

בס"ד

ירחון

האוצר

ער"ה התשפ"ד

גיליון פ"ב

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

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

אגרות להגאון ר' יעקב ישראל קניבסקי בעל קהילות יעקב [מכתב ג] ו
הגאון רבי שלום יוסף פייגנבוים זצ"ל

הערות במסכת יומא [חלק ג] יז
הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל

גדר קטן שהגיע לחינוך כא
הגאון רבי יהודה פוליטנסקי זצ"ל

מכתבים בענייני רפואה כד
ביאורים בדברי הגר"א: העושה צדקה בסתר, תיאור בריחה מא"י בסוף חבקוק, מקור בגר"א
לגאולה פתאומית כט
הגאון רבי משה צוריאלי זצ"ל

= אוצר הזמנים =

ימים נוראים

ברכת שהחיינו ביו"ט שני בקידוש, בתקיעת שופר ובלולב לד
הרב עמנואל מולקנדוב

אלול ומועדי תשרי מט
הרב בן ציון כהנא שפירא

מאה שנה לדף היומי - עיון בדרשת האמרי אמת בראש השנה תרפ"ד סה
הרב אוריאל בנר

בשיטת הרמב"ן בגדרי התשובה עד
הרב אלימלך וינברג

מפתח האוצר

בדין וידוי ערב יום הכיפורים פח
רבי יהושע מגנס

הערות וביאורים על עבודת כה"ג ביוה"כ שחיבר הרב יהושע מגנס - מאמר תגובה צג
הרב שלמה זאב פיק

סוכות

שם שמים חל על הסוכה צו
רבי יעקב דוד אילן

ברכת לישב בסוכה בקידוש בבית הכנסת קח
הרב ישראל כהן

כשרות האתרוגים שאין להם פיטם וכשרות האתרוג המרוקאי קכא
הרב יוסף עובדיה

בדין אתרוג המורכב קלא
הרב בנימין יצחק הלוי

ברכה "על נטילת הדס", "על נטילת ערבה" קלז
הרב יהודה זולדן

האבכה בחודש השביעי - דברים אחדים בענין בכיה בהושענא רבה קמח
הרב דוד הירש

מצוות הקבלת פני רבו מטעם כבוד רבו קנג
הרב עמיחי כנרתי

= אוצר אורח חיים =

צורת ההתעטפות בטלית קס
הרב מרדכי אקשטיין

נוסחאות התפילה לרבנו האר"י קעג
הרב שיר שלום יוחנן

מפתח האוצר

מוקצה מחמת רוח רעה קצב
הרב מתתיהו גבאי

= אוצר יורה דעה =

בעניין מילה שלא בזמנה רג
הרב משה פוליטנסקי

= אוצר חושן משפט =

שינוי יעודה של תרומה משיבה אחת לשיבה אחרת רט
הרב ברוך פז

תוקף חוקי מדינת ישראל ריב
הרב דניאל סגרון

= אוצר אבן העזר =

האישות של פילגש לפי הרמב"ם רכד
הרב שלמה זאב פיק

= אוצר חקר ועיון =

בדין מצות חינוך בבנו גדול רלב
הרב חיים משה דרורי

מקום הארון ואבן השתיה - ודחיית התאמת מידות הכיפה למידות ההיכל רמ
הרב דניאל אדר

מפתח האוצר

= אוצר הספרים =

סקירה על הספר 'כלי למעשהו': הלכות ובירורים בבליעת, פליטת והגעת כלים, והמסתעף -
מאת הרב ישי ורד ----- רעא
הרב הראל דביר

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן פ"ב – ער"ה הַתּשַׁפ"ד, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצְעוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנַתְּחַבְּרוּ בִּיָּדֵי אֹמֶן, ע"י חוֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



רֹאשׁ הַשָּׁנָה הַשְּׁתֵּא חַל בְּשַׁבָּת, וְאִין בּוֹ קִיּוֹם מִצּוֹת תְּקִיעָה בְּיוֹמוֹ, וּבִירוּשָׁלַיִם לְמַדּוֹ זֹאת מִקְרָא, שְׁכָתוֹב אֶחָד בְּפִרְשֵׁת הַמוֹסָפִין שְׁבַסְפֵּר בְּמִדְבָּר אֹמֵר 'יוֹם תְּרוּעָה' וְכָתוּב אֶחָד שְׁבַפִּרְשֵׁת הַמוֹעֲדוֹת שְׁבַת־תּוֹרָה כֹּהֲנִים אֹמֵר 'זִכְרוֹן תְּרוּעָה', וְלְמַדּוֹ שְׁבַשְׁבַּת אִין כֹּאן יוֹם תְּרוּעָה, רַק זִכְרוֹן תְּרוּעָה, וְכֵן אֲנִי נוֹהֲגִים לְהַזְכִּיר בְּתַפִּילָּה שֶׁל ר"ה שְׁחַל לִהְיוֹת בְּשַׁבָּת: 'זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קוֹדֵשׁ'.

וְנִרְאֶה לְבֹאֵר, שְׁכִידוּעַ תְּקִיעַת שׁוֹפָר הִיא כְּנֶגֶד הַקּוֹל הָרֵאשׁוֹנִי שֶׁל הָאָדָם כִּשְׁהוּא נוֹלֵד, שֶׁהוּא הַבְּכִי וְהִלְלָה, כִּי בְּיוֹם בְּרִיאַת הָאָדָם אֲנִי חוֹזְרִים לְנִקּוּדָה הָרֵאשׁוֹנִית שֶׁל הָאָדָם, בְּשַׁעַת שְׁנִבְרָא, שֶׁהִיא רַחוּק מִהַנִּשְׁמָה שֶׁעֲשֵׂתָהּ מִסַּע אַרְוֹךְ מִהַעֲלִיּוֹנִים לְתַחַת־וֹנִים, יִרְיָדָה לְצוֹרֵךְ עֲלֶיהָ, וְהִיא צוֹעֶקֶת אֶז 'וְאִי וְאִי', כְּשִׁיר הַיְּדוּעַ.

וְזוֹ תְּקִיעַת שׁוֹפָר, עַל מִצַּב הַדִּין, שְׁבַנְקוּדָה רֵאשׁוֹנִית זֶה, כְּמוֹ אֲב שֶׁעֲזַב אֶת יִלְדוֹ לְבֶד, כְּדִי שִׁיתְּחִיל לְהַתְּבַגֵּר, וְלַעֲשׂוֹת עִם עֲצָמוֹ מִשְׁהוּ. זֶה הִנְהַגַּת הַמִּשְׁפָּט, שְׁנִתְּנָת לְאָדָם מְקוֹם לְהַתְּחִיל לְפַחֲוֹת לְבָכוֹת עַל רִיחוּקוֹ, וְאִז מִידַת הַרְחָמִים מִתְּחִילָה לְקִרְבֵּי אֹתוֹ, וּמִידָה זֶה שֶׁל הַרְחָמִים שֶׁאַחֲרֵי הַדִּין מִתְּחִילָה מִיד - אַחֲרֵי תְּקִיעַת שׁוֹפָר, שֶׁעוֹבֵר הַמֶּלֶךְ מִכִּסֵּא שֶׁל דִּין לְכִסֵּא שֶׁל רַחֲמִים, וּמִתְּפַתַּחַת וְהוֹלֶכֶת עַד שְׁמִינִי עֲצֵרֶת, שֶׁאִז יֵשׁ כֹּבֵר אֶת מִידַת הָאֱהָבָה הַגְּמוּרָה בֵּין הַקַּב"ה לְעַם יִשְׂרָאֵל, כִּידוּעַ עֲנִיִּין שְׁמִינִי עֲצֵרֶת וְהַסְעוּדָה הַקְּטָנָה שְׁאוּכָלִים בָּהּ עִם ה' כְּבִיכּוֹל.

וְהִלָּא כִידוּעַ בְּכָל שַׁבָּת וּמוֹעֵד לֹא נוֹהֲגַת מִידַת הָעִיבּוֹר וְהִינִיקָה אֲלֵא מִידַת הַגְּדֻלּוֹת, וְלִכֵּן בְּשַׁבָּת לֹא מִתְּאִים לִהְיוֹת בְּמִצַּב שֶׁל הָעִיבּוֹר וְהִינִיקָה שֶׁל יוֹם בְּרִיאַת הָאָדָם, שֶׁהִיִּתָּה בְּיוֹם שִׁישִׁי שֶׁל גִּנּוּחֵי גִנִּיחַ וִילּוּלֵי יִלָּל. וְלִכֵּן אִין שְׁיִיכַת תְּקִיעַת שׁוֹפָר בְּשַׁבָּת, וְאֲנִי זֹכִים בְּדִין ע"י זִכְרוֹן תְּרוּעָה, שֶׁהִיא מִידַת הַדִּיבּוֹר שְׁשִׁיכַת לְמִצַּב שֶׁל הַגְּדֻלּוֹת (וְלַעֲנִיִּין לֹלֵב בְּשַׁבָּת, יֵשׁ לְהַתִּישֵׁב עוֹד).

שנה טובה לכל מחזיקי הירחון הנפלא שלנו, הן בכתיבה הן בקריאה, וק"ו מי שמתנדב מזמנו ומאונו לערוך ולסייע בכל מידה נכונה. אין ספק שעברנו כברת דרך חשובה מאד מאז שנוסד 'ירחון האוצר', אבל הדרך עודנה לפנינו, והשיטה היא אחת ויחידה כמו שלקחנו על עצמנו מפתיחת הירחון וכמו שאנו משתדלים לעשות: ריבוי התורה ע"י אהבת תלמידי חכמים די בכל אתר ואתר, למצוא את החוט המקשר ביניהם, שהוא – תורת חיינו.

שנה טובה ומתוקה
ממערכת ירחון האוצר



אוצר הגנזים

אגרות להגאון ר' יעקב ישראל קניבסקי בעל קהילות יעקב [מכתב ג]
♦ הערות במסכת יומא [חלק ג] ♦ גדר קטן שהגיע לחינוך ♦ מכתבים
בענייני רפואה

הגאון רבי שלום יוסף פייגנבוים זצ"ל

אב"ד לוקאטש, פולין

אגרות להגאון ר' יעקב ישראל קניבסקי בעל קהילות יעקב [מכתב ג]*

בעה"ת "יום גימל הוא ט"ז בחדש אדר"א לפ"ק. לאקטש.

הקדמה ובעניין נטילת שכר על רבנות

ליעק"ב איש ת"ם יושב אהלים. ובישראל גדול שמו רב פעלים. לתורה ולתעודה אוצר בלום. גמיר וסביר ובכל דרכיו משכיל בשכלים הנבדלים - מכל סיג שיח דברים בטלים. ובפלט מאזני צדק כל דבריו שקולים. ולתאר תוארי שבח המגיע לכתבי"ם אין בפי עטי די מלים. כי על כל מוצא פי קסתי המה עולים. אדמהו אכנהו כאחד הגאונים הגדולים. וברכת שי"ם שלו"ם אברכהו שבה כל הברכות נכללים.

משלוח מנתו דקיים בי מר בליל פורים. מנה יפה אמירה נעימה כתיבה יחיבא לי אמור בדברים. אשר מיקר כל תפארת יקרים. ומכל מתוק מתוקים וחביבים עלי דברי סופרים - מיינה של תורה כיין הטוב הולך לדודים למישרים. זה עתה הגיעה. הן היום כחדא שעה. מגילתו הבריקה ולעיני הופיעה. ואעבור עליה ואראנה מתבסמ"ת בבסומ"י בפורי"א. מקושרת מור ולבונה בליבון וחיידוד קודם לליבון, ואמינא יישר כוחך ארי"א.

