כהרמב"ם, ולכן אין לנטות מדבריהם. כמו כן לדעתו בעיר אילת, יש לנהוג בה יום טוב שני אפילו לשיטת הריטב"א שהקובע הוא תחומי ארץ ישראל, כי היא אינה אפילו בגבול עולי מצרים.

אך לאחר העיון לענ"ד על פי סוגיות הגמרא, תשובת רב האי גאון ופסק השו"ע שהעיקר הוא כפי שפסקו מורי ההוראה בעת הקמת הישובים החדשים בא"י, שיום טוב שני אינו נוהג בכל היישובים, ולא חוששים בזה לרמב"ם. וגם באילת נראה שאין לנהוג יום טוב שני, וכפי שאבאר.



א.

בארץ ישראל של עולי בבל לא נצרכו שליחים

איתא במשניות ראש השנה א, ג- ד: "על ששה חדשים השלוחין יוצאין... על ניסן ועל תשרי שבהן השלוחין יוצאין לסוריא".

ועוד שנינו שם (ב, ב): "בראשונה היו משיאין משואות, משקלקלו הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין".

ובגמרא ביצה ד ע"ב איתא:

"אתמר, שני ימים טובים של גלויות, רב אמר: נולדה בזה מותרת בזה, ורב אסי אמר: נולדה בזה אסורה בזה. לימא קא סבר רב אסי קדושה אחת היא? והא רב אסי מבדיל מיומא טבא לחבריה! - רב אסי ספוקי מספקא ליה, ועביד הכא לחומרא והכא לחומרא.

אמר רבי זירא: כותיה דרב אסי מסתברא, דהאידינא ידעינן בקביעא דירחא [גירסת רש"י קים לן בקביעא דירחא], וקא עבדינן תרי יומי.

אמר אב"י: כותיה דרב מסתברא. דתנן: בראשונה היו משיאין משואות, משקלקלו הכותים התקינו שיהיו שלוחין יוצאין. ואילו בטלו כותים עבדינן חד יומא, והיכא דמטו שלוחין עבדינן חד יומא. - והשתא דידעינן בקביעא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומי? - משום דשלחו מתם: הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם, זמנין דגזרו שמדא ואתי לאקלקליי".

ביאור הסוגיה לפי רש"י - הדיון הוא על שני ימים טובים של גלויות "שאין עושין אותו אלא בני גלויות הרחוקים מבית דין, ואין השלוחין יכולים להגיע אצלם, ועושין בי" ימים טובים מספק". רב אסי חשש שקדושה אחת היא, כי אולי חכמים קבעו על בני גולה לעשות בגלות שני ימים לדורות "אפילו ירבו חכמים יודעי העיתים", והטילום עליהם כחומר יום ארוך. ואילו לפי רב ענין יום טוב שני הוא רק מחמת מנהג אבותינו "שלא ידעו בקביעת החודש כמונו" ועשאו מספק מאלהן. ובתחילה אומר רבי זירא שמסתבר כרב אסי, שכן האידנא קים לן בקביעא דירחא "על ידי חשבון שמחשבין תולדתו אם נראה ביום שלושים אם לאו", ובכל זאת עבדינן תרי יומי "במקומות מרוחקים היכא דלא מטו שלוחים. אלמא: חק קבוע הוא מתקנת חכמים על ישראל הרחוקים לעשותן, ואפילו בלא ספק, הלכך כחד יומא אריכא שוינהו". אך אב"י מסיק שכותיה דרב מסתברא, שכן מהמשה משמע שאם יבטלו הכותים הדרינן ועבדינן משואות בראש ההרים, וכך ידעו הכל, ועבדי חד יומא בכל דוכתא. וגם כיום היכא דמטי שלוחין קודם יום טוב, עושים חד יומא". וכיון שיש מציאות לעשות יום אחד בגלות שמע מינה: לא קבעו עליהם בתקנה לדורות. ולבסוף מבארת הגמרא שמה שאנו עושים יום טוב שני למרות שאנן ידעינן בקביעא דירחא הוא משום ששלחו מתם לשמור את מנהג האבות "דגזרי המלכות גזרה" - שלא יתעסקו בתורה, וישתכח סוד העיבור מכם ותעבדו נמי חד יומא ואתי לקלקולי ולעשות חסר מלא ומלא חסר, ותאכלו חמץ בפסח².

(א). לפי הרמב"ם בהל' קידוש החודש (ה, ג): "עד ימי אב"י ורבא על קביעת ארץ ישראל היו סומכין", וכדבריו מוכח מר"ה כא ע"א 'רבא הוי יתיב בתעניתא תרי יומי, זימנא חדא אשתכח כוותיה', ובסנהדרין דף י"ב ע"א 'שלחו לרבא כו' וכתענית כ"ט ע"ב על אב"י (הוכחות אלו מובאות באור שמח), ואם כן רב זירא היה בזמן שעדיין שלחו שליחים, אך הרא"ה (ד"ה אמר ר') והשטמ"ק בשם הריטב"א כתבו שמדובר אחרי תקנת הלל. ובחינוך (מצוה שא) הביא שתי דעות. יש אומרים שדברי רב ורב אסי נאמרו בזמן השלוחים, וכתב שלשיטתם בזמנינו שאינו מחמת ספק הכל קדושת יום אחד (וכ"כ הראב"ן), ויש אומרים שדינו של רב נאמר לאחר שתקנו לקדש על פי חשבון, וכן נוהגים.

לשון רש"י בביאור דברי רב זירא: "ועבדי חד יומא - בכל דוכתא, והאידנא נמי, היכא דמטו שלוחין קודם יום טוב - עבדי חד יומא, שמע מינה: לא קבעו עליהם בתקנה לדורות". מבואר שהוא נוקט שבימי רב ורב זירא היו יודעים על פי החשבון, אך עדיין היו שלוחים, וביאר החת"ס כוונתו דכיון שרובא ורובא דרובא אינם נוטים ימין ושמאל מהחשבון, היו בני הגולה יכולים לסמוך על הרוב. כמו שסמכו על רובא דלא מצינו אלול מעובר ולא עבדי יה"כ אלא חד יומא, ומזה שאינם עושים כן הוכיח רב זירא שהיא תקנה קבועה, אך למסקנה מוכיח אב"י שאינה תקנה קבועה לגלויות ממה שבכל זאת במקום שמגיעים שלוחים עושים יום אחד. נמצא שלא מבואר ברש"י מה הדין לאחר שבטלו השלוחים, האם הוא קדושה אחת, והאם הולכים לפי מקום שהגיעו השלוחים, או לפי תחום א"י וחור".

(ב). הרש"ש הקשה על רש"י שהלא אנו עושים רק תוספת, ותוספת יום אינה פותרת את החשש שיטעו ויעשו את המלא חסר. אכן ברבינו חננאל פירש "דחיישינן שמא יגזרו גזרה וישכחו חשבון הקביעות ויבואו לידי קלקול", וי"ל שזו גם כוונת רש"י שהחשש הוא שיטעו, אך מכל מקום אי אפשר לחשוש לכל הטעויות האפשריות. וראה לקמן בדברי רב האי גאון טעם אחר לגזרה זו.

וכן אמרו בירושלמי (עירובין פרק ג הלכה ט): "ר' יוסי מישלח כתיב להון אף על פי שכתבו לכם סדרי מועדות אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש".

מבואר שלפי מסקנת הגמרא יום טוב שני אינו תקנת חכמים לדורות, אלא יסודו בספק שהיה במקום שלא הגיעו שלוחים, ומה שאנו נוהגים בו גם אחרי שבטלו השלוחים הוא מחמת שאמרו לנו לשמור על מנהג האבות, בצירוף לחשש שישתכח סוד העיבור.

והנה מלשון המשנה "שבהן שלוחין יוצאין לסוריא", משמע ששולחים שליחים רק לסוריא, ולא לארץ ישראל, ומשמע שהוא משום שלארץ ישראל לא צריכים כלל לשלוח שליחים. ונראה שאף שאמרו בגמרא (ראש השנה כא ע"א) שצריכים שליח שישמע מבית דין מקודש, זה רק לבני חו"ל, אך בתוך א"י המקומות קרובים ושיירות מצויות, במילתא דעבידא לאיגלווי כל כך הניחו שידעו את זמן קידוש החודש בזמן, גם בלי שליחים, ולא צריכים לשמוע ממי ששמע מבית דין מקודש.

צריך לברר מהי הארץ הקרויה כאן סוריה, שבניגוד אליה יש ארץ ישראל שאינה צריכה שליחים?

במשנה (שביעית ו, א) יש ג' ארצות לשביעית, והארץ הראשונה מוגדרת "מארץ ישראל עד כזיב", והוא תחום עולי בבל. משמע שסתם "ארץ ישראל" במשנה היא כינוי לתחום עולי בבל, ומה שחוצה לה שהוא גבול עולי מצרים יקרא חו"ל, והוא מה שאמרה המשנה "עד אמנה", דהיינו עד "הארץ לגבולותיה" של פרשת מסעי, שהרי בתורה נאמר שגבול הצפון הוא הר ההר, והתרגום שלו הוא טוורס אמנוס – ולפי התרגום, ירושלמי חלה, ד, ד. ומדרש שמות רבה בשלח כג, ה, גם ההרים הקרויים בשיר השירים 'ראש אמנה' הם טוורס אמנוס, והם גבול הארץ המוזכר במשנה. סוריא מובאת במשנה בשמונה עשרה מקומות, ובדרך כלל לענין זה שיש בה קצת דין חוץ לארץ וקצת דין ארץ ישראל, ונראה שהכוונה ברוב המשוניות היא לארצות שהן מעבר 'הארץ לגבולותיה', כפי שכתב הרמב"ם (בפירוש המשנה דמאי פרק ו, יא ובהלכות תרומות פ"א ה"ט), כלומר שסוריא היא מעבר לגבולות פרשת מסעי. אך סוריה אינה חו"ל לגמרי כיון שדוד המלך כבשם. ובירחון האוצר נזכר ביארתו את הנלענ"ד כגבול שבין ארץ ישראל לסוריה על פי התרגומים והגמרא בבא בתרא ורס"ג, והראיתי שככל הנראה הגבול בין ארץ ישראל לסוריה מדרום לצפון עובר מזרוע הירמוך לדמשק, ומשם סובב את הרי הלבנון מצפון מזרח לדמשק, נפגש עם נהר ארנט ועלה דרכו לצפון עד להרי טוורס אמנוס בקו רוחב 36.3.

לפי זה יש לשאול למה אמרו שהשלוחים יוצאים לסוריה, ולא הזכירו את ארץ ישראל של גבול עולי מצרים? בשלמא בגבול עולי בבל לא היו צריכים שליחים, כי הוא קרוב לירושלים, אך לתחום עולי מצרים צריך שליחים, שהרי הארץ רחוקה הרבה צפונה מארץ יהודה. וכן בדרום, לפי מה שביררנו שם שגבול מצרים הוא הזרוע של הנילוס ותעלת סואץ, הגבול הוא מרוחק מירושלים. על כן נראה שאין הכוונה במשנה זו שהשלוחים יוצאים רק לסוריה המוזכרת בשאר מקומות המשנה, אלא לכל מה שאינו בתחום עולי בבל, כולל כל גבול עולי מצרים, והטעם שכונה הכל סוריה הוא שבימי חכמי המשנה המאוחרים השם סוריה מבחינה מדינית כלל

את כל האיזור, בין בצפון ובין מדרום מערב לאשקלון, כפי שעולה מכתבי יוסף בן מתתיהו, ולכן מונה הרמב"ם את אשקלון כעיר שבסוריא^א.

ונראה שבמילים 'ידעי חברין בבלא' כוונתו למקומות ישוב חמים בגלות בבבל. אין לפרש שכוונתו ליישוב מסוים בסוריה שהיה לו נפק"מ בזה, כי אם כן היה צריך להיות מוזכר אותו יישוב ולא 'חברין בבלא'. מבואר שבלא השליחים היו עושים יום טוב בבבל לפני הזמן, ומבואר שהשלוחים הגיעו לבבל, ונהגו על פיהם יום אחד בלבד, ואם כן מה שאמרו במשנה לסוריה הוא למעט ארץ ישראל של עולי בבל, אבל לא למעט בבל, ונקטו סוריא משום שזה המקום הראשון שאליו יוצאים השלוחים. וכן כתב הריטב"א בראש השנה יח ע"ב, על פי גמרא זו, שהשליחים הגיעו לבבל.

אמנם מהרמב"ם משמע שהיה פשוט לו שהטווח שאליו הגיעו השלוחים הוא עשרה ימי הליכה ברגל, ולפי דרכו קשה, איך הגיעו לבבל, הרי עד בבל הוא מהלך של חמישה עשר יום, כפי שאמרו במשנה בתענית (פרק א משנה ג): "בשלשה במרחשון שואלין את הגשמים. רבן גמליאל אומר בשבעה בו, חמשה עשר יום אחר החג. כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת".

וכתב המאירי: "עד לנהר פרת ולא ירבו מימיו כ"כ עד שלא יוכלו לעבור". משמע שחיכו 15 יום בשביל העולים שבאו מעבר לנהר, כדי שיוכלו לחצות את הנהר לפני הגשמים. מסתבר שהטעם שחיכו להם הוא כיון שהם באו מעיקר הישוב של ישראל באותו זמן, שהיה בבבל, ומכאן שבבל מרוחקת 15 ימי הליכה^ב. וכן נראה במציאות, שלהגיע לבבל בהליכה לוקח לפחות 15 יום, כיון שהמרחק מירושלים בדרך הכי קצרה הוא מעל 800 ק"מ, כל שכן בדרך עקיפה שאינה דרך המדבר^ג.

אך לענ"ד השלוחים לא הלכו רק ברגליהם, ולכן מובן שהגיעו עד בבל הרחוקה, וכן למצרים שקרובה יותר. ולמעשה לא משנה איך הם הגיעו, עכ"פ כיון דחזינן שהגיעו לבבל ממילא מסתבר שהגיעו לכל גבול ארץ ישראל של עולי מצרים, שכן לכל הכיוונים המרחק של גבול הארץ מירושלים הוא הרבה פחות מהמרחק שמירושלים לבבל. לפי מה שבררתי בירחון נו גבול הארץ הצפונית הוא בקו רוחב 36.3, במרחק של 500 ק"מ מירושלים, וגבול הארץ הדרומית הוא קו רוחב 30 כ-180 ק"מ דרומה לירושלים, ולדרום מערב, שהוא זרוע ים סוף המזרחית ונחל מצרים כ-300 ק"מ, ולמצרים עצמה באיזור קהיר המרחק הוא 500 ק"מ. אמנם השלוחים אינם הולכים בקו אווירי, ויש קרנות של הארץ והרים וגבעות ומדבריות, אך הדרכים הראשיות העתיקות ידועות גם היום והן אינן מוסיפות כ"כ הרבה על קו אווירי. אלא שאם פונים

ג. יוסף בן מתתיהו מכנה בדרך כלל את הארץ שמצפון לארץ ישראל סוריה, אך כתב "קוירינוס בא ליהודה שנעשתה תוספת לסוריה" (קדמוניות תחילת ספר יח), וכתב "והעיר הזאת (רפיח) תחילת גבול סוריה" (מלחמות ד סוף יא). גם פליניוס שחי באותה תקופה כותב שסוריה היא "הארץ אשר בסמוך למצרים על חוף הים, וגבולותיה בצפון הם ארמניה וטורקיה" (מובא על ידי הרב ישראל אריאל באטלס א"י ח"ב עמ' 132).

ד. אמנם הריטב"א בתענית פירש שממתנים עד שיחזרו עולי הרגל שבאו מארץ ישראל שליד הפרת ממערב. נמצא שלדבריו המרחק לבבל הוא עוד יותר גדול.

ה. לפי מה שבררתי את מידת האמה והמיל במאמר שבירחון האוצר מח (עמ' רטז) המיל שעליו אמרו שאדם בינוני הולך 40 מיל ביום הוא 1443 מטר, ולכן דרך מהלך של יום הוא 57 ק"מ, והוא כפי שמחשבים כיום בתוכנות דרך שווה מהלך 12 שעות בקצב הליכה של אדם בינוני שהוא קרוב ל-5 ק"מ לשעה. נמצא שמרחק עשרה ימים הוא 600 ק"מ.

לכל ישוב וישוב כמובן שההתקדמות איטית. אך מכל מקום ההגעה לבבל מראה שההתקדמות היתה מהירה. ויש לומר שהביאור בזה הוא כפי שהראינו לעיל, שמלשון המשנה עולה שבתחום עולי בבל לא היה צריך כלל שליחים. גם במקומות שהגיעו השליחים הם עברו בדרכים הראשיות לישובים העיקריים, ולא הלכו לכל ישוב צדדי אלא הסתפקו בכך שאנשי המקום אליו הגיעו העבירו מה ששמעו מהשלוחים, דהוא מילתא דעבידא לגילויי. ומה שמיעטה הגמרא עדות של מי שלא שמע מבית דין מקודש הוא משום שבוה איננו יודעים כלל את הדבר על יסוד המקור הראשוני בבית דין.

ארץ ישראל צורתה כמגף. בדרום, בציר מזרח מערב שבדרום היא מגיעה מפטרה למפרץ סואץ, ומים המלח לנחל מצרים, והוא כ-300 ק"מ. ובציר דרום צפון היא עולה מהנגב עד הרי אמנוס, ומעבר הירדן עד הפרת ברצועה שרוחבה בדרך כלל כ-100 ק"מ ורק מול הפרת היא מתרחבת ל-200 ק"מ, דבר זה מאפשר לשלוחים לכסות את קו הגבול המערבי והמזרחי במרחקים שאינם גדולים זה מזה, ובכל מה שבתווך יכלו להסתפק בכך שתועבר השמועה מפיהם. לכן מובן שהם יכלו להגיע ברגל לכל תחומי ארץ ישראל של גבולות מסעי, שהיא ארץ נושבת שקל ללכת בה, וכן שלחו שליחים עד בבל, כיון שבה היה הישוב העיקרי של ישראל, אך לכל המקומות המדבריים של סוריה כבר יותר קשה להגיע, ולכן מובנים דברי הירושלמי שבסוריה עושים שני ימים, כי בסוריה יש חלקים שלא הגיעו אליהם.

לפי זה נראה שבזמן שהיו עושים יום טוב אחד על פי השלוחים היה יום אחד בלבד בכל תחומי ארץ ישראל, וכן במצרים, ואף בחלק מבבל, אבל לא בחלק מסוריה.

והנה מלשון הגמרא "הזהרו במנהג אבותיכם", נראה שאין כוונה הגמרא לומר שיש להיזהר במנהג האבות רק בגלל החשש לגזרה, כי אם זו הכוונה היה צריך להזכיר רק א תהגזרה. אלא משמע שהדגשה זו באה להבהיר שמנהג יום טוב שני תלוי במה שכך נהגו באותו מקום, ומכל מקום אמרו את עיקר הטעם שגזרו שמא ישכחו את חשבון הקביעות, אלא שכבר התקשו רבים שטעם זה שייך לכל מקום¹. לכן נראה לומר בכוונת הגמרא שקודם כל עושים שני ימים מפני שכך נהגו אבותינו לפני שהיה המצב כימינו שבקיאם בקיבועא דירחא, וטעם הגזירה הוא רק בצירוף הענין הזה של חיוב שמירת המנהג הקדום, ואינו עומד בפני עצמו.



ב.

דברי הרמב"ם

כתב הרמב"ם הלכות קידוש החודש פרק ה הלכה יא - יב:

"כל מקום שיש בינו ובין ירושלם מהלך יתר על עשרה ימים גמורים, עושין שני ימים לעולם כמנהגם מקודם, שאין שלוחי כל תשרי ותשרי מגיעין אלא למקום שבינו ובין ירושלם מהלך

(1). לכן כתב הר"ן (סוכה מד ע"א ד"ה איתמר) שאין חוששין שתשתכח התורה אף מבני ארץ ישראל כיון שהוא חשש רחוק. וכ"כ המאירי (ביצה ה ד"ה ומסיק). אך לכאורה הוא דוחק.

עשרה ימים או פחות. וכל מקום שבינו ובין ירושלם מהלך עשרה ימים בשוה או פחות, שאפשר שהיו שלוחין מגיעין אליו, רואים, אם אותו המקום מארץ ישראל שהיו בה ישראל בשעת הראייה בכבוש שני, כגון אושא ושפרעם, ולוד ויבנה ונוב וטבריה וכיוצא בהן, עושין יום אחד בלבד, ואם אותו המקום מסוריא, כגון צור ודמשק ואשקלון וכיוצא בהן, או מחוצה לארץ כגון מצרים ועמון ומואב וכיוצא בהן, עושין כמנהג אבותיהן שבידיהן אם יום אחד יום אחד, ואם שני ימים שני ימים.

מקום שבינו ובין ירושלם עשרה ימים או פחות מעשרה, והוא סוריא או חוצה לארץ ואין להם מנהג, או שהיא עיר שנתחדשה במדבר ארץ ישראל, או מקום ששכנו בו ישראל עתה (ולפני כן היו בו רק גויים), עושין שני ימים כמנהג רוב העולם.

הרמב"ם נוקט שהכל נקבע לפי המקום שאליו הגיעו השלוחים, אך אי אפשר לדעת דבר זה רק לפי אומדן דעת של ימי ההליכה, כי לפעמים היו מכשולות בדרך, ולכן הוצרך לומר שהקובע הוא המנהג כל מקום ומקום, ומובן לפי דבריו מדוע הגמרא הדגישה את מנהג האבות. ומכל מקום אומר הרמב"ם שאם המקום הוא מכיבוש עולי בבל והוא ישוב שהיה בזמן הבית אין ספק שנהגו בו יום אחד, ובזה אין צורך לידע מהמנהג. ולכאורה תמוה מנין לו חילוק זה בין ארץ ישראל של כיבוש שני לשאר המקומות, ונראה לי שהוא למד כפי שכתבתי לעיל שמלשון המשנה שהשליחים נשלחו "לסוריא" עולה שבתחום עולי בבל כלל לא צריך לשלוח שליחים, ולכן מובנים דברי הרמב"ם שבמקומות כאלו איננו צריכים לחקור על המנהג. עכ"פ הרמב"ם נוקט שגם בא"י של כיבוש שני, במקום שאינו עיר קדומה, כגון שהוא מקום מדבר או מקום ששכנו בו ישראל עתה, כלומר שאין להם מנהג כי לא היה שם ישוב של ישראל בזמן הבית, ויתיישבו שם רק עתה, אזי עושים שני ימים, כי בזה הולכים אחרי מנהג רוב העולם.

הגרש"ז בהר"ן (מובא בציץ הקדש סי' מא) הקשה, מאי נ"מ שלא היה כאן ישוב מקודם, הלא כשיבנה בית המקדש ויחזרו לקדש על פי ראייה יגיעו השלוחין בכל מקום ולא יעשו אלא יום אחד, ואם מצד טעם חסרון ידיעה ושכחת העיבור, מה שייך לומר בזה הזהירו במנהג אבותיכם?

ז. הרב עובדיה הדאיה בישכיל עבדי (ח"ו סי' ב) פירש דכוונת הרמב"ם למדבר ארץ ישראל או ישוב של גויים במקום שלא נכבש מעולם, ורק עתה מתיישב בו יהודי, אבל במדבר שכבשוהו ישראל הרמב"ם יסכים למה שעולה מר"ח המובא לקמן שנהגו יום אחד בלבד, דרך הדין בכל מקום שכבשוהו כיבוש שני. אך לענ"ד כל החידוש שיש מדבר שלא נכבש בכיבוש שני, אף שהוא בתחום של מארץ ישראל עד כזיב, תמוה. דבשלמא יכולים להיות מקומות שהניחו כדי שיהיה להם מקום לסמוך עליו בשביעית, דבזה היה להם טעם להניח, אך במדברות, כיון שהיה בידם לומר שהוא שלהם ומקודש למה הוציאו אותו מקדושת ארץ ישראל. וגם לא מסתבר שנקבעו דינים בצורה כזו, דאין נוכל לדעת אם המדבר הזה היה כבוש פעם או לא היה כבוש.

ובמשנה הלכות (טו סי' קע) כתב שהרמב"ם הוציא מדין ארץ ישראל שעושה יום אחד אך ורק את מדבר של ארץ ישראל, ומה שכתב על מקום שישבו בו גויים קאי על מקום שדינו כסוריה, אבל בארץ ישראל תמיד עושה יום אחד משום שהולכים אחרי רובה או משום שכל התקנה להזהר במנהג האבות נאמרו לגלות, וכתב שעל פי זה אתי שפיר מנהג מושבות א"י לעשות תמיד יום אחד גם כרמב"ם. אך לענ"ד אין זו כוונת הרמב"ם כי אין טעם לחלק בזה בין מדבר א"י לשאר הארץ, ופשטות הדין של ישוב שהיה של גויים קאי על ארץ ישראל. ועוד קשה גם לדבריו שהרי היום יש יושבים במקומות שהיו מדבר וכולם עושים יום אחד.

ונראה שלפי הרמב"ם אכן המילים 'הזהרו במנהג אבותיכם' לא נאמרו על דין המדברות שבארץ ישראל, אלא על מקומות שנהגו שני ימים בחו"ל. ומכל מקום אנו דנים במקומות המחודשים בא"י מסברה שיעשו שני ימים, דהלא לפי האמת אף בא"י שייכת הגזירה, דזמנין דגזרי המלכות ואני לקלקולי במועדות. אלא שאין טעם זה מספיק לסתור את המנהג לעשות יום אחד, ולפיכך במקום ישוב ישן בא"י שהדבר ידוע לנו על פי המשנה שכולם עשו יום אחד, ימשיכו במנהגם, אבל במקום חדש בא"י שאין בו מנהג שמנגד להנהגת ב' ימים, אנו הולכים אחר רוב העולם דנוהגים שני ימים טובים". ויש יסוד לענין זה של הליכה אחרי ההגדרה של רוב העולם, בענין מוקפים ופרושים דפורים, שגם בזה אומר הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה פרק א הלכה יא): "ומברכין על קריאתה בארבעה עשר בלבד, הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם" (והוא על פי הירושלמי מגילה א, א).



ג.

דעת הריטב"א

כתב הריטב"א (ראש השנה יח ע"א):

"ויש עוד שאילה גדולה שהרי לכל מקום שהיו יכולין להגיע שלוחין יוצאין ואפילו לחו"ל כדכתיבנא לעיל (דהוכיח לעיל שהשלוחים הגיעו אף לבבל), ולמצרים היו יכולין להגיע בעשרה ימים דרך אשקלון כמו שכתב הרמב"ם, ובודאי לא היו מגיעין לכל ארץ ישראל שהרי היא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, ואפילו היתה ירושלים באמצע ממש, היו לה מאתים פרסה לכל רוח שהוא מהלך עשרים יום לאדם בינוני שהוא עשרה פרסאות, ולכל היותר הוא ט"ו יום כמו שאמרו במסכת תעניות ט"ו יום אחר החג כדי שיגיע האחרון שבישראל לנהר פרת, וכיון דכן היו מקומות בארץ ישראל [שצריכין] לעשות המועדות ב' ימים כמו בחו"ל, ואם כן אמאי נהוג כו"ע למיעבד בארץ ישראל כל המועדות יום אחד לבד מר"ה, ובני חוץ לארץ עושין אותן כולם שני ימים?

והתשובה... כי בתחלה כשהיה קדוש החדש בב"ד לא היו יודעין בקביעא דירחא אלא ב"ד בלבד והעומדין בקביעותו, ומקום ששלוחיהן מגיעין, כי אפילו החכמים שהיו יודעין המולד בודאי לא היו יודעין זה לפי שהמועדות תלויין בקדוש ב"ד סמוך, אבל עכשיו בזמן הזה אנו יודעין בקביעא דירחא, שהרי עמד הלל הזקן הנשיא אחרון שהיה בישראל בנו של רבי יהודה נשיאה בן בנו של רבינו הקדוש, כשראה הסמיכות מתמעטות ושלא יהא לישראל ב"ד בקדוש החדש עמד ועיבר כל השנים ע"פ חשבון וקידש כל החדשים וכל המועדות. לפיכך אף על פי

(ח). סברה זו בדעת הרמב"ם כתב הרב נפתלי שימברוסקי במאמר 'חייב יום טוב שני בארץ ישראל' (אוריתא ח מהד' ב עמ' קנב). ולענ"ד נראה שכך הבין הריא"ז (ר"ה א, ג, יב): "בארץ ישראל שהיו נוהגין אבותינו יום אחד על פי שלוחי בית דין, גם היום עושין יום אחד, שהרי אין הגלויות עושין שני ימים אלא מפני מנהג אבותינו, וכבר בארץ ישראל היו נוהגין לעולם יום אחד. וכן בכל העיירות הסמוכות להן שהיו מגיעין שם שלוחי ניסן ושלוחי תשרי, ורגילין בה שלוחי בית דין, ראוי להם לעשות יום אחד". מבואר שמה שאין עושים בארץ ישראל הוא רק מפני שכבר היו נוהגים יום אחד, ומובן שמזה אפשר להסיק שאם אין מנהג, גם בא"י יעשו שני ימים.

שקבע לנו המועדות לא התיר לנו לעשות יום אחד אלא שנהיה נוהגין כבתחלה, ונהיה בעיקר המעשה כאילו אין אנו יודעין כלום... וכשתקנו לנו שנוהר במנהג אבותינו ואבותינו היו להם מנהגות משונים שהרי מקומות מקומות יש, ויש שעושין שני ימים ויש שעושין יום אחד, ויש לנו לילך אחר הרוב, ובחור"ל רובא היו עושים ב' הימים לעולם שלא היו מגיעין שם שלוחים, ולפיכך אנו עושין כאן שני ימים, אבל ברוב ארץ ישראל היו עושין יום אחד ועושין היום ג"כ יום אחד".

ועוד כתב הריטב"א בתענית י ע"א בביאור ענין ההליכה לפרת בט"ו יום: "ואף על גב דאמרינן התם שארץ ישראל היא מהלך מ' יום לפי שהיא מהלך ת' פרסה על ת' פרסה ומהלך אדם בינוני ביום י' פרסאות, וירושלים באמצע ארץ ישראל ויש ממנה לכל צד הגבולים מהלך כ' יום, אפילו הכי כדי שלא תתאחר זמן השאלה מז' בו שהוא זמן רביעה בינונית לרבי מאיר, רמו עליהו דליוזלו הייא טפי מאדם בינוני או שילכו בלילה קצת כדי שיגיעו לביתם בט"ו יום".

הריטב"א בתענית נוקט שיש 200 פרסאות לכל צד מירושלים, ועל כן הפרת שהוא מציירו כגבול המזרח של הארץ בקו אנכי מרוחק מירושלים מהלך 20 יום של אדם רגיל. במציאות אכן נראה שיש כ-800 מיל (800 ק"מ) בין ירושלים לפרת בקו רוחב 32, שהוא קו הרוחב של ירושלים, אך מירושלים לגבולות הארץ יש הרבה פחות מרחק, כי סוריה מפסקת בין הפרת לירושלים וכדי להגיע לבבל צריך לעבור את המדבר הסורי.

ומכל מקום יש לשאול שמאחר דאנו רואים שהשלוחים הגיעו לבבל בפחות מ-10 ימים, איך כתב הריטב"א שלכל היותר יכולים ללכת מרחק זה 15 יום, הא חזינן שהם הלכו זאת בפחות מ-10 ימים? ונראה שהריטב"א לא רואה קושי לומר שהשלוחים עשו זאת בפחות מ-10 ימים, כי הם אינם חייבים ללכת רק ברגל. אך מכל מקום הוא מסיק מסברה שהם הגיעו רק לרוב ארץ ישראל ולא לכל ארץ ישראל, כי חזינן מהגמרא בתענית שבעלמא קשה ללכת יותר מ-200 פרסאות ב-15 יום, וגם זה אפשרי רק בהליכה מהירה גם בלילה, ואף שאפשר לומר שמכל מקום על ידי סוסים אפשר להגיע רחוק ומהר נראה שעיקר מסקנתו שעכ"פ השלוחים הגיעו לרוב א"י אינה מבוססת על החשבונות אלא על מה שחזינן שנהגו בכל ארץ ישראל יום אחד, ובכל חור"ל יומיים ולדעתו ההסבר לזה הוא שהולכים אחר הרוב.

למעשה הריטב"א חידש שני עניינים של הליכה אחרי הרוב על פי תקנת הלל שאין הכרח לאחוז בשניהם. האחד בארץ ישראל והשני בחור"ל. לגבי דין ארץ ישראל יש להעיר שלפי מה שבידתי שהמרחק מירושלים לשאר הגבולות הוא קטן הרבה יותר מ-200 פרסאות כפי שסבר הריטב"א איננו זקוקים לחידוש שיש כאן תקנה ללכת אחרי הרוב, כי מסתבר שאכן הגיעו השלוחים בפועל לכל ארץ ישראל, קל וחומר ממה שהגיעו לבבל. אך נראה שמכל מקום לכאורה יש הכרח למה שכתב הריטב"א שהלל השני קבע בחור"ל ללכת אחרי הרוב, שהרי מבואר בגמרא שהשלוחים הגיעו לבבל, בעוד שבתשובות גאוני בבל (תשובת רב האי שתובא לקמן) מבואר שבכל בבל נוהגים שני ימים, וזה כנראה היסוד של הריטב"א שבכל חור"ל נהגו שני ימים'.

(ט). הריטב"א כתב שאנו כלא יודעים על יסוד הגמרא בסוכה מג ע"א. ראה שם בדבריו את הכרח להבנה זו.

ונראה לענ"ד שהיסוד השני של הריטב"א שהשתנה מנהג חו"ל מוכח לא רק מתשובות הגאונים אלא הוא מה שעולה מהגמרא בסוכה מג ע"א לגבי מנהג בבל, שלאחר שאמרו שביום טוב ראשון של סוכות נטילת לולב דוחה שבת משום דאיתיה מן התורה בגבולין אומרת הגמרא "אי הכי, האידנא נמי (כלומר מדוע אין אנו נוטלים לולב בשבת ביום הראשון)", ומשיבה הגמרא – "אנן לא ידעינן בקיבועא דירחא". משמע שהשואלים "האידנא נמי" הם חכמים שהיו בזמן שכבר לא שלחו שליחים, ושאלו מדוע אצלנו בבבל יום טוב הראשון שחל להיות בשבת אינו דוחה שבת.