ובטרם² אבוא היום אל העיו"ן, לשים עין על דבריו הנחמדים דבעיין צילותא ופת"ר קרי"א. אשובה אראה הני מילי דבסיפא דאמר מר כמתנ"ה על מה שכתו"ב בתור"ה. שפיר קאמר מר כהוגן וכשורה. שתהא צנועה חרדה וכשרה. והכל יכול להיות בכלל לשב"ת יצר"ה. ומוצא אני

* בקובץ האוצר הקודם נתפרסמו שתי אגרות של הגרש"י הלוי פייגנבוים מלוקאטש להגרי"י קניבסקי בעל קהילות יעקב זצ"ל. וראה שם מעט על תולדותיו של הגרש"י זצ"ל, שהיה מחשובי הרבנים בפולין ומשיב מפורסם בדורו, גדול בעיני בחריפות ובבקיאות, ודבריו כתובים בשפה ברורה ונעימה וברוח חן מיוחדת.

לפנינו האיגרת השלישית. האיגרת עוסקת בתגובה לדברי הגרי"י במכתב התשובה שאינו לפנינו, והערות בנושאים חדשים בספר שערי תבונה, שבעל קהילות יעקב הוציא לאור בצעירותו. (בתוך דברי ההקדמה לאיגרת באו דברים בעניין ההיתר ליטול שכר על רבנות, ועל סירובו של בעל קה"י לשמש כרב). יש לציין כי חלק מהאיגרת, בעניין הפרשת חלה מעיסה גזולה, נדפס ע"י הגהמ"ח בספרו שו"ת משיב שלום סימן שס"ט בשינוי לשון.

כפי שהקדמנו שם, האגרות היו ברשות בנו של הקה"י, מרן הגר"ח זצ"ל. התודה לבני המשפחה, הגאונים בני הגר"ח זצ"ל והגרמ"ז ברום נכד הקה"י, שעודדו את ההדפסה, ותודה מיוחדת להגר"ר שאול אייזנשטיין, נין בעל הקה"י, שעסק בפענוח והקלדת המכתבים. חמרא למריה וטיבותא לשקייא (ב"ק צב, ב). יוסף יונה.

(א). תרפ"ו.

(ב). הגרש"י מתייחס כאן לתשובת הגרי"י על הצעת שידוך שהוא הציע לו במכתב קודם, ונכלל בה שיכהן ברבנות עיר לאחר אריכות ימי הרב אבי המדוברת. הגרי"י השיב שלפרט זה אינו מסכים, וברצונו לשמש רק כר"מ ולא כרב. כנראה הגרי"י הזכיר בתוך הדברים את החשש מלקבל שכר על הוראת הלכה, ועל זה באו הדברים דלהלן.

את כל אלה בוא"ת האמורה. אבל מה דאמר מר פרט לרבנות ולא יעלה על ראשו מור"ה. פליאה דעת ממני ותמה תמה אקרא! ואטו ריש מתיבתא עדיף, בפרט זו תור"ה וזו שכר"ה? ובשלמא מאן דאית לי' מזלא ועותרא. ויוכל לקיים מה אני בחנם להרביץ תורה. אלא מאן דבעל כורחיה שקיל אגרא. ואזיל ומודה להאי היתרא - דכגון זה שכר בטילה נקרא, מאי נפקא מינה בין רב ומו"צ מרא דאתרא, ובין ריש מתיבתא, ואדרבא איפכא מסתברא! זה יש לו גם טורח מילי דמתא דבעיין נטירא. ונוטל שכר טרחו על כמה וכמה דברים כשכר שמירה - של השגחה על השוב"ם ועל הכשר המקואות והאיטליזאות וכיו"ב טובא, שהוא באמת מותר עפ"י התורה. שהרי שומרי ספיחים בשביעית היו נוטלין שכרם מתרומת הלשכה כדאי' בגמרא. (שקלים ו'. ושם ז'. טובא כיו"ב, וב"מ ק"ח.) וכן בכתובות (ק"ה.) בפרק שני דייני [גזרות]. ואי משום אחריותא דאיסור והיתר הרי אמרו כל שהגיע להוראה ואינו מורה - "ועצומים כל הרוגיה" עליו אמר קרא (סוטה כ"ב). ע"ז י"ט: ועיין טור ושו"ע יו"ד רמ"ב סעיף י"ד).

והנה כל המידות שמנה, נמצאות ומתקיימות בר"ב ובבתו, וכיודע ומכיר קאמינא. אבל זה האחרון - ג"ם כי לא ר"ב הוא - הכביד. ובודאי אף שכל אומן שונא בני אומנותו, במה דברים אמורים בבני אומנויות חוץ ממי שתורתו אומנתו, שבודאי רוצה הוא לראות צאצאיו כמותו. ומוצא אני את הרבנות בכל הפרטים משובחת מהריש - מתיבתות כאמור. ורב נכבד בעירו וירא שמים יוצא ידי שניהם, שיוכל גם להרביץ תורה וללמוד וללמד לעדתו תורה ויר"ש. אי לזאת יתיישב עוד היטב בדבר ויכתוב לי, ואז אשתדל שישלח שליח מיוחד לבקרו. ומובן הדבר כי לא לתהות על קנקנו להריח ריח תורתו אשר אמנם כבר נודף הוא למרחוק ואתמחי גברא ופקיע שמיה. רק בנוגע לגוף הקנק"ן. ולא ישאר ספק בדבר. ואז אם דרוש יִדרש לבוא - בוא יבא ברינה בתורת ודאי.

ועדיין צריך אני למודעי בנוגע למאני מכבדותא, אם יש לו משלו להלבשה. ואגב, אל נא יחר למר ואשאלהו איך הדפים את ספרו שערי תבונה ובכמה עלה לו שכר ההדפסה. כי אני בעניי יש לי תל"ת כתבי יד רבים, ולא זכיתי להדפיס מאפס כסף, זולתי זעיר שם בירחונים וקובצים כמו בשערי תורה ועוד בנוגע להערות הסופרים שם. ולא אוכל לשית עצות בנפשי להדפיס לפחות ספר אחד מעט הכמות. ולבקש עזר מזולתי ככמה מחברים, חס לי ולא נסיתי באלה.

את מכתבו שכותב ששלח מסלאנים בנוגע לסימן דברירה לא קבלתי עד כה, ובודאי, לפי דמיוני, נתנו על יד ידידנו מר מענדל שנייער שם. וחזקה שליח עושה שליחותו, אבל אפשר נאבד בדרך אף דלא שכית. וידרוש כ"ת אחר זה, ואם יִנדע כי לא הגיע לפרק השולח, בעמוד ושלח קאי, ואם נשלח ולא הגיע לפרק התקבל, יוסף ידו שנית בלוחות שניות (בזה) כי מאד אחכה לשמוע מה בפיו בזה. כי כבר הודעתיו שבעו"ה מחוסר ספרים הייתי גם מקדמת דנא,

(ג). כלומר: בנוגע לשאלה ההלכתית של נטילת שכר עבור לימוד והרבצת תורה.

(ד). כלומר: התנאי הנוסף לשידוך שאין בדעתו לשמש כרב עיר בעתיד. (המליצה כאן בנויה משילוב של הביטוי האחרון הכביד, ישעיהו ח, כג עם הביטוי כי רב הוא, במדבר כב, ג).

ובפרט השתא. ולכת"ה חזינא דשכיחי ליה ספרי דבי רבנן בתראי רובא ככולהו. וכבר כתב הרב מנשה בן ישראל זל"ה - "חכמת האיש לפי ספריו" ואין אומן בלא כלים. ומעתה ניקום ונימא מילתא, בנוגע להני מילי מעליותא, דאמר מר במגילתא.



ספק דאורייתא בחיוב עשה ואם שייך לדון מצד חזקת חיוב

א. מה שכתב לדון בדברי החוות דעת, דיש לחלק בין היכא דבשעת קיום המצוה הוי ספק ובין אם נסתפק אם כבר עשה וקיים המצוה, דאיך יחזור ויתחייב בודאי גמור הרי יש לו ספק אם היה אצלו כבר הודאי עכ"ד, וסיים ודו"ק היטב. ואנא בעניותי איני מרגיש בזה חילוק ברור שיש בו כדי חלוקה, דהרי עשה דלמען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים אקרקתא דגברא רמיא, וכאילו כתוב למען תהא זכור בודאי ולא שתהא זכור בספק. וכי היכי דאמרינן (ב"מ צ'): דלא תחסום שור בדישו, לאו דוקא לא תחסום, אלא כאילו כתוב שלא תהא חסומה בשעת דישא ואפילו חסמה אחר. ע' סמ"ע סי' של"ח ס"ק י"ג, ומבואר כן בירושלמי פ"ט דתרומות סוף הלכה א', לא תדוש בשור חסום, וכן יין ושכר אל תשת בבואכם לאו דוקא אל תשת אלא אל תהא שתוי בשעת ביאה, הכא נמי לאו דוקא למען תזכור ודאי אלא למען תהא זכור ודאי, וכן בודאי ולא בספק תהא בכל מצות עשה דרמיא [עליה] כה"ג.

והנה אם באנו לדון מכח חזקת חיובא דגברא וחזקה דמעיקרא, דקודם שהזכיר היה בחזקת שלא הזכיר ואוקמיה אחזקתיה, בלא"ה מיושבת הקושיא של התוס' בר"ה שם, דמשו"ה ספק אמר אמת ויציב וספק בירך ברכת המזון חוזר ומברך, והא שם ואל תעשה עדיף מספק דלא תשא אם איתא דמן התורה, דיש לומר דהחזקה מסייעא לחייב, וע' חולין קל"ד. פרה בחזקת פטורא קיימא קמה בחזקת חיובא קיימא (ויש לי בזה אריכות בענין פלוגתא הפוסקים בספק צדקה ואכמ"ל).

אכן התוס' לא ניחא להו בהכי. ונראה דס"ל כיון שמסופק בעצמו אם כבר בירך וקרא, איתרע חזקתיה דחיובא, וכעין הא דריש נדה כיון דמגופה קחזיא לא אמרינן אוקמה אחזקתה, ופירש רש"י ז"ל מועדה ועלולה לכך, והכא נמי כיון דחזקת חיוב רמיא עליה מועד ועלול הוא לקיים חובתו. ובחולין קל"ד. שאין אנו דנין על האדם אם יצא ידי חובתו אלא על הממון אם נפטר ואיכא גם חזקת ממונא למרא שאני, ודו"ק.

והנה עתה ראיתי שתי' הגרע"א ז"ל בתשו' כ"ה, וכתוב הוא גם בפמ"ג או"ח בפתיחה הכוללת לה' ברכות השחר ד"ה והנה יש לחקור עיי"ש.



ספק לחומרא למרות שהתורה מדברת בודאי וספק עונש בידי שמים

ה). לכאורה הכוונה שהגרע"א והפמ"ג שם דנו בשאלה איך אפשר לברך בספק דאורייתא, ואין חשש לספק לא תשא.

ב. במ"ש להסביר לדעת הרשב"א ז"ל דספק דאורייתא לחומרא, אע"ג דהתורה בכל מקום מודאי משתעי - דבריו נכונים, אבל מ"מ חסר קצת עדיין, ודרכו ישרה, וגם אני דרכתי בדרך זה ובאריכות. והיינו, דודאי דלחיובא דעונשין, לא מיבעא בלאוין שיש בהם מעשה למלקות, דיש חילוק בין ספק לודאי, דאין בי"ד עונשין מספק, אלא אפילו בלאוין שאין בהם מעשה, דאין שום עונש בידי אדם, ורק בידי שמים, ויש סוברים דבספק כרת כלפי שמיא גליא, עיין פ"ב דבכורים מ"י בהא דתנן דאינו חייב על חלב כוי, ופי' הר"ב דנפ"מ לקרבן, דאילו לכרת כלפי שמיא גליא, כ"כ התוס' יו"ט שם, אבל הרמב"ם והר"ש לא כתבו כן אלא דגם מכרת פטור מספק.

ואעפ"י שבלשון הר"ב יש לדחוק דר"ל דלחייבי כריתות לא הוה ליה לתנא למיתני דאינו חייב, דמאי נפ"מ, ואטו למיפסק הילכתא כלפי שמיא בא התנא שלא לחייבו כרת, והרי כלפי שמיא גליא. אך עיין גם בכס"מ פ"ט ממעשה הקרבנות הלכה י"ג שכתב דלא הו"ל לרבנן לכתוב פטור ממיתה, דבידי שמים היא וקמי שמיא גליא ומיפשטא בעיא, עכ"ל. ומלשון זה דכתב ומיפשטא בעיא משמע דלקושטא קאמר, דאם באמת כצד החמור, חייב כרת, אע"ג דלדינא הוי ספיקא לדידן.