והתשובה היא "אנן לא ידעינן בקיבועא דירחא", כלומר שאנו צריכים להשוות עצמנו כלא יודעים (כ"כ תוספות וריטב"א במסקנה, כדי שלא יסתרו דברים אלו מה שאמרו בביצה שאנן ידעינן בקיבועא דירחא"). ולפי דרכו של הרמב"ם קשה, הלא הכל נקבע לפי המקום אליו הגיעו השליחים, וברור מהגמרא שהם הגיעו לבבל, ואם כן למה אמרו באופן החלטי אנן לא ידעינן, הלא בבבל הגיעו

(י. הרב יוסף יונה (במאמר בגיליון נו עמ' קב) הבין שקושיית הריטב"א מיוסדת רק על ההנחה שלו שהשליחים לא הגיעו לחלקים גדולים מארץ ישראל, והריטב"א שואל דאם כן למה הוא נקרא יום טוב של גלויות, דמשמע שנוהג רק בחו"ל? וכתב הרב יוסף יונה דיש לישב קושיא זו דהוא משום שהשליחים הגיעו לכל הארץ (לכל הפחות של עולי בבל). אך לענ"ד אין בריטב"א כלל שאלה למה הוא נקרא יום טוב של גלויות. אלא הוא מקשה גם מעצם מנהג א"י שבכולה עושים יום אחד, ואמנם על זה יש להשיב כעין מה שכתב הרב יוסף יונה שהשליחים כן הגיעו לכל א"י (אף לכל גבול עולי מצרים), אך הריטב"א מקשה שאלה נוספת ממנהג בבל מדוע כולם עושים יום טוב שני, וזו שאלה אלימתא, שאין עליה תשובה כיון שמצד אחד גם ממנהג גאוני בבל וגם מגוף הגמרא משמע שהאידנא כולם עושים בבבל יום טוב שני, בעוד שהגמרא בראש השנה עולה שהשליחים הגיעו לבבל, ועל כרחך צ"ל שלאחר ביטול השליחים, נקבע דין יום טוב לפי גבולות ארץ ישראל וחו"ל.

יא. הרב כשר (תורה שלמה חלק יג פרק יא) צידד שגם לאחר סידור הלוח בימי הלל השני עד ימי רב אשי עדיין היו עושים יום טוב על פי השלוחים, ורק אחרי ימי רב אשי התפרסם הלוח של הלל, ולפי זה הציע שמה שאמרו בביצה 'אנן ידעינן בקידושא דירחא' הוא תוספת מרבנן סבוראי שמדברים על ימיהם לאחר שהתפרסם הלוח, בעוד שהגמרא עצמה בביצה לא עסקה במצב הזה, ולפי זה מוכן שבסוכה מג הגמרא אומרת 'אנן לא ידעינן בקיבועא דירחא' כי מדובר לפני שנודע והתפרסם הלוח. אך לענ"ד קשה לבאר כך כי אכתי השאלה של הגמרא בסוכה אמאי נטילת לולב אינה דוחה שבת צריכה להישאל גם לאחר שהתפרסם הלוח, שכיון שעתה כולם יודעים בקבועא דירחא, למה אין נוטלים לולב בשבת ביום ראשון, ועוד שממה שאומרת הגמרא "אינהו ידיעי לידחי", משמע שרק בני א"י יודעים, ובבבל כולם לא יודעים, בעוד שלפי פירוש הרב כשר מדובר שבזמן ששלחו שליחים ואז גם בבבל ידעו.

הסבר נוסף כתב הרב כשר לפי דברי השאלות (שאלתא זו) "והיום שאין חכמים בקיאי בחשבון תולדות לבנה ובדקדוקי סוד העיבור, גזרו חכמים שלא להוציא לולב לברך בו בשבת ואפילו בבית, וכן בשופר וכן במגילה". הרב כשר (עמ' 161) מבאר שכוונתו שאיננו יודעים את הדיוק של החשבון מפני שלפי הלוח מחשבים על פי מולד אמצעי ולא על פי החשבון האמיתי, בעוד שבני א"י עשו על פי החישוב האמיתי בשינויים לפי מה שנצרך (ומה שהשאלות מבאר שהטעם למה שלא מחללים שבת הוא חולשת ידיעתנו בזמן האמיתי, הוא כדברי ר"ח והרי"ף במגילה ד ע"א. עיין שם בר"ן). אך לענ"ד דוחק לפרש כך את לשון הגמרא בסוכה 'אנן לא ידעינן', דמשמע שאיננו יודעים מתי נקבע, ואולי נאמר שבגמרא השאלות הבין כפשוטו שלא ידעינן מתי היום שיקבע, וקאי בזמן שעדיין לא נודע הלוח, אך הוא כותב את הטעם שהגזרה קיימת גם היום כי גם אצלנו הקביעה אינה לפי החשבון האמיתי. ועוד אפשר לומר (על פי דרכו של העמק שאלה עי"ש) דהנה בגמרא בסוכה נד ע"ב מבאר שיש משנה שסוברת שאין מעברים את החודש לצורך, ויש משנה שסוברת שמעברים לצורך, ולכאורה תמוה מחלקת זו, דמה עשו בפועל. ונראה שהשאלות נוקט שבזמן שהיו בקיאים טובא בסוד העיבור וידעו בדיוק מתי הלבנה צריכה להראות לא היו מעברים לצורך (אולי משום שהבינו שמה שהק' מזכה אותם להבין דבר זה הוא כדי לרמוז להם לא לשנות מהזמן האמיתי דבר), ואח"כ כשלא היו בקיאים כ"כ, היו מעברים לצורך, ועל זה אמרו אנן לא ידעינן, ואינהו ידיעי היינו אותם שהיו לפני שנשתכח קצת סוד העיבור.

על כל פנים התוספות והריטב"א מפרשים כפי שכתבת, דבסוכה מג קאי גם לזמנינו שאנו כלא יודעים.

השלוחים, ואנן יכולים להשוות עצמנו כיודעים בקיבועא דירחא? וכן בגמרא סוכה מז ע"ב סתמו "ואנן דאית לן תרי יומי", ולפי הרמב"ם היה צ"ל "ומאן דעביד תרי יומי", כיון שלפחות חלק מיושבי בבל עושים יום אחד. לפיכך צריכים לומר שבתקנת המועדות של הלל נקבע שכל בבל נחשבת כלא ידעין בקיבועא דירחא, והוא כדברי הריטב"א.

אלא שלכאורה קשה מהגמרא בביצה ד ע"א המובאת לעיל בראש המאמר, שרב אמר שביצה שנולדה בראשון מותרת בשני, ומבארת הגמרא שהוא משום שאינו תקנה קבועה אלא ענינו רק שימור של מה שנהגו מאליהן בגלל שהסתפקו. ולכאורה לפי הריטב"א אחרי הלל נעשתה תקנה קבועה, לכן גם אם בימי רב ביצה שנולדה בזה מותרת בזה, אכתי בימינו הביצה צריכה להיות אסורה.

אלא שבלאו הכי אין מתייחסים ליום טוב שני כמנהג בלבד, שהרי מברכים "אשר קדשנו במצוותיו", בעוד שעל מנהג בעלמא אין מברכים, וקשה שאם כן בכל זאת יש כאן צד של תקנה קבועה.

ונראה לבאר שלפי הריטב"א הגמרא שוללת רק את הסברה שיש תקנה מחודשת קבועה מחז"ל שגזרו שיעשו יום טוב שני בלא קשר לענין של ספק, כי אנו נוקטים שיום טוב שני הוא תקנה שעיקרה לשמר את המנהג שעשו כך בגלל הספק. ומכל מקום כיון שקהילות חרבות והגבול אינו משתנה לא רצו לתקן רק לשמר את המנהג לפי המקומות שאליו הגיעו בפועל ומובן שתיקנו שבא"י יש ללכת אחרי הרוב של א"י, ובחו"ל אחרי רוב חו"ל, ואכתי מהות התקנה היא לשמר את הספק. וראה לקמן מה שנבאר בזה בדברי רב האי שלפי דבריו הענין מיושב באופן אחר.



ד.

פסק השו"ע בסי' תצו

איתא בפסחים (נא ע"ב) לגבי דין יום טוב שני: "א"ל רב ספרא לרבי אבא, כגון אנן (בהרבה ראשונים ובכתי' גרסינן 'אנא') ידיעין בקביעא דירחא, בישוב לא עבידנא - מפני שינוי המחלוקת. במדבר מאי? - אמר ליה, הכי אמר רב אמי: ביישוב - אסור, במדבר - מותר."

רש"י מבאר שרב ספרא דן אם להחמיר ביום טוב שני בחו"ל למרות ידיעתו בקיבועא דירחא². ומסקנת הגמרא שביישוב לא עבידינן מלאכה מפני המחלוקת, ורק במדבר מותר. בדרך

יב). אמנם קשה, שאם מדובר לאחר שגזרו על כל תושבי חו"ל לעשות שני ימים, לא מובן מאי נפקא מינה בכך שהוא יודע בקבועא דירחא הרי כולם יודעים את הלוח, וגם הוא היה בכלל הגזירה לעשות שני ימים, ומדוע יכול היה לעשות יום אחד. ואכן תוספות (בסוכה מג ע"א ד"ה ידיעין) הביאו בשם רש"י שמדובר שרב ספרא כלל לא הלך למקום אחר, אלא שהוא ידע ובני מקומו לא ידעו, וכתבו שר"ת הקשה שהרי מבואר בביצה שאף שאנן בקיאים צריכים לעשות שני ימים, ולפיכך פירשו שמדובר בזמן שהיו שלוחים, והוא שמע מתי קודש החודש במקום שמגיעים השלוחים גם בתשרי ולכן עושים יום אחד, אך הגיע למקום שבו עשו יום טוב שני כי רק שלוחי ניסן היו מגיעים אליו ולא שלוחי תשרי, ובכח"ג גזר רבי יוחנן בר"ה כא שיעשו שני ימים. והרב משה מאימראן פירש שרב ספרא שמע את השליחים והלך בחול המועד למקום שאליו לא מגיעים השלוחים, ומדובר ביום טוב האחרון. הריטב"א פירש שרב ספרא היה בדור שנהגו לפי

זו שמדובר על הנהגת רב ספרא בחו"ל, או כשבא מא"י לחו"ל הולכים הרבה ראשונים (רבנו תם בספר הישר פסחים אות רסג. התוספות ד"ה כגון. הרמב"ן במלחמות, הריטב"א והר"ן, המאירי ומהר"ם חלאווה), וכ"כ הרז"ה במאור הקטן מסכת פסחים דף יז ע"א: "והני דנחתי ממערבא אסור להו למעבד עבדתא ביום טוב שני ביישוב אפי' דעתו לחזור, לפי שהוא מנהג גדול שפשט בכל הגולה כולה ואין לפרוץ בו, ובמדבר מותר אפי' אין דעתו לחזור כל זמן שלא הגיע ליישוב לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותם, ואם הגיע ליישוב ואין דעתו לחזור, הוקבע ביניהם ונעשה כמותם ואסור בין ביישוב בין במדבר".

הרז"ה אזיל בדרך הראשונים האלו שמדובר בדין הבא מא"י שהגיע לחו"ל, אך הוסיף עליהם שההיתר במדבר חו"ל לעשות יום אחד הוא אפילו כשאין דעתו לחזור, אם עכ"פ עדיין לא הגיע ליישוב, ורק לאחר שהגיע ליישוב הרי הוא לגמרי כבני חו"ל ויאסר אף במדבר היכא שאין דעתו לחזור. וכ"פ השו"ע תצו, ג על פי האורחות חיים שהביא את לשון הרז"ה.

אך הראב"ד, בספרו כתוב שם, הקשה על הרז"ה: "אמר אברהם: זה רוח שקר. שאין בכל הגולה ולא בארץ ישראל מי שלא ינהוג שני ימים טובים של גליות". לכאורה לדעתו כולם עושים כיום שני ימים, ותמוה לומר שלא שמע על כך שבא"י אין עושים כך. לכן נראה שהוא חולק על מה שאמר הרז"ה שבמדבר חו"ל עושים יום אחד כשאין דעתו לחזור, כי לכל הגולה יש דין אחד לנהוג ב' ימים, ומ"ש "ולא בארץ ישראל", לא קאמר כאן לשון "כל", נראה שהוא נוקט כרמב"ם שאפילו בא"י במדבר עושים שני ימים כי אזלינן בו אחרי רוב העולם, וכל שכן במדבר חו"ל, וא"כ לא יתכן שנאמר למי שאין דעתו לחזור לעשות במדבר יום אחד".

ונראה לי שאין כוונת הראב"ד לסתור בגלל קושי זה את עצם הפירוש של הראשונים שמדובר בגמרא בהולך לחו"ל, שהרי לא הציע פירוש הפוך לגמרא, אלא דלדעתו י"ל שרב ספרא היתה דעתו לחזור, ולפיכך מדינא הוא נגרר אחרי אנשי מקומו שעושים יום טוב אחד, ולכן במדבר יכול היה לנהוג כמקום שממנו בא.

מכל מקום, השו"ע פסק כדעת הרז"ה שקולת המדבר נאמרה גם כשאין דעתו לחזור, ולפי הראב"ד והרמב"ם שסבורים שבמדבר א"י נוהגים ב' ימים אין אפשרות לומר כדעת הרז"ה, דאם במדבר א"י עושים שני ימים כל שכן במדבר חו"ל, על כן נראה להוכיח מכאן שהשו"ע אינו סובר בזה כרמב"ם.

ורבינו חננאל מפרש באופן אחר, וז"ל: "אמר ליה רב ספרא לר' אבא כגון אנא דידענא בקביעא דירחא, ובני מקומי עושין שני ימים כי בעינא למיסק לארץ ישראל דלא עבדי אלא יום

מה שידעו בחושבנא כי עדיין לא גזרו על היודע לעשות בכל גוונא יום טוב שני, וביאר בית אפרים (סי' נא) שלשיטתו מדובר לאחר שהלל כבר תיקן את הלוח אך בני בבל עדיין לא היו בקיאים בו. הרי"ף, ובעקבותיו הרא"ש, לא הביאו דין זה. יתכן שהוא משום דהם נקטו כפי אחד מהפירושים האלו שמהם עולה שהמציאות שבה נאמר דין זה אינה קיימת בימינו. ואף שאפשר ללמוד מזה לזמננו, דרכו של הרי"ף להשמיט דינים שלא מדברים במציאות של ימינו. לפי זה אין הכרח להסיק מהשמטה זו מה שכתב האבני נור (או"ח תקלט ס"ק כג) שלדעת הרי"ף בזמן הזה שהחוב של שני ימים הוא מחמת גזירת מלכות, צריכים כל הבאים מא"י לחו"ל לנהוג ב' ימים טובים אף כשדעתם לחזור, כיון שעתה אין מנהג חו"ל סותר למנהג הארץ. ואכן כידוע המנהג שאין עושים יום טוב שני אלא רק נמנעים ממלאכה ביישוב.

(יג). כן פירש את דבריו הגרצ"פ פרנק (מקראי קדש פסח ב עמ' קצד) בשם הגר"י קלמס.

אחד. ביישוב לא עבידנא. במדבר ארץ ישראל מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול? מי אמור רבנן כפי הא מילתא במדבר ארץ ישראל נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם או לא? אמר ליה הכי אמר ר' אמי, ביישוב אסור, במדבר מותר."

נראה שהוא מבאר דרב ספרא הלך לארץ ישראל מחו"ל ודעתו לחזור (דרך בכה"ג נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, כמבואר בחולין יח ע"א), והיה פשוט שהוא חייב לשמור יום טוב שני ביישוב כי נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, אך במדבר קמבעיא ליה, כיון שהוא יודע בקביעא דירחא, האם יוכל לעשות יום אחד בלבד ולא לחוש למנהג מקום יציאתו, כיון שאין מי שידע שאינו עושה כמנהג המקום שהוא בא ממנו, ופשט שבאופן כזה מותר לסמוך על ידיעתו, שהיא כבני ארץ ישראל. ונראה שלפי דרך זו אין גורסים בגמרא "מפני המחלוקת" שהרי הטעם שביישוב אינו עושה מלאכה הוא משום זלזול באבותיו בני חו"ל, ולא מפני מחלוקת אנשי המקום כבכל 'מפני המחלוקת' שהוזכרה בש"ס. ואכן בתורה שלמה (יג עמ' 147) כתב שברוב תתה"י לא גורסים כאן 'מפני המחלוקת', ונראה שזו תוספת מגליון.

אך גם פירוש זה לא יתכן לדעת הראב"ד והרמב"ם, שהרי לדעתם במדברות ארץ ישראל עושים שני ימים כשבאים להקים ישוב חדש כי אזלינן בתר רוב העולם, ואם כן גם רב ספרא היה צריך לעשות שני ימים במדבר אף שלא היה מחויב מצד חומרת מקום שבא משם, דעכ"פ היה צריך לעשות כך מפני שכך מנהג רוב העולם.

והראב"ן בפסחים (דף מ) כתב: "א"ל רב חסדא לרבי אבא אנא דידענא בקביעא דירחא ובני מקומי עושין ב' ימים, כי קאזלינן לארץ ישראל" דלית להו אלא חד יומא, ביישוב לא עבידנא משום חומר מקום שאני שם. במדבר של ארץ ישראל מי עבידנא ביום שהוא חול, מי אמור רבנן בכה"ג במדבר נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם או לא, וא"ל הכי אמר רבי אמי ביישוב אסור, במדבר מותר. והוסיף "מדבעא מיניה מדבר של ארץ ישראל, מכלל בכל מקומות ארצו אסור, ש"מ דדבר שנוהגין בו איסור במדינת בבל בכל פרווהא אסור לשנות, והיינו דאמרינן [כתובות נ"ד] בבל וכל פרווהא נהוג כרב נהרדעאי וכל פרווהא נהוג כשמואל".

נראה שהוא מפרש בדעת ר"ח שביישוב של חו"ל לא עבידנא בעודי בחו"ל אף שדעתי ללכת לארץ ישראל מפני שאני עדיין בכלל הגזרה שנהגו בה בני בבל לעשות שני ימים, לכן הוסיף הראב"ן שמכל מקום אינו יכול להקל אף במדבר של בבל, שאין בו מנהג ברור לעשות שני ימים כבבל, דהוא בכלל בבל וכל פרווהא". ומכל מקום גם פירושו לא יתכן לדעת הרמב"ם, דאיך אמרו שבמדבר יעשה יום אחד, הרי יש לו ללכת אחרי רוב העולם.

יד). לשון רבינו חננאל היא שדעתו היתה "למיסק". מלשון זו משמע שכוונתו לעלות ולא לחזור לחו"ל, אך אם אין דעתו לחזור אין עליו חומרי מקום שיצא, כמבואר בחולין יח ע"א. ואם נפרש את דברי הראב"ן על מי שהגיע לא"י, כפי שמפרש שו"ע הרב כמובא לקמן, י"ל שכתב "למיזל" כדי להבהיר שמדובר בהליכה בעלמא, והכוונה היא שדעתו לחזור. אך לענ"ד יותר נראה שהראב"ן הבין שהכוונה ביישוב לא עבדינן - בחו"ל.

טו). כך משמע מהלשון "חומר מקום שאני שם", וכ"פ בטעם זקנים המובא במנחת יצחק (ד, סי' ב ס"ק כא). אמנם הכלי חמדה (מבוא באבן שלמה) כתב שאין לפרש כך, משום אין חידוש בכך שנוהג בחו"ל כמנהג חו"ל, אך יש להשיב דהא חזינן מסוף דברי הראב"ן שיש חידוש בשישבים סמוכים לבבל נוהגים כבבל, וא"כ שפיר נוכל לומר שכמו כן יש חידוש

ובכלי חמדה (מובא באבן שלמה על הראב"ן) כתב לפרש בדעת ר"ח שהדיון הוא מצד זה שהעושה יום טוב שני כשהוא יודע בקיבועא דירחא במקום שלא נגזר לעשותו עובר על כל תוס'ף, ולפי זה פירש שכשאמר "ביישוב לא עבדינן" כוונתו לא עבדינן ביישוב ארץ ישראל ב' ימים, משום שכשהיישוב נוהג יום אחד איכא בזה כל תוס'ף, אך במדבר קמבעיא ליה. והסיק שיכול לעשות יום טוב שני, אף על פי שברור לו שהוא חול. וכתב הרב פרנק (מקראי קדש ב עמ' קצה) שגם לפי פירוש זה אי אפשר לומר כרמב"ם שבמדבר א"י נוהג יום אחד אליבא דר"ח, שכן הוא כתב שהצד שיעשה יום טוב שני במדבר הוא שאולי עליו לעשות כחומרי מקום שיצא משם, ולא מצד שבמדבר א"י עושים ב' ימים.

אך כתב הרב פרנק שם שבדעת הרמב"ם יש לומר שהוא מפרש את הגמרא על דרך זו, והצד לעשות יום טוב שני במדבר הוא משום שבמדבר א"י עושים שני ימים, וכתב די"ל שמכאן המקור לדבריו שבמדבר א"י עושה שני ימים. אך לענ"ד אין לפרש שזו דעת הרמב"ם כי מדבריו בהלכות יום טוב עולה שהוא מפרש דין זה במי שהולך ממקום שעושים למקום שאין עושין, וכדלקמן¹.

הרמב"ם בהלכות יום טוב (פרק ח הלכה כ) כתב: "ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין לא יעשה ביישוב מפני המחלקות אבל עושה הוא במדבר. וההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין לא יעשה, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ואף על פי כן לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני האסור, לעולם אל ישנה אדם מפני המחלקות, וכן מי שדעתו לחזור למקומו נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני אנשי המקום שהוא בו מפני המחלקות".

וקשה, למה כפל את הדין לגבי ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, שהרי בתחילה דיבר על דין ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, והוא כלשון המשנה בפסחים נ ע"א, ובדין השני חזר לכלול שוב את דינו כשאמר שנותנים עליו "חומרי מקום שהלך לשם", וכיון שפתח כבר בתחילה בלשון המשנה היה לו לומר את הכל בדין הראשון: "ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם (כלשון המשנה) ולא יעשה ביישוב מפני המחלקות אבל עושה הוא במדבר (כלשון הגמרא בדף נב). ועוד צריך להבין מדוע סיים "וכן מי שדעתו לחזור למקומו", הרי לכאורה גם בדין הראשון בהכרח מדובר כשדעתו לחזור למקומו, כי בגמרא חולין יח ע"א מבואר שאם אין דעתו לחזור למקומו אין צריך לחוש למנהג המקום ממנו הוא בא".

בבבלי שינהגו בה כך גם כשדעתו לצאת ממנה. ונמצא שמסוים דבריו משמע שאכן הדיון הוא במי שנמצא בחו"ל ודעתו לעלות.

שולחן ערוך הרב (תצו, יא) כתב בשם הראב"ן שהעולה לא"י ודעתו לחזור נוהג שני ימים ביישוב. נראה שהוא מפרש את הראב"ן כפי שביארתי בר"ח, ולפי זה נראה שיש לגרוס בראב"ן "משום חומר מקום שאני משם".

טז. הרב פרנק (מקראי קדש פסח ב עמ' קצה) כתב שהרמב"ם מפרש שרב ספרא שאל אם לעשות שני ימים ולא לחוש למה שהוא יודע שזה יום חול ואיכא כל תוס'ף משום דבמדבר אפילו בני א"י עושים שני ימים, ומכאן המקור לרמב"ם שבמדבר בא"י חייבים לעשות שני ימים.

יז. לשון הרמב"ם הובאה בשו"ע ס' תסח, ד. הגר"א והח"י פירשו שלדעת הרמב"ם באמת חומרות מקום שממנו הוא בא

לכן נראה שהרמב"ם מביא כאן את העובדות שבש"ס בג' סוגיות. בתחילת דבריו סתם דלא יעשה מפני המחלוקת, כלשון הגמרא בפסחים נב, ונראה שהוא מפרש את הגמרא כדרכם של רוב הראשונים בהולך לחו"ל וכוונתו שאם בא לחו"ל לא יעשה יום טוב שני ביישוב מפני המחלוקת על אנשי המקום שאינם עושים יום טוב שני, אבל במדבר יכול לעשות יום אחד כיון שהוא מאנשי א"י שעושים יום אחד בלבד, ואינו דומה למה שבמדבר ארץ ישראל עושים שני ימים דהתם הוא ביישוב חדש שבאים לקבוע מנהג, דאמרינן להם שיעשו כמנהג רוב העולם, ואילו כאן הוא בא ממקום שנוהגים יום אחד ודעתו לחזור אליו. ואחר כך אמר את דין המשנה בפסחים נ ע"א לענין מקומות חלוקים במנהג מלאכה בערב פסח, שנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, וחומרי מקום שהלך לשם, וביאר שאף שההולך למקום שעושין צריך להימנע ממלאכה, מכל מקום לא יתראה בפניהם שהוא בטל. וסיים שהעיקרון הוא בכל מי שדעתו לחזור למקומו, שכיון שדעתו לחזור נוהג מעיקר הדין כאנשי מקומו להקל ולהחמיר - להקל הוא כפי שאמרו על רבה בר חנה (פסחים נא ע"ב) שבני א"י היו אוכלים דאייתרה, ורבה בר חנה אכל דאייתרה כשבא לחו"ל היות שדעתו היתה לחזור לארץ. וכן אם בני מקומו מחמירים יש לו להחמיר כבני מקומו כשדעתו לחזור, כדמצינו ברבי זירא (חולין יח ע"ב) שבני חו"ל החמירו במוגרמת, ואמרו שם שרבי זירא הקל בזה כשבא לארץ רק משום שלא היתה דעתו לחזור. ומכל מקום לא יתראה בפני אנשי המקום, כדאמרו על רבה בר חנה דכסייה.

והנה השו"ע בסימן תסח, ד הביא את לשון הרמב"ם בהל' יום טוב, אך בסי' תצו, ג הביא את דברי הרז"ה. ולפי מה שביארתי אין זו סתירה, כיון שהרמב"ם בהל' יום טוב לא עסק בדין מי שאין דעתו לחזור במדבר, והשו"ע לא הביא את דבריו בהלכות קידוש החודש.

מכל מקום, לפי מה שפסק השו"ע בסי' תצו, ג שבמדבר חו"ל כשאין דעתו לחזור עושים יום אחד עולה שגם במדבר א"י עושים יום אחד, עולה דלא כחידושו של הרמב"ם שבמדבר ארץ ישראל נוהגים יום טוב שני.

ה.

רב האי גאון - יום טוב שני בגלל חובה לשמר את תקנת הנביאים בחו"ל

בתשובות רב האי (הגאונים החדשות - עמנואל סימן קטז, וכן תשובות הגאונים ליק סי' א) מובא שרבנו ניסים גאון ביקש מרב האי גאון לכתוב תשובה למינים (הקראים) הטוענים כנגד מה שעושים שני ימים טובים בגולה. ורבינו ניסים כבר הביא בשאלה את דברי רבינו סעדיה בזה שאמר על כך 'אין ספק מעיקרא אלא הקדוש ברוך הוא צוה את משה עבדו והוא אמר לישראל כי כש[נ]היו בארץ יהיה להם יום אחד ובחוצה לארץ שני ימים', וגם ציין שרב האי כבר כתב לפני כן תשובה בזה שנשלחה לקאבס, אך רבינו ניסים ביקש שיבהיר יותר את הדבר.

נוהגות אף כשאין דעתו לחזור, ואינו פוסק כהגמרא בחולין. אך בביה"ל (ד"ה הולך מהשו"ע) כתב שאין לפסוק כך כיון שבג' מקומות בשו"ע מבואר שחומרת מקום שיצא משם היא רק כשדעתו לחזור. ולענ"ד אכן נראה שהרמב"ם דיבר אך ורק על מי שדעתו לחזור, ולכן אין סתירה בדבריו למה שכתב בהלכות קידוש החדש, וממילא גם אין סתירה בפסקי השו"ע.

וכך השיב רב האי:

"כך ראינו כי זה שאמרתם שכתב רבינו סעדיה גאון פיומי ז"ל, קנה הוא שדחה בו את אפיקורוס, ואמיתת הדבר כך (כך האריך לבאר מהו ענין עיבור השנה עד שהגיע לענין השלוחים)... וכל מקום שאין שלוחי תשרי מגיעים עושין שני ימים טובים של גליות, ואעפ"י שיודעין איך נקבעה שנה ויודעין ראש ניסן", דאמרי' מכריז ר' יוחנן כל היכא דמטו [שלוחין] ניסן ולא מטו שלוחי תשרי ליעבדו תרי יומי גזירה ניסן אטו תשרי, להודיע כי אעפ"י שבאו להן שלוחין מתי ראש ניסן עושים פסח שני ימים ועצרת שני ימים. ושני הימים הללו ספיקא דהדדי הוו מעיקרה, כי הדבר כמה שפירשנו לכם, כי מימות נביאים הראשונים כך היו ישראל נוהגין כל מי שהוא בארץ ישראל בבית הועד עושין ראש השנה יום אחת, ובכל העולם כולו אפי' מקום שאינו רחוק מבית הועד אלא תחום שבת עושין ראש השנה שני ימים. ואלתר שיוצא יום טוב של ראש השנה, ב"ד שולחין שלוחין בכל ארץ ישראל ומודיעין מה קבעו ב"ד ראש חדש תשרי, ולפיכך עושין את שאר המועדות, אבל מי שבחוצה לארץ מצוה עליהן לעשות שני ימים כי חזקתן חזקת מי שאינו יודע באי זו יום קבעו ב"ד את החדש, וכיון שהוא אצלם ספק נגזר עליהם לעשות שני ימים...

ואשר כתבנו אל קאבס גזרה היא זאת מימות הנביאים הראשונים, וכך הנהיגו נביאים את ישראל, כך הוא הדבר. ואשר אמרתם היאך יבא המנהג בתוספת על מה שכת' בתורה והיאך יאמר הכתוב שבעה ותאמר אתם שמנה. אין אלה דברי חכמים כמוכם, כי לא כתבנו" מי גזר את הגזירה הזאת מאחר שהנביאים כך צוו את ישראל לעשות, וכך היה יחזקאל וכך היה דניאל עושה, היאך תאמרו כי יש בזאת משום בל תוסיף, אילו היה בדבר טעות לא עשוהו הנביאים, והיאך יחשב מה שעשו הנביאים טעות, ולא עוד אלא כי במצות הקדוש ברוך הוא עשו מה שעשו. ... וכיון שכך נהגו ישראל על פי הנביאים נעשית מצוה על כל גליות לעשות כן כמצוה האמורה מפי הגבורה. ושמא מימות יהושע בן נון כך הנהיג את כל היוצאים ומשתהים חוצה לארץ לעשות.

ולא נותר לשאול אלא לומר, מאחר ש(י)בימים האלה אין לב"ד שבארץ ישראל לפחות ולא להוסיף אלא אוחרון הן כמונו מה שבסוד העיבור המועתק מפי משה רבינו מפי הגבורה, מפני מה אנו עושין שני ימים ואין כאן ספק. והוא ששאלנו בשמועה זו (ביצה ד ע"ב) והאידנא דידעין בקביעא דירחא מאי טעמ' קא עבידי' תרי יומי. ויש לדבר זה שתי תשובות, אחת מהן כי גם עכשיו פעמים שיהיה שם שמד ויצטרכו לשנות ויתקלקל הדבר, וזה הוא שאמרנו זימנין דגורי שמדא ומיקלקלא מילתא. ותשובה אחרת כי הנביאים צוו את ישראל שבחוצה לארץ לעשות כן, ואין אנו יודעים אמתת [עלת] הדבר בודאי, ואף אין אנו יודעים כי בודאי סרה העילה שזה הדבר תלוי בה כדי שנסיר אותה בסורה".

יח. בתשובות הגאונים ליק הנוסח הוא: "ולכל מקום שאין שלוחי ב"ד מגיעין, שני ימים טובים עושין של גליות. ואף על פי שיודעים איך נקבעה שנה ויודעין ראש חדש ניסן". פשוט שצ"ל 'עושין שני ימים טובים של גליות'.

יט. לפי הענין אולי צ"ל 'כתבתם'.

מבואר בתחילת דבריו ש"בכל ארץ ישראל" היו עושים יום אחד בגלל השלוחין. ולעיל הבאנו שבמשנה אמרו שהשלוחים יוצאים רק לסוריה, לכן נראה שר"ב כתב "לכל ארץ ישראל" כדי לכלול גם מי שאינו בעולי בבל, וזו כוונת המשנה שהשלוחים יוצאים לסוריה. וכתב עוד שבחו"ל היו עושים שני ימים מחמת הספק, כי חזקתן כמי שאינו יודע, וכיון שהוא אצלם ספק נגזר עליהם לעשות שני ימים. ואף שהיו זמנים בהם נהגו בחו"ל יום אחד, כשהיו המשואות, וגם בזמן השליחים כתוב להדיא בגמרא שהשליחים הגיעו לבבל, י"ל שהוראת הנביאים היתה שבחו"ל יש לעשות שני ימים כל היכא שאינם מקבלים ידיעה מארץ ישראל.

וממה שאמר שהוא מנהג נביאים ואולי מיהושע, ותמה על רבינו ניסים שמתעלם ממה שהיא תקנת הנביאים משמע שהוא מסתמך על מקור קדום שכתוב בו שהוא מתקנת הנביאים הראשונים, ולכן כתב שאולי הכוונה היא שהוא כבר מיהושע. ומצינו מקור לזה לגב ראש השנה מהירושלמי עירובין ג, ט דאמרו על שני ימים טובים של ר"ה "שהן מתקנת נביאים ראשונים". וכתב הרב כשר (תורה שלמה פרק יג עמ' קלה) שר"ב היא מבין שבשעה שתקנו דבר זה תקנו גם את כל דיני המועדות ובכללן דיני יום טוב שני. וכן נראה לענ"ד ממה שכתב רב האי מיד אחרי שהזכיר שהוא תקנה "מימות נביאים הראשונים, שכן היו ישראל נוהגין כל מי שהוא בארץ ישראל בבית הועד עושין ראש השנה". אך לענ"ד נראה שמלבד הירושלמי רב האי אומר שכל מנהג חו"ל שני ימים מיוסד על תקנת נביאים, כי הוא גורס כך גם בגוף הגמרא בביצה. הגמרא שאלה מאי טעמא עושים ב' ימים טובים בימינו ובנוסח התשובה של רב האי המובא לעיל הוא אומר שיש על זה שני תירוצים, ומקדים את הטעם של חשש שיתקלקל הדבר לטעם של מנהג האבות בניגוד לסדר בגמרא, ונראה שכוונתו לבאר שאין כוונת הגמרא שיש להיזהר במנהג אבותינו לחוש לגזרה, והכל דבר אחד, אלא שיש כאן שני דברים שכל אחד עומד בפני עצמו, מנהג אבותינו וגזרה (וכן מבואר בתוספות תענית ב ע"א ד"ה מאימתי: "גזירה שמא יחזור הדבר לקלוקלא או משום מנהג אבותינו בידנו"). ועכ"פ אפשר להבין שר"ב היא זה שמבאר שבתירון של מנהג האבות הכוונה היא שהוא על פי הנביאים. אך בנוסח כת"י אחר הנוסח שבו השיב רב האי הוא "וכן מפורש בגמרא דביצה שנולדה ביו"ט דשלחו להו השתא דידענן בקבאעתא דירחא מהו למעבד חד יומא. ואהדרו להו אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש. מילתא דעבדוה נביאים מאן יכיל לבטל?". ולפי זה נראה שגם בנוסח שמובא לעיל הכוונה היא שכן כתוב כבר בגמרא שאין אנו משנים מפני שהוא תקנת הנביאים.

וכן מתבאר בתשובה נוספת של רב האי (גנוי קדם ח"ד עמ' 33) שבה הוא נשאל מה היה הספק של רבא שיש תרי יומי ביום כיפור, לפי מה הוא היה מחשב, והשיב רב האי:

"זאת התשובה בלי ספק כי חשבון זה שבידנו היו חושבין, וכאשר אנו עושין כך היו עושין, ומתחילת הגולה מימי הנביאים בחשבון זה היו נוהגים, אלא שיש לבית דין שלשם לשנות מפני הצורך בימי השמד, ומקדשין וכותבים אליהן כמו שפירשנו למעלה. ולפיכך נמנו הנביאים והנהיגו את ישראל לעשות שני ימים טובים שלגלויות, והיה דבר זה נוהג רוב ימי התלמוד שאם הווה שם שמד ונצרכין לעבר חדש מעברין וחוזרין מחסרין כנגדו, וכשמעברין אין יום טוב

(כ). כך הגירסה בכת"י מהגניזה המובא על ידי מרדכי עקיבא פרידמן בתרביץ שנה פג חוברת ד עמ' 580.

שלחם אלא אחד משני ימים טובים שלגלויות, לא יקדום ולא יאחר. לפיכך ישראל שהיו כן (כאן) לא הוה אכפת להן במה שהיו עושין שם, וחזקה בידיהן שאינן יוצאין מכלל אחד משני ימים טובים שהיו אוחזין. ואף על פי שעכשיו אנו יודעין קבעו של חדש באמת, ואין אנו חוששים לשינוי, יש עלינו שני ימים כמנהג האבות, כי הנביאים הנהיגו שני ימים טובים שלגלויות. ואף אילו אנו אומרים כי מפני חשש שינוי התקינו ואין עכשיו שינוי, הרי הדבר צריך מניין אחר להתירו, ומי זה יבטל דברי בית דין שהיו בו נביאים כיחזקאל בן בוזי ודניאל איש חמודות שהן נמנו והנהיגו את ישראל בגולה בשני ימים טובים, ומי כמהם בחכמה ובמנין. וכך אנו אומרים בתלמוד: אמר רב זירא כואתיה דרב אסי מסתברא דהאדנא ידעינן בקבעתא דירחא וקא עבידנן תרי יומי סבירא ליה דלאו ספיקא דהדאדי ניהו אלא קבע נביאים, ואו נמי סבירא לן כרב דעיקר ספיקא דהדאדי הקאמרינן, אלא הכא דקא ידעינן בקבעתא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומי דשלחו מתם אל תשנו מנהג אבותיכם זימנין דמגמר שמדא ומיקלקלא מילתא. ואפילו במקום דמאטו שלוחי ניסן תרי יומי נאקטי ולא אכפת להן לא בקידוש ולא בדוון (=בחוץ²¹) משום דאין לנו לשנות. וקאמרינן מכריזו ר' יוחנן (כאן הביא את גזרת רבי יוחנן על מקום שמגיעים אליו רק שלוחי ניסן בר"ה כא...) והא גזרה גזרת נביאים היא על גלויות דלא מאטו להתם שלוחי תשרי מן בית הועד, אבל שני ימים שלראש שנה בכל מקום חוץ מבית הועד.

השתא ראבה הוא מחמר אנפשיה בתשעה באב למיתב תעניתא תרי יומי כשני ימים, ולא תימא דכיפורי הוה נאקיט תרי יומי שלא הנהיגו הנביאים את ישראל בכל מקום יום הכיפורים אלא יום אחד בלבד ולא דאמי לימים טובים²².

ובתשובת רב האי גאון השניה מבואר שהיו לו שתי גירסאות, ובמקום "זימנין דגזרו שמדא" שכתב בתשובה הראשונה כאן נקט שהגירסה היא "זימנין דמגמר שמדא". וכתב הרב מנחם כשר (תורה שלמה ח"ג עמ' קל) דהחשש הוא שאם נעשה יום אחד בכל מקום על פי חשבונות הלוח, כאשר יגמר השמד ונוכל לחזור לקדש על פי הראייה ולשלוח שליחים, המקומות הרחוקים יאמרו אשתקד מי לא עבדינן חד יומא, ולא ידעו שעתה הם צריכים לעשות יומיים²³. ונראה לענ"ד שלפי זה מובן כפי שכתבתי לעיל שלפי רב האי הגזרה על חו"ל לעשות יומיים היא למקומות רחוקים מגבולות א"י של עולי מצרים, שכן מסתבר שהחזרה לקדש על פי הראיה תהיה כאשר נחזור לשלוט בכל ארץ ישראל שהובטחה לנו²⁴.

כא. כ"פ המהדיר של גנוי קדם מילה זו. נראה שהכוונה היא שלא אכפת לאלו שעושים שני ימים מה שעושים מחוץ למקומם, דעכ"פ הם אוחזים במנהג אבותיהם מימי הנביאים.

כב. בערוגות הבושם לר"א עזריאל (ח"ג עמ' קעז) כתב מדפשיה שטעם יום טוב שני הוא שמהרה יבנה בית המקדש והרחוקים שלא יגיעו השלחים אליהם יצטרכו לעשות יום טוב שני מפני הספק.

כג. הרב כשר (תורה שלמה ח"ג עמ' 130) מביא כתי" של אחד מהראשונים (לא ידוע מי הוא) דכתב שהטעם למה שעושים ראש השנה יומיים בארץ ישראל הוא משום שמהרה יבנה המקדש ויש חשש שאמרו אשתקד מי לא היינו שובתין אלא יום אחד בלבד ויתקלקלו הלויים בשיר. טעם זה שייך לגבי ראש השנה גם בדורנו שכן אין אפשרות להודיע בראש השנה עצמו. לפי זה אפשר לומר שגם אם לגבי הגלויות טעם זה אינו מספיק לימינו, הרי שיש לשמר את מנהג הגלויות כדי לשמר את מנהג ראש השנה, שלגביו הטעם של הגזרה לא בטל.

ועיקר החידוש של רב האי שמנהג אבותיכם היינו תקנת נביאים מובא גם בתשובת בן דורו הרב אלחנן בן שמריה^{כד} (גנוי קדם ח"ד עמ' 36): "היו שולחים שלוחים ומשיאין משואות להודיע האנשים אי זה יום קדשוהו בית דין... וככה היו נוהגים כל הימים לפני הגלות. וכאשר היתה הגלות, והנביאים נמצאו שם שמו לחק לאלה שהם בגלות שיחגו שני ימים מלבד הכפור שיהיה לעת העיבור. ועשתה האומה בכך בכל הערים וכזאת עשו הנביאים כגון יחזקאל ודניאל, וצריך היה שמי שנסע בפני הבית יהיה כזה דינו. ואשר שמו הנביאים לחק אין דרך להתירו. וכבר שאלה האומה את החכמים, אחרי אשר בא הקץ לשינויים מבית דין, ואמרו האידנא דידעינן בקביעא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומי, והיתה התשובה אל תשנו מנהג אבותיכם, ומי הוא שידחה מה שעשו הנביאים בקשר עם זה. זה הוא מה שכתב התלמוד, וזה הנכון בדבר".

הרב אלחנן לא הביא כלל את הטעם של גזרה שמא יתקלקל, ומשמע שהוא משום דסבר שעיקר הטעם הוא שכך תקנת הנביאים, ועכ"פ גם בדבריו מבואר שכך כתוב בתלמוד.

ונראה שלדעתם תקנת הנביאים היתה לכל הזמנים, דהיינו שהנביאים ידעו מראש על החורבן והגזרות, וקבעו לכל ארצות הגלות שינהגו שני ימים כל עוד שאינם מקבלים ידיעה ישירה מארץ ישראל שעתה קידשו את החודש. ומה שאמרו שאין אנו יודעים טעמם הוא משום שהכל מכוון על פי סודם של דברים, לכן מכליל רב האי בתשובתו גם את גזרת רבי יוחנן שגזרו כך משום שבמהות חו"ל עושים שני ימים, וגם הוסיף את הדין המיוחד ביום כיפור שהוא מתקנת הנביאים, כי לפי סודם של דברים ביום כיפור אין לעשות יומיים^{כה}:

עכ"פ נראה שדברי רב האי אינם כדברי הרמב"ם שכן לפי הרמב"ם יש שייכות לתקנת יום טוב שני גם בארץ בעוד שרב האי כותב שבכל ארץ ישראל נוהגים יום טוב שני. וכמו כן דבריו אינם כדברי הריטב"א שלא נזכר כלל בדבריו תקנה מיוחדת ללכת אחרי רוב, אלא שלפי רב האי תקנת הנביאים היא שבחו"ל עושים שני ימים כל היכא שלא מקבלים ידיעה ישירה מארץ ישראל שעתה קודש החודש, ורב האי מפרש טעמם במה שאמר בתחילה שחזקתם של בני חו"ל חזקת מי שאינו יודע. ולפי הפשט נראית כוונתו שחזקת הלא יודע הקדומה שבעבר היתה על חו"ל במקום שהשליחים לא מגיעים, קובעת בזמנינו שאין שליחים שכך הדין בכל חו"ל, ואין צורך לשמור מסורת היכן הגיעו בזמנם השלוחים, כי מנהג האבות הוא תקנת הנביאים שאינה קשורה בדוקא לשליחים, וביסוד הדבר עומד הענין שמהות חו"ל היא בגדר כזה של מקום שבו מסופקים. ומה שכתב שדין זה הוא דוקא ביום טוב ולא ביום כיפור, הוא כפי שעולה מדברי המקובלים שאביא לקמן שעוצמת הקדושה של יום כיפור גורמת שגם בחו"ל יוכלו להסתפק ביום אחד^{כו}.

כד. הרב אלחנן בן שמריה היה מנהיג יהודי מצרים בתקופת רב האי גאון, ועמד בקשרים הן עם רב האי גאון, והן עם ישיבת ארץ ישראל וישיבת חכמי קיראוון (ויקיפדיה ערך שמריה בן אלחנן וכ"ה באתר 'גניזת קהיר').

כה. גם בתשובת הרב יוסף (גנוי קדם ח"ד עמ' 37) מובא הענין שיום טוב שני הוא מפני "שתנאי היה כרוך עליהן מימות יהושע", ומזכיר בדבריו שא"י היא עד הפרת, אך הרב יוסף הוא ככל הנראה הרב יוסף ראש הסדר שחי בתקופת רבי אברהם בן הרמב"ם, ואינו בר סמכא כרב האי והרב אלחנן.

כו. הרב יוסף יונה (ירחון האוצר נו עמ' קו) כתב שרב האי משיב רק שתקנו לבני חו"ל לנהוג דיני ספק במקומות המסופקים. ולדעתו מזה משמע שאין הדבר נוגע לגבולות הארץ, כדעת הריטב"א, אלא כדעת הרמב"ם. אך לענ"ד אין

והנה לעיל הבאנו שהגמרא בביצה מסיקה שאין זו תקנה קבועה אלא תקנה מחמת ספק, וביארנו כיצד יסביר הריטב"א קביעה זו לפי דרכו, אך נראה שלפי דברי רב האי מובן יותר מדוע אנו אומרים שתקנת יום טוב שני היא רק תקנת ספק, ולכן ביצה שנולדה בזה מותרת בזה, שכל ענין התקנה לפי גדרי חו"ל נובע מכך שהתקנה היא לשמר את תקנת הנביאים להתייחס לכל מי שנמצא בחו"ל כנמצא במקום ספק.



ו.

טעמים לענין יום טוב שני של גלויות

בירושלמי (עירובין ג, ט): "מי גרם לי להיות משמרת שני ימים בסוריא על שלא שמרתי יום אחד בארץ. סבורה הייתי שאני מקבלת שכר על שתיים, ואיני מקבל שכר אלא על אחת".

מדרשה זו נראה שענין יום טוב שני הוא בגלל חסרון הגלות, ומשמע שמה שמשיגים בארץ ביום אחד, משיגים בחו"ל רק באמצעות שני ימים.

ואכן מצינו בדברי המקובלים שמסבירים את מהות ענין יום טוב באופן זה, ואביא מדבריהם אף שאין לי הבנה בדברים אלו, כיון מכל מקום לפום ריהטא נראה שעולה מדבריהם כהבנה זו בירושלמי, וכן מתבאר מה שכתב רב האי שבמהות חו"ל מונח ענין חזקת אינו יודע.

בשו"ת רב פעלים (חלק א - סוד ישרים סימן ז) נשאל מה הטעם לפי הסוד לכך ששבת אינה צריכה שני ימים לקבלת קדושתה, ואילו יום טוב בחו"ל צריך שני ימים, ובתחילה הביא את הרמ"ק ז"ל שחקר בכך, והשיב: "קדושת יום שבת בא"י הוא עיקר הכל, מפני שמנוחת שבת תלויה במה שמתפשטת קדושת שבת דרך פתח היכל לבנת הספיר, כי נקודת א"י שהיא מבחר הישוב מכוון כנגד פתח היכל לבנת הספיר, ולכן קדושת שבת בא"י הוא עיקר, ובחו"ל יתפשט אור היחוד מנקודה אמצעית זאת אל כל בחינת השרים שישראל שרויים תחתם, כי נצוץ אור השכינה מתפשט אליהם, וקדושת השבת תמשך להם מצד הניצוץ ההוא. ועד"ז הוא ג"כ קדושת ימים טובים, אמנם מספק עושין שני ימים טובים, ולא עושין כן ליום שבת, מפני ששבת שבת מוסכמת בחיצונים ואינם מסתפקים בה, דהא אפילו גיהנם שובת, והשרים שובתים לפי זריחת השמש באיחור וקדימה קרובים או רחוקים. אמנם יום טוב אינם מודים השרים בקביעותו ע"פ קדוש החודש, והם מסתפקים בקדושתו, לכך צריך שני ימים טובים"¹.

וגם שם בסימן ו הביא את דברי הרמ"ק האלו, והביא להם סמך מדברי האר"י על יום טוב שני של ר"ה, שביום הראשון מתקנת הפנימיות וביום השני החיצוניות, ועל פי דבריו מסיק

ספק שרב האי אינו אומר כרמב"ם כי לדעתו עיקר הענין הוא תקנת הנביאים שתקנו את הדין לגלויות גם לזמן בו נהיה יודעים בקביעה דירחא ואין ספק, ומבואר בדבריו שהחילוק המהותי הוא בין ארץ ישראל לחו"ל, שכן פשוט לו שבבבל כולם עושים יום טוב שני בגלל שהיא חו"ל, ואין אצל רב האי מקום שעושים שני ימים טובים בארץ ישראל, לא בזמן השלוחים ולא בזמן הזה.

כז). טעמו של הרמ"ק מובא גם בחיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' י): "שהאור גולה ומתפשט לחו"ל לבין ע' שרים, וכמ"ש בזה יפה הרמ"ק", אעפ"י שהחיד"א אויל בהלכה כפי שיטת הרמב"ם.

הבא"ח שאחרי החורבן "בראש השנה שהוא זמן דין אין בנו כח להעלות הפנימיות והחיצוניות ביום אחד, אבל בשאר ימים טובים מעלים הפנימיות והחיצוניות בארץ ישראל ביום אחד, כי קדושת א"י מסייעת, משא"כ בחו"ל אין בנו כח בשאר ימים טובים להעלות הפנימיות והחיצוניות ביום אחד כמו ארץ ישראל, אלא צריך יום ראשון להעלות הפנימיות, ויום שני להעלות החיצוניות". וראה בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו, ב אות יא) שהביא את דברי החס"ל בשם הרמ"ק ומבאר את חבור העניינים האלו שישראל השוכנים בחו"ל אינם מייחדים עיתות הייחוד (שכן עיתות הייחוד הם לפי הזמנים האמיתיים של שעות היום והלילה שהם הזמנים שבארץ ישראל), אלא עת המעוּתדת לגבול השר שהם משועבדים תח"י, והיינו מ"ש שהם עובדי עבודה זרה בטהרה (אמנם הוא בקדושת שכינה המתלבשת בשר ההוא). ולפי שהשרים האלו מסתפקים בקדושת יום טוב לא די ביום אחד אלא "צריך לבוש יום ליום, היום א' מדאורייתא (שבו עלתה הפנימיות) מתלבש ביום ב' מדרבנן (שבו עולה החיצוניות)", ורק בא"י שבה העיתות הן עיתות הייחוד יש לנו כח שהפנימיות והחיצוניות עולים ביחד. וכתב הרב עובדיה הדאיה שלפי זה אם נבוא לעשות באיזה מקום מן המקומות בארץ ישראל יום טוב שני, הרי בזה אנו כאלו מזולזלים במלכותו ית', כמטילים ספיקא כלפי שמיא, וכאילו מכניסים חול בקודש ונותנים שליטה ח"ו לשרי חו"ל, ואין זה מברך אלא מנאץ.

אך עכ"פ הבא"ח בסי' ז הקשה על טעם זה: "ואנא עבדא בתשובה אחרת טענתי על דברים הנז'... כי הלא גם בא"י יש מקומות שעושין שני ימים מספק, והם מקומות שלא היו השלוחין מגיעים, ולפ"ד רבינו הרמ"ק כל ארעא דישראל שוה היא בענין הייחוד הנעשה למעלה, כי שם אין שייכות לשרים. ועוד יש לטעון מצד יוה"כ, שאנחנו עושין יום אחד בכל מקום, וקביעות יוה"כ נמשכת אחר קביעות החודש של ראש השנה, ולפי דבריו שהשרים אינם מודים בקביעות יום טוב, והם מסתפקים בקדושתו, א"כ גם בקדושת יוה"כ לא יודו וצריך לעשותו שני ימים".

ולכך הסיק: "אך באמת תשובת שאלה זו היא פשוטה, כי קביעות קדושת השבת ביום השביעי אינה על ידינו, אלא השי"ת קבעה ביום השביעי הזה, ולכן עיצומו של יום חזק ונורא הוא, והתיקון אשר נעשה על ידי התפילות והמצות עושה פועל שלם, ואין צריך להתחלק בידינו לשני ימים, כי עצומו של יום שהוא מקודש ומבורך מאתו יתברך, כדכתיב ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו, הוא מסייעניו בתיקון ועליות שנעשים על ידי תפלותינו, אך קביעות קדושת יום טוב ביום זה, הוא נעשה על ידינו, הן בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה, הן עתה שמתקדש ע"י העיבור, שסדרו חז"ל מזמן הלל מזרעו של הלל הזקן שתיקן ויסד העיבור עד סוף אלף הששי, וכיון דקביעות קדושת יום טוב ביום זה הוא נעשה על ידינו, אין בעצומו של יום כח לעזור לנו ולסייענינו, שיהיה נשלם כל התיקון הראוי להיות ביום זה ביום אחד, אלא צריך להתחלק לשני ימים, ורק בארץ ישראל קדושת א"י מסייעת אותנו לעשות הכל ביום אחד, וכן ביום הכפורים קדושת יוה"כ ועוצם הארה שלו שהיא מן הבינה, מסייעת אותנו אפילו בחוצה לארץ, לעשות הכל ביום אחד. והשי"ת יאיר עינינו באור תורתו אכי"ר".

וצריך להבין מנין היה פשוט לבא"ח שיש מקומות בארץ ישראל שלא הגיעו השלוחים, וגם לא מובן מה השיב לשאלה מדוע מקומות שלא הגיעו שלוחים עושים שני ימים בא"י הרי אמר

שקדושת ארץ ישראל מסייעת. מסתבר שהוא מסתמך בזה על דברי הרמב"ם שענין יום טוב שני נקבע לפי המקום אליו הגיעו השלוחים, והרמב"ם כתב שרק בכבוש שני ודאי כולם נהגו יום אחד, וקדושת ארץ ישראל היא הקדושה בסגולתה שיא גם מעבר לכיבוש זה, לכן הוא מקשה שבא"י שאינה כיבוש שני יש מקומות שלא הגיעו השלוחים, ואם הקובע זה רק קדושת ארץ ישראל למה עושים יום אחד. ובאמת קושה זו היא גם לשיטת הריטב"א שהשלוחים לא הגיעו לכל ארץ ישראל, ובאמת ההסבר שכתב בזה נצרך לכו"ע שהרי עכ"פ השליחים נשלחו גם לחלקים שהם ארץ ישראל בכיבוש ראשון, ומבואר שגם ארץ ישראל זקוקה לענין השלוחים כדי שתנהג יום אחד, ובלא שלוחים עושים יומיים. ונראה שהרמ"ק והבא"ח מסכימים על עיקר הטעם שיום טוב שני תלוי בענין קדושת ארץ ישראל, הוכיח זינן שהבא"ח בס' ו מבאר את ענין ההבדל בין יום טוב ראשון לשני לפי טעמו של הרמ"ק, אלא טעמו של הבא"ח נועד להשלים ולבאר מדוע בסופו של דבר גם בארץ ישראל יש מקומות שעושים שני ימים טובים והענין תלוי בשליחים, ומדוע ביום כיפור גם בחו"ל די ביום אחד. ולפי דבריו הביאור הוא שלמעשה הענין אינו תלוי רק בקדושת ארץ ישראל אלא בקדושתה יחד עם קביעות הקדושה על ידי מעשי התחתונים, ולכן נצרכת הגעת השלוחים של בית דין לגרום את הקדושה, וזמנינו די בכך שידועים את החודש להצטרף לקדושת הארץ העצמית. וביום כיפור שהוא יום אדיר ומיוחד די בקביעות הקדושה על ידי התחתונים, ואין כלל יום טוב שני אף בחו"ל.

אך לכאורה אכתי הענין אינו מובן, שכן בחו"ל היו עושים יום אחד במקום שהשלוחים היו מגיעים, כמבואר בגמרא בראש השנה כ ע"א על בבל, וכן כאשר היו משיאים משואות עשו שם יום אחד, ואם בימים טובים צריכים עכ"פ את קדושת ארץ ישראל, איך יכולים לעשות יום אחד כשחסרה קדושת הארץ. ואולי י"ל שכיון שהשלוחים מגיעים מהארץ, הם מביאים עמם את הכח של א"י, וכן בעת שהשיאו משואות מהארץ, עצם ההודעה נותנת כוח לעשות יום אחד כיון שההודעה באה מכוח המעשים שעושים עתה בארץ.

ומכל מקום, כל ההסבר בזה מובן לשיטת רב האי טפי משיטת הרמב"ם, כי לפי הרמב"ם משמע שהענין אינו קשור כלל לקדושת הארץ אלא רק לידיעת קידוש בית דין, וכל מה שאמר שבכיבוש שני כולם עשו יומיים הוא בגלל שקרבת המקום גורמת. הרמב"ם מבסס את ההלכה בימינו בעיקר על הגזרה שמא ישכחו את סוד העיבור, והצורך לא לעקור מנהג, ולכן הוא מחיל דין יום טוב שני גם על מקומות חדשים בא"י שבהן אין מנהג, בעוד שלפי המקובלים נראה שלא שייך לומר שבמקום חדש ינהג כחו"ל, כיון שהוא א"י. חזקת מי שאינו יודע חלה רק על יושבי חו"ל, שבמהות מקומם יש את ענין הספק, ולא על יושב א"י, גם אם הוא במקום מדבר.

ובתורה שלמה (יג עמ' 129) כתב הסבר נוסף בזה ע"ד הפשט שי"ל שענין הגדרת חו"ל כמקום ספק נובע מקו התאריך, שרק בא"י אין ספק שכולה זמן אחד וקו התאריך לא עבר בה, אך בכל חו"ל יש ספק היכן עובר קו התאריך, לכן מובן שנקבע שחו"ל היא במהותה מקום של ספק (אך טעם זה לבדו אינו מספיק שכן ברור שבקו האורך של ארץ ישראל לא עובר קו התאריך).



ז.

המנהג בערי ארץ ישראל

הכפתור ופרח בפרק יא כתב: "ובתחום צריפין יש עיר ושמה רמלה וקורין לה פליסתין ואולי הוא גת". ועוד כתב (פרק נא) שיש מקום לשני מנהגים חלוקים זה בצד זה, כשהאחד אינו חושש לדברי השני: "ואם תאמר נעשה (תורה) כשתי תורות, אין זה, שהרי אין לך חמור מחותמו של הקדוש ברוך הוא, ותפילינו הוא על דרך שצונו והלכת בדרכיו, והנך רואה החלוק והשנוי שבין רש"י ורבינו תם בפרשיות, ועם כל זה נהגו העם כאחד מהם, והמהדרין מן המהדרין הם שנושאים שתי זוגות כמו שמתענים ביום הכפורים שני ימים ותבא עליהם ברכה. והנך רואה בארץ ישראל, לוד שעושה יום אחד מיום טוב וגת שהוא לו לאלף וחמש מאות אמה עושין שני ימים. וכן יש עיר עבר הירדן ושמה עגלון אינם עושים מיום טוב אלא יום אחד, ויש באותה הארץ קרוב לה עיר ושמה חבראס שהוא חריס ועושין שני ימים. ואין לומר בכל כיוצא בזה נעשה תורה כשתי תורות".

הכו"פ מציין את המנהג בזה כדוגמא לכך שקצתם נוהגים כפוסק מסויים, וקצתם אחרת. הרב יוסף יונה (במאמר עמ' קא, קו) שכתב בפשטות נראה שהכו"פ מצדיק את מנהג רמלה דסבר כרמב"ם שבמקום חדש עושים ב' ימים טובים, ואפילו אם הוא רק ספק מקום חדש, יש לעשות יומיים. אך תמה על זה, שמאחר שרמלה ולוד מקומות סמוכים צריכים שניהם לנהוג יום אחד. אך לענ"ד מדברי הכו"פ משמע שלדעתו בני לוד ורמלה אינם נוהגים על פי אותו פוסק, שאכן הפוסקים בלוד יום אחד, יאמרו כך גם ברמלה שקרובה אליה, אלא שכנראה ברמלה נהגו על פי פוסקים שגם בכל ערי הארץ צריכים לנהוג יום טוב שני, כפי שמצינו ראשונים שאפשר להבין מהם כך. בכל אופן נראה שהכפתור ופרח לא בא לומר שמנהג רמלה נכון, ובדורות מאוחרים יותר מצינו שהשתנה מנהג זה. בבית אברהם (סי' ז) כתב שנהגו לעשות בה יום אחד. החיד"א בברכ"י סי' תצו כתב שהרב יצחק הכהן היה ברמלה ועשה בה יום אחד, ומשמע שהוא עשה זאת כשהיו בה יישוב של אנשי המקום, ולא עשה זאת נגד המנהג של אנשי העיר, אלא כך הוא הנהיג אותם, כך שהמנהג שהיה לעשות ברמלה שני ימים התבטל. וכ"כ הרב ישראל משקלוב (פאת השלחן ארץ ישראל ב, טו), והרב יהוסף שווארץ (תבואות הארץ פ"א) שבכל ארץ ישראל נוהגים יום אחד בלבד חוץ מצור שכתב הרמב"ם (שו"ת פאר הדור סי' קו) שנוהגים יו"ט שני (לא ברור אם הם כתבו כך מידיעה מה נוהגים כיום בצור, או בגלל תשובת הרמב"ם).

אמנם יש כמה האחרונים שהביא הרב יוסף יונה בדבריו שנקטו בכל הענין הזה כרמב"ם, ודנו כיצד לפסוק על יסוד דבריו, אך לא ראיתי שהביא מי מהם שדן אם דבר זה הוא כנגד דברי הריטב"א ומשמעות רב האי ופסק השו"ע בסי' תצו כדברי הרז"ה. ונראה לכאורה שאין להחשיב את דברי האחרונים כמכריעים כל עוד שלא דנו בכל הדברים האלו.

ולגבי צור, לפי הריטב"א נראה פשוט שבצור יש לנהוג יום אחד שהרי היא בתוך ד' מאות פרסה של א"י^כ. וכן הוא לפי מה שביארתי בדעת רב האי גאון, שהרי היא בתוך גבולות ארץ

(כח). הרב יוסף יונה (עמ' קיד) כתב שלפי הריטב"א יש לנהוג בצור יומיים כיון שאינה ארץ ישראל. אך לענ"ד לפי פשטות הריטב"א הקובע הוא גבול ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה, וא"כ צור בכלל ארץ ישראל. גם מה שכתב שם

ישראל של עולי מצרים. אך לפי הרמב"ם מחוץ לגבולות כיבוש שני הכל תלוי בהגעת השלוחים. מכל מקום נראה שגם לשיטתו מה שנהגו בצור יומיים אינו מוכיח שהשלוחים לא הגיעו צפונית לצור, כי יתכן שבצור קבעו לעשות יומיים כיון שהיה בה שלטון עם אחר כל ימי בית ראשון ושני, כמובא אצל יוסף בן מתתיהו (מלחמת ספר שלי, ג). עכ"פ נראה שהרמב"ם סמך על מנהג צור כי לדעתו אין לנו דרך לקבוע הלכה זו אלא לפי המנהג, אבל אם רב האי והריטב"א היו נשאלים על זה מסתבר שהיו אומרים להם לשנות מנהגם משום שאינו עולה בקנה אחד עם מה שביארו. ואמנם לא ברור אם הדבר הונהג על ידי חכמים ואם הוא מנהג מבוסס מזמן הבית כי לא ידוע אם יש רצף של יהודים שגרו בצור. יתכן שהמנהג נובע מחוסר בקיאות בענין הגבולות, שכן חזינן שאצל יושבי הלבנון היה מקובל לחשוב שרובם אינם יושבים בגבולות הארץ, ויש מהם שתלו את הגבול בנהר הליטני (כמבואר בתשובות המהרי"ט, א, פד) למרות שלא נראה כלל שהוא קובע שהרי לא הוזכר נהר זה בחז"ל כאחד מנהרות הגבול של ארץ ישראל, וגם לפי התולים את הגבול בליטני, צור שהיא מדרום לליטני היא בא". עכ"פ ראיתי שלפני 100 שנה תואר בפשיטות שבמציאות נוהגים בצור יום אחד^ט. בזמנינו אין באיזור זה יהודים, אך השאלה היתה מעשית לחיילים בזמן מלחמת לבנון. ונראה שיש להורות להם לשמור יום אחד בלבד, כי לפי הידוע לנו שם הוא א"י של עולי מצרים, ובפרט שהחיילים באו מארץ ישראל, ולא היו ביישוב של קהילה הנוהגת ביום טוב שני.

לגבי דין סוריה שעד נהר פרת, נראה שיש בזה הבדל בין הריטב"א לרב האי, שלריטב"א צריכים לנהוג יום אחד שהרי היא בתוך ד' מאות פרסה של א", אך לפי רב האי היא כחז"ל. הערים הגדולות בסוריה הן דמשק וחלב. לא התברר לי מה היה מנהג דמשק, אך בפניני הלכה (מועדים ט הערה 8) כתב שמנהג חלב היה שני ימים, וידוע שהם החזיקו עצמם כארם צובא, ולפי האמור אכן כך נכון לעשות לפי רב האי.



ח.

דין אילת

בימינו, נהגו כל הערים החדשות בארץ ישראל לעשות יום אחד, כך נהגו גם אלו שלפי הנראה לנו אינם סמוכות ליישובים ישנים, או שהוקמו במקום שבזמנם היה מדבר, שלא חששו בזה לרמב"ם, וכך נהגו גם באילת. והנה לגבי הערים החדשות, מכל המבואר לעיל נראה להצדיק מנהגם, כי פשט הסוגיות ורוב הראשונים שבכל גבולי עולי בבל עושים יום אחד,

שמנהג בירות בכל הדורות לעשות יומיים לא הביא לכך מקור, אלא רק על תקופות מאוחרות.

(ט). הרב יוסף יונה מביא שמועה שבצור נהגו יום אחד ובצידון שני ימים, וכן ציין שבצידון הייתה תקופה שבה הנהיגו יום טוב אחד. בויקפדיה (ערך נהר הליטני) מובא שכאשר הבריטים כבשו את ארץ ישראל היה דיון מה הם גבולות הארץ שתנתן לעם ישראל למימוש 'הבית היהודי'. היהודים ביקשו לקבוע את גבול הצפון 25 מייל צפונית לברך הליטני, ובנימוקים הדגישו את העובדה שהיהודים הגרים בצור אינם חוגגים יום טוב שני של גלויות. מסתבר שלא כתבו כנימוק דבר שבדו מליבם, שהוא מילתא דעבידא לאיגלוויי אלא כך היה ידוע בזמנם (ההצעה התקבלה על דעת ארה"ב, אך הבריטים החליטו להיצמד לגבולות בתנ"ך של "מדין ועד באר שבע").

והחידוש של הרמב"ם על מדברות ארץ ישראל מנוגד לפסק השו"ע תצו, ג, ונראה שהעיקר כשיטות רב האי והריטב"א. אך אכתי נשארת השאלה לגבי אילת והערבה הדרומית, שהם ככל הנראה מחוץ לגבולות עולי בבל וגם חוץ לעולי מצרים. ואף שודאי שהם בתוך טווח הליכת השלוחים, הרי הראינו לעיל שאף בבבל שאליה הגיעו השלוחים, נקבע לעשות בה יום טוב שני בגלל היותה בחו"ל.

אך נראה שבכל זאת יש כמה נימוקים להכליל את אילת בדין א"י:

א. בניגוד לבבל, אילת היא בתוך א"י של גבולות ההבטחה^ל. אמנם אם היו מתיישבים יהודים אחרי חורבן הבית באילת, מסתבר שהם היו נחשבים כיושבים בחו"ל, כשם שנהגו בכל זמן הגלות בחלב שבסוריה שני ימים טובים, אך מכל מקום בזמנינו שזכינו ליישוב יהודי שאינו תחת שלטון זר, הוא כעין תחילת ביאה וירושה שלישית, נראה ש"ל בזה "והטיבך והרבך מאבותיך", והיינו שכיון שאנו זוכים שחלק זה מצטרף לא"י יש לנהוג בו יום אחד. והדבר נכון לפי טעם המקובלים שכבר חלה על המקום מימות עולם קדושת הארץ, שמסייעת להשיג את קדושת יום טוב ביום אחד בלבד.

ב. הגרש"ז אוירבעך (מנחת שלמה תניינא סי' מו) כתב די"ל שמעיקרא כשגזרו על בני חו"ל דלא ליגררו אחר בני א"י היינו דוקא כשהם ובני א"י אינם תחת שלטון הנמצא בא"י, משא"כ בזה"ז אפשר דכולהו כבני א"י חשיבי, דלא מסתבר שבאותה מדינה ותחת אותו השלטון ימצא חלק מבני המדינה שאינם נגררים אחר חשבון אותה המדינה, ושפיר מצינן לומר דעל כגון דא לא גזר הלל שיעשו את עצמם כאילו אינם יודעים כלום מהקביעות שבא"י. וכתב דאפשר שגם הרמב"ם יודה בזה, וגם אם יש רק ספק אם טענה זו נכונה אין צורך לנהוג יום טוב שני^{לא}.