ומצאתי בתשובת הלכות קטנות בהל' נזירות (שאחר הלכות נזירות למהריק"ש ז"ל) אות ח' שהעיר בזה ורמז לתוס' יו"ט הנ"ל ולהכס"מ הנ"ל.

ועיין בנוב"י תנינא חלק או"ח סוף סי' ג' שכתב בפשיטות דלא נפ"מ לדינא לברר אם עשה חצי שיעור בשבת זו וחצי שיעור ב' בשבת הבאה אם מצטרפין, דלדינא אדם הוי התראת ספק, ולכרת בידי שמים קמי שמיא גליא, עכ"ל, יעו"ש, ולא העיר בזה כלל. ומ"מ אין הדעת סובלת שיהא עונש חמור לעושה דבר שהוא רק ספק כלעושה ודאי.

ואיכא דסברי שאם אכל ספק חלב ספק שומן אפילו במזיד מביא אשם תלוי דשב מידעתו קרינן ביה דלא כתוס' כריתות י"ז. ד"ה ספק אכל, עיין שיטמ"ק כתובות כ"ב בהא דהבא עליה באשם תלוי קאי, וכבר כתבתי ונדפס מזה בשערי תורה ואכמ"ל, ועכ"פ ודאי לכולי עלמא יש חילוק בין ספק לודאי, ועונשו של ודאי חמור, ומשו"ה ודאי לכו"ע דהתורה מודאי כתבה ולא מספק, דספק קיל, אבל מ"מ מן התורה לחומרא.

וכבר העירו אחרונים (כמדומה בספר כסא דהרסנא שעל תשובת בש"ר) מהא דכל עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית, דמבואר אשר תדע אבל מספק בלא תשחית קאי. ובחידושים לב"ק כתבתי בזה לתרץ אליבא דרמב"ם ז"ל, ואכמ"ל.



הפלגה בספינה מדיני סכנה ומצד שיצטרך לחלל שבת בפיקו"נ

ג. מה שכתב להעמיד דבריו דהרו"ה ז"ל בהא דמפליגין בספינה, לא מיירי כלל שיודע בודאי שיצטרך לחלל שבת, רק שיש סכנה דשכיח היזקא ולא דברי, ולפי זה שפיר מצד סכנת נפשות ליכא, דא"כ היכי שרי לפרוש בים ולילך למדבר דשכיח גדודי לסטים וחיות רעות, ועל כרחק

דאין איסור אלא בברי היזקא, ומשא"כ לענין חילול שבת דכל שמכנים את עצמו לספק אינו אנוס. - הנה זהו תירוץ בפני עצמו, ופשיטא דבהו"א זו דרך בספק [התירו] אבל בודאי שיצטרך לחלל שבת לא התירו להפליג בספינה, פשיטא דקושיא מעיקרא ליתא, דהא דאסור לרו"ה למול בשבת היינו בודאי שיצטרך לחלל שבת. אבל באמת שגם בודאי יצטרך לחלל שבת התירו להפליג גם לשיטת הרו"ה ז"ל, ועיין פרי מגדים או"ח רמ"ח מש"ז סק"ג ואש"א סק"ו ומחצית השקל סק"ג.



השוואת הרשב"א והנימוקי יוסף בדין אשו משום חיציו

ד. מה שכתב שלא הבין כוונתי במה שכתבתי בדברי הרשב"א ז"ל בב"ק כ"ב עולים בקנה אחד עם דברי הנמוקי יוסף (ולפי שיטתי בפ' דברי הנמוקי) - לא ידעתי אמאי לא הבין. והדברים פשוטים לענ"ד. דהנה באמת לכאורה לא דמי להדדי הא דהדליק הגדיש ועבד כפות סמוך לו, לזורק חץ, דהתם משעה שזרק וא"א לו בשום אופן לתקן את אשר עיות ובהכרח יגיע החץ למטרתו ויזיק, שייך שפיר לחיוביה תיכף משעה שזרק למפרע לכשיזיק, אבל בהדליק הגדיש, דאפשר לו לתקן לכבות האש ולא ישרף כולו, ואפשר לו להציל העבד בטרם ישרף, מסתבר דהחיוב בא רק על הסוף כשלא כיבה ולא הציל.

וכיון שאין סוף זה בבת אחת להגדיש והעבד, שפיר הקשה הרשב"א ז"ל, עד דמסיק וז"ל ואפשר דלריו"ח דאמר אשו משום חיציו כל שהצית אפילו בגדיש ועבד כפות סמוך לו שאי אפשר לברוח הוי ליה משעת הצתת האש בגדיש כרודף, ונעשה על הגדיש כרודף ששיבר כלים כו' דפטור, דמשעת רדיפתו נתחייב בנפשו ואף זה כן, עכ"ל. וכלומר דמכוח סברא זו דמיד נעשה כרודף, ואעפ"י שהרודף בידו לחזור, מ"מ כיון שלא חזר הוי מתחייב מיד בנפשו, כיון שרשות ביד כל אדם להורגו אז ברדיפתו, ודו"ק. אבל בזורק חץ לא הוי קשיא ליה כלל לרשב"א בכה"ג, דודאי בזרק חץ והרג אדם ושיבר כלים [פשוט] דהוי כבבת אחת, ודו"ק.



הפרשת חלה בעיסה גזולה והמסתעף

הערות לשערי תבונה סימן ד'.

באות א' כתב מר לתרץ קושית השאגת אריה סי' צ"ד על הרא"ש ז"ל, דעיסה גזולה הרי הוי עריסותיכם אצל הנגזל'.

1. בשו"ת משיב שלום מהגרש"י פייגנבוים זצ"ל הביא הגהמ"ח חלק זה מהאגרות, והקדים לו כך: 'ראיתי מ"ש כ"ת ביישוב קושית השאג"א סי' צ"ד על מ"ש הרא"ש ז"ל בפסחים ל"ה שכתב דמצה גזולה אינו יוצא בה יד"ח דבעינן לכה ול"ה לכה, והרי מחלה ילפינן, וחלה גופא אמר ראב"י (ב"ק צד.) הרי שגזל חטים כו', והפריש חלה אין זה מברך אלא מנאץ, ומיהא דבחלה חייב ומפריש ש"מ. ומוקי לה שם למ"ד שינוי אינו קונה. וסו"ס אחר שנדחק לתרץ על פי דרכו קשיא ליה היכי תורם על שאינו שלו למ"ד שינוי אינו קונה. ע"כ. וראה שם את התירוץ, והדברים באו בשינוי לשון מכפי שהם לפנינו כאן, ויעויין שם.

והנה בקרבן נתנאל שם על הרא"ש בפרק כל שעה באות קי"ג תירץ קושיא זו, וכתב רק בגזל עיסה, דא"כ כבר נתחייבה ביד הגזל. אבל בגזל חטים, אין דברי כת"ה נראים לי, דבשעת חובתה לאו עריסת הלש הוא.

והקרב"נ תירץ דרבנו הרא"ש סובר דלמסקנא דרבא שם שינוי קונה. אבל הלחם משנה פ"א מברכות הי"ט דחה תירוצו זה שרצה לתרץ כן לענין ברכה, וכתב דרבא רק דרך דילמא אמר כן ואין לפסוק כותיה, וראיה דהא בשאר דילמא דקאמר רבא שם לא פסק הרמב"ם ז"ל כן בהל' גזלה עיי"ש. עכ"ל. והנה יגעתי ולא מצאתי בעניי פשר דבריו בזה, רק דס"ל כהב"ח בחו"מ סוף סי' ש"ס דדעת הרמב"ם ז"ל בהל' גזלה דבצבעו אפילו יכול להעבירו ע"י צפון הוי שינוי, ומשא"כ לרבא. וזהו שכתב שהרמב"ם לא פסק כרבא דקאמר שם (בב"ק צ"ג: ושם צ"ד). ודילמא עד כאן לא אמרין אלא בצבע שיכול להעבירו ע"י צפון. ואם כן היא כונתו, לא ידענא מידי איריא, דאפשר בהא לא ס"ל כרבא, אבל בהא דדחי שפיר דנהי דשינוי קונה מכל מקום לברכה הוי מצוה הבאה בעבירה, קיימא לן כותיה.

אלא דבאמת לכאורה אין תירוצו זה מספיק כלל לקושית השאג"א, דסו"ס מה בין אביי לרבא, ולמה לאביי נחא ליה דאפילו שינוי אינו קונה חייבת בחלה. אכן לענ"ד יש לומר דשפיר אזלו לשיטתייהו בריש תמורה ומייתי לה תוס' ב"ק שם, דלאביי מסברא כל מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני ולרבא לא מהני. ומסיק שם ואומר: דליכא מידי בינייהו רק שינוי קונה ועיין רש"י שם.

והנה המעיין שם בסוגיא ימצא כמבואר, דלאביי מסברא גם בלא שינוי הוי מהני אלא דכתיב והשיב הגזלה אשר גזל כעין שגזל, לא צריכא אלא דעל גזל שלו חומש ולא על גזל אביו. ולרבא גלי קרא כעין שגזל ולא בנשתנה, ואי לאו קרא לא הוי מהני גם שינוי. והשתא כיון דלאביי מסברא כל דלא תעביד אי עביד מהני, נראה דאי לאו דכתיב והשיב את הגזלה, אפילו אי בעינה איתה, לא הוי מיחייב רק ממונא, אלא דגלי קרא והשיב הגזלה דכל זמן שהיא בלא שינוי לא מהני מה דעביד והדרא למרא בעינה.

וזהו לענין הגזלה, אבל לענין חיוב חלה דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ כו' ראשית עריסותיכם, תלא רחמנא בזה שאם תהא עריסתו לכשיאכלנה - חייבת בחלה. וכיון דלאביי מסברא אם אכלה - מהניא למיהוי כשלו, דתו ליתה בעינה דליקרי בה והשיב את הגזלה, עריסותיכם קרינן בה, דהא אם יאכלנה דיליה תיהוי. ומשום הכי לדידיה שפיר לראב"י שינוי במקומו עומד ואפילו הכי חייבת בחלה. אבל רבא לשיטתיה דאי עביד לא מהני, ואפילו גזל עיסה ואכלה, נהי דתו אי אפשר להשיב הגזלה בעינה, אבל שלא להיות כשלו שפיר עדיין גזולה הוי ולא עריסותיכם מקריא, דסו"ס עריסותיכם לא הוי אפילו באכלה כבר, דאכילתו לא משויא לה לשלו, דאי עביד לא מהני. והוכרח לומר דראב"י ס"ל שינוי קונה מגזרת הכתוב דכעין שגזל דוקא, ומשום הכי הוי דחייבת בחלה, ואתי שפיר, ולענ"ד הוא נכון בס"ד.

וביתר דבריו אף כי יש לי הרהורי דברים רבים, אבל כיון שלא העליתי בזה דבר ברור לא אעלה על הגליון.

בעניין לבוד ואם למדין הלכה הלכה

לסימן ה' - בענין לבוד יפה פלפל, וכבר ראה הפמ"ג סי' שס"ג, וכ"כ גם בסימן תרל"ב אשל אברהם סק"ה. ואין לי מה לחדש בזה. ובהכרח להסתפק במ"ש הקרבן נתנאל פ"א דסוכה אות קכ"ח" ביישוב דברי הרמ"א ז"ל.

אכן קשיא לי מירושלמי פ"ב דכלאים ה"ג, וז"ל, מג' ועד ד' מתני', פחות מג' כסתום עיי"ש. ובין לפירוש הר"ש ז"ל דאנקע קאי ובין לפירוש הפני משה שהוא כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכותיו דאבית קאי, סוף סוף נראה דאמרינן לבוד להחמיר, וצ"ע לעת עתה.