ל). הרב יוסף יונה מצדד (במאמרו עמ' קכו, קכט) שאילת אינה בארץ ישראל אלא בארץ אדום, כי נראה שכבר בזמן יציאת מצרים היו שם או בסמוך בני עשוי, וכלשון הפסוק (דברים ב, ח) "ונעבר מאת אחינו בני עשו היושבים בשעיר מדרך הערבה מאילת ומעצין גבר" אך בתורה, קדש היא "עיר קצה גבולך" ומעבר בני ישראל משעיר דרך אילת ומעצין גבר הוא רק לאחר שחזרו לאחוריהם. ונראה שבימי אחז אדום התפשטה לשם, כפי שנאמר בספר מלכים ב (פרק טז, ו) "בַּעַת הַיָּהּ הָיָה הַשִּׁיב רָצִין מִלֶּךְ-אֲרָם אֶת-אֵילַת לֶאֱרֶם וַיִּנְשַׁל אֶת-הַיְּהוּדִים מֵאֵילֹת וְאֶרְמִים וְאֶדְוֹמִים בָּאוּ אֵילַת וַיִּשְׁבוּ שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה". מכל מקום משמע שרק באותו זמן היא היתה לחלק מאדום. אך אין זה מקומה של אדום שנצטוו לא להתגרות בהן מלחמה. ועוד יש להעיר שגם אדום היא ארץ ישראל המובטחת כפי שנאמר "והיתה אדום ירשה". "וירשו הנגב את עשוי". ולפי חכמים בבא בתרא נו ע"א הקניזי הקני והקדמוני הם אדום מואב ועמון, ובבראשית רבה פרשת לך פרשה מד מבואר: "קניזי הוא מעשו... אבל לימות המשיח יחזרו ויהיו לישראל כדי לקיים מאמרו של הקדוש ברוך הוא". ואף שהיה זמן שהיה אסור לירש אותם, והרמב"ן בהשגות לספר המצוות סוף שכחת הלאוין כתב שהוא ציווי לדורות, וכן הרשב"ם בבא בתרא כותב שהיה אסור לכבושה גם אחר יהושע, ולכן לא נהגו בה תרומות מעשרות, גם לדידהו כיום שאין ידוע מי הוא אדומי, ואנחנו חוזרים לירש את הארץ שהובטחה לאברהם יש ציווי לירש גם את הר שעיר, שאם לא כן איך יתקיים הפסוק והיה אדום ירשה, ועלו מושיעים לשפוט את הר עשוי.

לא). אמנם בספר יום טוב שני (פי"ח הערה יא) הביא בשמו שצ"ע אם לשמור בה יום טוב שני כדין חו"ל או רק לחומרה, ומכל מקום גם שם כתב שיש קצת סברה לומר שיש לנהוג יום אחד כי השלטון אחד. והרב יוסף יונה (עמ' קלה) תמה על הסברה ששלטון מועיל, ששלטון אחד אינו מועיל כלום לא בדיעת קידוש החדוש ולא בגבולות הארץ. אך לענ"ד משמעות הגמרא בביצה שיש כאן גזירה מיוחדת שאינה קשורה להגעת השלוחים או למצוות התלויות בארץ, ואת הגזירה הזו החילו על יושבי חו"ל, ומסתבר ליה שלא קבעו גזירה זו אלא על זמן שבו אין שלטון אחיד עם יושבי הארץ, כי תחת שלטון אחד הדבר נראה משונה, ובפרט כשמדובר בשלטון יהודי.

ג. יש להוסיף שהתורה מצוה אותנו לרשת את הארץ לגבולותיה ולשבת בה, מכיון שבפרשת משפטים (שמות כג, לא) מבואר שגם מקום זה יהיה בגבולות הארץ שעלינו להוריש "ושתי את גבולך מים סוף עד ים פלישתים" ועל מה שיהיה לעתיד נאמר "וירשתה והטיבך מאבותיך" נראה שהמחזיקים במקום זה מקיימים מצות ישוב הארץ. וכן נראה מרש"י, מהרמב"ם, ומהרמב"ן בפירושו לתורה שעיקר מצות הישיבה נועדה לביסוס הירושה, וראה גם בדברי או"ח הקדש בתחילת פרשת כי תבוא, ואיכמ"ל. ובישכיל עבדי (ח"ו סי' ב אות ט) כשדן בנידון יום טוב שני, כתב שיש בזה טענה דחוי לאיצטרופי שאם נבוא להנהיג באילת יום טוב שני יש חשש ח"ו של התגרות האומות בארצינו^{לב}, שאם ידעו שהרבנים אומרים שאין אנו נוהגים בה כארץ ישראל יאמרו שאין לנו זכות לטעון שזה מקום ירושתינו. כיון שמצינו לחז"ל שחששו מאוד על ישוב ארץ ישראל יש מקום להתחשב בסברה שמטעם זה חז"ל היו אומרים לנהוג בה יום אחד.

ויש להוסיף בזה שהישכיל עבדי מדבר רק על הפרט של הנהגת יום טוב שני, כל שכן שיש סכנה כזו אם אומרים שאילת היא חו"ל גם לגוף הענין של מצוות ישיבת הארץ ויש איסור לצאת מהארץ לאילת. ולדברינו, אדרבה בספר הארץ יש יותר מצוה בישיבה, כיון שמצות הישיבה נועדה ליצור את הכיבוש. לכן נראה שהיושבים בו מקיימים את מצות ישיבת הארץ בהידור, ואין צריכים לחשוש לאיסור יציאה מהארץ.



סיכום

א. במשנה מבואר שהשלוחים יוצאים לסוריה, משמע שבכל תחום עולי בכל עושים יום אחד בלבד גם בלי שלוחים.

ב. בגמרא ביצה מבואר שיש גזרה על המקומות שנהגו בהן יום טוב שני להמשיך לעשות יום טוב שני בגלל מנהג האבות ושמא ישכח סוד העיבור.

ג. לדעת הרמב"ם, אם עתה יושבים במקום חדש שלא היה בו יישוב בימי התנאים, יש להם ללכת אחרי רוב העולם ולנהוג יום טוב שני. ובכל יישוב שהוא מחוץ לגבולות עולי בכל כשאין מנהג של יום אחד עושים שני ימים כי יש להניח שלא הגיעו אליהם השלוחים.

ד. לדעת הריטב"א לאחר שבטלו השלוחים תקנו לא להתחשב במקום הגעת השלוחים. לכן בכל חו"ל עושים שני ימים, ובכל א"י המקודשת מימות עולם עושים יום אחד.

ה. מהגמרא בראש השנה מבואר שהשליחים היו מגיעים לבבל, ובאותם מקומות שהגיעו עשו יום אחד בלבד, אך בגמרא בסוכה משמע שלאחר שבטלו השליחים נקבע בכל בכל לעשות שני ימים, וכך נהגו בימי הגאונים, ומוכח שלא מתחשבים במקום הגעת השלוחים וכשיטת הריטב"א.

ו. מפסק השו"ע בסי' תצו, ג מוכח שאין לנהוג במדבר ארץ ישראל שני ימים טובים.

(לב). כמובא לעיל בהערה שאכן בזמן שדנו הגויים על מקום "הבית היהודי", התחשבו בקביעת גבולות הארץ בשאלה היכן חוגגים יום טוב של גלויות.

ז. מדברי רב האי עולה שבכל ארץ ישראל, כולל כיבוש ראשון, עושים יום אחד כי השליחים הגיעו לכולה, ובימינו בכל חו"ל עושים שני ימים כי הנביאים שידעו מה יהיה המצב בכל דורות הגלות קבעו שחו"ל היא בחזקת מי שאינו יודע ומקום ספק. וכן כתב הרב אלחנן (מנהיג יהודי מצרים בתקופת רב האי).

ח. כך נראה מהמקובלים. הרמ"ק כתב שדין זה מבוסס על קדושתה העצמית של ארץ ישראל, ועולה מדבריו שחו"ל הוא מקום שבמהותו יש ספק בגלל שליטת שרי האומות העליונים. הבא"ח הוסיף ביאור שעכ"פ קדושת ארץ ישראל קובעת רק יחד עם מעשי הקידוש שלנו, ולפי דבריו מובן מדוע בזמן השליחים היה צריך את הגעת השליחים גם בתחומי ארץ ישראל, אך מכל מקום לא מצינו טעם שיצדיק את דברי הרמב"ם שבמדבר א"י יש לנהוג כחו"ל.

ט. לפי דברי רב האי נראה שבסוריה שאינה בגבול עולי מצרים עושים שני ימים, וכן נהגו בחלב שהיא ארם צובה.

י. כיום, בכל מקום הנמצא בשליטת מדינת ישראל המנהג הוא לעשות יום אחד בלבד.

יא. נראה שגם באילת יש לנהוג יום אחד, אף שהיא אינה בגבולות עולי מצרים, מחמת ג' טעמים:

א. אילת היא בגבולות ההבטחה "ושתי את גבולך מים סוף עד ים פלישתים", ובדורנו ששבנו לארץ ישראל כדי להורשה לעולם יש בה את קדושת הארץ. ב. אילת היא תחת השלטון הקיים בארץ ישראל, ואין לחלק בין מנהגי המקומות שהם תחת שלטון אחד. ג. מסתבר שחו"ל לא היו מנהיגים באילת מנהג חו"ל במציאות של ימינו כי יש חשש שהדבר יגרום להתגרות האומות.

יב. היושב באילת מקיים מצוות ישוב הארץ בהידור כיון שהיא בתוך הגבולות שהובטח לנו שיהיו ירושתנו, ויש לנו לעשות כל שביכולתנו למימוש ההבטחה.

יג. אין להחמיר לנהוג דיני חו"ל במקומות שאינם צריכים לנהוג בהם מנהגי חו"ל. הרב עובדיה הדאיה כתב שיש בחומרות כאלו פגם גדול.



התכתבות עם הרב יוסף יונה

מכתב א - הרב יוסף יונה

ראיתי את מאמרו הנפלא של הג"ר עידוא אלבה שליט"א, שבתוך דבריו כתב גם הערות על מאמרי בעניין יו"ט שני שנתפרסם בקובץ האוצר אלול תשפא. והנני להודות להגר"ע שליט"א על תיתו עיונו הטוב והבוחן בדברי, ועל הערותיו החשובות הנאמרות בעיונה של תורה, ואפריון נמטייה. להלן אכתוב מה שנתעוררתי לדון ולהשיב בעקבות דבריו.

א. אקדים בקצרה את הרקע לדברינו שם. במאמרנו נתבאר שבפשוטו מצאנו עוד ראשונים דסברי כהרמב"ם (ראה מש"נ בדברי החינוך והריא"ז ומשמעות הר"ן), ושכל האחרונים פסקו בפשטות

כהרמב"ם^ל. ואף סמוך לתקופת ההתיישבות הורו כך רבני ירושלים, הגר"ש סלאנט והראשל"צ בעל ישא ברכה ובעל כף החיים, ועוד. לא ידוע לי אפילו על אחד מרבותינו האחרונים המפורסמים שהורה לא כך. גם בזמן הקמת המושבות לא ידוע על חכם שנשאל מהמתיישבים והורה להם למעשה לא כך, וראה עוד בהערה^ל. וכן הערנו על המנהג שנזכר באבני נזר ובחזו"א, שנראה שחשבו שזה מנהג ישן שנשתלשל מדורות קודמים. וברם כנראה שהמציאות לא הייתה כך, וחכמי הארץ ורבני ירושלים לא ידעו כלל ממנהג כזה. וצ"ב טובא אם זהו מנהג הראוי לקבוע הלכה. עוד הערנו על טענת הריטב"א על הרמב"ם, וראה בזה להלן.

ולענין הלכה למעשה, הרי זו הכרעה ציבורית לדורות, וגדולי ההוראה שהציבור סומך עליהם הם הראויים להכריע בשאלות כאלו, ולא בי היא (ויש להדגיש שלא כל טענה של ראה מגמ' וכדומה של חכמי דורנו ראויה להפיקע הלכה קבועה מהרבה ראשונים ואחרונים, והיא מההכרעות החמורות).

ב. בענין הוראת מורי ההוראה בעת הקמת היישובים החדשים. אם כי במנהג מזמן הראשונים, יש לנו לתלות שרבנן קדמאי הורו כפי המנהג אף שדבריהם לא באו לידינו, אבל בשאלה מלפני מאה שנה, וכעובדה דקמן, כאשר כמה ת"ח מאותו דור דנים בשאלה זו עצמה ולא ידוע להם על שום הוראה אחרת, הרי לענ"ד קשה לתלות שזו הייתה הוראת גדולי המורים שלא באה לידינו, וראה הרחבה בהערה^ל.

(ג). יעויין בכפתור ופרח (פרק נ"א, והוא אף מעיד שנהגו כן למעשה ועשו יומיים ברמלה), וכן הוא בתשובות הרדב"ז (ח"ד סימן ל') ובתשו' מהרי"ט צהלון (ישנות, סימן רט"ז) ובשאלת יעב"ץ (ח"א סי' קס"ח, וכן במו"ק, שו) ובתשו' מהר"ש גרמיון (סימן מ"ג) ובשו"ת בית אברהם (לר"א בן חנניה סי' ז') ובחי' פרי האדמה (לרמב"ם קה"ח פ"ה ה"ט) שנקטו כולם כהרמב"ם. וכן הוא בברכי יוסף להחיד"א (סי' תצ"ו אות ו' עד ט'), ועיין שם ובמחזיק ברכה עוד פרטים למעשה ע"פ דעת הרמב"ם בשם מהר"י הכהן, ועיי"ש מה שהביא ממנהר"א יצחקי ובית דינו (והם היו מגדולי הדור שלפניו). ובספר שלמי חגיגה (רל"ח ע"א בדפו"י) בהג"ה ממנהר"א חאיון כתב עובדא שנגעה לו עצמו ודן בה מהר"ם רובייו (בעל שמן המור) לענין מעשה כיצד הדין להרמב"ם, והסכים עם ההוראה מהרי"ט אלגאזי בשם אביו (הגרי"י אלגאזי בעל השלמי חגיגה). וכן בפאת השולחן (סימן ב' סעיף ט"ו) פסק כהרמב"ם, וכן הוא בשערי תשובה (או"ח תצ"ו סק"ה) בשם חלק מהאחרונים הנ"ל, וכן הוא בכף החיים (או"ח שם). ודנו בכמה ערים, וכל דבריהם בנויים על כך שנקטו כולם לדינא כדברי הרמב"ם בזה. וכן הוא בתשובות הראשל"צ הגרי"ש אלישר (שמחה לאיש, או"ח, ה') ובתשובת הגר"ש סלנט (תורת הגר"ש סלנט סימן י' אות ב', ושם בסמוך הביאו גם תשובת השמחה לאיש הנ"ל), שפשיטא להו שהלכה כהרמב"ם, ודנו ע"פ זה הלכה למעשה בעיר עזה.

(ד). גם הגרש"ז בהר"ן והציץ הקודש שציידו כהריטב"א דנו על עובדה קיימת שהייתה לפניהם, ולא השיבו כן לשאלת המתיישבים. והנה הם כתבו טעמים לומר שיעשו רק יום אחד וכפי שהובא במאמר. ובפשוטו עיקר טענתם היא שיש עוד ראשונים כהריטב"א (ועיין בדברינו עוד טענות שבאו בדבריהם), ונתבאר שיש לדון טובא האם באמת מוכרע מאותם ראשונים דסברי שלא כהרמב"ם, ומאידך הבאנו עוד ראשונים שלענ"ד סברי רבנן כהרמב"ם.

(ה). הגרש"ז בהר"ן, הגריצ"מ בעל ציץ הקודש, הגר"ש סלנט, הראשל"צ הגרי"ש אלישר ובנו הגר"מ, הכף החיים, הגרי"י דיסקין שנזכר בתשובת הגר"מ אלישר (כנראה הכוונה למהרי"ל דיסקין ולא לבנו הגרי"י), כולם דנו בזה ונראה שלא ידעו על שום הכרעה של ת"ח הראוי לכך שהורה למתיישבים שלא כהרמב"ם. וכן עסקו בדין המושבות החדשות בעל התעוררות תשובה מערלוי, בעל ארץ צבי מקו"יגלוב, הרוגטשובר, וכולם הניחו שההלכה כהרמב"ם ולא ידעו על הוראה אחרת בעניין. (וראה בוילקט יוסף תרסה שהגרע"י שלזינגר מירושלים דן על דברי הגר"ש מערלוי, וגם בדבריו אין ידיעה על הוראה כזאת. ויעו"ש שצייד לקיים את הנהוג יום אחד וכתב שרבים מהמתיישבים הם חלשים וא"א להכביד עליהם מעבר לעיקר הדין).

ג. לגבי הטענה שכיון שהאחרונים לא דנו בדברי הריטב"א ומשמעות רב האי ופסק השו"ע בסי' תצו כדברי הר"ה, אין לראות בדבריהם הכרעה. לגבי הריטב"א ומשמעות רב האי, דבריו נכונים שאין זו הכרעה בין השיטות (שהם לא הביאו וכנראה הם לא ראו, הריטב"א ר"ה נדפס לראשונה בשנת תרי"ח). ברם, הוראה שהסכימו עליה כל האחרונים שנתקבלו בהוראה ודנו על פיה להלכה ולמעשה, הרי היא מחייבת אותנו מצד מסורת ההוראה ו'סוגיין דעלמא' גם כשאין עניינה בהכרעה בין השיטות. וכפי שהכרעת שו"ע מחייבת גם כשלא ראה את החולקים. אמנם זה משתנה לפי הענין, ולפעמים י"ל שאילו ראה השו"ע ואילו ראו כל אותם אחרונים את השיטות החולקות ודאי היו חוזרים בהם. וזה משתנה לפי הכרעת החכם המורה. והא מיהא פשיטא שכל שינוי ממסורת ההוראה מחייב הכרעה של גדולי החכמים שראויים להכריע בין הראשונים. והנה, בכגון נידון דידן, שזו הוראה של הרמב"ם (וכנראה עוד ראשונים) שהתקבלה על כל האחרונים להוראה, ויש נידון מצד שיטת הריטב"א ודיוקים בדרגות שונות בעוד מקמאי, הרי בדרך כלל אין עיקר הדין משתנה בכך. (וראה להלן מדברי הבא"ח שג"כ נקט שהלכה כהרמב"ם).

ד. בקושיית הריטב"א שממנה הוכיח שיטתו שלא כהרמב"ם. בדברינו (עמ' קב בקובץ) הבאנו דברי הריטב"א שטען להוכיח כדבריו שהרי השלוחים לא הגיעו לחלק גדול מארץ ישראל, וכתבנו להעיר שמדברי הרמב"ם מבואר שהגיעו לכל הארץ (או כמעט לכולה עיי"ש). והעיר על זה הגר"ע שליט"א, שהריטב"א הקשה גם ממנהג בבל שידוע שהם עושים כיום יו"ט שני אף שלדעת הריטב"א השלוחים הגיעו לשם. וצדקו דבריו שכך המשמעות בריטב"א¹, וכן צדק במה שכתב שהריטב"א הקשה מהמנהג ולא מהשם יו"ט של גלויות (אמנם הריטב"א לא הזכיר שם את בבל אלא כתב חו"ל באופן כללי). ברם לענ"ד גם לפי זה נראה שיש ליישב טענת הריטב"א על הרמב"ם. כי האזור בחו"ל שהיו השלוחים יכולים להגיע אליו לשיטת הרמב"ם, הוא רק באדום ומואב ומצרים (ואולי עבר הירדן) וסוריא, וכפי שיתבאר להלן. ובפשוטו אין במנהג מקומות אלו כדי הוכחה מכרעת. הרי במצרים הנידון הוא רק על אזור קהיר (וכבר ביארנו שמש"כ הרמב"ם שיכלו להגיע למצרים נראה שכוונתו לעיר מצרים - 'מסר' הסמוכה לקהיר), ולא ברור שהייתה שם קהילה יהודית בזמן הראייה. ובאלכסנדריה הייתה קהילה יהודית, אבל לשם השלוחים לא יכלו להגיע. ובגמ' אמרו שהשלוחים יוצאים לסוריא ולא הזכירו שיוצאים למצרים, ונוח לשמוע שלא יצאו לשם. וכן הוא בעמון ומואב, שכמדומה אין דבר ברור על איזו קהילה שהשלוחים ודאי הגיעו ובכל זאת נהגו יומיים. ויש לברר בסוריא. והידוע לנו מקהילה בסוריא שדנו בה, הוא בקהילת צור, ובה הצדיק הרמב"ם את המנהג וכתב שחזקה שהשלוחים לא הגיעו לשם מאיזה טעם. לא ידוע על קהילות נוספות שיש איזו חזקה שהשלוחים הגיעו אליהם, ונראה שגם אם היו שם עוד כמה

(לו). ואמנם ייתכן לדון שעיקר טענת הריטב"א היא מצד הנהג בארץ ישראל (שעליה טען להוכיח שבחלק גדול מהארץ לא יכלו להגיע, וכפי שהאריך בהרצאת קושיתו), ואת חו"ל הזכיר רק לסיוע, כאשר לשיטתו נחא טפי מנהגם, אף שאין משם ראייה גמורה. שהרי אין לנו ידיעה ברורה שיש מקום בחו"ל שהגיעו אליו השלוחים ומ"מ הם נהגו שני ימים. וברם ייתכן שכוונתו להוכיח בפרט מבבל שלעיל מינה הביא מגמ' שהשלוחים הגיעו לשם, ומ"מ לא שמענו שעושים יום אחד בחלק מבבל. ואף שבקושיתו לא הזכיר בפירוש את בבל, אולי סמך על מה שציין לדבריו לעיל בחו"ל ושם הוכיח על בבל, ויל"ע.

קהילות שנהגו יומיים, אין מזה קושיה שראויה לפקפק מכוחה על דברי הרמב"ם. כן נ"ל. לענ"ד, נוח לשער שגם הריטב"א טען בעיקר מצד הנהוג בארץ ישראל, ועיין.

לגבי בבל - הנה אם הגיעו השלוחים לעיקר היישוב היהודי בבבל אכן קשיא, שהיה צריך להישאר לזה זכר במציאות. וברם הרמב"ם קדה"ח ה, י כתב שהשלוחים יכלו להגיע לרוב סוריא, ושם, יא כתב 'ואם אותו המקום מסוריא כגון צור ודמשק ואשקלון וכיוצא בהן, או מחוצה לארץ כגון מצרים ועמון ומואב וכיוצא בהן, עושין כמנהג אבותיהן שבידיהן אם יום אחד יום אחד ואם שני ימים שני ימים'. ע"כ. ומשמעות דבריו אתה למד שלבבל לא היו יכולים להגיע. ובאמת שרבו הלשונות בראשונים שהניחו כדבר פשוט שהשלוחים לא הגיעו לבבל. והריטב"א עצמו כתב כך במקומות אחרים. והנה המשמעות בגמ' שנהגו יומיים בבבל הן גם מהזמן שלפני תקנת הלל, וראה הערה"י.

ה. לגבי הטענה (באות ד') שמביאור הרו"ה לסו' דפסחים נ"א (שנפסק בשו"ע) מוכח שבמדבר אר"י עושים יום אחד. לענ"ד, לא ידעתי מאי פשיטותא. הנידון שם הוא במי שיודע מתי קידשו את החודש ובמקומו עושים יום אחד. וכל הנידון האם לחייבו לעשות יומיים הוא, שיש להסתפק האם חלו עליו חיובי מקום שבא לשם. ובוזה נתחדש בדברי הרו"ה שחיובי מקום שבא לשם אינם חלים על הנמצא במדבר עד שייכנס לתחומה של עיר, וכל שלא נתבטל ליישוב של בני הארץ אינו מתחייב במנהג יומיים. והוסיף שהדין כן גם בירד להשתקע. וזהו דין כללי בגדרי חיוב מקום שבא לשם (ואין בזה הפרש בין מדבר אר"י למדבר חו"ל). ושפיר יש לקיים דין זה בנידון שלנו, גם אם הדין הוא שאם תקום עיר במדבר הזה, היא מחויבת למנהג הכללי של חו"ל. כיון שאחר שהם קבועים וגרים כאן מנהג חו"ל מחייב אותם, ואין לבני העיר רשות לנהוג כמקום שיצאו משם. והנידונים האלו אינם תלויים זה בזה. בדברי הראב"ד בכתוב שם ראה בהערה"ח.

לו). משמעות הגמ' סוכה מח, א פסחים נא, ב שסתמא בבבל עשו שני ימים, ולגבי פומבדיתא מבואר בפסחים נב, א שעשו שני ימים (ועין גם ביצה ה' ו). וכן בספר הישר לר"ת בסי' שנו ובסי' שסז ובתוס' פסחים נא, א (ושם נד, ב לגבי יוכ"פ) נקטו בסתמא שבני בבל עושין שני ימים, וכ"ה בספר המאור ביצה (ב, ב מדפי הרי"ף). וכ"ה בריטב"א בשם הרא"ה (פסחים נא, א) 'אבל הכא שפשט מנהג יו"ט שני בכל בבל' ובריטב"א קידושין (כט, ב) 'ור"ב"ל איירי לבני בבל דעבדי שני ימים', וכעין זה בסוכה מח, א (ומה שכתב 'כיון שגם מהגמרא משמע שהאידנא כולם עושים בבל יום טוב שני' - לכאורה המשמעות בגמ' הן גם לפני תקנת הלל. והנה, רב חייא בר רב וריב"ל בסוכה ורב יוסף שהעניש על יו"ט שני בפסחים, חיו לפני תקנת הלל, וכן רב ספרא שדן בפסחים נא נפטר לפני תקנת הלל, שהרי הוא נפטר בחיי אביי ורבא ולפני תקנת הלל ע"י הלל. ובמו"ק כה, א שאביי הורה לקרוע על פטירתו, ותקנת הלל הייתה אחרי פטירת אביי ורבא כמבואר באגרת רש"י, והם דברים ידועים. [מה שאמרו בגמ' שהשלוחים יוצאים לסוריא, משמע קצת שלא יצאו לבבל. ואמנם בתויו"ט כתב שהגיעו לבבל אחרי החג דנפק"מ גם בהמשך, וכתב שנקטו סוריא לפי שהיא בדרך. ויל"פ עוד שנקטו מקום שהשלוחים מודיעים לפני החג שזה עיקר שליחותם].

לח). בספר כתוב שם לראב"ד (פסחים, טו, ב): 'כתוב שם, והני דנחתי ממערבא אסור להו למעבד עבידתא ביום טוב שני. אמר אברהם: זה רוח שקר. שאין בכל הגולה ולא בארץ ישראל מי שלא ינהוג שני ימים טובים של 'גליות'. ע"כ. ופשטות דבריו שהעיר שאין כל נידון בהני דנחתי ממערבא כי גם באר"י כולם עושים שני ימים. (ואין לדקדק מהביטוי כל הגולה וארץ ישראל שכוונתו לחלק מהארץ, וטעם ביטוי זה מפני שהגולה היא הרבה ארצות, וכמי שיאמר על מציאות מסויימת שהיא קיימת בכל אירופה ובישראל, ועיין, והמשמעות היא שאין בארץ ישראל מי שלא ינהג, ומשמעות זו שוללת, לענ"ד, הצעה זו). אמנם קשה לשמוע שהראב"ד סבר כך. ויש שרצו לפרש שהכוונה שאין מבני ארץ ישראל מי שלא נוהג יו"ט שני כשהוא במדבר חו"ל, וצ"ע.

[ובאמת, לפי מה שהבאנו במאמר שם מכמה אחרונים שבסמוך ונראה לעיר ישנה או לשדות העיר עושים כמנהג העיר, הרי יש לצייר שהנידון במדבר אר"י שהרמב"ם מודה בו. והיינו שהוא נראה לעיר או שהשדות מגיעים לשם. ושפיר אימא לך שדנו בדיני המדבר היכן שדינו לנהוג בו יום אחד ולא נכנסו לפרטי הדין מתי המדבר עומד בדיני ארץ ישראל. אלא שיש בזה דוחק, ונראה שא"צ לזה, וכמש"נ].

ו. בדבריו באות ה' לגבי דברי רה"ג - לענ"ד רה"ג דן רק מצד הספק, ואיני רואה מקום לפירוש אחר בדברי רה"ג, וככל מה שנתבאר במאמר. [ומה שהזכיר רה"ג את הוראת הנביאים, הרי מיירי על זמנם של הנביאים, ובזה גם לשיטת הריטב"א הדין הוא שהיכן שהגיעו השלוחים עשו יום אחד. והוא דין המפורש בגמ' לכל השיטות בראשונים. ולא הזכיר רה"ג כלל תקנה חדשה שתקנו הנביאים לזמן שאחר שתיקן הלל להתייחס לכל חו"ל כמקום של ספק¹].

ומה שרב האי כותב בתוך דבריו כהנהגה פשוטה שבאר"י אין יו"ט שני, הרי מבואר בתוך דבריו עצמם שהעניין הוא מפני שבחו"ל יש ספק. והרי זה כפי שהבאנו במאמר שהרמב"ם עצמו כותב כדבר פשוט שבני אר"י עושים יום אחד אף שבמקום אחר פירש להדיא שעיר חדשה עושה יומיים. והיינו לפי שבפועל לא היו ערים חדשות ולמעשה כל הארץ עשו יום אחד, ואין כל מקור ללמוד מדבריו לדין עיר חדשה בארץ. ובודאי שא"א לעקור הלכה פסוקה ברמב"ם מכוח דקדוק ומשמעות כזו שאינם מוכרחים (ואולי נלמד מכאן הכרע לגבי רמלה שהייתה קיימת בזמן רה"ג, ונשמע שסבר רה"ג שעושים יום אחד. וברם לענ"ד קשה לייסד הלכה בכגו"ז, ואכמ"ל).

ז. לגבי דין העיר צור וכיוצא בה להריטב"א - הנה, אם הגדר של יו"ט שני הוא בכל חו"ל ולמעט אר"י, וכדברי הריטב"א, הרי הסכימו כולו רבוותא² שהוא תלוי בגבול עולי בבל או בגבול עולי מצרים (וכל הדנים בעיר אילת שהובאו במאמר הוא למרות שהובטח לישראל מים סוף עד ים פלשתים ומדבר עד הנהר, וחלק מהם דנו להדיא מצד גבול עולי מצרים או עולי בבל). וטעמא דמילתא, שהדעת נותנת שאם קבעו חכמים שדין יו"ט שני נוהג רק בארץ ישראל הרי קבעו גדר דין זה בגדרי מצוות התלויות בארץ (אלא שיש לדון אם הגדר בעולי מצרים או שהוא בעולי בבל, ואכ"מ). ואין הדין תלוי לא בגבולות מסעי, ובודאי לא בגבול הבטחת אברהם אבינו³ [ומה שהביא הריטב"א

לט). ומה שכתב רה"ג לגבי הדין בזמננו שאין אנו יודעים טעם הנביאים כדי שתיבטל. ולכא' צ"ב, שהרי כבר ביאר היטב שהוא מחמת הספק. וגם מצד עצמו הרי בכולא תלמודא מבואר שהוא תקנה מחמת הספק, אלא שלדידן הוא חיוב אף כשאין לנו ספק. וייתכן שכוונתו מעין מה שאמרו שאין בי"ד רשאי לבטל דברי בי"ד הגדול בחכמה ומניין. וזה מגדרי הגזירות וההכרעות, שאין הגזירה מתבטלת אף אם ברור לנו שנשתנה המצב, כיון שלא מסרו את הגזירה לשיקול דעתנו. ואמנם גם בזה הרי מפורש בגמ' שהוא משום שמדא. וייתכן שכוונתו שי"ל שזה היה טעמם של הנביאים. ועכ"פ לענ"ד אין מקום לפרש שאנו חוששים שהנביאים גזרו בדורם שלא מחמת ספיקא דיומא, שזה נגד כל דיני יו"ט שני המסורים בידינו ונראה שלא ייתכן זה כלל. ואם גרסו כן בגמ' שאמרו שאי אפשר לבטל מנהג נביאים, היינו שהגם שהם הנהיגו מחמת ספק מ"מ אנו אין בידינו לבטל מנהגם.

מ). החזו"א כפי שהביאו בשמו (והובא במאמר, אך לא הדפיסו עדיין את כתב ידו), היכל יצחק, ישכיל עבדי, משפטי עזריאל, הגר"פ אפשטיין, הגרש"ז אוירבך, הגרי"ש אלישיב, האור לציון.

מא). ופשוט שסתם לשון אר"י במשנה ובגמ' הוא בגבול הקובע למצוות התלויות בארץ, וסוריא אינה נכללת בזה אף שיש בה חלקים מתחום ההבטחה ואף מגבולות מסעי. אמנם לגבי מצות יישוב אר"י כתב הכפ"פ (פרק י) שהיא גם בגבולות עולי מצרים, ומתוך טענותיו ונימוקיו שם יש מקום להבין שהיא בכל גבולות מסעי, אף אם לא כיבושם עולי

ההיא דד' מאות פרסאות, יעויין במאמרו של הגר"ז קורן (מוריה רכו, מנחם אב תשנ"ד, עמ' קמ"ה) שהוכיח בדעת התוס' בכמה מקומות שהניחו ששיעור זה 'מדבר על הארץ בגבולותיה המקודשים המצומצמים של עבר הירדן המערבית'. ונראה שיל"פ גם הריטב"א כאן על דרך זה או כעין זה].

ח. במה שהביא מדברי הרמ"ק שכתב על דרך אגדה וקבלה בטעם יו"ט שני (אור יקר פרשת פקודי סי' יא עמ' רנ"א) – הנה, הביא עוד שהבן איש חי (רב פעלים א, סוד ישרים ז) דן בנושא שלנו עצמו ופשיטא ליה שיש לתקן הטעם שע"פ רמזו ולהוסיף עליו, וא"א לשנות את הדין ע"פ הטעם. וכן בדין, שהרי לא כתב כאן הרמ"ק שקיבל כאן מרביתו ומדרי קמאי איזה הכרעה מחודשת, אלא כתב מסביר טעם על דרך אגדה וסוד לבאר דין הידוע בהלכה. וח"ו לייחס לו שיש לשנות הדין ע"פ הטעם שנתן בדרך רמזו. ועכ"פ דברי הבא"ח יכריעו. (הרמ"ק עצמו כתב לדון א"כ למה בן אר"י בחו"ל ובן חו"ל באר"י נוהגים כמקום שיצאו, והוסיף ותיקן טעמו של רמזו להתאימו לפרטי הדין. ושפיר יש להוסיף ולבאר שאר פרטי הדין שלא עסק בהם). והנה, הישכיל עבדי (שעסק הרבה גם בקבלה) כתב כדבר פשוט בסוף תשובתו, שדברי האר"י בזה אמורים על קדושת עולי בבל (ואיני יודע אם זה גם ביחס להרמ"ק), ונקט לדינא שבגבול עולי מצרים עושים יומיים. ולא סבר שקדושת הארץ המובטחת מועילה לזה. ואמנם פשוט שגם זה אינו טעם להכרעה הלכתית, ואכמ"ל. ויש להעיר שהבא"ח נקט שם כהנחה פשוטה שמקום שלא הגיעו השלוחים באר"י עושים יומיים, וכדעת הרמב"ם, ואיני רואה טעם לפקפק בזה שנקט כן להלכה.

ודע שכשנתן הרמ"ק טעם לזה שבאר"י התיקון נעשה ביום אחד ובחו"ל יומיים, אין הכוונה כלל לומר שזהו טעם הדין בגדרי ההלכה. ולשון הרמ"ק שם 'אמנם מספק עשו שני ימים טובים ושמו יעיד עליו יום טוב דגלויות, ודאי סוד הגלות וניצוץ שכינה המתפשטת בו גרם יום שני'. ע"כ. והיינו שהטעם ההלכתי הוא הספק שיש בידיעת התאריך, ומ"מ מלבד הטעם ההלכתי יש גם טעם נוסף על דרך הרמז לכל פרטי הדין, וזה מתבטא בשם היום. ואכמ"ל בנושאים אלו.