ומ"ש כת"ה באות ט' שם דאפשר לומר דהלכה מהלכה שפיר למדין - הנה מרש"י שבת קל"ב דכתב דלא ניתנה תורה שבעל פה לידרש ב"ג מדות, מוכח דלא כן, כמובן. והנה במתני' ידידים פ"ג מ"ז אין למדין דברי סופרים מדברי סופרים, ובאליהו רבא שם מבואר להדיא דמדמה לה להא דאין למדין מהלכה יעו"ש.

ואעפ"י שמה שכתב דלר"י למדין, וה"ה דלמדין ק"ו מהלכה. והא דנזיר נ"ו: נ"ז. דר"י נמי אמר לר' עקיבא אלא שכן אמרו הלכה, היינו כלומר שכך נאמרה כאן בפירוש ההלכה יעו"ש, אבל אי לאו הכי היינו למדין מק"ו, והיינו דאיכא בין ר"א לר"י, עיי"ש, הוא דלא כנראה מהמפרש בנזיר שם דר"א ור"י אמרו דבר אחד. (אלא דר"א לא אמר דבר שלא שמע מרבו, על כן אמר סתם אין דנין כאן מק"ו. ור"י פירש מפני שהיא הלכה. וכ"כ בתפארת ישראל שם. ונכון), מ"מ בזה נראה ודאי דגם הלכה מהלכה אין דנין, כמו שאין דנין דברי סופרים מדברי סופרים.

גט במחובר ובכותב על יד האשה

לסי' וא"ו. באות א'. ולענ"ד צ"ע טובא דודאי גם במחובר לקרקע יכולין לעשות נתינה, דהא א"צ שיתן מיד ליד דהא כתב לה גט ונתנו בחצרו וכתב לה שטר מתנה עליו קנאתו ומתגרשת וכו'. - לא הבנתי דבריו בזה. דמ"מ בעינן שיהא הגט דבר המיטלטל וראוי לינתן מיד ליד. וגם בזה שנתנו בחצרו, ושוב כתב שטר מתנה עליו הוי נתינה בזה שכתב שטר וקנתה החצר, ואז הוי נתינה גם לגט לחצרה.

וגם דברי האבני מילואים שהביא באות ב' (והספר אבני מילואים אין ביד), כספר החתום בעיני, דלמה לי שיהא החצר שליח להולכה, ולא בפשיטות שבשעה שכותב שטר על החצר הוי כנותן

ז). בספר שערי תבונה להגריי"ק זצ"ל וכן להלן.

ח). כנראה הכוונה לקרב"נ על הרא"ש סוכה א, לג (בדפוס וילנא: אות ת).

בחצרה הגט. וכן כתב להדיא הב"ש סי' קל"ט ס"ק כ"ח. ונא להעתיק לי דברי האבני מילואים ככתבם וכלשונם, כי כהעתקתו חידה היא בעיני בלי פתרון.

ומה שכתב עוד באות ב', דנראה פשוט אם כתב גט על יד אשתו גופה וחתם עדים לא מהני - כן מבואר בדרכי משה אה"ע סוף סי' קכ"ד בשם האור זרוע.



שטר שחרור שנכתב על יד העבד ובשל שותפין ובחציו בן חורין, טלי מעל גבי

קרקע בשטר שחרור

ולדבריו בענין אם מהני כן בעבד לשחררו - אעתיק לו הכתוב אצלי זה כביר שכתבתי בזה בגליון יו"ד שלי סי' רס"ז סעי' מ"ט, וז"ל: 'בגט אשה הוא אומר וכתב ונתן כו' ובגט שחרור הוא אומר נתן לה, לא יהא מחוסר אלא נתינה'. והיינו מגזירה שוה דלה לה כמ"ש הט"ז ס"ק כ"א. והנה בד"מ [כתב] בשם או"ז דאם חקק הגט ע"י האשה לא מהני דלא יהיב לה מידי. ולכאורה גבי עבד דשפיר יהיב ליה, דהא גופו קנוי לו (עיין גטין עז:): שפיר מהני, דלא שייך למילף גז"ש לה לה, דהא לאו מגזירת הכתוב היא אלא דלא יהיב מידי, ובעבד דיהיב שפיר דמי.

ובעבד של ב' שותפין וכתב לו אחד שחרור על ידו, אפשר לומר נמי דמהני, לפי מה שכתב הר"ן ז"ל נדרים [מה:]: ריש פרק השותפין, ועיין מנחת חינוך מצוה שמ"ז וקצות החושן סי' קע"א, וביום שעובדו כולו קנוי לו. אבל בחציו עבד וחציו בן חורין דאפילו ביום שעובד לרבו אין גופו קנוי רק חציו, ודאי דלא מהני אם כתב גט לאשתו על יד חצי העבד וחציו בן חורין הוזה ונתנו לה, והוא הדין בשחרור. אכן אפשר לומר דגם בעבד גמר לה לה מאשה, ובאשה מלבד הטעם דלא יהיב לה מידי, ג"כ לא מהני משום דכתיב ונתן בידה, שיתן לה דבר חוץ מידה בידה, ולא שיתן לה ידה עצמה, דלא קרינן בה ונתן בידה אלא ונתן לה ידה ולא כתוב הכי. אבל בעבד דלא כתוב לשון זה, רק חופשה לא ניתן לה, חלה הנתינה בחופש, שיתן לה חופש, אי לאו גזירה שוה דלה לה, מהני.

וא"כ יש לומר דתלוי בפלוגתא דקמאי ובתראי בהא דטלי גיטך מעל גבי קרקע אי מהני בעבד או לא כמו דלא מהני באשה. וראיתי בזה מחלוקת, דבריטב"א קידושין כ"ג ובראב"ן מבואר דלא מהני, וכן היא דעת הב"ח ובעל ספר דברי אמת. אבל בישועות יעקב אה"ע סי' ק"מ סק"ה ובתורת גיטין בחידושים לגטין ט', ובנתיבות סי' קפ"ה סק"ב, סבירא להו דבשחרור מהני טלי גיטך מע"ג קרקע, דגז"ש דלה לה הוא רק לכתיבת השטר לשמה ובתלוש וכיו"ב. וכתב שכן מוכח מתוס' גטין י"ג ד"ה לא יתנו. וקצת באמת נראה כן מדלא תנן זה בהא דשוו גיטי נשים לשחרורי עבדים. גם בתפארת ישראל בגיטין פ"א אות ל' מבואר דס"ל דמהני בשחרור טלי גיטך מעל גבי קרקע יעו"ש. אבל ראיתי בספר (דמשק) דברי אליעזר שנדפס זה מקרוב בסי' ק"מ שהביא גם מהמכתב מאליהו כדעת ראב"ן וריטב"א ז"ל, ושדחו ראיות

המקילין. והנה עיין גם חתם סופר אבן העזר [א'] סי' פ"ב מה שכתב על דברי הט"ז יו"ד רס"ז ס"ק מ"ד.

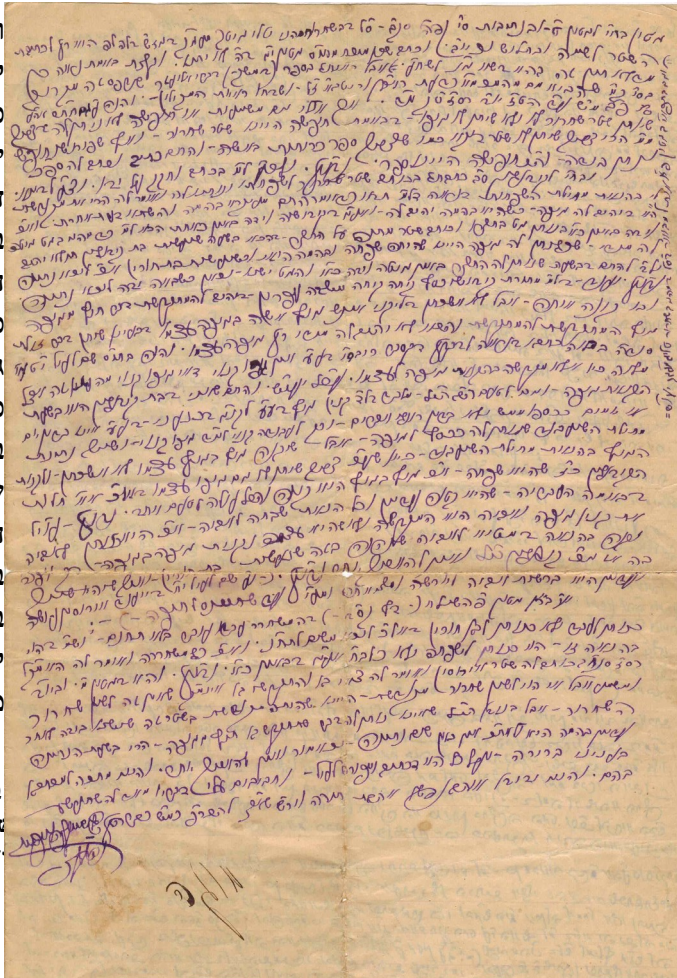
אך אולי גם משמעות או חופשה לא ניתן לה דצריך שיותן שטר שחרור לו ולא שיתן לו גופו, דבאמת חופשה היינו שטר שחרור, ואף שפירושו חופש מ"מ הרי צריך שיתן לו שטר דוקא כמו שצריך ספר כריתות באשה, והתם כתיב וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה, והכא נמי חופשה היינו ספר. ודו"ק. ולכן לא מהני בכתב וחקק על ידו. וצ"ע לדינא.



קידושין לשפחה בהנאת מחילת השפחות ואם שייך בזה גיטה וידה באין כאחת

ובחידושים לקידושין ס"ב כתבתי בכותב שטר שחרור לשפחתו ונותנו לה ואומר לה הרי את מקודשת בהנאת מחילת השפחות, דנראה דלא מהני. חדא, כדאמר התם מעיקרא בהמה והשתא דעת אחרת.

וא"כ הא דיהיב לה גופה, כשהיא בהמה יהיב לה, ואע"ג דקידושיה וידה באין כאחת, הכא לא מהני כדמהני בגט גיטה וידה באין כאחד בנותן גט בחצרו וכותב שטר מתנה על החצר, דהכא בשעה שנעשית בת קידושין תו לא יהיב לה מידי, שכשנתן



ט. בחת"ס שם: וירא גירושין דפסול טלי שתטול מעצמי עיני צ"ע לכאורה ויבואר

י. המילה לא ברורה

לה גופה היינו שהיתה שפחה ובהמה הוא, וכשנעשית בת חורין א"כ ליכא נתינה. ולא דמי להתם דבשעה שנותן לה החצר באין גיטה וידה כאחת והגט ישנו, וכאן כשבאה ידה ליכא נתינה. ודו"ק. ועוד, דלא מהני מתורת קידושי כסף קיחה קיחה משדה עפרון, דיהיב להמתקדשת דבר חוץ מגופה ובו קונה אותה, אבל לא אשכחן דליקני אינש גוף אשה בגופה עצמו, דבעינן שיתן דבר זולת גוף המתקדשת להמתקדשת, והכא לא יהיב לה מידי רק גופה עצמו.

והנה בתוס' שם לעיל י"ט ע"א סוף ד"ה במלוה כתבו דנראה לדקדק דקסבר ריב"ר דעבד עברי אין גופו קנוי דאי גופו קנוי מה ענין זה אצל מלוה כו' אלא מקדשה בהקנאת גופה לעצמו. עכ"ל יעו"ש. והתם שאני דבת קידושין היא בשעת הקנאת גופה. וגם לטעם רש"י הנ"ל, מלבד דלא דמי קנין גוף דעבד עברי לקנין גוף דכנעני, דעבד עברי אינו בדין יום או יומים ככספו ממש ולא בדין ראשי אברים, ורק לעבודה קנוי למ"ד גופו קנוי, ושייך נתינת מחילת השיעבוד שנותן לה ככסף לגופה. אבל שיקנה גוף בגוף עצמו לא אשכחן.

ולקנות הגוף בהנאת מחילת השיעבוד, כיון שעל כרחך צריך שיתן לו גם גופו עצמו דאם לא כן אי אפשר חלות הקידושין כל זמן שהיא שפחה, א"כ גוף בגוף הוא קונה, והכל עולה לטעם אחד, ודו"ק.