ט. לגבי אילת – היותה של אילת בארץ אדום מפורשת בכתוב במלכים (א, ט, כו) 'ואני עשה המלך שלמה בעציון גבר אשר את אילות על שפת ים סוף בארץ אדום', וכע"ז בדברי הימים (ב, ח, יז). ובספר דברים (ב, ח) 'ונעבור מאת אחינו בני עשיו היושבים בשעיר מדרך הערבה מאילת ומעציון גבר'. ע"כ. אמנם יש לדון עוד במעמד המדויק של אילת, וכמו שנת' בדבריו ובדברינו (וראה בדברי הגר"ז גרוסברג שצויינו בדברינו שם). והנה קדש ברנע היא גבול אדום מן הצפון וים סוף הוא גבול מן הדרום (בדרום מערב ובמזרח הוא בערך מול זה). והנה, העיר נכונה שכשיבנו את ארץ אדום עברו על שפת ים סוף, וצ"ל שהייתה דרך הרבים שלא הייתה בשליטת בני אדום וכדומה. (וראה מש"כ הגר"ז קורן במאמרו הנ"ל כעין זה). ולגבי הטענות שי"ל שאין זה מקום אדום שנצטוונו שלא להתגרות בהם, ושארץ אדום הובטחה לישראל לעתיד והיא מעשר אומות של הבטחת אברהם, יעויין בדברינו מה שנתבאר בנקודות אלו ומה שהבאנו בדברי הרמב"ן.

מצרים. ויל"ע עוד בנקודה זו. ועכ"פ גם זה אינו בגבולות ההבטחה, ואכמ"ל. ולגוף דינו שם, רוב הראשונים בתחילת מסכת גיטין נחלקו והוכיחו מגמ' שמצות יישוב אר"י היא רק בגבול עולי בבל, וכן האריך להוכיח מהרבה מקורות בשו"ת מהרי"ט (א, מז), ואכמ"ל.

בעניין הטענה שהכיבוש היהודי באילת כיום הוא כעין תחילת ביאה וישיבה. אם הכוונה שכיבוש זה יכול להחיל דיני קדושה, הרי הלכה רווחת שאינו כן, וראה הערה²². ואם הכוונה שגם לולי זה יש בהכנה לכיבוש כדי להפקיע תקנת יו"ט שני, אינני מבין טעמו של דבר.

ומה שהביא מהגרשו"א, הנה הגרשו"א חזר בו, וכפי שהבאנו במאמר.

לגבי השם עקבה - נודע לי שההיסטוריונים כותבים ששינוי השם קרה אחרי המאה העשירית היינו אחרי תקופת רס"ג. ובחיי רס"ג בעיר הייתה קרויה עדיין אילה [ראיתי מי שכתב שזה היה במאה ה-14 או אח"כ וכמדומה שראיתי גם השערה אחרת. כנראה, מוסכם הדבר שזה אירע אחרי ששליט מצרים אבן טולון סלל את המעלה ההררי הסמוך לאילת (עקבת איילה) למעבר רוכבים מעט לפני תקופת רס"ג. בהמשך השנים ירדה העיר מחשיבותה ונקראה ע"ש המעלה הסמוך אליה. אך לא עסקתי לחפש חומר מקורי].



מכתב ב - הרב עידוא אלבה

א. המנהג בכל ארץ ישראל לעשות יום אחד נחשב כמנהג על פי הוראת חכמים.

בכל דברין לא מצאתי כל הוראה של חכם שהורה הלכה למעשה ליישוב שהוקם בארץ לעשות שני ימים בתוך תחומי ארץ ישראל²³. אמנם מובא בכו"פ מנהג רמלה, אך הכו"פ לא כתב שאכן כך צריכים לעשות, ולמעשה המנהג התבטל. פשוט שבמושבות החדשות שהוקמו במאות שנה האחרונות לא נהגו לעשות יומיים. כתבת שבזמן הקמת המושבות החדשות לא ידוע על חכם שנשאל מהמתיישבים והורה להם למעשה לא לעשות יום טוב שני, אך מאי נפקא מינה מה היה בזמן יסוד המושבות. בפועל כך הורו להם הרבנים הראשים לישראל, ורבה של ירושלים הרב פרנק. וכתב על זה בשו"ת משנה הלכות חלק טו סימן קע: "וכיון דרוב גדולי ישראל מלפנים ראו ושתקו, ואפי' אותם שפלפלו בדבר אבל לא מיחו בהם, ומדשתקו רבנן ש"מ מינח ניחא להו".

מב). וראה רמב"ם תרומות א, ב ודרך אמונה שם בפרטי הדין הנצרכים לזה, וליכא (והראוני לבעל ארץ חמדה שכתב במכתב 'סוף דבר אין אף נדנוד של ספק ספיקא שאין כאן שום ענין של כיבוש'. אמונת עיתך 17 סיון תשנז). גם יל"ד אם שלטון דמוקרטי נחשב כשלטון יהודי. והנהגה המוקדמת אצל הדנים בדיני הכיבוש, וגם בספרי האדמו"ר ר' יואל טייטלבוים מסאטמר ועוד, שהוא נחשב כשלטון יהודי ע"פ הלכה (אם לטיבותא אם לריעותא). ברם לענ"ד מסתבר יותר שהוא בגדר שלטון משותף של כל אזרחי הארץ, וגם אם זכינו שיש רוב יהודי באר"י אין זה משנה את הגדר ההלכתית, ואכמ"ל.

מג). אמנם הרגוצ'ובי אמר לעשות שני ימים, אך תשובתו הופנתה לרב של פתח תקווה, ולא מצינו שהרב הורה לציבור על פי דבריו. לא מצינו מורה הוראה שהורה למתיישבים במושבה כלשהיא לעשות יומיים. מה שכתב כבודו על 'מסורת ההוראה' ו'סוגיין דעלמא' נראה לי ששייך רק אם היתה בזה הוראה הלכה למעשה לנהוג שני ימים, וכנראה שמעולם לא יצאה הוראה כזו.

ב. אין ראשונים נוספים שאומרים לעשות יומיים בארץ ישראל¹².

הרמב"ם פוסק שני דברים שעליהם אין הסכמה בראשונים. האחד הוא שבני חו"ל שבעבר הגיעו אליהם השלוחים יעשו יום אחד, והשני שבני א"י במקומות החדשים עושים שני ימים. החידוש השני אינו תלוי ומוכרח מתוך הראשון. לחידוש הראשון יש סמך בעוד ראשונים, אך לחידוש השני לא הובא בדבריך ראשון שהביא את דברי הרמב"ם או אומר כמוהו. מהחינוך והריא"ז והר"ן שהביא כבודו במאמר פ"ד אין כל רמז של הסכמה להוראה זו של הרמב"ם.

ג. השלוחים הגיעו לבבל.

בגמרא בראש השנה כ ע"א "ידעין חברין בבליא" מבואר להדיא שהשלוחים הגיעו לבבל. לא מצאנו חכם שמפקפק בהבנה שזה מה שעולה ממנה, וגם בדבריך הסבר כלשהוא שעל פי אפשר לדחות מסקנה זו. הריטב"א בראש השנה יח מביא את הגמרא הזו ועליה הוא מסתמך בקושי על שיטת הרמב"ם¹³. כיון שהראיה מהגמרא ברורה, ומאידך גיסא אין ספק שמלאחר קביעת הלוח בכל בבל נוהגים שני ימים, זו קושיה אלימתא על שיטת הרמב"ם. על כן גם אי אפשר לפרש שבלשון המשנה "יוצאין לסוריא" שכוונתה לומר לסוריא ולא לחו"ל, שהרי הגמרא אומרת במפורש שהם הגיעו לחו"ל. לא ראיתי בדבריך מקור מוכרח לגמרא שסותרת עובדה זו, כי במקומות שמהם נראה שעשו בבבל שני ימים מדברים במקומות שלא הגיעו שלוחים או בזמן שבו כבר לא הגיעו שלוחים.

ד. היו תקופות שלא יכלו לשלוח שליחים עוד לפני הלל. מהירושלמי משמע שגם לפני תקנת הלל, שהיתה בשנת 4119 ליצירה, היו זמנים שקדשו על פי הלוח כי בירושלמי (עירובין פרק ג הלכה ט) כתוב: "ר' יוסי מישלח כתיב להון אף על פי שכתבו לכם סדרי מועדות אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש". השולח אינו הלל בר' יהודה הנשיא, והוא לא מזוכר כלל בירושלמי אלא השולח הוא רבי יוסי ברבי בון שהוא אחרון אמוראי הירושלמי, וכנראה הוא חי זמנו של אביי וכיון שהירושלמי נחתם בזמנו לפני תקנת הלל, הוא לא מזוכר בו. ומדבריו עולה שכבר בזמן אביי היו מקומות או זמנים שקבעו ללכת על פי הלוח.

(מד). חוץ מהרמב"ם, וביארתי שמהראב"ד ב'כתוב שם' משמע כרמב"ם.

(מה). בפסחים נא ע"א מובאת עובדא דרב ספרא. לפי ההבנה הפשוטה (וכ"כ רש"י תוספות והרמב"ם) בעובדה זו נהג רב ספרא יום אחד במדבר חו"ל, וכדי לעשות זאת אמרו שעליו להיות במדבר ולא אמרו לצאת מתחום העיר, וכתב הריטב"א בשם הרא"ה "הכא שפשט מנהג יום טוב שני בכל בבל צריך שיהא חוץ לתחום לכל המדינה, והיינו מדבר". מדבריו עולה שהוא מפרש שרב ספרא היה בזמן שנהגו על פי הלוח, ולכן אמר הרא"ה שאם זה היה קורה בזמן השלוחים היה רב ספרא מסתפק ביציאה מחוץ לתחום. אך עתה שפשט המנהג בכל בבל היה צריך לצאת למדבר. ובגוף המעשה שם בע"ב כתב הריטב"א: "כגון אנא דידענא בקביעא דירחא. פי' אפי' בזמן השלוחים הייתי יודע בקביעא דירחא, כי בזמן הזה הא קיימא לן דידעין בקביעא דירחא וגזרו לעשות שני ימים טובים משום מנהג אבותיהם בידיהם, כך פירש ר"ת ז"ל". נראה שר"ת מפרש שרב ספרא היה בזמן השלוחים. ועל כן לפי דרכו צריך לומר שבמדבר לאו דוקא אלא הוא מחוץ לתחום כפי שהביא הריטב"א לפני כן שאכן יש אפשרות לפרש כך.

ובסוכה מח ע"א מובא שריב"ל שהיה מא"י אמר "לן" כלומר לבני בבל איך לנהוג ביום טוב שני של שמיני עצרת. וכתב הריטב"א (על קידושין כט ע"ב) "ורבי יהושע בן לוי איירי לבני בבל דעבדי שני ימים", כוונת הריטב"א שריב"ל מדבר לאותם בני בבל דעבדי שני ימים.

והנה בפסחים נב ע"א איתא "רב נתן בר אסיא אול מבי רב לפומבדיתא ביום טוב שני של עצרת, שמתיה רב יוסף. - אמר ליה אביי: ולנגדיה מר נגיד". אם מדובר בזמן השלוחים צ"ל שלפומבדיתא לא הגיעו שלוחי תשרי. מסתבר שכיון שהצורך בעיבור השנה היה בגלל החום, השלוחים הגיעו בתחילה לדרום בבל, ולא הגיעו לפומבדיתא הצפונית, שרחוקה 350 ק"מ מהמפרץ הפרסי, אך הכרח להנחה זו כי כאמור יתכן שכבר בזמנו של אביי היו מקדשים על פי הלוח¹⁰.

ה. ההבנה הפשוטה היא שפסק השו"ע כרו"ה סותר לדברי הרמב"ם.

לענ"ד הבנה הפשוטה היא שדברי הרו"ה בענין הגמרא בפסחים דף נ"א (שנפסקו בשו"ע) סותרים לשיטת הרמב"ם, כי כאשר אדם יורד להשתקע וכבר הגיע לחו"ל הוא כבר אינו במקום שבו נוהגים יום אחד, ואין נפקא מינה שהוא בא מא"י, היות שדעתו להשתקע בחו"ל. הרו"ה אומר שאף על פי כן במדבר חו"ל הוא נוהג יום אחד "לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותם"¹¹, אבל מהרמב"ם עולה שגם בא"י במקום שלא הגיעו שלוחים יש לנהוג שני ימים כי אזלינן בתר רוב העולם. נמצא שכאשר אין מנהג הולכים אחרי רוב העולם, ואם כן יש לנהוג גם כאן כמנהג רוב העולם שעושים שני ימים. אמנם בדוחק אפשר לחלק בין הדברים, אך הפשטות היא שזה סותר לחידושו של הרמב"ם¹².

ו. רה"ג כותב שיתכן שתקנת הנביאים היא לנהוג בחו"ל שני ימים גם בזמנינו.

הבאתי את דברי רב האי ששואל מפני מה אנו עושין שני ימים ואין כאן ספק, ומביא שבגמרא עצמה כתוב שתי תשובות, והתשובה השניה היא "מילתא דעבדוה נביאים מאן יכיל לבטל"¹³.

מו). המקור לדיוק הזמן המקובל שבו קבעו לקדש על פי הלוח ושהלל הוא זה שקבע כך הוא בתשובת רב האי (מובאת בספר העיבור, וממנו בתשובות ראב"י סי' קמד. נוסח התשובות האלו מובא בתורה שלמה יג, ב): "שכל זמן שסנהדרין קיימת יש להם לשנות מן המסורת להקדם ולאחר... עד ימי הלל בר' יהודה בשנת תר"ע לשטרות (היא שנת 4119 ליצירה) שמאותה שעה לא הקדימו ולא איחרו אלא אחזו הסדר הזה אשר בידם". בגמרא בפסחים מדובר על זמנו של אביי. לפי מה שכתב באגרת רב שרירא גאון אביי נפטר בשנת תרמ"ט לשטרות, 21 שנה לפני קביעת הלוח, אך כל הענין שבטלו השליחים הוא מחמת הגזרות, ורש"ג כותב שבימי אביי התרבו השמדות והגזרות בארץ ישראל. ולכן סביר שהיו שנים בהן הוזקקו ללכת לפי הלוח עוד לפני הקביעה של הלל הנשיא, ואפשר שזו הסיבה למה ששלח רבי יוסי בירושלמי. גם מלשונו של רב האי אפשר להבין שהיו שנים שנהגו על פי הלוח עוד לפני שנת תר"ע לשטרות, דהוא כותב שמשנת תר"ע נקבע לחלוטין שילכו לפי הלוח, אך יתכן שלפני כן גם עשו כך, כשלא יכלו לשלוח שליחים.

מו). לא הבנתי מה שכתבת שיש מקום לפרש שמדובר במדבר א"י, הרי הרו"ה מדבר על הני דנחתי ממערבא.

מח). ביארתי שזו כוונת הראב"ד בהשגתו. אמנם בציטוט מהרו"ה הוא מצטט רק את תחילת דבריו "והני דנחתי ממערבא אסור להו למעבד עבדתא ביום טוב שני". ולא ציטט גם את הפסקה בה אומר הרו"ה לנהוג במדבר חו"ל יום אחד, אך דרכו של הראב"ד לפעמים שאינו מצטט את כל המילים של בעל המאור עליהן הוא בא להשיג. ראה לדוגמא דבריו שם בדף יד ע"ב. כבר כתבתי שאי אפשר לפרש שכוונתו לומר שאין נוהגים בארץ ישראל יום טוב אחד, ונראה לענ"ד שגם אין לפרש כפי שכתבת עתה שאולי הכוונה שאין מבני ארץ ישראל מי שלא נוהג יו"ט שני כשהוא במדבר חו"ל, כי פירוש זה לא תואם כלל ללשונו.

מט). כך הנוסח בנוסח התשובה המובא בקובץ תרביץ שנה פג עמ' 580 על ידי מרדכי פרידמן.

לשון רב האי בביאור הענין היא: "כי הנביאים צוו את ישראל שבחוצה לארץ לעשות כן, ואין אנו יודעים אמתת [עלת] הדבר בודאי, ואף אין אנו יודעים כי בודאי סרה העילה שזה הדבר תלוי בה כדי שנסיר אותה בסורה".¹

ובתשובה אחרת² כתב: "ואף אילו אנו אומרים כי מפני חשש שינוי התקינו ואין עכשיו שינוי, הרי הדבר צריך מנין אחר להתירו, ומי זה יבטל דברי בית דין שהיו בו נביאים".

בתשובה הראשונה הוא מבואר להדיא שאנו עושים כך כיון שאיננו יודעים את הטעם של הנביאים, וממילא איננו יודעים שסרה עילת הדבר. כלומר איננו יכולים לקבוע שציווי הנביאים מתייחס רק לזמן שיש בו ספק מחמת שלא הגיעו שליחי, דאפשר שהתקנה מתייחסת גם לזמן שבו אין ספק כי באמת איננו יודעים את עילת הדבר. ובתשובה השניה הוא אומר שאפילו אם האמת היא שהתקנה רק מפני חשש שינוי, אכתי אין אנו רשאים לבטלה. ולכאורה דבריו בתשובה השניה אינם מובנים, שאם התקנה אינה אלא מפני חשש שינוי מהזמן שנקבע, הרי שהיא לא נאמרה לימים שבהם אין חשש שינוי, דהיינו שהיא לא נאמרה לזמן שבו מקדשים על פי הלוח. ואם כן היא לא צריכה ביטול כי מעיקרא היא לא נאמרה על זמן כזה. אלא נראית כוונתו כמו שכתב בתשובה הראשונה, שאולי מה שאנו אומרים שהתקנה מפני חשש שינוי ועכשיו אין כזה חשש אינו נכון, ולכן בכל אופן צריך מנין אחר להתירו.

כבודו כותב שרב האי לא הזכיר כלל תקנה חדשה שתיקנו הנביאים לזמן שאחר שתיקן הלל. ואכן אני מסכים שהוא אינו אומר שזו תקנה חדשה, אלא שהוא מצטט מהגמרא את הנימוק שאי אפשר לבטל תקנת נביאים, ומבאר להדיא שזה משום שיתכן שלתקנה זו יש טעם נסתר, ולכן התקנה הישנה התכוונה גם לזמנינו, שבו אין ספק שאכתי יש להתייחס לכל חו"ל כמקום של ספק³. ואין זו סתירה למה שכתב בתחילה שהעניין הוא מפני שבחו"ל יש ספק, כי הדבר עולה בקנה אחד עם דברי המקובלים שהטעם הנסתר אכן נובע ממה שחו"ל במהותה היא מקום ספק.

עכ"פ מדברי רב האי עולה שהענין אינו תלוי במקום אליו הגיעו השלוחים, אלא במקום שעליו חלה תקנה הנביאים, והיינו שהם תקנו על הגלויות, ולכן הענין נוהג בגלויות גם במקום שבו הגיעו השלוחים, ודלא כחידושו הראשון של הרמב"ם. רב האי אינו כותב רק שבמציאות באר"י אין יו"ט שני, אלא שהוא מדגיש ומבאר שכל ענין יום טוב שני הוא תקנת נביאים לחו"ל, וכלשונו "על פי הנביאים נעשית מצוה על כל גלויות לעשות כן", משמע להדיא שהנביאים התייחסו בתקנתם לגלויות מול ארץ ישראל, ודלא כחידושו השני של הרמב"ם.

1. כך הנוסח בתשובת הגאונים עמנואל ס' קטז.

2. כך הנוסח בתשובה המובאת בגני קדם ד עמ' 33.

3. כתבת שיתכן שכוונתו מעין מה שאמרו שאין בי"ד רשאי לבטל דברי בי"ד הגדול בחכמה ומניין, ולא היית צריך לומר "ייתכן" כיון שהדבר מפורש בדבריו. אך מה שכתבת דכוונתו שאמנם הם הנהיגו מחמת ספק אך מ"מ אין בידנו לבטל מנהגם, לשיטתך אינו מובן, דאם ידיעין שתקנו מחמת ספק הרי שהם לא דברו במציאות שאין ספק ולא חלה עלינו כלל תקנתם. אלא שמלשון רב האי בתשובה הראשונה שהבאתי מבואר שהוא אומר שיתכן שהנביאים התכוונו מתחילה שנהגו כך גם במקום שאין ספק. ומה שתמחת שהרי מפורש בגמ' שהוא משום שמדא, כבר מבואר בדברי רב האי שזה רק טעם אחד, אבל יש תשובה אחרת, והיא לדעתו העיקרית, שאי אפשר לבטל תקנת נביאים.

ז. לפי הרמב"ם לא היה צריך שליחים בארץ ישראל.

לשון הרמב"ם: "כל מקום שבינו ובין ירושלם מהלך עשרה ימים בשוה או פחות, שאפשר שהיו שלוחין מגיעין אליו, רואים, אם אותו המקום מארץ ישראל שהיו בה ישראל בשעת הראייה בכבוש שני, כגון אושא ושפרעם, ולוד ויבנה ונוב וטבריה וכיוצא בהן, עושין יום אחד בלבד". הרמב"ם לא כותב שבני אר"י עושים יום אחד לפי שבפועל לא היו ערים חדשות, אלא שכל היכא שהוא מקום יישוב שהיה בכיבוש שני אין לנו ספק שעשו בו יום אחד גם ללא כל מסורת. ומדוע אין חוששים שלא הגיעו השלוחים? בפשטות הוא משום שבמשנה כותב שהשלוחים יוצאים לסוריה ומשמע שלארץ ישראל לא היו צריכים לצאת.

ח. גדרי ארץ ישראל לפי מצוות ירושת הארץ.

מה שכתב כבודו שהדעת נותנת שאם קבעו חכמים שדין יו"ט שני נוהג רק בארץ ישראל הרי קבעו גדר דין זה בגדרי מצוות התלויות בארץ, אינו נלענ"ד. בפשטות מצוות ישוב הארץ אינה נובעת מחלות המצוות אלא מחיוב ההורשה והישיבה בארץ, וכבר ציינתי לזה מקורות בקיצור. וגם כבודו מציין את דברי הכו"פ פרק י' ומודה שלדבריו משמע שהדבר אינו תלוי בקדושת כבוש עולי מצרים או קדושת גבול עולי בבל¹².



מכתב ג - הרב יוסף יונה

לכ' הגר"ע שליט"א

שלו' ורוב ברכה

תיתי ליה למר טיבותא וחינא שעמל ליישב מנהגן של ישראל, וברם לענ"ד יש עדיין לדון בה, ואכתוב את שיש לי לדון בדברי כת"ר. כתבתי על סדר אותיותיו.

א. המנהג וההוראה בארץ.

הכו"פ (פ"ד) פסק כהרמב"ם, והביא במקום אחר ובהקשר אחר (פנ"א) את העובדה שנהגו כך למעשה ברמלה (ולא כתב שהוא הנהיג אלא נהגו כך, כפי הנראה, עוד קודם לו). ומוכן שהוא סבר שצריך לנהוג כך. הרוג'צ'ובר הורה למעשה אך לא נשאל ע"י התושבים (אלא ע"י תושב פולין, עיי"ש), וכנראה חתנו, רבה של פ"ת, לא ראה לנכון להודיע את הוראתו לרבים. לא ידוע שהחתן עצמו נהג כך, וקרוב בעיני שסמך על המנהג הרווח ונהג יום אחד. [הגר"ש אלישר והגרש"ס הורו בעזה למעשה שאם התושבים הם מחו"ל - ינהגו יומיים, אלא שאיני יודע מהיכן היו בפועל].

נג). איני מסכים שסתם לשון אר"י במשנה ובגמ' הוא בגבול הקובע למצוות התלויות בארץ. כל מקום נדון לפי ענינו. כבודו מתבסס על הריטב"א וראשונים אחרים בחידושיהם לגיטין, אך אם נניח כדבריו שהריטב"א חשב שארבע מאות על ארבע מאות פרסה זה גבול עולי בבל, נוכל לומר שמה שכתב בחידושי לגיטין שחובת ישיבת הארץ ואיסור היציאה הוא לפי גבול עולי בבל נובע ממה שהוא חשב שזה זהה לגבולות פרשת מסעי, וכל זה הוא תחום של ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, וא"כ למעשה לדעתם האיסור לצאת הוא רק מהתחום של ארבע מאות פרסה, דהיינו תחום שרחב גם מגבולות ההבטחה. למעשה לא נוכל ללמוד מדברים אלו דבר כי הכל מבוסס על חוסר ידע בגבולות הארץ, ולא נוכל לדעת מה היו אומרים הראשונים אם היה מתברר להם המידה האמיתית של התחומים.

עכ"פ, כוונתי לא הייתה לומר ח"ו שהמושבות החדשות נוהגים כיום שלא ע"פ הוראת חכמים, אלא לדון בדרגת הסמכות של המנהג. לא הרי הכרעת גדולי אחרונים כהכרעת דור מייסדי המושבות וכחכמי דורותינו. ולא דמי הכרעה מראש לשואל כיצד ינהג להכרעה שלא לשנות הנהגה קיימת שנשתרשה, ואשר יש מקום להניח שאם היו נוהגים אחרת ג"כ היו מניחים אותם על מנהגם. (מסתבר שהאבני נזר והחזו"א חשבו שזה מנהג ע"פ גדולי אחרונים מדורות קודמים, שזו סמכות אחרת).

הוראת האחרונים בספרי ההוראה היא למעשה, אלא שלא באה עובדה לפנייהם (אמנם יש מושג של מעשה רב, ויש משקל מסוים להוראה למעשה ממש. וכבר דנו בספרי הכללים אם להעדיף ספרי שו"ת על ספרי הוראה בעלמא מטעם זה). ולענ"ד יש גם בהוראות המוסכמות שבספרי ההוראה את העניין של מסורת ההוראה וסוגיין דעלמא.

ב. דעת החינוך הריא"ז והר"ן בדין מקום באר"י שלא הגיעו השלוחים בזה"ז.

לשון החינוך: 'הקרובים וכל שכן הדרים בארץ ממש אין ראוי שיעשו כי אם יום אחד, כמנהג אנשי המקום מעולם'. ולשון הריא"ז: 'בארץ ישראל שהיו נוהגין אבותינו יום אחד על פי שלוחי בית דין, גם היום עושין יום אחד, שהרי אין הגלייות עושין [שני] ימים אלא מפני מנהג אבותינו, וכבר בארץ ישראל היו נוהגין לעולם יום אחד'. ולשון הר"ן: 'תקנה קבועה היתה לאותם שכבר נהגו שינהגו כן אפילו לאחר דידעי בקבועא דירחא'. ע"כ. לענ"ד משמעות הדברים היא שתיקנו רק לאלה שנהגו כך בפועל, ולא שתיקנו גדר חדש של הליכה אחר הרוב. וכ"ש כאשר מצטרף לזה שלגבי חו"ל כתבו בפירוש שהדבר משתנה לפי מה שהיה נהוג בפועל, והרי זה מלמד שגם באר"י נקטו כך בדווקא. ולענ"ד הוא כמעט כמפורש. ואוסף עוד גם מסברא, שלגבי אר"י כבר ביארנו שיש ליישב את טענת הריטב"א על הרמב"ם. ואם לגבי חו"ל חלקו עלי, קשה לשמוע שפסקו כמותו בארץ.

ג. האם השלוחים הגיעו לבבל.

לענ"ד המשמעות ברמב"ם היא שהוא סבר שהשלוחים לא הגיעו לבבל, ודלא כהריטב"א. וזה עולה גם ממה שמשמע בדבריו שמודדים בהליכת בני אדם. (ואם לעיר מצרים מגיעים בשמונה ימים ברור שלא מגיעים לבבל הרחוקה פי כמה וכמה, והיינו למש"כ שנראה שהכוונה לעיר מצרים ולא לכל ארץ מצרים שהיא מהלך ימים רבים). וכן ראיתי בשבילי דוד (צויין להלן) שלהרמב"ם השלוחים לא הגיעו לבבל.

ובאמת שגם בריטב"א שם נראה שמודדים בהליכת בנ"א, והרי החישוב של מהלך הימים לארבע מאות פרסה שעשה הוא בהליכת בנ"א, ואילו השתמשו ברצים היוצאים בדבר המלך רוכבי הרכש והסוסים, הרי יכלו להגיע ל-400 פרסה. והמרחק לבבל דרך סוריה, שכן הלכו בזמנם באופן הרגיל, הוא מאות פרסאות.

לגבי הגמ' דחברין בבבלי – אמת שזו קושיה, ולא מצאתי כמעט מי שעמד בשאלה זו. ונראה שהרבה מקדמוננו לא הכירו את המרחק הגדול שבין אר"י לבבל וחשבו שהן קרובות יותר. (ויש להגדיל הקושיה, שדין מיתא הוא ביוכ"פ כמ"ש רש"י, ויש לשלוחים רק ששה ימים). וייתכן להציע שקראו

לבני הגולה (עכ"פ בצד זה היינו בני סוריא) בבלאי על דרך ההשאלה כיון שבבל היא עיקר הגולה. וכעין זה כתב בספר שבילי דוד (זילברשטיין, או"ח סי' תקיג) שעמד על הקושיה ויעו"ש.

ייתכן אולי להציע עוד שבני בבל (אולי רק בדורו של עולא) סמכו על הכלל של לא אד"ו ראש. ולגבי יו"כ"פ ודאי מסתבר כן, שבלא"ה לא עשו יומיים, וסמכו על אין אלול מעובר ושאר כללי הלוח שידעו. ולגבי יו"ט י"ל שנהגו יומיים בהנחה שהיום האמיתי (יו"ט ראשון) מתאים לכלל לא אדו ראש, וצ"ע. וכמדומה שבספר 'מחר חדש' כתב על דרך זה או קרוב לזה, וכעת ל"ע שם כראוי. (יש נידון האם בני בבל יכלו לקדש חודשים משלהם וכיו"ב, יעויין חזו"א או"ח סי' קל ומה שהביא מתשובת הרשב"א ד, רנח. וכבר כתבו בזה מחברי זמננו. ולדידי כל עניין זה לא ברור לי, וצ"ע. ועכ"פ משמע שנהגו יו"ט שני למרות זה, אם משום לא פלוג או שלמעשה לא ידעו את כל כללי הלוח, וכנידון הגמ' ר"ה כ, ב שאמרו לשמואל שחסרים לו כללים).

[בשאלה לאן הגיעו השלוחים בבבל אם הגיעו. מקובל שהדרך לבבל בזמן חז"ל הייתה דרך סוריא ולא דרך המדבר וכמו שכבר כתב התויו"ט במתני' ר"ה א, ד. וצריך לברר את המסלול הודאי או המסתבר שלהם. ואיני יודע אם קל לברר את זה, וכעת לא עסקתי בזה].

עצם המנהג בבבל לעשות יו"ט שני מופיע בהרבה גמרות מכל הדורות, חלק מהן כבר מדור רב וריב"ל. ראה סוכה מו, ב, מח, א, נה, א, פסחים נא, ב, ביצה ד, ב, תענית ד, ב, מגילה לא, א. ומן הסתם יש עוד. המנהג מופיע בסתמא, והמשמעות הפשוטה היא שזה היה דבר כללי. וכן הראשונים (כולל הריטב"א במקומות אחרים) סתמו שבני בבל עושים יומיים.

ה. הכנת הרז"ה.

ייש"כ על הביאור בהכנת הרז"ה. ומ"מ לענ"ד עדיין נראה לי עיקר כמו שכתבתי ו'כל אדם קורא כדרכו'.

ו. בשיטת רה"ג.

ייש"כ על תיקון טעותי בעניין אין בי"ד יכול לבטל. ולגוף הדבר הנה מפורש בגמ' המובאת בתשובת רה"ג עצמה שהדין בעיקרו היה משתנה לפי הגעת השלוחים בפועל, והיה נידון על מקום שמגיעים שלוחי ניסן ולא שלוחי תשרי וכו'. ואיך יאמר רה"ג שהיא תקנה על כל הגלויות, והרי הוא מדבר על תקופת השלוחים המקורית לפני זמן הלל. ולענ"ד ע"כ שכוונתו שאף שחכמים תיקנו מן הספק, ייתכן שהם קבעו זאת בלא פלוג מוחלט מאיזה טעם. ואין בי"ד רשאי לבטל הוא גם כשנראה לנו שאין טעם התקנה שייך. אמנם יש מצבים שאנו דנים שהתקנה מעיקרה הייתה למצב מסויים, וזה משתנה לפי העניין. ואם כי יש בזה מעט דוחק בלשוננו, וקצת קשה שלא ביאר יותר, מ"מ נ"ל מוכרח שזו כוונתו. והא ודאי דלא דכר שמה של תקנה חדשה בגדרים חדשים ומקומות חדשים כדעת הריטב"א. ולענ"ד סוף הדברים נוטה כהרמב"ם.

להערת שוליים ה': כוונתי הייתה שיש כאן גדר כללי בדיני חומרי מקום שבא לשם (ולא גדר בדיני יו"ט שני), והוא נוגע למדבר אר"י בהלכות של מנהגי המקומות באר"י.

כתבתי הנראה לענ"ד וכת"ר יבור הסולת בנפתו הגדולה.

יזכה כת"ר וכל אשר לו לכוח"ט בספשצ"ג
שנה טובה ומתוקה שפע ברכה והצלחה ברו"ג
בכבוד רב ובברכה נאמנה, יוסף



מכתב ד - הרב עידוא אלבה

לכבוד הרב יוסף

תודה על תשובתו, ואכתוב את הנלע"ד.

א. לא מצאנו חבר לסברת הרמב"ם שבא"י במקום שאין מנהג עושים יומיים.

בענין המושבות החדשות שבתחומי עולי בבל הנידון הוא האם להורות להם כדעת הרמב"ם הסובר שעליהם ללכת אחרי רוב העולם ולעשות שני ימים. פשוט שלפי הריטב"א הסובר שכשקבעו ללכת על פי הלוח היתה תקנה לבני א"י ללכת אחרי הרוב עליהם לעשות יום אחד בלבד, אך גם אם לא נפסוק כסברתו שהיתה תקנה כזו, עדיין החידוש של הרמב"ם שעליהם ללכת על פי הרוב הוא חידוש גדול. כפי שכתב הגרש"ז בהר"ן, הסברה הפשוטה היא שכיון שכל הענין הוא המנהג, ובמקומם לא נהגו מעולם יומיים, הם אינם צריכים לעשות יומיים. כתבתי שמלבד הראב"ד לא מצינו ראשון שפסק בזה כרמב"ם. אמנם הכו"פ בפרק יד הביא את דברי הרמב"ם בהל' קידוש החדש, אך הוא לא אמר שכך יש לפסוק למעשה במקום חדש שיוקם. יתכן גם שהוא הבין שהרמב"ם אמר לעשות יומיים בא"י רק על מקום מדבר (כפי שפירש המשנה הלכות טו, קע את דבריו). הוא לא בא שם לפסק הלכה אלא ציין את הראשונים שראה, קשה לומר שזה נחשב פסק כרמב"ם. בפרק כא הביא את מנהג רמלה לעשות שני ימים, אך לא חיווה דעתו שצריך לנהוג כך, אלא ציינו כמקור לכך שאנו מוצאים מנהגים בערים שונות כדעות חלוקות ואין בזה ענין שהתורה נעשית כשני תורות, ומשמע שהוא מבין שמנהגם סותר למנהג לוד. גם כאן הוא לא בא לחוות דעתו שנכון שימשיכו במנהגם אלא ציין את העובדות. מהחינוך ריא"ז והר"ן אכן משמע שבני ארץ ישראל עושים יום אחד וימשיכו במנהגם, אך הם לא אמרו שאם יש מושבה חדשה ינהגו שני ימים.

ב. הקושיה על הרמב"ם נשארה בעינה.

יישר כח על ההפניה לשבילי דוד (תקיג אות ט) דכתב שלפי הרמב"ם מה שמוכח מהגמרא שהשליחים הגיעו לבבל הוא על סוריא, שכן בימי האמוראים גם סוריא היתה נקראת בבבל, כמו שאמרו אין תענית ציבור בבבל, ואין דיני קנסות בבבל, והכוונה לכל חו"ל. אך לענ"ד מובן שכשמדברים על כלל ישוב ישראל שבחו"ל קוראים לו בבל מכיון שבאמת כך הוא בבבל, והיא עיקר ישוב החכמים. אך אי אפשר לומר שהמילה בבל מוסבת רק על מקום שאינו בבבל. על כן קושיית הריטב"א על הרמב"ם בעינה עומדת.

ג. ביאור דברי רב האי גאון.

כבודו מקשה איך אומר רב האי שהיא תקנה על כל הגלויות, והרי בתקופת השלוחים המקורית לפני זמן הלל, היו עושים יום אחד. ולענ"ד התשובה היא שאכן רב האי בודאי לא התכוון לומר שבתקופת השלוחים התקנה חלה גם במקום שהשלוחים מגיעים אליהם. כוונת רב האי ללמדנו מה שכתוב בגרסתו בגמרא שהנביאים תקנו על הגלויות שיעשו יומיים, והכונה היא שתקנו שיברכו אשר קדשנו במצוותיו ביום נוסף במקום שאין יודעים מתי היה ראש חודש, ולא רק עשו מעצמם מחמת ספק שעל זה אין מברכים. בניגוד לרמב"ם, הסובר שבזמן פרסום הלוח נעשתה תקנה חדשה להישאר במנהג האבות², ובניגוד לדעת הריטב"א שסובר שבזמן פרסום הלוח נעשתה תקנה חדשה ללכת אחרי הרוב, לדעת רב האי לא נעשתה כלל תקנה חדשה, אלא רק אמרו שכאן חל הדין שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין שגדול ממנו. ומעתה מובן שמברכים "אשר קדשנו במצוותיו" בכל הגלויות, כי חלה עליהם המצווה הזו לקיים את מצוות חכמים שאין בית דין רשאי לבטל בית דין שגדול ממנו. רב האי מבאר שחובה זו חלה בנידון שלנו כיון שיתכן שהנביאים התכוונו בתקנתם גם לזמן שבו מקדשים על פי הלוח, וכל היכא שיתכן שהתקנה נאמרה גם לזמן הזה יש חיוב ודאי לשומרה שכן המצוה לשמוע בקול חכמים היא גם כשיש ספק אם בטל טעם התקנה, ולכן אפשר לברך 'אשר קדשנו במצוותיו'³. מלבד שהוא אומר שכך כתוב בגמרא, דבריו מסתברים מצד עצמם. לא מצינו זמן מסויים שבו התחילו לברך אשר קדשנו במצוותיו ביום טוב שני, לכן נראה שתקנת נביאים מעיקרא היא שלא להתייחס ליום טוב שני רק כהנהגה מחמת ספק, ולכן גם בזמן יחזקאל ודניאל היו מברכים "אשר קדשנו במצוותיו".

לסיכום: לענ"ד רב האי אומר שתקנת הנביאים נשארה. והוא גם מבהיר במפורש מהי תקנת הנביאים. התקנה היא שבגלות עושים יומיים (כמובן שבמקום שהגיעו שליחים עשו יום אחד אך הוא רק כשהגיעו שליחים, כשם שכשהיו משואות עשו יום אחד בתחום יותר רחב, אך הוא רק כשהיו משואות). תקנת הנביאים לכשעצמה לא השתנתה שכאשר אין משואות ואין שליחים, בין אם בטלו לגמרי ובין משום שהשליחים לא הגיעו, הגלויות עושים יומיים. דברי רב האי גאון יפים ומוכנים, ומתאימים ללשון הגמרא בכל הסוגיות. לכן המושבות החדשות וכן אנשי אילת שבצדק אינם רואים את עצמם כנמצאים בגלות עושים יום אחד, ושפיר עבדי.

בכבוד ובברכה רבה, עידוא



נד). ראה מה שכתב הרב יהודה בלייך בביאור שיטת הרמב"ם במאמר 'יום טוב שני של גלויות' (קובץ תורה שבעל פה כג עמ' קיד).

נה). הרא"ש (כלל ב ב סי' ח) כתב שאם לעולם יש ספק מה טעם התקנה, לא מבטלינן אלא בבי"ד גדול יותר, וז"ל: "בזמן הזה שאין לנו תכלת ואין לנו היתר כלאים בציצית כלל לא שייך למגור כלל דלא שייך לדמותו לדבר שנאסר במנין דאין לו היתר אלא ע"י ב"ד הגדול ממנו בחכמה ובמנין. דכיון שטעם האיסור ידוע אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא. דלא דמי לביצה מתקנת רבי יוחנן ואילך וגם ללך אמור להם שובו לאהליכם ולרבי אליעזר שבקש להפקיר כרם רבעי שלו. דהיתר ביצה אין הטעם ידוע כ"כ לעולם שיהא ההיתר תלוי במה שתקן שיהו מקבלין העדות כל היום כולו". אך לפי רב האי נראה שהדבר תלוי בכך שיש לנו ספק אמיתי אם בטל הטעם.

אוצר הספרים

"אילפא ור' יוחנן הוו גרסי באורייתא" – עיון בהקדמת הגאון ר' ראובן
מרגליות לספרו מרגליות הים ♦ ספר מן המים על מסכת מקוות

הרב אוריאל בנר

"אילפא זר' יוחנן הוּו גרסי באורייתא" – עיון בהקדמת הגאון ר' ראובן מרגליות לספרו מרגליות הים לרגל יובל להסתלקותו*

"גדול מאד בתורה היה האיש אך הוא לא הלך בגדולות עניו וצנוע, היה כל אישיותו שפעה חמימות וידידות ידעת אותו וקראנו את ספריו ראינו אותו ושמענו רבות על אודותיו, על טוב לבו וצדקותו, על אהבתו היוקדת לעמו ולארצו אך האם הכרנוהו באמת? נפש גדול מישראל מי יעריכנה ומי יביא לנו תמורתו".*

לפני מספר שבועות מלאו יובל שנים לפטירת הגאון ר' ראובן מרגליות. 'בקיא בחדרי תורה' - דומה כי אין הגדרה המתאימה יותר למיצוי והגדרת דמותו של הגאון רבי ראובן מרגליות מזו שלמעלה - בקיא בחדרי תורה. בתולדות עמנו מצינו גדולים וטובים אשר גם אם לא נטלו על עצמם את עול הרבנות הרי שפועלם בימי חייהם מחד ועזבונם הספרותי מאידך הנציחם לדורות. כך מצינו את היעב"ץ, שאמר כי בכל יום הוא מברך "שלא עשני אב"ד". וכך את החיי אדם שמספר בהקדמת ספרו כי היה סוחר ואת עיתותיו הפנויות ניצל לתלמוד תורה. והנה ספריהם היו ועודם מנכסי צאן ברזל של הספרות ההלכתית. דומה שבדור זה, רבי ראובן הוא שמגלם את הדמות הזו של מי שאינו רב או מורה הוראה מחד ואינו תופס ישיבה, ואע"פ כן שמו נישא לתהילה בקרב לומדי התורה זה דורותיים.

* הרב ראובן מרגליות (ז' בכסלו תר"ן - ז' באלול תשל"א) נולד בלמברג (לוב) שבגליציה. למד רבות מאביו, והרבה ללמוד באופן עצמאי מספרים. הוסמך לרבנות בגיל צעיר על ידי גדולי הרבנים, כרבי מאיר אריק מבוצ'אץ, אך למרות זאת לא קיבל עליו משרה רבנית ועסק במסחר ספרים. בטבת תרצ"ה עלה לארץ ישראל והתיישב בתל אביב. משנת עלייתו לארץ ועד יום מותו שימש מנהל ספריית הרמב"ם בתל אביב. נפטר ללא ילדים.

א. ר' טוביה פרשל, שנה בשנה תשל"ג עמוד 341. ובמקום אחר באותו מאמר (עמוד 337) הוסיף מילים יפות אלו: "ביקרתי אצלו בביתו ברחוב יבנה בתל אביב... הוא היה כולו לבן השערות הזקן הפאות הרחבות גבות העיניים העבות, העיניים נוצצות הפנים נוהרות תכמת אדם תאיר פניו והוא כולו שמחה שובע שמחות של תורה שש אנוכי על אמרתך...".

ב. פסקה זו, מדברי הרב א"מ וינשטוק בפורטל הדף היומי.

ג. אולם להשלמת הדברים ראוי להביא מש"כ הרב נתן רבינוביץ בהקדמתו הנפלאה לספר "כבוד מלכים" - "תולדות רבנו": "... דברי הערכה של מרן החזו"א זצ"ל - אמר רבינו [הוא הגר"ח קנייבסקי] שליט"א בשם החזו"א, שהוא עצמו לא יודע עד כמה שהוא יודע, ופעם אחת אמר רבינו הג"ל בשם החזו"א עליו 'ער איז א גרויסער למדן'. וראה שם עוד דברים רבים על גדולתו של הרב מרגליות - הוּגסבורג, שלמי תודה בני ברק תשע"ד עמ' רט"ז. והוסיף: את למדנותו לא הדגישו מספיק כותבי תולדותיו כדבעי וכל מבין שעובד על ספריו במיוחד מרגליות הים ומקור הברכה ותשובותיו להלכה ישתומם מלמדנותו. ראוי להזכיר עוד את פועלו של הרב אייל בן דוד מבאר שבע בהפצת תורת הרב, וכיבוד זכרו ותורתו [יעוין למשל בהקדמה לספר נפש חיה הוצאת בית מוריה תשס"ז].

ד. באלול תשל"א, ימים ספורים אחרי פטירתו באמצע התוועדות, השמיע הרבי מלובביץ' (נכתבו בַּאן) דברי הספד מיוחדים על הרב מרגליות: "וכאן המקום להזכיר אודות הרב ראובן מרגליות, שזכה לאריכות ימים, ולפני שבוע נפטר בלא בנים - שהיה בקי נפלא בספר הזהר, וזכה לערוך ציוני מראה מקומות על ספר הזהר, בדוגמת מסורת הש"ס שיש על

מיוחדת עד מאוד הקדמתו של הרב לספרו מרגליות הים על מסכת סנהדרין. מבלי להזכיר מילה אודות קורות חייו, אומר הוא דברים משמעותיים על דרכו. בגאונותו ידע לומר זאת דרך ביאור לדברי הגמרא בתענית כ"א, ע"א סביב אילפא ורבי יוחנן. לפנינו מספר הערות והארות סביב דבריו.

כך אומרת הגמרא: "אילפא ור' יוחנן הוו גרסי באורייתא דחיקא להו מילתא טובא אמרי ניקום וניזיל וניעבד עיסקא ונקיים בנפשין" אפס כי לא יהיה בך אביון" (דברים טו, ד). אזלו אותבי תותי גודא רעיעא הוו קא כרכי ריפתא אתו תרי מלאכי השרת שמעיה רבי יוחנן דאמר חד לחבריה נישדי עליהו האי גודא ונקטלינהו שמניחין חיי עולם הבא ועוסקין בחיי שעה אמר ליה איך שבקינהו דאיכא בהו חד דקיימא ליה שעתא רבי יוחנן שמע אילפא לא שמע אמר ליה ר' יוחנן לאילפא שמע מר מידי אמר ליה לא אמר מדשמעי אנא ואילפא לא שמע ש"מ לדידי קיימא לי שעתא אמר ליה רבי יוחנן איהדר ואוקי בנפשאי "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" (דברים טו, יא) ר' יוחנן הדר אילפא לא הדר עד דאתא אילפא מליך רבי יוחנן אמרו לו אי אתיב מר וגריס לא הוה מליך מר אזל תלא נפשיה באסקריא דספינתא אמר אי איכא דשאל לי במתניתא דר' חייא ורבי אושעיא ולא פשטינא ליה ממתני' נפילנא מאסקריא דספינתא וטבענא אתא ההוא סבא...".

א.

על דברי הגמרא (עבודה זרה, ח') "ארבעים שנה עד חרבן הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות" כתב הרב מרגליות (בספרו שיחות חכמים רל"ה):

"כמתוקנים באומות העולם לא עשינו. בהם כשימצא נער בן כשרון שיתנכר כי לגדולות נוצר, מבצרים הם מעמדו, מחוננים אותו בסטיפנדיות, שיוכל לשקוד על למודיו, ממציאים לו מעמד שיוכל לפתח כשרונו ולהיות לתפארת עמו. ואנחנו כמה בני כשרון שראויים היו להיות תפארת אומתם נאבדו מבלי אפשריות להשתלם ולפתח כשרונם. כמה שהיו ראויים לישב בסנהדרין בסוד זקני האומה וגדוליה הוכרחו לשבת בחנות ולעסוק במרכולת, מעמד כזה מביא לידי חורבה, חורבן מקדש האומה, כבר באה העת להתאושש".

ורמו בכך רמז דק על" הכרחו לעסוק בפרנסתו. עיסוקו בפרנסה היה מגיל צעיר מאוד. "לאחר שיצא מידי מלמדים ישב על התורה בקלויז של חסידי זידיטשוב. בן חמש עשרה נתייתם מאביו, ועול ניהול החנות נפל על שכמו. במשך כמה שנים היה עובד בחנות מראשית הבוקר עד

הגמרא, אבל על ספר הזהר לא היה ענין כזה עד שנערך על ידו, ומובן גודל התועלת שבדבר, ובלשון הידוע "אזנים לתורה". ביטויים מיוחדים כלפיו אנו מוצאים באגרת קודש מט"ו סיון תשי"א, בה כתב לו הרבי: "דבר גדול עשה ועושה בניצוציו והערותיו על הזהר, תיקוני זוהר, הבהיר וזוהר חדש - חכמה יש כאן ומלאכה יש כאן... וראה ראיתי בפועל ממש גודל התועלת אשר בניצוציו במשך לימודי ועיוני בספרים אלו. וברכת רבים אשר ישתמשו בזוהר נצוציו, עליו תבוא".

ה). הביא זאת הרב אבישי אלבוים ברשימתו העשירה על הרב מרגליות, בבלוג איגוד ספרני היהדות גליון ט"ו.

שעה מאוחרת בלילה. באותה תקופה היה יכול להיפנות רק מעט ללימוד התורה, ראש מאווי". הסברו לכך הוא גם נושא ההקדמה הנ"ל, וכך כותב הגר"ר מרגליות:

"מהסיפור המעניין ההוא למדים אנחנו כמה החשיבו את אילפא, עד שהקדימוהו לר' יוחנן בנקטם "אילפא ור' יוחנן" אילפא קודם, ואמרו שאם היה אילפא יושב באהלה של תורה ולא היה יוצא למיעבד עיסקא אותו היו ממליכים, בהיותו גמיר טפי מר' יוחנן (רש"י שם), ור' יוחנן עצמו תיאר את חבריו זה "מר" וגם אחרי כל סביבותיו כאשר הדר הראה שאם כי עבד עיסקא גרים טפי מניה (רבינו חננאל ורש"י שם).

אבל ר' יוחנן הדר, חזר ממחשבתו ליעבד עיסקא, כי ר' יוחנן הוא שדרש הכתוב (דברים ל' יג) ולא מעבר לים הוא לאמר מי יעבור לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמיענה אותה ונעשינה כי לא תמצא לא בסחרנים ולא בתגרנים (עירובין נ"ה א), והוא שאמר: איזה תלמיד חכם? כל שהוא מבטל עסקיו מפני משנתו. ובכן בהיותו בימי עלומיו צורבא מרבנן, תלמיד יושב לפני רבותיו, מכר כל נכסיו ונחלאותיו ירושת אבותיו למען התפרנס כל אותן השנים, את כל הון ביתו נתן באהבה שאהב את התורה". גבר רב פעלים זה שלא הלך ארבע אמות בלי תורה (יומא פ"ו א) ישב לרגלי רבותיו כל עודם בחיים, וכל עוד היה חזקיה רבו בחיים לא היה ר' יוחנן בעל ישיבה, ואך אחרי עלות רבותיו לחיי עד יסד ישיבתו הגדולה אשר עמד בראשה, ותהי תורתו לא לבד חיי שעה לו לבדו כי אם חיי עולם. אילפא, כנראה לא היה לו מה למכור, לא ירש נחלת שדה וכרם, ומבלי אמצעים שיאפשרו לו ולביתו לחיות עד הימים שבהם יהיה ראוי להוראה הוכרח לפנות גם לעסקים ולומר טוב תורה עם דרך ארץ".



1. כאן נתמקד בעניין הכרח הפרנסה, אך נזכיר שהרבה הרפתקאות עזו עליה. כך למשל בעודו אברך צעיר גמלה בו ההחלטה שלא להשתמש בכתרה של הרבנות ופתח לו חנות ספרים בלבוב. אלא שבאה מלחמת העולם הראשונה בשנת תרע"ד וטרפה את עולמו. הוא נאלץ להתגייס וכדי להפטר מהעול הזה ביקש את עזרת לשכת הרבנות בלבוב שהעניקה לו תעודת רב שעל ידה יכול היה להפטר מן השרות הצבאי. דא עקא, בזמני המלחמה ובתנאים הפרוצדורליים הפרימיטיביים דא, הרי שעד לאישור בקשתו [או כלשונו המיוחדת "עד שיוחלט משפטי"] היה עליו להמתין שנתיים תמימות. במהלך אותם שנתיים נאלץ להסתתר מאימת המשטרה הצבאית דא שחיפשה את העריקים. וכך הוא מספר בהקדמתו לספרו נפש חיה על או"ח: "אם אמרתי אספיה כמו כל אשר עבר עלי במשך שנתיים ימים אלה תהי הקדמתי זאת לספר וזכרונות אשר אולי אייחד לזה חוברת בפני עצמה. בזה אך זאת אזכורה לילות חורף הארוכים בהיותי סגור ומסוגר לבדי בחדר בחוסר כל - זה נר. כי מיראה שאנשי הבית בראותם נר דלוק כל הערב ירגישו כי אדם מסתתר במעון זה. לכן לא נדלק גם נר, אך לאור להב האש שבתנור החורף למדתי וכתבתי שטוח על הרצפה. במצב כזה של דכדוך הנפש של בבוקר תאמר מי יתנני ערב וגו' אבל יחד עם זה ערכתי וסדרתי ספרי זה. אמנם לא היו בידי די ספרים לרוות את צמאוני ותשוקתי..." [גם הערה זו, מדברי הרב וינשטוק דלעיל הערה א].

2. ר' טוביה פרשל שנה בשנה תשל"ג עמוד 339.

ח. בהערה הוסיף הרב- "שה"ש רבה פ"ח פס' מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה", והקשה ותיקן: "ואם דבי נשיאה תמכו בו [סוטה כ"א סע"א], השתדל ר' יוחנן לשמוטי נפשיה מבי נשיאה [תענית י"ב א"]. נזכיר שהנצי"ב [מרומי שדה מסכת סוטה דף כא עמוד א] הבין שזה לא אותו רבי יוחנן "... ולא כר' יוחנן דבי נשיאה כו'. נראה שהוא אינו סתם ר' יוחנן, שעליו נאמר ג"כ במדרש שה"ש עה"פ אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה שאהב את התורה, אלא היה ר' יוחנן אחר שגדל בי נשיאה".

ב.

יסוד מהלכו של הרב מרגליות מוזכר בתחילת דבריו ומבוסס על רש"י ורבנו חננאל: "מהסיפור המעניין ההוא למדים אנחנו כמה החשיבו את אילפא, עד שהקדימוהו לר' יוחנן בנקטם "אילפא ור' יוחנן" אילפא קודם, ואמרו שאם היה אילפא יושב באהלה של תורה ולא היה יוצא למיעבד עיסקא אותו היו ממליכים, בהיותו גמיר טפי מר' יוחנן (רש"י שם), ור' יוחנן עצמו תיאר את חבירו זה "מר" וגם אחרי כל סביבותיו כאשר הדר הראה שאם כי עבד עיסקא גרים טפי מניה (רבנו חננאל ורש"י שם)".

כלומר, לא רק שבתחילה החשיבוהו יותר, אלא גם אחרי הליכתו לעיסקא, מעיד הוא על עצמו, ואף מוכיח זאת - "אף על גב דעבדי עיסקא - גריסנא אנא טפי מיניה" [רש"י], או בלשון רבנו חננאל^ט: "... כלומר כל מה שיש במשניות החיצונות עיקר שלהן במשנתנו ואין כל חכם יודעו לפיכך אני גדול מר"י". ויש לשים לב להבדל, רש"י עוסק לכאורה בכמות - גרים טפי, אולם ר"ח מחדד, שיש צד של ידיעות שהיו רק לאילפא, ומכאן פתח למה שיסביר הרב מרגליות בהמשך, על ייחודיות תורתו של מי שלא מולך.



ג.

אומרת הגמרא שמלאכי השרת קפדו עליהם. מפרש הרב מרגליות בהערה: "מלאכי השרת קפדו עליהם [וראה נדרים כ' ע"ב. מאן מלאכי השרת, רבנן]". פרוש זה, יש בו מן החידוש לעומת ההבנה הפשוטה, לכאורה. כמו שפרש המהרש"א: "אתו מלאכי השרת כו'. והיינו שני כתות מלאכי השרת המיימינים והמשמאילים כמ"ש בכמה מקומות שני מ"ה המלוין לו לאדם אחד טוב מצד המיימינים ואחד רע מצד המשמאילים ולזה האחד מלאך רע כשישבו אילפא ור"י תחת גודא רעוע הזכיר עונותם".

וממשיך בדרכו הקרן אורה: "ומביא האי עובדא הכי אגב הא דיתבו תחות גודא רעותא, ללמדנו כי אין לך דבר שומר מן הנזק כמו העסק בתורה, והפורש ממנה אפילו לצורך פרנסתו עומד במקום סכנה מצד מדת הדין, לולי חסדי המקום ברוך הוא אשר מצד המידה הזאת ניתן רשות לעסוק מעט בצרכי עצמו, וכמו שאמר הלל במדרש (ויק"ר לד, ג) נגמול חסדא לההיא עלובתא".

לעומתם, מפרש הרב מרגליות שמדובר בחכמים, ואולי לכן ראה רשות לעצמו לנהוג לפי מה שחשב לנכון. כדי להבין זאת נעזר בדברי הרב יהושע מנחם אהרנברג^י בתחילה הוא מפרש את הכורח שגרם לאילפא ורבי יוחנן לעסוק בפרנסה:

ט). "אילפא ור' יוחנן דחיק להו עלמא אמרי ניקום ונעביד עסקא עד דהדר אילפא מלך ר"י. אתא אלפא תלא נפשיה. אמר אי איכא דשאל לי מתנייתא מדבי ר' חייא ודבי ר' אושעיא ולא פשטנא ליה ממתני'. כלומר כל מה שיש במשניות החיצונות עיקר שלהן במשנתנו ואין כל חכם יודעו לפיכך אני גדול מר"י. ולמה זכה לישב בראש ולא זכיתי אני".

י). שו"ת דבר יהושע, ח"ב סי' קמ אות ה.

"אילפא ור' יוחנן עשו כרשב"י בברכות לה, אבל לא עלתה בידן, כדאמר אב"י התם: הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן שיהיה מלאכתן נעשית ע"י אחרים. אך כל זמן דלא הוי דחיקא לה מלתא טובא, שעדיין לא הגיע לידי כך שיצטרכו לבריות, הוי גרסי באורייתא תדיר, ולא חששו שיבואו לידי עניות ויצטרכו לבריות, משום שבטחו בה' שלא יבואו לידי כך, כדאמר רשב"י שאם עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים, ואדרבה חששו שאם ידקדקו לקיים בנפשן "אפס כי לא יהי' בך אביון", אז יבואו לידי כך, כדאמר בבבא מציעא דף לג ע"א: ... כל המקיים וכו' עיי"ש. רק כשהגיעו לידי דחיקא מלתא טובא, והוצרכו לבריות, למדו מקרא ד"אפס כי לא יהי' בך אביון" שאפילו לרשב"י הם צריכין לבטל קצת מן התורה ולעסוק בסחורה".

וכיצד ייושבו הדברים עם דברי רשב"י עצמו:

"ולא דמי למה שאמר רשב"י כשיצא מן המערה "מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה", דהתם כדקאמר רשב"י טעמא בברכות, שיש לו לבטוח שאם יעשו רצונו של מקום יהי' מלאכתן נעשית, שהרי עדיין יש להם כדי מזונותיהן אין להם לדאוג למחר. אבל אילפא ור"י שכבר הגיע לידי דחק שיצטרכו לבריות, לא שייך זה, דאין לומר דמוטב שיצטרכו לבריות ולא יבטלו מן התורה, זה אינו, דא"כ תקשי מקרא ד"אפס" אקרא ד"לא יחדל", אלא על כרחך דהטעם דקרא ד"אפס" הוא משום שיבטל מן התורה, א"כ ממילא מוטב לבטל קצת כעת וכע"ז לא יהי' בסופו לבטל תורה מחמת עניות..."

לפי זה המשיך ובאר בהסבר מעשי מלאכי השרת:

"אבל המלאכי שרת שלא נתנה להם התורה לא ידעי למסבר קרא, וסברי דטוב יותר שיצטרכו לבריות ואל יבטל מן התורה, ומכיון שידעו מאז שיצא רשב"י מן המערה שאמר מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה, וביקש להחריב את העולם אלמלא אמר לו הקב"ה שיחזור להמערה, והם לא ידעו לחלק בין התם להכא, לפיכך אמרו אף הם מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה ורצו לענשם כדרך שהי' רשב"י מעניש את המניחין חיי עולם וכו'. רק כשאמר מלאך אחד שיש ביניהם אחד דקיימא ליה שעתא ועתיד למלוך להיות ראש ישיבה, מזה הבינו המלאכים שבודאי גם אם יעסקו בסחורה לא יתבטלו מן התורה".

מהדברים עולה שהמלאכים לא הבינו את האמת שבדרכם של האמוראים, כי לא ניתנה להם תורה, במובן של - תורתם אינה יכולה להבין את קשיי המציאות, ואף שזו שליחותם - מלאכיותם, יש מקום לשים לב לכך שאינה מלמדת שהבנת החכמים אינה נכונה. למרות שהדבר יהושע מבאר מדוע אין כאן זלזול במלאכים, אולי העדיף הרב מרגליות לפרש שמדובר בחכמים, כדי שלא ישמע, שיש מקום לומר אחרת ממלאכים, אבל בין חכמים יכולה להיות מחלוקת. אף שיש להעיר שיש חידוש בכך שרבנן יאמרו 'נישדי עליהו גודא', וכן קשה יותר להבין שרבי יוחנן לא שמע את שאמר אחד מהם".

(יא). הערה נוספת על ההבנה שמדובר במלאכים ממש כתב הגרמ"י ליפקוביץ (מנחת ערב תענית שם): "ועוד קשה הרי מלאכים אינם יכולים לעשות כלום מעצמם אלא רק מה ששולחים אותם, וא"כ איך כאן הם התדיינו ביניהם אם להפיל עליהם הכותל או לא..." [ועיי"ש מה שישב], אך צ"ע אם פירושו של הרב מרגליות מסייע, שכן כנ"ל, השאלה באופן

ממשיך הרב מרגליות: "אם כי ידעו שגם בהיותם סוחרים לא יתרפו מתורתם, אבל הן תורה כזו היא אך חיי שעה לו להלומד. ר' יוחנן הדר, אבל אילפא הוכרח לעשות עסקא והיה לסמל של 'תלמיד חכם סוחר'".

כדי להבין יותר את הנהגתו של אילפא נלמד מדברי הבן יהוידע:

"ואם תאמר כיון דרבי יוחנן אמר לאילפא שמע מר מדי? מוכרח שהבין אילפא ששמע ר"י איזה דבר, ואמאי לא שאל אילפא מן ר"י מה שמעת. ונ"ל אחר שאמר ר' יוחנן איהדר ואיקיים בנפשי כי לא יחדל אביון, חשב אילפא שזה הפסוק נשמע עתה לאוזניו של ר"י מאיזה איש או תינוק שעבר שם, וחשב אילפא בדעתו, כיון דהוא שמע עתה פסוק זה מעוברי דרכים, ואני לא שמעתי, ש"מ לא רצו מן השמים שאחזור מסברתי הראשונה, ולכן לא השמיעו אותי ג"כ, דבהשגחה פרטית לא הניחו מן השמים שתגיע שמועה זו עתה באוזני, ורק לר' יוחנן השמיעו זאת משום דקמי שמיא גליא דאם ילך ר"י לסחורה לא יצליח"².

לפי זה, ראה אילפא סימן משמיי שאינו צריך לשנות את הנהגתו. אמנם כנ"ל, לדעת הרב מרגליות היו אלו רבנן ולא מלאכים ממש, אבל רוח הדברים תואמת למהלכו של הרב מרגליות. ממשיך הרב מרגליות:

"ידע אילפא כי אמנם לא תמצא הלכה פסוקה הוראה למעשה בסחרנים ותגרנים, אדם פרטי שאינו בעל משרה ולא יגיס ליבו בהוראה לא ימצא צורך לשנן הכרעות אחרוני האחרונים, אינו עוסק בספרי קיצורי-הלכות אך קובע הוא עיתותיו הפנויות לחקר גופי תורה שרשי ההלכות, וכאשר העירוהו חבריו כי אילו היה מיחד עצמו לגירסא היה הוא המולך, היושב ראש בשיבה, הראה להם אילפא שאם כי אחז במסחר עם כל זה כביר כוחו לשאוב מים חיים ממקור מעיינים, לפתור ספיקות האחרונים ממשנת קדמונים"³.

אחר נשאלת גם על 'רבנן'.

(ב). כבר ר"מ אלשיך (ישעיהו פרק ו) עמד על נקודה זו, שמי ששמע מבין שאליו הדברים מופנים: "כי אילפא ורבי יוחנן היו הולכים לסחורה, ובלילה במלון שמע ר' יוחנן מלאך שהיה על הכותל שהיו סמוכים אליו, אומר לחבירו נשליך הכותל הזה על אלה שמניחים חיי עולם כו', ושמע מלאך אחר עונה ואומר לא, דהא איכא בינייהו חד דקיימא ליה שעתא, ור' יוחנן היה מסתפק אם היה הוא דקיימא ליה שעתא או אילפא, מה עשה, אמר לו לאילפא שמעת דבר, אמר לא שמעתי, אמר בלבו א"כ כיון שאני שמעתי, ודאי שעלי היה הדבר שעל כן השמיעו אותי לבדי מן השמים ואז חזר ללמוד". והוסיף הבן איש חי, שגם מי שלא שמע הבין שזה מכון.

(ג). לעומת זאת הגר"ח פ' שיינברג כתב (תוכחות מוסר עמוד קצ"ז): "ובפשטות הפרוש הוא שרק ר' יוחנן היה יכול לשמוע אבל אילפא לא היה יכול לשמוע אבל יש מפרשים דבאמת שניהם שמעו אלא הפירוש בהא דר' יוחנן שמע ואילפא לא שמע היינו דשמיעה דר' יוחנן היה שמיעה אחרת משמיעה דאילפא דשמיעה של ד' יוחנן שינתה דעתו ולפיכך מסר עצמו לתלמוד תורה ואילפא לא מסר עצמו וכאילו לא שמע דר' יוחנן חיפש למצוא עצות איך להישאר בבהמ"ד ועל כן נקרא שמע, אבל אילפא לא שמע לפי שכבר היה על הדרך למסחר והיינו דר' יוחנן דחק עצמו יותר ואילפא לא דחק עצמו די. והעיקר תלוי ביגיעת עצמו ולכן זכה רבי יוחנן שימליכו אותו אע"פ שאילפא היה גמיר טפ"י. ואלו ואלו דא"ח.

(ד). "ואתא ר' חייא ופשט בברייתא פרטי ואנפי להנהו עקרי וכללי. ורובי דטעמי דנפישין ומרווחין בבריתא, עיקר דילהון במתני', ועל עקר דמתני' סמכינן, כדאמרין בתעניות... אי איכא אינש דשאל מינאי מילתא בדבי ר' חייא ורבי ר' אושעיא ולא פשיטנא ליה ממתני' נפילנא מאסקרה וטבענא. אלמא כל מאי דאיכא בדבי ר' חייא ור' אושעיא אית לן למפשט ממתני' - אגרת רב שרירא גאון, אות לו. ועוד כע"ז: "יראה כי עיקר ישוב הלימוד - להשיב הפרטים הנאמרים

מדבריו נשמע שאחרי שסובבה ההשגחה שתפקידו לא יהיה ל"מלוך", יש בכך דחיפה והכוונה לעיסוק בצדדים אחרים בתורה, שיש בהם ברכה לכשעצמם^ט, ואף סיוע לפוסקים. לכן הבחינה שביקש שיעשו לו, הייתה סביב ענין זה של חיפוש מקור במשנה לדברים שנאמרו בתוספתא^י.

על הנהגתו המפליאה בעליה לראש הספינה באמירה שאם לא אדע, אפול^{יא} כתב הרב מרגליות בהערה, לאור דברי הירושלמי:

"ראה ירושלמי כתובות פ"ו ה"ז: אר"י הדא פשטה שאילתא דחילפא [ממשנתינו פשט אילפא השאלה ששאלו מבריייתא זו – ק"ע], אמרי אייתיבון על גיף נהרא דלא אפיקת מתנייה דר' חייא רבה מן מתניתא וירקוני לנהרא [דאילפא אמר אשב על שפת הנהר אם לא אפשוט ממתניתין כל הדינים ששנה ר' חייא הגדול בבריייתא יורקוני לים, ושאלו ממנו ברייתא זו האומר תנו שקל – ק"ע] כו', ושם קידושין פ"א ה"א חילפא [שם חכם ובבבלי נקרא אילפא – ק"ע] אמר אייתיבוני על גוף נהרא דלא אפיקת מתניתא דר' חייא רבה ממתניתין זרקוני לנהרא [אמר אשב על שפת

בפרטי המחברים האחרונים אל החבור הקודם הכולל, והם שנים: מתורה שבע"פ, הוא חיבור המשנה, כי עליו נתייחדו כל שאר החיבורים התלמודיים, והיותר כולל הוא תורה שבכתב, הכוללת יותר משאר כוללים ופרטים עליו נתייחדו כלם, וידע לומר: בזה הפסוק נדרשו דברים אלו. והוא אומרו: בישוב במקרא במשנה – פירוש רבי מתניה היצחקי, אבות פרק ה, ה.

טו). בהערת אגב, נזכיר גדול אחר שיש בינו לבין הרב מרגליות דמיון מסויים, אם כי גם הבדלים, והוא הגרמ"מ כשר. שהביא לעולם התורה סוג ידיעות ייחודי ואכמ"ל.