עוד י"ל דבאמה העבריה, שהיא קטנה עדיין וכל הנאת שבחה לאביה, א"כ הוא כנותן לאביה את קנין גופה ואביה הוא המקדשה, ולא שהיא עצמה נקנית גופה בגופה, רק גופה נקנה בהנאה דמטיא לאביה שנהנה בזה שנעשית בת חורין, ואיך שיהי' שייך בה אז ג"כ קידושין כנ"ל, ואין להאריך יותר ודו"ק. (וע' שם לעיל י"ח דייעוד אירוסין עושה ועדיין היא ברשות אביה ליורשה ומציאתה ומעשה ידיה עד שתיכנס לחופה).

ועיין בר"ן גטין פרק השולח (דף קס"ד) דהמשחרר עבדו עובר בלא תחנם, ושמע מינה דהוי כנותן לעבד ולא כנותן לבן חורין, דאל"כ ליכא משום לא תחנם. וא"כ כשמשחררה ואומר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו, הוי כנותן לשפחה ולא כנותן לבת חורין אע"ג דבאין כאחד, ודו"ק.

והא דגטין מ'. וביו"ד רס"ז סנ"ח בכותב לה שטר אירוסין ואומר לה צאי בו והתקדשי בו אינה מקודשת, שאין זה לשון שחרור, ומשמע אבל אי הוי לשון שחרור מקודשת, היינו שהיתה מקודשת בשטר זה שישנו בידה לאחר השחרור, אבל בנידון הנ"ל שאינו נותן לה דבר שתתקדש בו חוץ מגופה, הרי בשעת הנתינה עדיין בהמה היא ולאחר כך אין כאן שום נתינה, וכאמור, ואין להאריך יותר.

והנני מחכה למכתבו בעניני ברירה, ועל כל הא דכתוב ומפורש לעיל. וחביבים עלי דבריו מאד להשתעשע בהם.

והנני ידידו אוהב נפשו אהבת תורה ויראת שמים שאינה צריכה להכרת פנים כמו שכתבתי כבר.

הק' (--)

צילום כת"י העמוד האחרון במכתב

הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל

מראשי ישיבת כנסת ישראל – חברון

בעל בית אהרן

הערות במסכת יומא [חלק ג]*

בגדר חובת מזוזה בשערי עיירות ובבית הכנסת שיש בו בית דירה * האם אפשר לסלק כה"ג מכהונה גדולה * נתכוון להזות על הבהמה – אם יכול להזות על האדם * הערה בענין הטבת הנרות

בגדר חובת מזוזה בשערי עיירות ובבית הכנסת שיש בו בית דירה

[יא, א] [תנו רבנן: בשעריך - אחד שערי בתים, ואחד שערי חצירות, ואחד שערי מדינות, ואחד שערי עיירות, יש בהן חובת מצוה למקום. משום שנאמר וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך]. אמר ליה אביי לרב ספרא: הני אבולי דמחוזא מאי טעמא לא עבדו להו רבנן מזוזה? אמר ליה: הנהו חזוק לאקרא דכובי הוא דעבידי.

ופירש רש"י: "אבולי דמחוזא - שערי עיר ששמה מחוזא והיו רובן ישראל".

וקשה דהא מבואר ביו"ד בהל' מזוזה (רפז, א) דשותפות עכו"ם פטור ממזוזה משום דחלק העכו"ם פוטר, א"כ אמאי מחייב האדם הנכנס [הרי] יש להם חלק אחר.

עוד קשה על מפרשי השו"ע שפירשו הטעם דבעיר שישראל ונכרים שותפים בה, פטור ממזוזה מחמת סכנה. ובשותפים בבית פטור מדינא ממש.

ונראה לתרץ, דהנה יש לחקור בהדין דשערי עיירות וחצרים חייבים במזוזה מקרא דשעריך. אם הוא מחמת דהיא חייבת במזוזה על שעריה, או דאפשר דהחייב הוי... כיון דנכנסים דרך שער העיר [לבית] כמו שביאר בירושלמי [יומא, א, א]. רק מסברא לא ידעינן זה והתורה חדשה לנו דלא דווקא פתח הבית, אלא אפילו השער שנכנסים דרכו לבתים ג"כ חייב במזוזה.

ויש בחקירה זו נפקא מינה לענין אם בעל העיר חייב, או בעל הבית, דהא מזוזה חובת הדר היא (פסחים ד, א ועוד).

והנה מלשון הרמב"ם פ"ו מהל' מזוזה (ה"ז-ח) משמע דהחייב הוא על הבתים, שכתב שם דבית שער חייב במזוזה משום דנכנסין דרכו לבית, "לפיכך אחד שערי חצרות ואחד שערי

* מכת"י רבינו. מתוך מחברת חידו"ת על מסכתות זבחים - יומא, חידו"ת אלו המתפרסמים לראשונה במסגרת ירחון האוצר, נמסרו לאבינו מורנו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, במסגרת מפעל ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו ולעילוי נשמתו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד. ומתפרסמים לע"נ הני תרי רעים האהובים. בסוף המאמר צירפנו את סריקת כתב היד. כאן המקום לציין, כי בספר הזכרון הובאו חידושים בעניינים שונים מרבינו זצ"ל.

ממחברת זו פרסמנו בירחון האוצר (בגיליון ע' ונ"ז) חידושים נוספים עמ"ס יומא. היות ולפנינו עמד צילום שלא היה מופרע בחלקו, יתכנו שגיאות שיש לתלותם בעורך. במסגרת העריכה, הושלמו ציונים, הערות שוליים, וכן נפתחו ר"ת ודאיים, והושלמו מילים שנראו חסרות, לרוב במסגרת כמקובל. דוד לוי.

מבואות ואחד שערי מדינות ועיירות הכל חייבים במזוזה שהרי הבתים החייבין במזוזה פתוחין לתוכן". הרי מזה דדמי לבית.

ומעתה נתיישב הענין שפיר, דלפי"ז אין שותפות עכו"ם פוטרת את שער העיר, משום דהחויב הוי על כל בית ובית, ובבית לא הוי שותפים. ואף שהוא קצת חידוש אך [לפי העניין] מוכח כן.



והנה הרמב"ם (פ"ו ממזוזה ה"ו) כתב, דבית הכנסת פטור ממזוזה משום דבעינן בית, אבל בית הכנסת הוי קודש, וכן כתב החינוך (תכג).

וקצת קשה לפי זה, מאי מועיל מה שיש בו בית דירה לאורחים* דאין סברא דאז הוי [בית דירה]. ואפשר לומר דבאמת בבית הכנסת אין כלל דירה רק [דמקום] דירת בית הכנסת מקרי דירה, לזה ביאר הרמב"ם דדירת בית הכנסת אינה מחייבת במזוזה משום דהוי קודש, אבל ביש בו בית דירה, מחויב מחמת דירת האורחין.

והנה הגמ' (יומא יא, ב) מביאה מחלוקת האם בית הכנסת חייבת במזוזה, ומחלוקת אם נוהג [טומאת] נגעים בבית הכנסת, משום דבעינן ביתך המיוחד לך. וקשה דלפי"ז מאי מועיל בית דירה, הא אכתי לא הוי ביתך המיוחד לך, כיון שגם אנשי בית הכנסת יש להם חלק, ובשלמא במזוזה אפשר לומר כיון דבעינן דירה, ובדירה הוי מיוחדת משום דחובת הדר. (גם זה קשה [דהא בהכרח] ס"ל (=סבירא ליה) דדירת בית הכנסת הוי דירה, דאל"כ אמאי בעינן לטעמא דביתך המיוחד לך). רק שזה אפשר לומר דדירה של בית הכנסת לא הוי מיוחד לך, אבל לענין נגעים לא בעינן כלל דירה, וא"כ נמצא דאינה מיוחדת משום דגם אנשי בית הכנסת להם חלק בה וצ"ע.



האם אפשר לסלק כה"ג מכהונה גדולה

יב ע"ב תד"ה כהן גדול משום איבה. העלו שם דכ"ג מסתלק בפה, רק לכתחילה אין מורדין אותו משום דמעלין בקודש ואין מורדין.

וקשה, מהא דאיתא בקידושין [יט, ב] ושוין שמוכרה אלמנה לכה"ג. ועיין בירושלמי [קידושין א, ב] שהביא מחלוקת בנשוי אחותה אם הוי ראוי ליעוד, כיון דאפשר שתמות. ולפי"ז גם באלמנה לכה"ג הוי ראוי ליעוד משום דאפשר שיסלקוהו מכהונתו ואז יהא מותר באלמנה, ואמאי בעית ליה קרא דמוכרה לפסולים?

א. א.ה. ראה לשון הרמב"ם (שם): "הר הבית הלשכות והעזרות ובתי כנסיות ובתי מדרשות שאין בהן בית דירה פטורין לפי שהן קדש, בית הכנסת של כפרים שהאורחין דרין בו חייב במזוזה, וכן בית הכנסת של כרכין אם היה בו בית דירה חייב", וכע"ז כתב החינוך (שם).

ב. א.ה. אפשר ליישב את קושיית רבינו, מאי שנא אלמנה לכה"ג דבעינן קרא שאפשר למוכרה לו אף שאין במכירה זו קיום מצות ייעוד, בשונה מנשא אחיו את אחותה, שהיות ויתכן שתמות אחותה נחשב הדבר ראוי לייעוד, והלא אף

ואפשר לומר כיון דלכתחילה אסור לסלקו, מיקרי אינו ראוי ליעוד, כיון דאין [את] ההיכי תמצי דיעוד אלא בעבירת איסור, ועדיין צ"ע בזה [...], עיין בריטב"א [שם], ומוכח מדבריו דדין דאין מורידין הוא גם בדיעבד דאין יכולים לסלקו מכהונה.



נתכוון להזות על הבהמה – אם יכול להזות על האדם

[יד, א]: "דתנן, נתכוון להזות על הבהמה והזה על האדם, אם יש באזוב - ישנה, נתכוון להזות על האדם והזה על הבהמה, אם יש באזוב - לא ישנה".

עיין ברמב"ם [פ"י מפרה אדומה ה"ח] דגריס בהיפך ופירש דאם נתכוון להזות על האדם, אז מקרי טבילה ויכול להזות אח"כ כמה הזאות, אבל אם טבל להזות על הבהמה, לא מקרי טבילה ולכן השיריים פסולים, עיי"ש.



הערה בענין הטבת הנרות

[יד, ב] מוקי הגמרא כאן בהטבת חמש נרות, כאן בהטבת שתי נרות, ובגמ' [טו, א]: "אלא רב פפא, מאי טעמא לא אמר כאביי? - אמר לך: תנא ברישא הטבת שתי נרות, והדר הטבת חמש נרות?".

וק"ק הא בסדר הפייס היה הפייס על כל ההטבה, גם על השני נרות, דהא כהן אחד היה מטיב הכל, ופייס שני לא מצינו להטבת שתי נרות, וא"כ הסיפא בהטבת כל הנרות ואמאי קאמר בהטבת חמש נרות. ע"כ.

באלמנה לכה"ג יש צד ייעוד, כאשר יסלקוהו ממינויו. ואולי יש לדון, לפי מה שכתבו התוס' (כתובות נב, א ד"ה רצה) בשם הירושלמי: "אבל קבורה חשיבא מצוי, לפי שהנשים ממהרות למות מן האנשים". ובגמ' בכתובות (פג, ב) מבואר דלגבי נשים אמרינן דמיתה שכיחה. וראה בתוס' (שם, ד"ה מיתה שכיחא) דזהו משום שמסתכנת בלידה.

ומעתה אפשר לומר, דלגבי כה"ג היות וכעת אסור הוא באלמנה, תולים שתמשך כהונתו הגדולה באותו חוקה שנמצא בה, ולא יסלקוהו, ומשום כך בעינן קרא שמוכרה לפסולים. אולם לגבי הנשוי לאחותה, היות ושכיח מיתה בנשים, ובפרט באחותה הנשואה לו, שמסתכנת בלידה, אם כן יש אפשרות לפנינו שתמות אחותה הנשואה, ושוב תהיה מותרת להתייעד, ולא בעינן על כך פסוק לרבות שאפשר למוכרה לאדם הנשוי אחותה.