טז). הרב הנזיר (נזיר אחיו ח"ב עמוד ר"ז) העלה אפשרות שאילפא הוא ר' יאשיה:

"ר' יאשיה ור' יונתן מסדרי המכילתא דר' ישמעאל. וי"ל משום שר' יאשי' פירש לדרך ארץ ואמר לו ר' מתיא בן חרש רבי מה לך לעזוב דברי אלוקים חיים ולשטוף בדרך ארץ [אבות דר"נ פ"א] וכיון שפירש מבית המדרש לא עסק בהלכה למעשה אלא במדרש ההלכה, וכן בירושלמי כלאים פ"ט ה"ג ה"נ ר' יאשיה פקיד אלבשוני חיורון חפותין א"ל מה את סב מן רבך ר' יוחנן אמר לון ומה אנא בהית בעובדאי י"ל כיון שהוא פירש לדרך ארץ ועזב בית המדרש והוכיחו אותו על זה אמר אף על פי כן תלבשוני תכריכין לבנים ואנא לא בהית, לא מתבייש במעשי שפירשתי לדרך ארץ. ובפרקי אבות פ"ד מ"ט ר' יונתן אומר כל המקיים את התורה מעוני סופו לקימה מעושר וכל המבטל את התורה מעושר סופו לבטלה מעוני י"ל שכיון זה נגד חבירו ר' יאשי' שפירש לדרך ארץ וביטל את התורה מעושר.

והנה בתענית כ"א ע"א אילפא ור' יוחנן הווי גרסי באורייתא דחיקא להו מילתא טובא אמרי ניקום ונוזיל ונעביד עסקא וכו' ר' יוחנן הדר אילפא הדר וכו' אזל תלא נפשיה באסקריא דספינתא וכו' כבר נאמר בערוך השלם ע' אילפא שזה לא היה שמו העצמי אלא על שם אילפא ספינה דתלא נפשיה בספינתא ואולי י"ל שהוא ר' יאשיה". [הופנתי לכך מהערת הרב אריאל דוד במרשתת].

יז). כמו שהעיר למשל בשו"ת שלמת חיים (עניינים שונים סימן רכב): "ההיא דאילפא ור' יוחנן דתלא נפשיה וכו' (תענית כ"א ע"א). והנה ניחוי אגב, אם שאל אותו אחד ולא ידע להשיב – הכי מותר לו לאילפא להשליך ולאבד עצמו, וא"כ מתחילה איך עשה זה לבחינה בדבר שפשיטא שאח"כ לא יקיים. תשובה: כיון דידע בעצמו שיודע להשיב אין כאן קפיידא". ובספר בינת דניאל (סוף קידושין בקונטרס וילקט יוסף מר"י פרלמן) כתב על כך: מוזר מאד לדמות איך שחכם וגאון כאילפא יעלה למעלה על תורן ספינה לקיים וויכוח עם תלמידי הישיבה למטה בספינה או בנמל על חוף הים ויצעקו אחד אל השני מרחוק וגם איך איים להשליך את עצמו מהתורן ולטבוע בים דאין לך כפייה גדולה מלאבד את עצמו לדעת ודוחק לומר שכל כך בטוח היה בחכמתו וחרירותו ובקיאותו שלדעתו איום ריק היה דהא החכמים נזהרו בדבריהם שלא יצא דבר מגונה מפיהם וקללת חכם אפילו על תנאי תבוא ושלא תהא כשגגה היוצאת מפי השליט וגם איך אפשר להיות בטוח כל כך בדבר שאין בידו.

הנהר אם לא אוציא כל הדינים השנויים בברייתות דר' חייא הגדול ממתניתין יטילוני לנהר – ק"ע]. אמרין ליה והא תני ר' חייא סילעא ארבע דינרין, אמר לון אוף אנן תניתיה [במשנה פרק הזהב]."

כלומר: "וכוונתו אם שכחתי תלמודי והריני כאחד התגרנים יורדי ים אחזור למקצועי שעסקתי בו אלו השנים ולא ארהיב להכריע בדבר הלכה, הסיבה ההשגחה העליונה כי מצא פתרון ממקורות קדומים לכל השאלות שנשאל ונוכחו חבריו כי תורתו נשתמרה ונתברכה, ראה בבלי ברכות ל"ב ב וירושלמי שם פ"ה ה"א".

פרוש נוסף על דרך זו כתב בספר עיני יצחק": "נראה שרמזו שהעולם נדמה כים זועף, והתורה נמשל לעץ חיים שתול בתוך הים, והאדם הוא כנטבע בים ונזדמן לו בנס עץ שתול בתוך הים, ואם האדם מתחזק להיות אחוז בסנסיניו בחוזק יד ינצל, ואם לאו, הוא נטבע בים. ובא אילפא לרמזם שהוא ח"ו לא ביטל לימודו גם בעת מסחרו ולא נטבע בטרדות עוה"ז והבלי, רק היה תמיד אחוז בעץ החיים, היא התורה הקדושה". ובספר בינת דניאל"ט כתב: "וכבר עמד בזה הרב ראובן מרגלית זצ"ל בהקדמה לספרו החשוב מרגליות הים על מסכת סנהדרין ואף שבהערה זו שם קצת יישב הפליאות שבסיפור זה על פי הירושלמי מ"מ לפי הבבלי מוזר מאד... ומתוך חומר הזרות בפשט הסיפור נאלץ אבי מורי זצ"ל לבאר את כל הענין בדרך חידה והוא להספינה מסמלת את המסחר המובחר והמעולה במקומות הרחוקים שמגיעים לשם באניות תרשיש וכן את העושר המופלג והתורן הוא המקום הכי גבוה בספינה והעלייה לשם מרמזת שאילפא הגיע עד הפסגה שבמקצועו ואומנותו ובכל זאת רצה להוכיח ולהראות את תלמידי הישיבה שלא עזב דרכו בתורה ולא חסר לו מידי מבקיאותו והבנתו במשנה ובגמרא ע"כ, ולפיכך ביקש מהם לבחון אותו בבקיאותו וחרפותו באימו שאם לא יצליח יפיל את עצמו מתורן הספינה דהיינו מגובה מקצועו במסחר ויטביע את עצמו אל הים דהיינו ים התלמוד.

וכוונתו דלא כמרגליות הים הנ"ל שהים הוא נהר כירושלמי ומסמל לחזרתו כאחד התגרנים יורדי ים למקצועו הישן שעסק בו מקודם לכן, אלא דיניח את כל עסקיו בדברי חול ויחזור בכל כחו ללימודי קדש ותורתו ואומנותו ויטבע בים התלמוד כל ימי חייו וזהו שכתב רש"י בכתובות סט שאמר אילפא אע"פ שהלכתי בסחורה לא שכחתי תלמודי וכן בתענית שם אע"ג דעבדי עיסקא גריסנא אנא טפי מיניה.

ואלו שני אמוראים הדגולים אילפא ור' יוחנן מסמלים שתי הדרכים בעבודת השם דשניהם אמת ר' יוחנן תורתו ואומנותו ואילפא תורה עם דרך ארץ והולכים אולי בעקבות ר' ישמעאל ור"ש דנחלקו בכעין זה...".

יח). לרבי חיים יצחק רפפורט. מובא בביאורי אגדות של מכון הלכה ברורה. ומשם מספר מקורות נוספים.

יט). הנ"ל בהערה הקודמת.

כ). נראה שרמזו שהעולם נדמה כים זועף, והתורה נמשל לעץ חיים שתול בתוך הים, והאדם הוא כנטבע בים ונזדמן לו בנס עץ שתול בתוך הים, ואם האדם מתחזק להיות אחוז בסנסיניו בחוזק יד ינצל, ואם לאו, הוא נטבע בים. ובא אילפא לרמזם שהוא ח"ו לא ביטל לימודו גם בעת מסחרו ולא נטבע בטרדות עוה"ז והבלי, רק היה תמיד אחוז בעץ החיים, היא התורה הקדושה. (רבי חיים יצחק רפפורט, עיני יצחק, כאן).

הסברו של הרב מרגליות מחדד את ההבנה שיש בהנהגתו של אילפא לימוד שרצה ללמד לדורות. ובזה מיושבות הערותיו של הגרמ"י ליפקוביץ [בספר מנחת ערב]²: "וקשה למה אילפא בא להצדיק את עצמו שיעשה טוב הרי רק אנשים פשוטים באים להצדיק את מעשיהם שעשו ישר אבל לא קדושי עליון כמותם וצ"ע.

ועי' ברבינו חננאל דפי' שאילפא אמר למה ר"י זכה לישב בראש ולא זכיתי אני ע"ש וזה ג"כ קשה דהרי זה היפך הענוה, ועוד דהרי כתוב דאני ה' חוקר לב פי' שרק הקב"ה יכול לחקור הלב וזה נאמר על כל אדם גם על אמוראים, וא"כ לפי"ז צ"ע ביותר איך עכ"פ לא חשש שיעבור על משהו דק מן הענוה וכן ברש"י שכ' שאמר אילפא אע"ג דעבדי עיסקא גריסנא אנא טפי מיניה וקשה איך היה מותר לו לומר כך הרי זה לכא' גאוה וצ"ע ואין לנו כלל השגות בדרגתם שהם היו יותר גדולים מהמלאכים דכיון שלבנ"א יש בחירה לכן הצדיקים עולים בדרגתם מהמלאכים ומגיעים לדרגות כאלו שהמלאכים אינם יכולים להגיע³."

כא. לעומת זאת, הגרמ"מ אורחי (ברכת מרדכי דברים עמוד קמ"ו) פרש זאת הפוך מהרב מרגליות: "פלא להבין מה היתה מטרתו של אילפא כשתלה עצמו באסקריא דספינתא האם התכוון להחזיר לעצמו את ישיבתו של רבי יוחנן או שמא רצה להוכיח את למדנותו וידענותו כדי שלא יחשדוהו בשכחת תלמודו שבאה בעקבות יציאתו לביוזעס? ללמדך כי אדרבא רצה להוכיח כמה פסול היה הדבר לצאת לביוזעס שהרי עיניכם הרואות שעל אף גאונותו שאינה נופלת משל רבי יוחנן אף שהרי עיניכם הרואות שעל אף גאונותו שאינה נופלת משל רבי יוחנן אף על פי כן אינו ראוי להיות ראש ישיבה משום שכדי להיות ראש ישיבה לא יתכן ללא שבת בבית ה' כל ימי חייה תהלים כו ד ואף על פי שאילפא בודאי המשיך בלימודו כפי המוכח מעוצם ידיעתו למדנותו ושקיעתו אף על פי כן זהו המסר שלו כלומר ראו גם ראו הידיעות והלמדנות במקומן עכשיו כמו מאז מצד כל אלו עדיין היה אילפא ראוי להיות ראש ישיבה יותר מרבי יוחנן אף על פי כן ראש ישיבה לא נעשים רק על פי כמה ידיעות חריפות בקיאות ולמדנות ראש ישיבה נעשים על ידי תורת קבע ומלאכת עראי ואצל אילפא גם אם המשיך בהתמדתו וגירסתו אף על פי כן באלו לא ואצל אילפא גם אם המשיך בהתמדתו וגירסתו אף על פי כן באלו לא סגי משום שלכלל תורתו קבע לא הגיע שכן אם אך אפילו בצדק זה מצבו וזוהי דרגתו הרי עם כל גדלותו והתמדתו של אילפא לכלל תורתו קבע לא הגיע". ואלו ואלו דא"ח.

ובהמשך לזה אי אפשר שלא להזכיר את דברי הגר"מ פיינשטיין (שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סימן פב) שלימוד מהסוגיה דומה: הנה ידוע לעולם התורה מה שדברתי הרבה פעמים לפני בני התורה בענין למודי חול אשר לבני תורה וגם לבני הישיבות הקדושות אשר ראויין להתגדל שם בתורה וביראת ה' טהורה הרי עצם למודי חול אף כשליכא למודי כפירה וגם לא תערובות נשים, הוא איסור דמניחין חיי עולם שהוא איסור אף לאחר שנתגדלו בתורה במדרגה גדולה, עיין בתענית דף כ"א ע"א בעובדא דר' יוחנן ואילפא מתרי מלאכי השרת עיין שם, ואף שהיה שם לזמן קצר ולהכרח פרנסתו שהיו עניים גדולים להחיות עצמן ובני ביתם שמטעם זה לא נענש אילפא, אבל לבחורים ואברכים צעירים שעדיין לא למדו כל הצורך ובזה שיכניסו עצמן ללמודי חול הרי לא שייך שיגיעו למדרגת ת"ח שידוע התורה בדור הזה דצריך לזה כל כחות הנפש שחננו השי"ת בדעת ובהבנת הדברים, ויבזבו כחותיו גם ללמודי חול, ובמשך הזמן יעשו למודי החול אצלו עיקר בהכרח... וגם כל בן תורה ולומד בישיבות הקדושות צריך להשים אל לבו חורבן התורה הגדול שנעשה בעולם שהוא חייב גדול על כל לומדי תורה בהישיבות שישתדלו להיות גדולי תורה והוראה ויראי שמים תחתם שזה ענין מוכרח לכל קהל ישראל. סוף דבר הוא פשוט שאף ששתקין ואין אומרים זה לכלל ישראל ואף לא לאלו השומרים תורת השי"ת הוא דבר האסור לבני תורה ובני ישיבות אשר כל אחד יכול להתגדל בתורה ולגוול הזמן והעמילות בהכשרונות מלמודי תורה ללמודי חול. ובדבר ענין פרנסה כבר ידוע כמדומני מה שאמרתי איזה פעמים שזהו עצת רשעים שהוזכר בריש תהלים, וכפי שאתא בתענית שם איכא ע"ז גם עונש גדול ח"ו ולהשומעים שלא לעזוב למוד התורה כלל אף לא לשעה יתברכו בהצלחה בתורה כרצונם וגם בכל עניני הגוף בכל הברכות.

כב. ובהמשך כתב ע"ד רש"י ד"ה אי אתיב מר וגרסי: "דאילפא הוי גמיר טפי מרבי יוחנן מוכח שכל אנשי המקום ידעו שאילפא יותר גדול מר"י וצ"ע אחרי שכולם ידעו כן שאילפא יותר גדול א"כ מה הטעם שהוא היה צריך להוכיח בעצמו

כסיוע להסתכלות על הנהגתו של אילפא, שלא כדרך פחותה, בשעת צורך, ראיתי מי שציין לדברי נפש החיים (שער א פרק ח): "אבל הענין. כי ודאי שאין דעת ר' ישמעאל שיהא הרשות נתונה לאדם לפרוש ח"ו אף זמן מועט מעסק התורה. ולעסוק בפרנסה ויהי' בטל אותו העת מעסק התורה לגמרי ח"ו. אמנם רמזו ר"י בלשונו הק' הנהג בהן מנהג ד"א. ר"ל עמהן עם הד"ת. היינו שגם באותו העת ושעה מועטת שאתה עוסק בפרנסה כדי הצורך וההכרח לחיות נפש. עכ"פ ברעיוני מחשבתך תהא מהרהר רק בד"ת. וכן רבא אמר לתלמידיו ביומי ניסן ותשרי לא תתחזו קמאי דיקא. שלא לבא לבית מדרשו. אבל ודאי שתלמידי רבא לא היו בטלים ח"ו לגמרי מעסק התורה גם בביתם באלו הימים. ואמרו שם הרבה עשו כר"י ועלתה בידם. והרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם. היינו רבים דוקא. כי ודאי שלכלל ההמון כמעט בלתי אפשר שיתמידו כל ימיהם רק בעסק התורה שלא לפנות אף שעה מועטת לשום עסק פרנסה מזונו כלל. ועז"א באבות כל תורה שאין עמה מלאכה וכו'. אבל יחיד לעצמו שאפשר לו להיות אך עסוק כל ימיו בתורתו ועבודתו ית"ש. ודאי שחובה מוטלת עליו שלא לפרוש אף זמן מועט מתורה ועבודה לעסק פרנסה חס ושלום. וכדעת ר' שמעון ב"י וראה בס' מנוחה וקדושה (שער התורה ח"ב סי' כט) שאחר שהביא שם את דברי הגר"ח בס' נפש החיים (הנ"ל) כתב: "דעו בני שכבר נכשלתי לפרש הגמרא [דמס' ברכות הנ"ל] כפשוטה, ופרשתי מקביעות לימוד התורה שכבר נדבקתי בה היטב כדינה שתי שנים רצופות, וזכיתי אז לנועם מתיקותה, ואחר כלות שתי השנים שעל דעת זה יצאתי מביתי בתחילת מחשבתי וחפשתי בגמרא ובכל הפוסקים, ומצאתים פה אחד אומרים לעסוק בדרך ארץ עם התורה, וכתבו סתם, ואני לא הבנתי פירושם שדעתם גם כן כדעת הגאון רבינו חיים כי עדיין לא נדפס ספר נפש החיים, ואילו ראיתי בודאי הייתי שומע לו והייתי תלמיד חכם גדול וצדיק וכו', אולי יראה ה' בעיני וימשיך יוצאי חלצי לשמוע את עצתי להם בספרי הלז בגלותי להם מקום טעותי להשמר ממנו, ולבחור בדרך האמת וישלח להם עזרתו מקודש ואז נגילה ונשמחה יחדיו" (מובא בשו"ת עטרת פז חלק א כרך ג - חושן משפט סימן טז). וצ"ב כיצד הדברים אמורים להתממש למעשה בהתחשב בחובה להיות מסור לבעל הבית, ולהיזהר מסכנות וכדומה תוך כדי עבודה [דומני ששמעתי הערה ברוח זו, מת"ח חשוב].

ומסיים הרב מרגליות בדברים מרגשים:

"ואם לא הרשתו עתו לאילפא להרביץ תורה בקביעות עם חברים מקשיבים הגונים, הנה בחר באמצעי אחר שתהיה תורתו חיי עולם, בכתבו עלי ספר דברי תורתו שהעלה בעתותיו שקבע לתורה², אם היום היה למלאכה במסחר או במשרד הנה לילותיו הקדיש למשמר והקנה לא לחבר לרשום בפנקסיו מאשר העלה בלימודיו.

כן וצ"ל שאילפא רצה להוכיח להם דאפי' דעבד עיסקא בכ"ו נשאר ת"ח יותר גדול וכמ"ש רש"י ד"ה דשאל ל"י. ולדברי הרב מרגליות מובן מדוע.

כג. כתב הרב אבישי אלבוים (ראה הערה ד): "הרב ראובן אליצור ז"ל, שאני החלפתי אותו בתפקיד מנהל ספריית הרמב"ם, הכיר את הרב מרגליות ועבד תחת שרביטו כשוליה בספריה. הוא סיפר לי שהרב מרגליות היה חרוץ מאד בעבודתו ושכל חיבוריו התורניים כתב לאחר שעות עבודתו".

ועלתה לו לאילפא שהגו חכמי ישראל בספריו, ראה מנחות ע' ע"א: כתוב אפנקסיה דאילפא כו', ובירושלמי מעשרות פ"ב ה"ד: אמר ר' יונה אשכחתינה כתוב בפינקסיה דחילפי כו', וחבירו הגדול ר' יוחנן למד מדבריו ואמר שמועות משמו, ראה בבלי זבחים כ' ע"א והלאה שם כ"א א, ירושלמי תרומות ספ"א, חלה פ"ב ה"ה, ושבת פ"ז ה"ג".

וזכה כך גם הרב מרגליות שדברי תורתו יתבדרו בבתי מדרשות ויהיו יד ושם לו ולתורתו, טובים מבנים ובנות.

“אמנם לא מלך, אבל אילפא אינו חפץ כלל למלוך”. געגועי אילפא הן ללמוד וללמד, לעשות אונים לתורה לשאוב ממקורות ראשונים ולהשקות צמאים לדבר ה' בשיחות חברים ובפרסום דברי תורה שכתב בפנקסיו.”

לסיום נזכיר את שכתב בהערה, והדברים שוב, טבועים בחותם אישיותו: [ו] הסוחר-פוסק רבי אברהם דנציג ז"ל בהקדמת ספרו “חכמת אדם”² העיר על שנכפל “לא בסחרנים” ו”לא בתגרנים” וכתב שתגר יקרא סוחר סיטוני העוסק יום ולילה בסחורה... וסוחר נקרא רוכל המסבב סחור לקוחותיו, ויתכן שזהו שהדגיש ר'בן של' ישראל – שהיה גם הוא סוחר ראה בספר האורה ח"ב סי' ק"ח ועוד – בכתבו: סחרנין, מחזירין בעיירות, תגרנין במקומם, לומר שלא תמצא הוראה הלכה למעשה בסחרנין רוכלים המחזירים בעיירות ובמבואות העיר מפני שהדרך והטלטול ממעט מנוחת הנפש הנצרכה לברורי שמעתתא [ראה בבא בתרא כ"ב רע"א צורבא מרבנן לאו אורחיה לאהדורין], וכמו כן אינה מצויה בתגרנים המרבים בסחורה [כאמרת המשנה באבות לא כל המרבה בסחורה מחכים]³, ולמדים אנו מזה כי מי שאיננו סחרן ותגרן אם קובע עתותיו הפנויים ללמודים זה וזה מתקיים בידו.”



כד). שמה לפי זה יתפרש אחרת מה שהעיר בעיון יעקב (אות מ"ח): “אילפא ור' יוחנן חשיב אילפא תחלה שהיה גדול ממנו בתורה כפירש"י בסמוך ד"ה אי יתיב מר וכו', לכך זכה ר"י לגדולה זו ולא אילפא לפי שעיקר הגרם שפרשו מן התורה היה אילפא שהיה הגדול ואחריו נמשך ר' יוחנן לכך שמע הוא ולא אילפא”. ואולי לפי הרב מרגליות לא ראה בכך אילפא נחיתות, אלא הכוונה משמיא למה שראוי ומתאים לו.

כה). וכתב גם הוא דברים מרגשים, המזכירים את הקדמתנו [שאף הפכו לשיר]: “והנה ידעתי כי יתלחשו עלי, ויאמרו הגם שאול בנביאים? הלא זה האיש ידענו בו שהיה מסוחר ארץ, פרנקפורט ולייפסיג יותר מט"ו שנים, ותורתו אימת נעשית? והתורה העידה לא מעבר לים הוא שאינה מצויה לא בתגרנין ולא בסחרנין! דע לך אחי, כי נסיעתי למרחקים לא היה לקבץ עושר חלילה, יעיד עליו אדון הכל, רק לפרנס בני ביתי. וירושה היא בידי מאבוקי הקדושים הלא הוא אדוני אבי זקני הרב הגדול המפורסם בדורו לצדיק תמים מוריני הרב שמואל בעל המחבר ספר נחמות ציון... זה היה דרכו כל ימיו לא נהנה מהתורה והיה לו עשרה בנים וכלכל אותם בכבוד ביגיע כפו, והיה דורש תמיד לרבים בדברי מוסר, ובצע כסף לא לקח. גם אני הלכתי בעקבותיו, ולא זוהו הוראה מתוך ביתי זה יותר מעשרים שנה ולא נעשה דבר גדול בקהילתנו בלתי הסכמת, לא בכסף ולא במחיר. עד זה שנתים שמטה ידי והייתי מוכרח לקבל עלי עול הוראה בקבלת פרס שהתירה התורה לתלמידי חכמים בזקנותם. וברוך אשר עשה לי הנפש הזה מעודי שלא לאהוב ממון”.

כו). במדרש שמואל (הביאו התוספות יום טוב, אבות פרק ב משנה ה) פרש את המשנה: “ולא כל המרבה בסחורה מחכים”- אמר כל, לפי שאפשר וכבר נמצא מי שהרבה בסחורה ויחכם. כענין ר"א בן חרסום. או אילפא וכאילו רבים הביאום המפרשים. ובלחם שמים ליעב"ץ נראה שהבין כוונתם שהסחורה תרמה לחכמתם וכתב: מאילפא ליכא למילפה כי בודאי לא מרוב עסקו בסחורה החכים, אבל נתחכם קודם שעסק בסחורה אח"כ פירש לעסוק בדרך ארץ ומי יאמר שנתחכם ע"י כך הלא ודאי הפסיד מחכמתו יותר ממה שנשתכר”. וצ"ב אם גם הם התכוונו למה שדייק מהם.

הרב הראל דביר

נריה

ספר מן המים על מסכת מקוות

הגאון רבי משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א עומד בראש הכולל שעל יד ישיבת יד אהרן בבני ברק, בראשותו של אביו, הגאון רבי יהושע שליט"א. בנוסף, מכהן הרב אייכנשטיין כחבר מערכת ירחון האוצר.

מזה שנים רבות, ששיעורי הרב אייכנשטיין רואים אור בסדרת ספרי מן המים. לסדרה, המונה כעשרה כרכים, הצטרף לאחרונה הכרך על מסכת מקוואות ('מקוות' בחלק מעדי הנוסח הקדומים, וכך גם בשם הספר שלפנינו). מיוחדת היא מסכת מקוואות, שמחד גיסא אין עליה תלמוד, ומאידך גיסא היא נוהגת למעשה גם בזמן הגלות ובחוץ לארץ. ייחודיות זו יוצרת אופי מיוחד ללימוד מסכת מקוואות: מצד אחד, קיים חלל גדול, המצריך מאמץ מיוחד מלומדי המסכת, כדי להפיק דינים והגדרות מדברי המשנה והתוספתא. מצד שני, בשונה מלימוד קדשים וטהרות שבדרך כלל אין בו מסורת פסיקה, הלכות מקוואות נלמדות בעיון רב ונהוגות למעשה לאורך הדורות.

עיונו של הרב אייכנשטיין שליט"א משקף את הייחודיות הזאת: יש בו יצירתיות וחדשנות, לצד חיבור לרצף הדורות. דוגמה לשילוב זה, היא בחידושו של המחבר (ס' כד), בביאור משנת 'ארץ ישראל טהורה ומקוואותיה טהורים' (מקוואות ח, א). הפשט המקובל הוא שארץ ישראל טהורה מטומאת ארץ העמים, ובנוסף לכך, מקוואותיה הם בחזקת טהורים משום שיש בארץ אנשים שמפקחים עליהם וטובלים בהם באופן קבוע. המחבר מקשה שאם כן, נמצא שאין קשר בין שני הדינים, ולא ברור מדוע הוזכר עניין טהרת ארץ ישראל בתוככי מסכת מקוואות. מכוח קושיה זו, הוא יוצא לחדש, שיש קשר מהותי בין טהרת הארץ לטהרת מקוואותיה: 'שחכמים גזרו בחו"ל, מחמת טומאת ארץ העמים, שיהיו גם מקוותיה טמאין, כל שאין אנו יודעים בברור שנעשו בהכשר'. כלומר, ההבדל בין המקוואות שבארץ שחזקתם טהורים למקוואות שבחו"ל שחזקתם טמאים, נובע מאותו מקור של טומאת ארץ העמים. בהמשך דבריו (עמ' קט) עומד המחבר על כך שפירוש זה אינו עולה בקנה אחד עם מה שכתב הב"י (יו"ד רא, עד) שכאשר אין ישראל שרויים על אדמתם, בטל דין המשנה המטהר סתם מקוואות שבארץ. וזאת, על אף שלית מאן דפליג על כך שבכל אופן טומאת ארץ העמים אינה חלה בארץ ישראל (והנה, יש להעיר שהב"י כתב שיש ראייה לדבריו מן התוספתא, והשאר מקום עיון בהבנת הראיה. ועי' תוספתא מקוואות ו, א-ג). וממשיך ותולה את הדבר בשני פירושים של הכס"מ לדין אחר בהלכות מקוואות, והדברים משמחים ומאירים.

במקום אחר (ס' ט), מקשה המחבר על דין המשנה שצינור אינו פוסל מים שזורמים בו, אלא אם כן חטטו בו חטיטה לקבל צרורות, ממה שנאמר בבבלי שצינור שחקקו ולבסוף קבעו באדמה, פסול. והוא מביא שהרמב"ם והרי"ד פירשו ש'חקקו' אין פירושו שיצר את הצינור

החלול, אלא פירושו שחטט את החטיטה הנ"ל. ומקשה על כך שאין זה במשמעות הלשון (שהיה צריך לומר 'חקק בו'), וכן שלפי זה לא ברור מה משנה אם חקקו קודם שקבעו או להיפך. ולכאורה יש מקום ליישב, שלשון 'חקקו' מתאימה גם לחטיטה, שגם היא יכולה להיקרא חקיקה של הצינור, ולא רק חקיקה בצינור. והחטיטה מחשיבה את הצינור ככלי הפוסל את המים, אלא אם כן קבעו בקרקע קודם לחטיטה זו.

דבריו של הרב אייכנשטיין שליט"א ישרים ונעימים, וניכר עליהם שהתלבנו היטב במסירת השיעורים הסדירים בכולל שעל יד ישיבת בית אהרן, ובכך באו לפני הלומדים לאחר ניפוי וברירה. הדבר מתבטא בתוכן ובסגנון, וגם בריבוי הערות בשם לומדי הכולל, הפזרות לאורך הספר (בעמ' נח ובעמ' קיב, מוזכר הרי"מ, מבלי לפרש למי הכוונה. בעמ' לח-לט מוזכר ר' חיים, וצ"ע למי הכוונה).

לסיום, נברך את הרב אייכנשטיין שליט"א שיזכה להרוות את הרבים בעוד ועוד כרכים מתורתו, ובמיוחד בסדר טהרות, שזכינו להתעוררות גדולה בלימודו בשנים האחרונות, ועדיין אין בזה די להכנתנו לחידוש חיי הטהרה, במהרה בימינו, אמן.



אוצר התולדות

♦ סיכום מביקור הרמ"ם של ישיבת איתמר אצל הגאון הרב אברהם
דוב אירעבך זצ"ל ♦

הרב יהושע ון-דייק
רב היישוב רמת מגשימים

סיכום מביקור הרמי"ם של ישיבת איתמר אצל הגאון הרב אברהם דוב אירעבך זצ"ל*

זכרונות

א. הרב למד בעץ חיים בירושלים (הת"ת) בזמן שהרב אריה לוין היה שם, אחר כך למד בסלבודקה בבני ברק, והיה הולך מידי פעם לפוניבז' לשמוע את הרב שמואל רוזובסקי. בשיעור הכללי הרב שמואל היה שמח ונהנה מהסברות שאמר. הוא היה אומר - אתם רואים מה תוספות אומר כאן.

ב. וכן שמע שיחות של הרב דסלר, זוכר פעמיים שהרב דסלר דפק על השולחן.

פעם ראשונה על המדרש שבני קורח בגיהנום אומרים משה אמת ותורתו אמת ודפק על השולחן אם אמרו משה אמת ותורתו אמת אם כן הם היו בגן עדן? (גן עדן זה עצם ההכרה, זה לא האש והבשמים) והסביר שהם לא באמת ידעו לומר משה אמת ותורתו אמת אלא רק על דרך השלילה ידעו לומר שהם לא וממילא משה אמת וכו".

פעם שניה כשדיבר על הפסוק בבראשית פרק ג: "וַיִּשְׁמְעוּ אֶת-קוֹל יְקֹנֶק אֱלֵקִים מִתְּהִלָּה בְּגֵן לְרוּחַ הַיּוֹם", מה זה לרוח היום, מה הפשט? אנחנו לא מבינים פשט, חייבים ללמוד פשט התורה (הסביר שיש מקומות שהקב"ה מתגלה ברוח סערה משברת וכאן התגלה עם הטבע בשקט וזה נקרא לרוח היום).

ג. בזמנם היה ספר יחיד על המסכתות, אמרי משה, לא היה חידושי ר' שמעון, רק שערי יושר.

ד. ההגעה לטבריה: התחתן עם הבת של הרב אשר זאב ורנר שהיה רב של טבריה (מהמשפחה של הרב ורנר, שהיה חתנו של הרב חרל"פ) אחרי החתונה המשיך לגור בירושלים, אבל אחרי כמה זמן חמיו הרב ורנר נפטר וחמותו נשארה אלמנה עם ילדים קטנים (זה היה זיווג שני שלו, מהאשה הראשונה לא היו לו ילדים). אשתו היא הייתה הבכורה, והם עברו לטבריה כדי לעזור לחמותו עם הילדים ומאז נשארו.

ה. טבריה - טבור הארץ גם במובן שעתידה ארץ ישראל להתפשט, וכמדומני גם במובן שהייתה מוקפת שדות ופרדסים, מקום יפה.

ו. בכללית על שאלות שיספר סיפורים, אמר שאבא שלו לא היה מספר סיפורים, והיה נראה שלא מחשיב את זה ולא רוצה לספר סיפורים. בפועל התגלגל ללא מעט סיפורים.



* הביקור נערך בתאריך י"ב שבט תש"פ. הסיכום לאחר זמן נכתב ע"י הרב בן ציון רמון. אין לסמוך על הדברים להלכה.
(א). יעויין במכתב מאליהו ח"א עמ' 299 וח"ב עמ' 63.

על אביו מרן הגרש"ז זצ"ל

א. שאלה מה הסוד של אבא שהצליח שיהיו לו בנים תלמידי חכמים?

תשובה: זה סוד...

לאבא היה לו רק תורה, ולא היה לו שום דבר אחר!

במשפחה שלו היו גם עסקני ציבור והיה מתאים שגם אבא ילך לזה ויעסוק אבל כשראה שבעסקנות יתכנו שקרים, אמר הגרש"ז "שקר שנאתי ואתעבה" (הרב אברהם דב דפק על השולחן כשאמר את זה) ברח מזה (ק"ו לפוליטיקה).

והוסיף שהספיד את אבא שלו על העניין הזה שבמדרש אמת אמרה אל יברא שכולו מלא שקרים, שלום אמר אל יברא שכולו מלא קטטות, אבל שירדה הנשמה של אבא לעולם אמת אמרה יברא שכולו מלא אמת ושלום אמר יברא שכולו מלא שלום. היה לו שתי ידיים יד אחת של אמת ויד שניה של שלום (הדגים) וכל הזמן הלך עם השני הידים האלה האמת והשלום (איזון).

ב. הגרש"ז היה מחובר לכולם: ספרדים ואשכנזים, ליטאים וחסידים, יקים ולא יקים, וכולם הכירו בגדלותו, היה רק אדם אחד שלא הכיר אותו – הוא בעצמו. היה אומר הרבה פעמים, ריבונו של עולם מה חטאתי שכולם באים אלי (היה מעדיף ללמוד בשקט).



גדולי ישראל

הרב קוק:

מה היה הקשר של אבא לרב קוק?

הרב קוק היה מסדר קידושין שלו.

היה מתגנב אליו בסעודה שלישית, היה שם דברים מתוקים מדבש. הכתבים בספרים קשים להבנה, אבל השיחות שם היו דברים מובנים ומתוקים חבל שלא מוציאים אותם (אמרו לו שהוציאו את הסיכומים של השיחות, שמועות הראיה).

הרב חרל"פ:

א. הרב חרל"פ היה רב של השכונה שערי חסד והיה מתפלל בבית הכנסת הגר"א.

ב. היה כמה פעמים בשירת הים אצל הרב חרל"פ, הרב היה אומר דברי תורה על השירה לפני חצות ואחר כך היו אומרים פסוק פסוק ואחרי כל פסוק היו שרים את הניגון (הרב שר את הניגון). בזמן השירה הרב חרל"פ היה קופץ (חצי מטר).