ג. ז"ל הריטב"א: "לכהן הדיוט לא משום דמעלין בקדש ולא מורדין - פי' וכיון שאין אנו רשאים להורידו אם בא לעבוד ככהן הדיוט הוה ליה מחוסר בגדים שעבודתו פסולה, הא אילו היה בנו כח להורידו היינו מורדין אותו להיות כהן הדיוט, וכשיעבוד בד' בגדי כהונה בלבד אין כאן משום מחוסר בגדים, וזה ברור, ובזה נסתלקה קושית התוספות שהקשו בכאן דתיפוק לי דהוה ליה מחוסר בגדים, וכן תירץ השר ז"ל".

ד. ז"ל הרמב"ם: "טבל את האזוב ונתכוון להזות על דבר שמקבל טומאה, או על האדם, והזה מאותה טבילה על דבר שאינו מקבל טומאה או על הבהמה, אם נשארו מים באזוב אינו צריך לחזור ולהטביל אלא מזה מן השאר על האדם או על הכלים הטמאים שהרי תחילת טבילתו כשירה היתה, אבל אם טבל את האזוב להזות על דבר שאינו מקבל טומאה, או על הבהמה והזה על האדם, או על הכלי הטמא, הויתו פסולה עד שיחזור ויטבול פעם שנייה ויתכוין להזות על האדם או על דבר המקבל טומאה".



הגאון רבי יהודה פוליסנסקי זצ"ל

בעל משנת יהודה

אופקים

גדר קטן שהגיע לחינוך*

א.

מבואר במ"ב (סי' שמ"ג) דדין חינוך הקטנים במצוות עשה הוא בכל חינוך לפי חריפותו וידיעתו בכל דבר לפי עניינו כגון היודע מענין שבת חייב להרגילו לשמוע קידוש והבדלה היודע להתעטף כהלכה חייב בציצית וכיו"ב.

ולענין מצוות לא תעשה כתב שהחיוב הוא בכל חינוך שהוא בר הבנה שמבין כשאומרים לו שזה אסור לעשות או לאכול.

ב.

ומו"ר הגר"נ קרליץ (שליט"א) [וצוק"ל] בספר חוט שני הרחיב בהגדרת הדברים וז"ל "והיינו שיש ב' עניינים בשיעור החינוך א' הגיל שהקטן יודע כבר לעשות את מעשה המצוה כהלכתה אף שאינו מבין את ענינה כגון ליטול הלולב ולנענע בו ולהתעטף בציצית וכו'. ב' גדר ההבנה במצוות לא תעשה. במצוות עשה סגי שהקטן מבין לעשות את מעשה המצוה אף שאינו מבין כלל את ענין המצוה ומשום הכי כתב הרמב"ם בהל' חמץ ומצה "קטן שיודע לאכול פת מחנכין אותו במצוות ומאכילין אותו כזית מצה" ולא הזכיר תנאי שהקטן צריך גם להבין את ענין המצוה וכן מש"כ התוס' בסוכה וכו' מבואר דסגי שיודע לעשות את מעשה המצוה אפילו שאינו מבין כלל את משמעותה וכו'. אבל גדר החינוך בלא תעשה הוא בגיל שהוא בר הבנה שמבין כשאומרים לו שזה אסור, היינו שמבין שיהודי אסור לו לעשות דבר זה, ולא מפני שאין מניחין לו עכשיו לעשות דבר זה, או מפני שאביו אומר לו שזה אסור וכל שכן לא מפני שהוא מפחד מאביו או מעונשו". עכ"ל החוט שני. [עיי' שם שהוסיף בענין שיעור בר הבנה באיסור לה"ר ובענין חינוך למידות טובות יעוי"ש].

ג.

(א). נערך ונמסר למערכת באדיבות בנו הרב משה פוליסנסקי, בני ברק.

ולכאורה צ"ב מה טעם החילוק בין מצוות עשה [שבהם סגי שהקטן מבין לעשות את מעשה המצוה אף שאינו מבין כלל את ענין המצוה] למצוות לא תעשה [שבהם בעינן דוקא שיהא בר הבנה שמבין כשאומרים לו שזה אסור].

ד.

וחשבתי בס"ד בביאור דבריהם הקדושים.

דהנה גדר מצות חינוך הוא להרגיל את הקטן במעשה המצוות.

והנה במצוות עשה גדר וצורת המצוה הוא מעשה המצוה בפועל כגון בציצית מעשה העיטוף ובלולב מעשה הנענוע [ובמשך הזמן כשיגדל יבין גם את ענין המצוה].

משא"כ במצוות לא תעשה גדר וצורת המעשה-מצוה שבהם הוא ה"פרישה מעבירה" כלומר להימנע מלעשות דבר אסור, ולכן לא סגי במה שמרגילו "לא להדליק חשמל בשבת" ו"לא לאכול מאכל לא כשר" וכיו"ב, כי עצם ההימנעות מלהדליק חשמל אם עושה כן מחמת סיבות צדדיות [כגון פחד מאביו או מעונש] - אינו מרגיל את הקטן כלל לקיום המצוה הזו של שמירת שבת, שצורת קיום המצוה של שמירת שבת הוא "לפרוש מחילול שבת", ובזה לא הרגילו כלל.

וכמו כן בכל מצוות לא תעשה זהו גדר וצורת המצוה - "הפרישה מהמעשה", וכל זמן שאינו מבין שזה אסור לא התרגל כלל למעשה המצוה של ל"ת שענינו "הפרישה".

וכבר מצינו כעין זה גם במצוות עשה, שרק קטן היודע מענין שבת חייב לשמוע קידוש והבדלה וקטן שאינו יודע מענין שבת פטור מלשמוע, ולכאורה למה לא סגי במה שיודע לשמוע קידוש והבדלה, דמאי שנא מקטן היודע להתעטף והיודע לנענע, ובעל כרחך היינו משום ששם צורת המצוה הוא מעשה העיטוף [ואמנם הוא רק הצורה החיצונית של המצוה וכשיגדל יבין גם את ענין המצוה, אבל בינתיים סגי בהכי בכדי לחנכו ולהרגילו בצורת המצוה].

מה שאין כן בקידוש - צורת המצוה הוא "לקדש את השבת בדברים" ובזה שהוא שומע קידוש [אם אינו יודע מענין שבת] הרי לא נתחנך כלל במעשה מצוה זו של לקדש את השבת בדברים. ורק היכא שיודע מענין שבת שייך לחנכו במעשה המצוה של לשמוע קידוש והבדלה.

וה"ה בעניינינו בכל מצוות ל"ת צורת המצוה הוא הפרישה מעבירה, וכל זמן שאינו מבין שזה אסור הרי לא נתחנך כלל לפרוש מהעבירה, וכמשנ"ת.



ה.

וכעין קצת ראייה לזה אפשר לומר ממה שהיה רגיל מו"ר הגר"ח הכהן קמיל זצוק"ל לבאר (ונדפס בשמו בספר אמרי חיים) בשם הגר"א מישקובסקי זצוק"ל בהא דהעושה תשובה מאהבה ודונותיו נעשין לו זכויות, וביאר בזה עפ"י הגמ' בקידושין (דף ל"ט ע"ב) "תנן כל העושה מצוה

מטיבין לו, עשה אין, לא עשה לא ורמינהי ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה אמר לו התם כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה" עכ"ל הגמרא. ומבואר דהפרישה מעבירה חשיב מעשה ממש, ולפ"ז ביאר דהעושה תשובה מאהבה הרי הוא פורש מחטאיו שהי' רגיל בהם ופרישה זו נחשבת לו למעשה מצוה ממש ולכך כל זדונותיו נעשין לו כזכויות.

ומה שאמרו כן רק בתשובה מאהבה ולא בתשובה מיראה, ביאר בזה מו"ר הגרח"ק זצוק"ל, שהוא משום שהשב מיראה אינו פורש אלא מחמת יראתו מהעונש ואין כאן חרטה מעצם החטא, וא"כ אין כאן עקירה אמיתית מהחטא ולכך לא חשיב מעשה פרישה זו להיחשב כזכויות [ועיין בספר אמרי חיים שהביא ראיה לזה מדברי הכוכבי אור].



הגאון רבי משה צוריאלי זצ"ל

מכתבים בענייני רפואה*

א.

הערות למאמרו של פרופ' נמיר בעניין מציצה בפה במילה*

הרב צוריאלי: כבוד מכובדי הרב שליט"א, עברתי כפי קט יכולתי על רובו של מאמרו הממצה והרחב בעד מציצה בפה ישירות (בלי שפופרת) במילה, ולהלן הערותי:

יש לפתוח כל ראשי התיבות, כי רובא דאינשי אינם בקיאים בשמותיהם, ואתה צריך להתחשב בהם. ואין כאן טענה של חסכון בנייר! לדוגמא: שו"מ, חכ"א, הכת"ס, אג"מ, ובסה"ק, אוה"ח ושמא יש עוד שלא ציינתי.

הפנית לספר "דרך פקודיך" יש כמה, של מחבר "בני יששכר" וכן של רי"א מקומרנא ועוד. תציין של מי.

דברי "בנין ציון" שאין אנו יודעים טעם למציצה בפה, שמא היא חלק אינטרגלי של המילה, כי המשנה לא אמרה טעם. זה תמוה, כי לעולם אין המשנה מציינת טעם לפסקי ההלכות, אלא זה תפקיד של הגמרא. וכך הגמרא עשתה כאן!

הערה 25 – לעניין דברי המקובלים, אין שם שום דיוק לציין הדבקת הפה בגוף האבר דוקא, ולא פסלו משיכת הדם ממרחקים ע"י לחץ אויר שלילי. [...].

הערה 28 – דברי חתם סופר שבקשת למצוא, עשיתי שירות עבודה ונתתי עשר דקות לחפש ומצאתי בחידושו על שבת פו ע"ב, וקצת מזה בחידושו על עבודה זרה לא ע"ב.

צינת ספר "משיב נפש" ולא הודעת מי הוא? ואיזה פרק או דף נמצאו שם הדברים?

ליד הערה 62 – כתבת דברים יפים שעל המוהל לשטוף פיו בחומר אנטיספטי. אבל הבעיה שיש אלפי מוהלים בעולם, רובם חרדים, וחשש יש אם כולם ישמעו להוראות אלו?

עוד כתבת שם, שעל המוהל להודיע להורי התינוק על הברירה לבחור או מציצה בפה, א מציצה ע"י שפופרת. לדעתי צריכים לשאול את התינוק עצמו, כי הוא הנפגע הפוטנציאלי. ומה שייך לשאול את הוריו? וכמו שכתבו הפוסקים (דומני אגרות משה) בשאלה אם להאריך חייו של חולי כרוני הסובל יסורים, שאין מקום לשאול קרובי משפחה שלו, אלא יש לברר אצל החולה עצמו מה רצונו. כן כאן.

הערה 56 – שמחתי שהבאת דברי הרב קוק המתיר שפופרת. וכן במאמרי הבאתי קבוצת פוסקים חשובים שהתירו שפופרת (ביניהם הרב רש"ר הירש, ערוך השולחן, כמובא בספר הברית, וכן הרב

* תודת מערכת ירחון האוצר נתונה להרב פרופ' סודי (אברהם שמואל) נמיר, שהעביר אלינו את המכתבים.

א). המאמר פורסם בספרו של פרופ' נמיר, וימל אברהם.

הרצוג ועוד). ובכלל "רבותא למימני גברא"? מול רבוי האוסרים, יש רבוי המתירים. וציטוט שמותיהם של צד אחד אינו חותר לאמת.

ממילא מה שאני הבאתי אותם במאמרי, התכוונתי לומר שהסומך להתיר יש לו על מה לסמוך. וזה אינו משנה לענין אם יש הרבה אוסרים. אבל אתה שבאת לאסור, ציטטות מהאוסרים אינו לענין, כי מי לא ידע שיש אוסרים? לא תוכל להמנע מלצטט שיש למקילים על מי לסמוך (מבחינת ההלכה, ולא מבחינת הרפואה, כמו שכתבת במומחיות!)

הערה מצויינת 75 – הבאת שההסתברות הסטאטיסטית נמוכה מאד, נדיר מאד. אבל אני מתנגד לזה, כי אותו תינוק הסובל הרפס [וכפי שקראתי במקומות אחרים, ברגע שמחלה זו נדבקה בגופו, זה עלול לחזור פעמיים ושלוש במשך חייו עד שהגוף יפתח אימוניזציה. נכון שבענין ברית מילה אין אנו שואלים חוות דעתו של התינוק, וגם אין אנו חוששים לספק סכנה של התינוק (אא"כ מתו לו שני אחים מחמת מילה, או לא נבלעו בו דמיו) אבל שם היה ציווי דאורייתא. וכאן הוא רק מנהג בעלמא. כי המציצה היא מדרבנן, וההקדפה שלא להשתמש בשפופרת היא מנהג. ועל זה מי יתן את הדין על תינוק אחד שנפגע?!

הערה 86 וההערות הסמוכות לה חשובות מאד! יישר כוחך שרכזת.

בענין הזכרת שמי הערה 60, נא תציין תחומין, שנת תשע"ג, כךך לג, עמ' 391, ועוד בארה"ב hakira volume 14 winter 2012 עמ' ה' ואילך.

את התואר המתייחס אלי "אף גדולי תורה" הייתי מחליף, "אחד מהרבנים המפורסמים". וזה יותר אמת.

באופן כללי, נהניתי מאד ממאמריך וחשוב מאד להפיץ אותו ברבים. מיני ומיניה יתקלס עלאה (סוטה מ, א).

אלא לגוף הענין חוות דעתי היא, כמו מקודם, כי כיון שבכל מקרי פציעה, אין שום רופא בזמננו מושך דם מגופו של הפצוע, ע"י מציצה בפיו (וכך אמרו לי בשמו של רש"ז אורבך) לכן מוכרחים להודות כי "נשתנו הטבעים" (כדברי מגן אברהם, סי' קעג) וכמו שאסף הרב נריה גוטל בספרו הנהדר, בשם "השתנות הטבעים בהלכה", כמה עשרות דוגמאות.

לכן כיון שבדורנו "מקפידים על נקיין", וכפי דברי הרב הלפרין (אני אומר מהזכרון) 90 אחוז מהמילות בישראל הם ע"י שפופרת, ראוי לא להלחם נגד שיפור זה. שיפור רפואי. ולענין שמירה על חומות הדת, הבה נלחם בעניני פריצות, בעניני כשרות, בעניני חילול שבת, בענין שמירת ארץ ישראל. יש לנו מיגוון רחב של תפקידים. הבה לא נפזר את כוחותינו אלא נכה בפטיש על המסמר הנכון!

בברכה רבה, ובאהבה,

משה צוריאלי



ב.

ביאור הקללה 'יככה ה'... אשר לא תוכל להרפא'

הרב צוריאלי: האם האמור לקמן נכון פיזיולוגית?

דברים כח, לה: "יככה ה' בשחין רע על הברכים ועל השקים אשר לא תוכל להרפא מכף רגלך ועד קדקדך". ארבעה אברים הוזכרו כאן, בשני חלקי הפסוק. ברכים ושוקיים "אשר לא תוכל להרפא", ואח"כ מכף רגלך ועד קדקדך, מכה שכן יכולה להרפא, אמנם היא פחותה באיכותה מהמכות הראשונות אבל מקיפה יותר בכמות. ובזה המקרא עובר מן הקל אל הכבד.

ונשאלת השאלה מה ענין "לא תוכל להרפא"? ומדוע דוקא שתיים אלו, הברכיים והשוקיים? אלא כאשר הגוף מעלה שחין, טבע הגוף להגליד קרום על המכה המועיל לריפוי. אבל בברכיים שהאדם תמיד נמצא בתנועה, ומקפל ברכיו בכל פסיעה ופסיעה, אין הגליד נשאר יציב, אלא נמתח ונשבר בכל תנועות ההליכה, בין כאשר פושט רגלו ובין שמקפל האדם את רגלו. ולכן לא תוכל להרפא.

אבל מה ענין "שוקיים" לכאן? אלא כידוע עורו של האדם גמיש, וכאשר האדם פושט רגלו כדי ללכת קדימה, הוא מותח ומרחיב שטח העור בצד הקדמי של הרגל, על חשבון העור שבצד האחורי של הרגל, ששם הוא משחרר אותו ומגדיל שטחו. שתי הרגלים עובדות בסירוגין, כשהאחת פושטת השניה מקפלת, וכן להיפך בפסיעה הבאה. וכאשר הוא מתקדם בהליכתו לפסיעה הבאה לפשוט קדימה את הרגל השניה, הוא מקפל את ברכיו של הראשונה כדי לא לאבד איזונו, לא ליפול, ולעמוד יציב על עומדו במקומו, ואז הוא מכווץ את העור הקדמי ומחזיר העור שמאחורי הרגל לרגילותו. יש לאדם תנועה זריזה בכל פסיעה ופסיעה. ומפני כך אין הקרום שעל השוק נגלד, כי אינו יציב. ובכך אינו מתרפא.

פרופ' נמיר: תיאוריה יפה כבוד הרב. אך מעשית, אנחנו לא רואים הבדל בריפוי פצעים באזורי גוף השונים הללו. זה עדיין לא סותר שאולי נשתנו הטבעים.



ג.

עוברה שהריחה

מסכת יומא (פב, ב - פג, א): "ההיא עוברה דארחא [פירש רש"י: שהריחה, ויום כפורים היה]. אתו לקמיה דרבי. אמר להו 'זילו לחושו לה דיומא דכיפורי הוא' [פירש רש"י: לחושו לה באזנה שיוה"כ הוא היום, אולי תוכל להתאפק] לחושו לה ואילחישא [פירש רש"י: קיבלה את הלחישה שפסק העובר מתאותו]. קרי עליה 'בטרם אצרך בבטן ידעתך וגו' [ובטרם תצא מרחם הקדשתך] (ירמיה א, ה). נפק מינה רבי יוחנן.

ההיא עוברה דארחא. אתו לקמיה דרבי חנינא אמר להו 'לחושו לה' ולא אילחישא. קרי עליה 'זרו רשעים מרחם [תעו מבטן דוברי כזב'] (תהלים נח, ד) [פירש רש"י: נעשו זרים ונתנכרו לאביהם שבשמים]. נפק מינה שבתאי אצר פירי" [פירש רש"י: להפקיע שערים]."

ונשאלתי, הרי האשה ההרה שהיתה זקוקה לאכול ביום כיפור עשתה כדת וכדין, וכך ההלכה מורה כי יש בדבר פקוח נפש, ומדוע התוצאה היא שתוליד רשע?

ויש לענות כי יש שני סוגים של אשה בהריון הזקוקה לאכול. או מפני חולשת הגוף מעצם הדבר שלא אכלה ולא שתתה מים שעות רבות. מדובר ברעבון מחמת חסרון כמות המאכל. זאת מותרת לאכול ולשתות ואין בזה פקפוק. אבל האשה שהסוגיא דנה בה היא הריחה מאכל מסוים והתאותה לאכול ממנו [וזאת מפני איכות ועריבות של המאכל שהריחה]. לא שהגוף חלש אלא תאותה התגברה עליה. ולכן אם נלחש לה באוזנה כי יום כפורים היום, ויש לה לחשוב מחשבות רוממות בענין תשובה ומעשים טובים, ושהיום הזה אנו מתקרבים כולנו לאבינו שבשמים, ממילא תאותה תתבטל. כי המאכל הערב וטעים הוא דבר פעוט הוא מול הנשגב שביום זה. ואם אין לזה השפעה עליה, סימן הדבר שהיא רחוקה מהקדושה, ולכן גם העובר שלה יצא בסטיה רוחנית מסוימת.

ומה שיש קושי, מדוע ללחוש באזנה? הרי די באמירה פשוטה ובקול? והא כיצד העובר שבבטנה ישמע מה שאומרים לאם, הרי אין לו עדיין שְׁכָל ודעת להבין מה שאומרים לאם? לכן נראה לי [ודלא כפירוש רש"י] שמלים "לחושו לה" פירושם תשתמשו בלחש וסגולה, כמו סוג קמיע. אין כאן פעל "לחישתה", אלא כינוי שם עצם "מעשה" של אמירת לחש. עָשׂוּ לה לחש המועיל. בזכרון שהוא יום אדיר ונורא תתבטל תאותה למאכל ערב, שכל תענוגו הוא רק במעבר הגרון, ואח"כ נשכח זכרו.

אבל ודאי אשה שהיא זקוקה לאכול מחמת חולשת הגוף ומניעת כמות האוכל, ולא מחמת איכות טעימותו, לא יצא ממנה תינוק מקולקל במדות.

ואם תשאל, מה אשם התינוק בתאות אמו? אלא כל עוד לא נולד הוא אבר מאבריה, כמו הכליות והטחול. והוא חלק בחולשת האמונה בתוקפו של יום. לכן תחילתו רע, כמו מדותיה של האם. אבל כמובן, בחינוך טוב ומתמיד, משך ימי ילדותו, גם זאת אפשר לתקן.



ד.

מכתב חיזוק לאחר שלילת החברות בוועדת אתיקה מפרופ' נמיר

ראיתי זה עכשיו בחדשות ששללו ממך החברות בוועדת אתיקה.² אשריך שנתפשת על דברי תורה!

(ב). זאת בעקבות דברים שכתב פרופ' נמיר בעניין קדושת המשפחה.

שים לב מה שנאמר במדרש (מדרש תנחומא תזריע, פרק ט): "א"ל הקדוש ברוך הוא לגבריאֵל לך ורשום על מצחן של צדיקים תי"ו של דיו כדי שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה וימותו מיד ועל מצחן של רשעים תי"ו של אדם כדי שישלטו בהם מלאכי חבלה נכנסה קטיגוריא לפני הקדוש ברוך הוא אמרה לפניו רבש"ע מה נשתנו אלו מאלו, אמר לה הקדוש ברוך הוא הללו צדיקים גמורים והללו רשעים גמורים אמרה לו היה בידם למחות ולא מיחו, א"ל גלוי וידוע לפני שאם מיחו בהם לא היו מקבלים מהם אמרה לפניו רבש"ע אם גלוי וידוע לפניך לפניהם מי גלוי ולפיכך היה להם למחות בידם ולהתבזות על קדושת שמך ולקבל על עצמן ולסבול הכאות מישראל כמו שהיו הנביאים סובלים מישראל שהרי ירמיה סובל כמה צרות מישראל, וישעיה כמו כן דכתיב (ישעיה נ) "גוי נתתי למכים ולחיי למורטים" ושאר הנביאים".

אני שמח שבענין שלך לא היו "מכים" ולא "מורטים" וגם לא "מרוקקים". רק "כלימות", כלומר בזיונות מידי אנשים שהם הם הבזויים, רופאים אלו שאינם יודעים מהות של אתיקה.

שכרך רב מעל לשמים. עוד תראה איך כל זה יפעל לטובתך!

בברכה רבה וחמה, משה צוריאֵל, בני ברק



הגאון רבי משה צוריאלי זצ"ל

ביאורים בדברי הגר"א: העושה צדקה בסתר, תיאור בריחה מא"י בסוף חבקוק, מקור בגר"א לגאולה פתאומית*

א. פירוש העושה צדקה בסתר - 'בזמן שיש הסתר', המיוחס לגר"א

שאלה: אולי הרב מכיר את המקור המצוין כאן (ספר 'דף על הדף' על ב"ב ט' ע"ב): "הגר"א ז"ל (בס' המאור הגדול) פירש גדול העושה צדקה "בסתר" - בזמן שיש הסתר, ודרך רשעים צלחה, והצדיקים דווים וסחופים, "יותר ממשה רבינו", שאז ה' גילוי בהשגחה, שנא' כי יגורתי מפני באף ובחמה, שמי שעשה אז עבירה נענש מיד, וכמעט ולא ה' בחירה, משא"כ כשעושה צדקה בזמן הסתר פנים שצדיק ורע לו ורשע וטוב לו, אז צדקתו נחשבת יותר". לא מצאתי את מקור הדברים, אולי הרב מכיר?