ג. שמחת תורה – כל סוכות הרב חרל"פ לא יצא מהסוכה, היה לו ספר תורה שהיה בסוכה והיו עושים מניין ומתפללים בתוך הסוכה. בהושענא רבא אחה"צ הוא היה יוצא לכיוון ישיבת מרכז הרב והיו מאות שמלויים אותו בשירה ושמחה עצומה. בשמחת תורה היה שר את הפיוט על ישראל אמונתו, על ישראל ברכתו, על ישראל גאווה וכו' ומי כעמך ישראל גוי אחד (הרב הדגים איך היה אומר את המילה ישראל בהתרגשות וכן שר חלק מהבתים בהתרגשות רבה).

ד. היה החזן בבית הכנסת הגר"א בתפילת נעילה ותפילת גשם וטל (הרבנים רגילים להיות שליחי ציבור בזה, וגם הוא עצמו היה עובר לפני התיבה בתפילות אלו) גשם וטל זה כמו יום כיפור, הניגונים מאד קרובים, והסביר שזה מפני שטל רומז לתחיית המתים (הרב שר בע"פ את תחילת הפיוט של טל).

הרב מפוניבז':

א. הסיפור על האדמות של פוריה (שכיום נבנה בהם השכונה החרדית החדשה בטבריה) - הרב כהנמן הגיע בפעם הראשונה לארץ יצא לעשות סיור בכל הארץ. כשהגיע לאזור של פוריה ראה 'חלוצניק' מחזיק בידים שלו טלה. עצר ושאל אותו למה הוא מחזיק אותו בידים? החלוצניק הסביר לו שהטלה היה צמא ולא היה כ"כ מים אז הוא לוקח אותו על הידיים אולי ימצא באיזה מקום מים. הרב כהנמן בכה מהתרגשות ואמר: הגר שהבן שלה היה צמא השליכה אותו אצל אחד השיחים והחלוצניק הזה לוקח את הטלה איתו על הידיים לחפש לו מים, רואים מה ההבדל בין יהודי לגוי, אפילו שרחוק מתו"מ. ואמר הרב כהנמן: זו אדמה קדושה שמשיפיעה על בניה, ואז הוא קנה שם אדמות עוד לפני שקנה את האדמות בבני ברק. כיום לאחר עשרות שנים הפשירו את אותם אדמות חקלאיות, ושם נבנה ב"ה שכונה חרדית.

ב. הסיפור על דרום אפריקה - הרב כהנמן נסע לאסוף כסף שם. אמרו לו שהוא לא יצליח לאסוף שם בכלל ואפילו את ההפלגה לא יצליח לממן. הקהילה שם היו ציונים והמנהיג של הקהילה אמר על הרב שהוא שחור משחור ולכן לא לתת לו לדבר בשום מקום. הרב אמר לו שהוא נוסע בחזרה אבל מבקש אם הוא יכול להיפרד מהקהילה ולדבר דברי פרידה רבע שעה לפני מנחה בשבת. לזה הוא כבר לא יכול לסרב אם הוא רק נפרד, ואז כשהרב דיבר הזכיר שיש שם חגיגות על 300 שנה להגעת האדם הלבן הראשון לדרום אפריקה ואמר להם: היום הגיע האדם השחור הראשון לדרא"פ, בעקבות זה נתנו לו לדבר בעוד מקום ושם דיבר על האחוה. והדברים שדיבר היו כ"כ מתוקים עד שניגשו והביאו לו חבילה עם יהלומים.

הגאון מטשעביץ:

פעם בא אחד לגאון מטשעביץ זצ"ל, בעל הדוכן מישרים, לשאול אותו היות שהיה את הסכם השילומים ומי שהיה בשואה במקום מסוים קיבל סכום אחד ומי שהיה במקום אחר קיבל סכום גבוה יותר האם הוא יכול לשקר ולומר שהיה שם כדי לקבל את הסכום הגדול. הרב ענה לו אף אחד לא יכול לקחת לך פרוטה מהכסף שלך או להזיק לך פרוטה, כי מזונותיו של האדם קצובות לו מראש השנה לראש השנה אלא מה? יש חובת השתדלות. שקר זה לא השתדלות! ראויה ונצרכת!

הרב מטבריה, הגאון בעל הנר אהרן זצ"ל, ר"י מרכז הרב:

הרב אמר בשמו: למה לא הולכים אחרי הרוב בפיקוח נפש?

ללכת אחרי הרוב זה דין של התורה וכמו שפיקוח נפש דוחה שבת כך הוא דוחה את דין רוב. [הרב אמר על הסבר זה: זה וורט אמיתי!].



שאלות קצרות

א. על כשרות - הכשרות שלנו היא מהודרת לגמרי (העדה החרדית סומכים על המשגיחים שלנו) יש רשימה של טרפות בודקים שני דברים את הריאות ואת צומת הגידין צריך שכל הגידין (18) יהיו שלמים עוברים עוף עוף (המומחים רואים מבחון אבל לא סומכים ע"ז אלא בודקים כ"א בעצמו).

ב. לגבי מיץ ענבים - אי אפשר להוסיף מים זה לא מקבל את הטעם.

לגבי יין - יש את השיעורים של כמה אפשר להוסיף, לא צריך להוסיף סוכר...

ג. לגבי המעשרות - יש בגולן רשימה ארוכה של מקומות שהם כמו בית שאן שהניחו אותם והם פטורים בעקרון ממעשר. בהתחלה היה אומר להפריש כל מקום מהפירות שלו עצמו, כי יש בעיה של להפריש מהפטור על החיב, אבל זה לא כ"כ פשוט לבצע, ועכשיו מביאים פירות מעבר הירדן המערבי, שוודאי חייבים, ומעשרים מהם.

ד. פטור של בור בכלים (מח' רש"י ותוס' מה כלול) מה הסברא?

תשובה: אין סברא זה גזירת הכתוב. בור זה חידוש של התורה שחייבים והתורה לא חידשה את זה בכלים.

ה. איך מאהיבים את התורה על התלמידים?

השאלה היא איך מאהיבים על עצמנו... (לאט לאט).

ו. האם להתרכז במסכת הנלמדת או ללמוד עוד מסכתות?

ללמוד עוד.

לגבי הרמ"ם - להיות בקי בש"ס.

ז. לגבי קבלה - אני לא מקובל (אמר גם על אבא שלו וגם על הרב אלישיב שלא למדו ואפילו על סבא שלו שהקים ישיבה למקובלים זה רק לזקנים שבאו מחו"ל לארץ למות כאן, שלהם זה התאים, אבל הוא עצמו לא היה מקובל. הרב חיים מבריסק היה מקובל, הרב זוסמן גם היה).

ח. האם הרב [אבא הגרש"ז] נהג תפילין של רבנו תם?

היה מניח בבית, התחיל בגיל ארבעים.

ט. האם הרב טבל כל ערב שבת? כן.

י. על צניעות בתוך המשפחה, שבאים אורחים האם לשבת בנפרד?

הרב סימן בביטול, וענה: לא (מעין מה פתאום).

הוא אמר שהכיר את הבנות דודות שלו. דוד שלו הרב שבדרון היה לו שבע בנות.

יא. אמירת כתר

היה הולך דרך בית כנסת שאומרים כתר.

הכתר נמצא גם אם לא אומרים.

יב. חזן אשכנז לשנות את הסדר לומר עלינו אחר כך?

תשובה: עלינו הוא פיוט מתפילת מוסף של ר"ה תוקן כחלק מסדר היציאה מבית הכנסת ולכן אומרים גם בקידוש לבנה ובברית מילה.



חומרא דרבי זירא

הגמרא בברכות מביאה דוגמא להלכה פסוקה את דברי ר' זירא שבנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים. הרבה מתפעלים איך זה הלכה פסוקה שכולם יודעים אותה? וביאר הרב, שצריך להבין שכיוון ששמרו דיני טהרה וטומאה זה היה חלק מהחיים שלהם, ולכן זה נחשב להם כמו 'אורח חיים' בשו"ע. כיוון שהם כל הזמן שמו לב על כל הדברים האם טהור או טמא. ולכן בימי חזקיה שכתוב שלא מצאו תינוק ותינוקת שלא היו בקיאים בטומאה וטהרה, אין זה הפלגה, כי אצלם זה היה חלק מאו"ח! ועוד צריך לדעת שיבנה בית המקדש כבר לא תהיה את חומרת רבי זירא, כי כיוון שצריך להביא קורבן בזבה ואם אינה זבה אלא רק נידה הרי זה חולין בעזרה - יצטרכו לחזור ולנהוג לפי דיני דאורייתא.



הערות הקוראים

הערות הקוראים

התכתבות על מאמרו של הרב אליהו שרון "הערה בכשרות הגוילים הדקים" (עמוד קצ"א)

א.

לכבוד הרב אליהו שרון

במאמר דיקוק הגוילין (ירחון נו) כתב כבודו לבסס את הטענה שהגויל מוגדר אך ורק בכך שיש בו שתי עורות על יסוד דברי הרמב"ן והרשב"א. אך לענ"ד יש להשיב שגם אם זו דעת הרמב"ן והרשב"א, אין זו דעת הרבה ראשונים, שכתבו בשם רב האי שיש צורך שהגויל לא יהיה מתוקן לכתיבה בצד הבשר, כפי שהבאתי דבריהם בירחון האוצר גליונות מא, מב. וכן מבואר בדברים שכתב האו"ז (ס' תקמ) בשם רב האי שהביא כבודו שכתב "ואין בו תיקון קלף", ומשמעות הדבר שהגויל אינו מתוקן בצד בשר כקלף, והתיקון הזה מעכב לשם גויל, כי אם יתקנו הוא יהיה קלף. אמנם בפועל נהגו לגרר גויל בצד בשר (כפי שהוכיח ידידי הרב טימבהעור בירחון האוצר נג), אך זה אינו מוכיח שנהגו לגרר גויל עד כדי כך שהוא יהיה ראוי לכתיבה טובה בצד בשר. על כן העיקר כפי שכתבו הראשונים בשם רב האי שנקרא גויל משום שהוא דבר לא מתוקן, והכוונה שאינו מתוקן בצד בשר, וזה מעכב בגדר גויל.

גם הרמב"ם בתשובתו (ס' קנג) כתב: "כאשר לוקחין העור בשלמותו ומעבדין אותו עיבוד שלם, ר"ל מליח וקמיח ועפיץ, אז ייקרא גויל. וגויל הוא שם הדבר, אשר לא הושווה ולא הוסר ממנו דבר בשביל לישרו ולהשוותו, ולכן קורין אבני דלא משפיין גויל, ואבני דמשפיין גזית".

הרמב"ם כותב שגויל הוא דבר "אשר לא הושווה", משמע שבא לומר שכמו שבאבנים, גויל הוא דבר שאינו מושווה, גם בנידון סת"ם גדר גויל הוא כשאינו מושווה, כלומר יש בו גדר של אינו מתוקן לכתיבה (עכ"פ בצד הבשר), שאם גדר גויל בסת"ם הוא אך ורק מה שלא חולק לשנים, די היה לו לכתוב רק שגויל הוא דבר שלא הוסר ממנו דבר, ותו לא מיד.

וכן נראה שזו דעתו ממה שהוא מבאר את טעמי ההלכה על מקום הכתיבה בעורות השונים שהוא כפי מה שמתאים בטבע העור, וכתב בתשובה שצד הבשר של הדרמיס טוב ומשובח לכתיבה. משמע שמה שבגויל לא כותבים על צד הבשר אינו משום שבטבע הוא פחות טוב מצד השיער, אלא משום שבגויל מדובר כשלא החליקו ותקנו את העור, ולכן במציאות הוא פחות טוב לכתיבה.

כך נראית גם דעת מרן בעל השו"ע, שהלא הטור כתב כדברי הרא"ש: "פי' גויל עור שנגרר ונתקן במקום השער ובמקום הבשר לא נתקן".² ובבית יוסף לא העיר עליו דבר.

ב). הר"א צוויג כתב דנראה שיש לפסק את הטור כך: "עור שנגרר, ונתקן במקום שער", כלומר שהוא נגרר בצד בשר, ונתקן לכתיבה רק בצד שער. אך לענ"ד זה לא יתכן, כי הטור אומר כאן הגדרה ולא תיאור מציאות, ואין סיבה שהגויל יוגדר דוקא בכך שהוא נגרר בצד בשר. אלא ודאי שאין כאן כלל פסיק, וכוונתו שהעור נגרר ונתקן בצד שער ולא בצד

אמנם במשנה תורה ובשו"ע ציינו רק שהגויל לא חולק לשנים, אך לא נראה שהם חזרו בהם.

על כן נלענ"ד שצריכים להקפיד על כך שהגויל ישאר בצד בשר בגדר של אינו ראוי לכתיבה טובה.

ועל פי יסוד זה יישבתי את המנהג שלנו בקלף, שהוא כשר למרות שיש בו את שני חלקי העור, כי לפי רב האי גאון כאשר תוקן לכתיבה טובה בצד בשר יקרא קלף ולא גויל.

בברכה

עידוא אלבה



ב.

אכן עיקר הסתמכותי היא על הרמב"ן ובית מדרשו. (הרשב"א והתשב"ץ) שם מצאתי זאת בפירוש, כפי שכתבתי בהערת.

בנוגע לדעת הרמב"ם, אכן נראה שהוא מפרש את לשון 'גויל' באופן אחר על חוסר התיקון מצד בשר. (וכן ראשונים נוספים שציננתם במאמרכם, ואע"פ שלדעתי הקטנה, יותר מתיישב על הלב הדמיון בין עור גויל לאבני גויל כמו שכתבתי בשם הרשב"א).

אמנם, אף המפרש לשון גויל אחרת, להוציא מכאן 'דין' שצריך שיהיה פחות ראוי לכתיבה מצד בשר זאת לא אבין.

ראשית, מצד המציאות, יעיד כל סופר שהורגל בכתיבה על גויל וקלף מעופץ. שהרבה יותר נוח לכתוב על האפירדמיס מצד שער, מעל הדרמיס לצד בשר. וזה הטעם שבגויל ובדוכסוסטוס לשיטת הרמב"ם כותבים לצד שער, שזה המקום הנוח לכתיבה, ורק בקלף, שאי אפשר, כותבים לצד בשר.

אבל אין דין כזה שצריך שלא יהיה ראוי לכתיבה מצד בשר, אלא לפי שבמציאות בגויל המקום הטוב לכתיבה הוא מצד שער, ממילא לא טורחים לתקנו מצד בשר, ולכן נקרא 'גויל', ומה שמשאירים את צד בשר ולא כותבים על הדוכסוסטוס לבדו, זה כדי שיהיה לעור חוץ אבל אין דין כזה שלא יהיה ראוי לכתיבה, ואם ע"י הדיקוק נעשה מוכשר מעט לכתיבה לית לן בה.

ואדרבא, הרמב"ם עצמו הכשיר מזוזה בגויל, וכתוב שמנהג פשוט לכתוב שם ש-די מאחור. הרי שראוי לכתיבה.

וכן בעירובין (כא, א) יש דרשה על מגילה שכתובה פנים ואחור וחולקים אותה (לקלף ודוכסוסטוס) כשהיא כבר כתובה, (ראיה נוספת לדעת הרמב"ם בצדדי הקלף). ואף שזו אגדה מ"מ המשל הוא לפי המציאות הקיימת.

בשר, ומה שכתב 'נגרר' הוא משום שהטור מבין שכדי להכשיר לכתיבה בצד שער צריך גם לעשות גרירה מועטת, כפי שהבין המאירי. ולכן חלק מהכשר העור כגויל הוא הגרירה הזו שבצד שיער, שלדעתו בזה הוא מתקנו לכתיבה.

[אף שכך נראה בפשט הגמרא, חפשתי ומצאתי בפירוש הר"י ברצלוני לספר יצירה, שפירש גמ' זו שקולף את המגילה לקלף ודוכסוסטוס, וכן נראה בדברי המאירי בחידושו (מהדורת מה"ק ע' קמו)].

בנוסף, פשוט שאף המפרש אחרת את משמעות הגויל, ודאי שמודה לדינא להגדרה זו של פקיעת שם גויל ע"י החלוקה, שאז לא נקרא גויל אלא קלף ודוכסוסטוס.

אמנם יש מקום להתיישוב לשיטתם אם יסכימו שכל עוד שתי השכבות קיימות נקרא גויל אף כשדוקק, אבל כבר הוכיחו שכן המנהג וא"כ מה תועיל האריכות.

ישר כח על הספר הנפלא והמאמרים הנוספים (טרם הספקתי לעיין בהם כדבעי), ובעיקר על פתיחת פתחא להאי פרשתא, שאין לתאר את המציאות של הניגש לסוגיא זו לפני הספר ולאחריו.

כל טוב

אליהו



ג.

לכבוד הרב אליהו שרון

א. מהתשב"ץ אין הוכחה לנידון דידן אלא רק לכך שיש עכובא בכך שיהיו בגויל את שני חלקי העור, וזה מוסכם על כולם. גם במאירי שציינת לא ראיתי כל ראיה. לענ"ד יש משקל מכריע בזה לדברי רב האי שמלבד גדלותו הובא על ידי ראשונים רבים בשמו שגדר גויל הוא שאינו מתוקן, ולא נעשה בו תיקון קלף. כלומר שהכשרתו לכתיבה גורעת כיון שעל ידי ההכשרה לכתיבה חל עליו שם של קלף.

ב. גם לפי הרמב"ם נראה שיש עיכובא של חוסר תיקון בצד הבשר כדי שיקרא גויל, כיון שעולה מדבריו בתשובה (סי' קנג) שסתם גויל אינו מושווה ומתוקן, ואם הוא סובר שאין זה לעכובא, היה לו להוסיף ולומר להדיא ואעפ"כ גויל שמושווה כשר כדי שלא נטעה בדבריו. במציאות אפשר לכתוב בגויל גם בלי תיקון בצד הבשר, כשמעבדים את העור בעיבוד עפצים חלקי (כך כתב לי הרב אסף טימור, ומדברי רב האי נראה שבימיהם היו מעבדים עיבוד חלקי) אף שאינה כתיבה טובה, ולכן לא קשה לי ממה שהרמב"ם מדבר על כך שכותבים שם שדי בצד השני.

ג. "מגילה עפה" פירושה לפי חז"ל מגילה כפולה, וכתוב בה על הצד השני של אותו עור כפול באופן שהיה כתוב גם מבחוץ וגם מבפנים, ואחר כך פתח את הכפל, וקילף את מה שכתב בצד השני, והניחו בראש, ועכ"פ מבואר שהמגילה היתה כתובה מתחילה משני הצדדים. אם המגילה הזו היתה כגויל, הרי שמתחילה היא לא היתה כשרה, כי לא כותבים על גויל משני צדדים, על כן אין ללמוד מזה הלכות.

בפירוש ספר יצירה לר"י הברצלוני (הלבארשטאם עמ' 68) כתב בביאור ענין המגלה הזאת לאחר שהקדמים שהכל הוא דמיון: "ולאחר שפושטה ואין בה שום קיפול והיא כתובה פנים

ואחור, הרי אנו חושבים כאילו מקלפין אותה מלשון פיצול כדכתיב ויפצל בהן פצלות לבנות. וכמו שאומן כשמתקן העור מקלפו לשנים, והוא הקרוי בתיקון עור התפלין קלף ודוכסוסטוס". אין להסיק מדבריו שכשהוא קילף את המגילה יצר מגויל קלף ודוכסוסטוס, כי בענין מה שעושה האומן הוא כותב "עור", ולא גויל. כוונתו לפרש שהקילוף של המגילה המתואר הוא כעין מה שעושה האומן כשמתקן את העור וקולפו לשנים כדי שיווצר קלף ודכסוסטוס.

בברכה

עידוא אלבה

ד.

א. דיקוק הגוילים הוא מנהג פשוט ע"פ ההלכה והמנהג כפי שהאריך הרב טימור. ב. לדעת הרמב"ם, ההלכה קבעה את מקום הכתיבה בהתאם למקום הטוב לכתיבה, ולכן, אם הנדון הוא צד בשר או מקום ההפרדה, ודאי שצד בשר עדיף. אבל ביחס שבין הדרמיס לצד בשר לאפידרמיס לצד שער, פשוט שהאפידרמיס יותר נוח לכתיבה. ואינני חושב שיש סופר שהורגל בכתיבה על שניהם שיחשוב אחרת.

ג. טענתי בהערתי, שעיקר שם גויל לדעת הרשב"א וראשונים נוספים מבית מדרשו, הוא על חוסר קילוף האפידרמיס. ולכן, אם שתי השכבות קיימות נקרא גויל. ואם ניטלה אחת מהן נעשה קלף או דוכסוסטוס. ואין במשמעות גויל הקפדה על דיקוק מצד בשר ולפ"ז אתי שפיר מנהגנו.

אבל עצם ההיתר לדקק לא נובע מזה, אלא מההלכה והמנהג כפי שהאריך הרב טימור. אלא שיש בדברי אליבא דהרשב"א, תשובה למי שרצה לפסול גויל שדוקק מצד עיקר שם גויל שלא דוקק בצד בשר. חוץ מההתאמה היפה לדרך זו בין גויל של אבנים לגויל של עור.

אמנם צודק כבודו שלדעת הרמב"ם נקרא גויל על שם שאינו מתוקן מצד בשר, ולדברי הרמב"ם טענתי בשם גויל לא נכונה. אך עדיין אין שינוי בדין כיון שההיתר לדקק נובע מהנ"ל, ואין לכך שום סתירה מדברי הרמב"ם. ואדרבא מפורש כן ברב האי המובא באו"ז.

ומה שרצה כבודו לטעון שבזה פוקע שם גויל, לענ"ד אין הדברים נכונים, שאין דין שלא יהיה ראוי לכתיבה, אלא מכיון שהצד הראוי לכתיבה הוא צד שער, למה יטרח לתקן לכתיבה את צד הבשר לחינם. ולמה לו לרמב"ם להזכיר זאת, אחרי שאף אחד לא יטרח בכך (אלא שהיום זה יכול לקרות בלי טירחה ובלי כוונה, בזכות מיכשור משוכלל). אך אין להוציא מכאן דין כזה.

וגם אחר שמפורש ברמב"ם בשם ש-די מאחרי המזוזה, ואף כבודו מודה בזה. שאפשר לכתבו בצד בשר של הגויל אלא שלא נוח כמו צד שער, אם כן לעולם לא יהיה נוח כמו צד שער, ואף הקלף לדעת הרמב"ם אף המעובד באיכות הגבוהה לא ישווה לנעימותו בכתיבה של צד שער בגויל כאשר יעיד כל סופר שהורגל בכתיבה על אלו.

וא"כ, איפה עובר הגבול בין האפשרות לכתיבה שאפשרית אפילו על עור שאינו מעובד, לבין נוחותו של צד שער שלעולם יגיע לכך.

ד. הראיה מעירובין לדעתי פשוטה ולא הצלחתי להבין את הדקדוק.

ה. אמנם, אחרי העיון בדברים שמתי לב, שעיקר היישוב בספרו 'גויל וקלף' לקלפים המעובדים בסיד, זה מצד שאם מקום בשר הוכשר לכתיבה דינו כקלף ולא כגויל (אף שהליצה קיימת). ואם כדברי התירוף פחות טוב כיון שעדין שם גויל עליו.

אמנם בעניין זה דעתי נוטה לדעת הרב יוסף כהן. (כפי שהערתי בתחילת מאמרי) ואף שיש ראשונים שכתבו במפורש 'דין קלף' ומשמע שבראוי לכתיבה סגי. וזה טוב בכדי ליישב מנהג העולם אבל לא יספק את הרוצה לקיים מצווה כתקנה. (כמובן, שיש לשקול בשום שכל מתי לומר, למי, ובאיזה מנגינה, אבל כך נ"ל בעיקר הסוגיא).

מ"מ במציאות נראה שמרבית הגוילים המצויים היום אינם ראויים כ"כ לכתיבה בצד בשר, ואף שהם במרקם חלק, כיון שלא תוקנו בתיקון קלף. ונראה שאף כבודו יודה בזה.

כל טוב

אליהו



ה.

א. איני מפקפק בכשרות הגוילין. אך לענ"ד יש לזה תנאי שהעור לא יוכשר לכתיבה טובה כקלף כי יש לנקוט כמשמעות הראשונים בשם רב האי שצריך שהם לא יהיו ראויים לכתיבה טובה בצד בשר כדי שישאר עליהם שם גויל. במציאות אפשר לכתוב בצד הבשר כשמעבדים בעפצים עיבוד חלקי גם בלי הכשרה, ולכן הירושלמי (מגילה א, יא) הוצרך לפסול ספר תורה על גויל בצד בשר, אך בלי הכשרה הוא עדיין אינו טוב לכתיבה כקלף, וזהו מה שכותב האור"ז בשם רב האי שהוא נקרא גויל כל עוד שלא עשו בו תיקון קלף, כלומר שלא עשאוהו מוכשר לכתיבה כפי שעושים בקלף. כך משמעות הרמב"ם בפירושו לשם גויל. כשם שכבודו לומד ממה שפירש הרשב"א לשם גויל שלדעתו הקובע זה רק שיש את שתי העורות, כי הוא לא הזכיר תנאי נוסף, כך נראה מפירוש הרמב"ם לשם גויל שלדעתו הקובע הוא שלא הושווה לכתיבה בצד הבשר ולא הוסרה ממנו והקליפה, כי הוא לא מזכיר אפשרות נוספת לגויל.

ב. הגמרא בעירובין מתארת חילוק של מגילה מיוחדת שלא נכתבה כמגילה כשרה, כפי שגם הלוחות הכתובים מכל עבריהם אינם כתובים באופן שכשר לספר תורה, כך גם כאן כשהמגילה היתה כתובה בשני עבריה היא לא נכתבה כדיני ספר תורה. כיון שלא מדובר כאן על מגילה שנכתבה כדיני ספר תורה אין ללמוד ממנה דבר על הגדרות גויל, קלף ודוכוסטוס. כל מה שביאר הרב הברצלוני הוא שהקילוף של העור בדרשה זו הוא כשם שמחלק האומן את העור בין קלף לדכוסטוס, דהיינו שהקילוף הוא במקום בו העור נחלק בטבעו לשנים. העובדה שהעור מחולק לשני חלקים מוסכמת על כל השיטות.

בברכה רבה

עידוא



הערות על מאמרו של הרב אהרן אופיר "השמטות הבית יוסף" (עמוד תל"ד)

א.

לכבוד הרב אהרן אופיר

בירחון האוצר נו במאמר על השמטות הבית יוסף, כתבתם כי הב"י כמעט שאינו מביא כלל מחידושי הר"ן הריטב"א והרא"ה וגם כשמביאים מביאים בדרך כלל מכלי שני, אע"ג שהריטב"א הוא ראשון עם דעה נחרצת ובכל נידון מכריע את ההלכה בלשון נחרצת, כגון ולא נהירא כלל, והנכון, ושאר לשונות. אמנם ביו"ד סי' רא, סעיף ו-ז, הביא בבדק הבית מחידושי הריטב"א. כמדומני שקשה להכליל את כל חידושי הריטב"א בחדא מחתא, ויש לחלק דבר זה לפי המסכתות, דהיינו שחלק מן המסכתות היו בידי מרן הב"י וחלקן לא היו בידינו. לדוגמא מתוך מה שעברתי על ב"י או"ח ויו"ד:

חידושי הריטב"א לעירובין מוזכרים בב"י או"ח סי' רמח, ג; רסו, יג; רעא, יד; שיג, א-ג; שטו, ב; ובהל' עירובין בי"ד מקומות.

החידושים ליבמות מוזכרים ביו"ד סי' רסז, טז.

החידושים לב"מ מופיעים רק בבדק הבית ולא בב"י, וכפי הנראה לא היו לפניו בעת כתיבת הב"י, ובבדק הבית הזכירם בכמה וכמה מקומות. יו"ד סי' קס, ה; קסד, א; קעב, ג (ג); שם, א (ד); קעג, א; שם ז; קעז, כד.

החידושים לב"ב מוזכרים באו"ח סי' רעב, ד; שם, ח; יו"ד רנא, יא.

החידושים למכות מוזכרים ביו"ד בבדק הבית סי' קפא, ט; רא, ו-ז (שציינתם במאמר); רכח, כא (א); שם כא (ח).

החידושים לנדה מוזכרים ביו"ד סי' קפד, ו; קפח, ד; קפט, לג; קצ, כג-כד; שם לג (ב).

בכבוד רב

יהודה גליס



ב.

הרב אהרן אופיר סיכם קצת ממה שראה בעת ערכו שיטות ראשונים את דרך חיבור הב"י, אולם פשוט שבכל ספר יש לעקוב אחרי המהדורה שהיתה בזמן הב"י, והנני כותב כאן מה שיצא לי בעת עסקי בו, לפי רשימת הספרים שהעתיק מהקדמת הב"י.

לשון המשנה נקט הרבה פעמים כפי נוסח המובא בירושלמי, ולכאורה העתיקו מן המשניות ולא מן הגמרא.

פירוש רש"י יש הרבה פעמים שהעתיקו מפירוש רש"י על הרי"ף, כיון שספר זה הוא מג' עמודי הוראה.

ספר הרא"ש היה לפניו דפו"ר בסוף ש"ס וינציה ומעתיקו כלשונו שם, ולפעמים אפילו לא העז לתקן ט"ס הפשוט, ודבר זה אי אפשר לראות בספרים שלנו, כיון שפסקי הרא"ש נשתנו הרבה ע"י מדפיסיו, וכן חיבור הב"י.

הגהות מיימוני כבר ידוע שרוב פעמים היה לפניו דפוס קושטא, וגם משם העתיק בדרך כלל את נוסח הרמב"ם והמגיד משנה.

שבלי הלקט היה לו בדרך כלל דפו"ר שהוא הקצר, אלא לפעמים נראה שהיה לו גם הכת"י שהוא השלם.

הרוקח היה לפניו כת"י, וספר התשב"ץ קטן כבר נתפרסם בימינו שהייתה לו מהדורת שניאורסון, סמ"ק היה לפניו דפו"ר שאכן שם נמצאו ההגהות בתוך החיבור, ולא בכל פעם מצויין שם מתי מתחיל הג"ה והיכן מסיים.

ארחות חיים היה לו כת"י ב' כפי שצויין במהדורה החדשה, וכן היה לו ספר הכל בו, אלא שפעם העתיק ממנו ופעם ממנו, והרמ"א בד"מ בא לפעמים להוסיף שכן הוא גם בכל בו.

ספר האגור היה לו דפו"ר ששם משונה סדר הסימנים מכפי שלפנינו, תשובות הרשב"א היה לו גם התשובות שנתגלו מכת"י.

תשובות מהרי"ל היה לו מכת"י בלי שם מחברו, ולפי הכתב ידע שהוא תשובה אשכנזית. לשלטי הגבורים לא צריכים להגיע לעדותו של החיד"א, כיון שבעת ערכו את ספר בית יוסף לא נדפס עדיין, ובודאי אי אפשר לחשוב שהיה לפניו כתב ידו.

עבודת הקודש להרשב"א הוא ג"כ מן הספרים שלא היה בדרך כלל לפניו.

דוד אריה שלזינגר



הערה על "האם מותר להוציא בשבת מזלג מפח אשפה שלא לצורך שימוש" (עמוד תמ"ד)

להרב יוסף אביטבול

מה שהתיר להוציא מזלג ע"י השתמשות כל שהיא תלויה במחלוקתם של המ"ב והחזו"א בהלכות בורר אם כשכוונתו העיקרית במעשהו היא כונה אסורה, אך רוצה להתירה ע"י כונה נוספת אם מועילה כונה זו להתיר את המעשה אם לאו [עי' חזו"א סי' נ"ד ס"ק ג'].

ובאמת שהמ"ב לשיטתו שתמיד סומך על כונה כזאת, כן הוא במטעמת פסק שיכיון ליהנות מטעמיתו ועי"ז יוכל לברך לכו"ע כשטועם ובולע, וכ"פ בעיקר וטפל שיכיון שרוצה בטפל ועי"ז יוכל לברך עליו (הן לענין מזונות עם הקפה והן בעוד מקומות שם בהל' טפל ועיקר), וכ"כ המ"ב בסי' ס' ס"ק ט לענין תוקע או מברך להתלמד שאם יכוין גם כדי לצאת בודאי יוכל לצאת יד"ח בזה,

אך נתבאר כבר (בקונטרס מחשבת המשנה) שזו מחלוקת גדולה בראשונים בכל התורה כולה אם מחשבה משנית חשובה מחשבה בכל התורה, והמ"ב נקט בפשטות שזו מחשבה גמורה כדעת

הרמב"ן הר"ח והר"ן, אך רש"י, הרשב"א וכנראה אף הרמב"ם ועוד ראשונים חלוקים ע"ז, וכנראה גם החזו"א בדרכם ואכמ"ל, יעוי' בהרחבה בקו' הנ"ל

בברכה

מרדכי אייזן



תוספת למאמר הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין "שיעור גודל הטלית

קטן" (גיליון מ"ד)

במאמרי 'שיעור גודל הטלית קטן' בגליון מ"ד הראיתי פנים למנהג העולם (כפי שהביאו הפוסקים והקשו עליו) שאין לטלית קטן שיעור, וכמו שנקט הערוך השלחן (ס"ס טז). לאחרונה ראיתי בספר ציץ אליעזר (שלא עמד לפני בשעת כתיבת הדברים) תוספת חשובה בעניין.

בעל ציץ אליעזר (כ, ח) הביא את דברי הערוך השלחן וקיימו בזה הלשון: "הרי לנו דעת תורה ברורה מהגאון בעל ערוך השלחן דס"ל דבטלית קטן אין צריך שיעור כלל, וכל שיש בו ד' כנפות חייב בציצית, ושמקיימים שפיר על ידי לבישת בגד כזה מצות ציצית. וגם מעיד ובא על מנהג העולם בכזאת ללבוש טלית קטן שאין בהם שיעור, ומיישב שהעולם מקיימים שפיר עי"כ מצות ציצית בטליתות הקטנים שכאלה.

אוסף ע"ז כיהודה ועוד לקרא, כי זכורני מנערוטי יקירי ירושלים מדקדקים במצות שהיו לבושים טלית קטן שאין בהם בהחלט שיעור של אמה וחצי, ואפי' לא אמה אחת, ות"ח אחד מהמקורבים ביותר של הגאון הגרצ"פ פרנק העיד לפני שגם דעתו של הגרצ"פ ז"ל היה נוטה לכך שא"צ שיעור (מבלי להזכיר מהערוה"ש) והיה מצביע על אחד ישיש מיקירי ירושלים (שאנכי ג"כ הכרתיו) שהיה לבוש טלית קטן שאין בו שיעור, והיה שואל בתימא: האם זקן זה איננו מקיים בלבישת טלית קטן כזה מצות ציצית? ודי בזה. בברכה אליעזר יהודא וולדינברג".

בברכה מרובה

ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com

הרב יוסף אביטבול
ctrvurv@gmail.com

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב יוסף יונה
8323096@gmail.com

הרב יוסף צברי
i0548401330@gmail.com

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב הראל דביר
hareldvir21@gmail.com