תשובה: ברוך השם יש ברשותי הספר הנפלא "המאור הגדול" [דומני שנמצא גם ב"אוצר החכמה"] ושם בכרך על אגדות חז"ל, עמ' תש"ס, מביא מה שאמרת. המקור הוא ספר "דברי יצחק" מר' יצחק בונין, וילנא שנת תרס"ח, דף כד ע"א. ולשונו בתחילת המאמר "שמעתי בשם הגר"א..."

אני דוחה את ייחוס המאמר לגר"א מפני שתי סיבות. ראשית, מי שרגיל בלימוד דברי הגר"א אינו אוהב "ווארטים". פשוט פשוט של המאמר הוא שהנותן צדקה בסתר אינו מפרסם מעשיו. "בסתר" מוסב על המעשה, לא על סתר העולם הכללי. זהו ממש סירוס הפשט. שנית, הספר הזה נדפס בשנת תרס"ח, כלומר מאה ועשר שנים אחרי פטירת הגר"א. זה נמסר, כביכול, עד מפי עד, שלוש או ארבע ידיים עד שהגיע לר' יצחק בונין. אחד מהם, קיים בזה דברי חז"ל (פסחים קיב, א) הרוצה להיחנק יתלה באילן גדול. כלומר כדי להבטיח שאף אחר לא יחלוק על מה שהוא אומר ["שיחנק האומר מהצורך להגן על ה"ווארט" שלו], תלו הדבר בגר"א. מי שהוא רחוק מהפשט אמר רעיון דרושי זה. ולא הגר"א!



* פתיחת המלקט (הראל דביר): במהלך השנים, זכיתי ללמוד תורה מהרב משה צוריאלי זצ"ל, ואף להריץ אליו שאלות שונות, בעיקר בדואר אלקטרוני. במשך השנים בלטה לי אהבתו העזה לתורה, על כל חלקיה וצדדיה, ואהבתו לשואלים הרבים שפנו אליו - שמכוחה השקיע וטרח לענות בהרחבה לכל שאלה, כפי שעולה גם מהתשובות דלהלן, הנוגעות לדברי הגר"א במקומות שונים. כל התשובות נכתבו בסביבות שנת תשע"ה.

ב. תיאור בריחה מארץ ישראל בביאור הגר"א לחבקוק

[השאלה אינה שמורה עמי, וייתכן שהעליתיה בעל פה ונענית בכתב. אני מצטט כאן את נוסח השאלה שהעברתי באותה תקופה לת"ח אחר, וקרוב לוודאי שנוסח זה או קרוב אליו הוא ששאלתי את הרב צוריאל, וממנה יובן למה מתייחס הרב צוריאל:

בביאור הגר"א לסוף חבקוק (ג, יז), יש נבואה על גלות מארץ ישראל באחרית הימים, אחרי שישאל כבר יחזרו אליה. והנה, יש כאן ריבוי גרסאות: 1. בספר אדרת אליהו (הוצאת 'יופי', עמ' 72 בפדיאף = הוצאת ר' אליהו לנדא עמ' 80 בפדיאף) כתוב שם: "גזר ממכלה צאן - היינו בימי משיח בן יוסף שיהרגו כמה וכמה. ואין בקר ברפתים - היינו מפני שיברחו ישראל מן ירושלים ומכל א"י". כך גם בביאור מהגר"א על חבקוק (ירושלים תרנ"ח, עמ' 13 בפדיאף).

2. בספר ביאור הגר"א על חבקוק מהד' מוסד הרב קוק תשס"ב (עמ' ער) וכן ב'נבואת חבקוק' מהדורת טלז-וויקליף תשנ"ב (עמ' 119 בפדיאף) הגרסה: "גזר ממכלה צאן - הוא בימי משיח בן יוסף שהשיגו אותו. ואין בקר ברפתים - היא מה שיברחו ולא יהיו בא"י ובירושלים".

3. בספר ביאור הגר"א על חבקוק (ללא פרטים מזהים, עמ' 4 בפדיאף) איתא: "גזר ממכלה צאן ואין בקר ברפתים זו גלות אדום".

האם יש דרך לדעת מה הנוסח האמין ביותר? [כל המהדורות נמצאות באתר היברובוקס, מלבד מוסד הרב קוק].

תשובה: יש לי שתי הסתייגויות להבנת דברים שהבאת.

[א] הדברים הנדפסים בשם הגר"א בין על המגילות, בדרך פשט, בין על נביאים ראשונים, ודברים רבים ב"אדרת אליהו" (כמו בתחילתו) נרשמו ע"י בנו הרב הגאון אברהם, או תלמידים אחרים, ואי אפשר לדייק בלשונותיהם, כי לא יצאו ישירות מתחת עטו של הגר"א. רואים זאת מאריכות לשונם.

[ב] גם המושג "יברחו" אינו דוקא לחוץ לארץ, אלא בתוך ארץ ישראל מיניה וביה. כך לשון מדרש רבה (שכנראה בעל הפירוש הסתמך עליהם) - מדרש רבה שיר השירים פרשה ב פסקה כה: מה צבי זה נראה וחוזר ונכסה נראה וחוזר ונכסה כך גואל הראשון נראה ונכסה וחוזר ונראה וכמה נכסה מהם ר' תנחומא אמר שלשה חדשים הה"ד (שמות ה') ויפגעו את משה ואת אהרן יהודה ברבי אמר לקירסין כך גואל האחרון נגלה להם וחוזר ונכסה מהן וכמה נכסה מהן ארבעים וחמשה ימים הה"ד (דניאל י"ב) ומעת הוסר התמיד ולתת שקוץ שומם ימים אלף מאתים ותשעים וכתוב (שם) אשרי המחכה ויגיע לימים אלף שלש מאות שלשים וחמשה אילין יתיריא מאן אינון רבי יוחנן בן קצרתה בשם רבי יונה אמר אלו מ"ה יום שהוא נכסה מהם ואותן הימים ישראל קוטפים מלוחים ושרשי רותם ואוכלין הה"ד (איוב ל') הקוטפים מלוח עלי שיח ושרשי רתמים לחמם. ולא יכין הוא מוליכין? מאן דאמר למדבר יהודה ומאן דאמר למדבר סיחון ועוג מאן דאמר למדבר יהודה הה"ד (הושע י"ב) עוד אושיבך באהלים כימי מועד ומאן דאמר למדבר סיחון ועוג מדכתיב (שם ב') הנה אנכי מפתיה והולכתי המדבר (שם) ודברתי על לבה ונתתי לה

את כרמיה וכל שהוא מאמין לו והולך אחריו וממתין הוא חיה וכל שאין מאמין לו והולך לאומות העולם בסוף הן הורגין אותו א"ר יצחק בר מריון לסוף מ"ה ימים נגלה להם ומוריד להם את המן ואין כל חדש תחת השמש.

ולענין שאלתך, איזו היא המהדורה האמינה ביותר? לדעתי בדרך כלל הולכים אחרי המוקדם ביותר. כאן בעניננו שנת תרנ"ח. שגם הוא כמאה שנה אחרי פטירת הגר"א.

ובאופן כללי, אנו סומכים על דברי רמב"ם בהקדמתו למשנה זרעים, שהייעודים הרעים יכולים להתבטל (כמו מה שהקב"ה אמר לאליהו הנביא "והשארתי בישראל שבעת אלפים ברכים שלא כרעו לבעל"). וזה התבטל. וגם ייעוד נורא של חבקוק יכול להתבטל. וגדול המקובלים, האריז"ל, לימד כי גם גזירת מיתתו של משיח בן יוסף יכול להתבטל, ולכן מתפללים על כך בשמונה עשרה. ואפשר כי בזה מה שישראל ברחו מהעיר העתיקה, בשנת תש"ח, נתקיימה רישא של התוכחה הנוראה. וממה שישאל ברחו מכפר דרום (חבל עזה) שנת תש"ח, התקיימה סיפא דקרא. ופשוט הוא שגלות ממקום למקום (כמו שעשה יוסף למצריים, בבוא אחיו למצרים), גם הוא הנקרא "גלות". כמו כן בריחה. יהיו לנו בשורות טובות. ואנו מבקשים מהקב"ה בענין הגאולה: "המתחיל במצוה, אומרים לו גמור!".



ג. מקור בדברי הגר"א לגאולה פתאומית

שאלה: האם יש מקור נוסף בגר"א שאומר שבין זכו ובין לא זכו הגאולה תבוא בפתאומיות, מלבד דבריו בקול התור (פ"ה אות ז)?

תשובה: בספריית הישיבה* יש "תיקוני זהר" עם ביאור הגר"א. שם, בענין שהגאולה בחדש ולא בזכות הוא בדפים נו ע"א, עד ע"א, קז ע"א קסו ע"א. ובענין שתבוא בניסן ובתשרי, שניהם אמת - סא ע"ב. ומתי זמנה דף קכה ע"א וע"ב וכן קסג ע"ב.

והכי חשוב, מביא הוכחה מהזוהר שיבוא משיח "ודאי באופן השני" כלומר כאשר כולו חייב - דף קכו ע"א טור ימני. ובענין שיבוא פתאום - הוא פסוק מפורש כדלהלן (ספר מלאכי פרק ג): "הנני שלח מלאכי ופנה דרך לפני ופתאום יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא אמר ידוד צבאות: (ב) ומי מכלל את יום בואו ומי העמד בהראותו כי הוא קאש מצרף וכברית מכבסים: (ג) וישב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי וזקק אתם כזהב וככסף והיו לידוד מגישי מנחה בצדקה". ומשמע שהוא צריך לטהר אותם מפגמיהם, ולזקק אותם.



(א). ישיבת תורת החיים.

אוצר הזמנים

ברכת שהחיינו ביו"ט שני בקידוש, בתקיעת שופר ובלולב ♦ אלול ומועדי
תשרי ♦ מאה שנה לדף היומי – עיון בדרשת האמרי אמת בראש השנה
תרפ"ד ♦ בשיטת הרמב"ן בגדרי התשובה ♦ בדין וידוי ערב יום הכיפורים ♦
הערות וביאורים על עבודת כה"ג ביוה"כ שחיבר הרב יהושע מגנס – מאמר
תגובה

שם שמים חל על הסוכה ♦ ברכת לישיב בסוכה בקידוש בבית הכנסת ♦
כשרות האתרוגים שאין להם פיטם וכשרות האתרוג המרוקאי ♦ בדין אתרוג
המורכב ♦ ברכה "על נטילת הדס", "על נטילת ערבה" ♦ האבכה בחודש
השביעי – דברים אחדים בענין בכיה בהושענא רבה ♦ מצוות הקבלת פני
רבו מטעם כבוד רבו

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

ברכת שהחיינו ביו"ט שני בקידוש, בתקיעת שופר ובלולב

שהחיינו בליל יו"ט שני של גלויות

הנה בתלמוד לא מוזכר שמברכים בכל יו"ט שני של גלויות ברכת שהחיינו בקידוש. אלא שבגמ' בשבת כ"ג ע"א איתא: אמר אביי ודאי דדבריהם [כגון נר חנוכה] בעי ברכה. ספק דדבריהם [כגון דמאי] לא בעי ברכה. ופריך והא יו"ט שני דספק דדבריהם ובעי ברכה. ומשני התם כי היכי דלא ליזלוזלו ביה עי"ש. אולם בגמ' שם לא מדובר על ברכת שהחיינו, אלא על עצם הקידוש ביו"ט שני שהוא ספק ואעפ"כ מקדשים, וע"ז ענתה הגמ' שזה כדי שלא יזלוזלו בו. אולם לגבי שהחיינו לא מפורש.

אולם ראב"ן בשבת ס' שמ"א כתב שמגמ' זו שמעינן דכל ברכות שמברך ביו"ט ראשון, אסוכה לישב בסוכה וכן אלולב, מברך נמי ביום שני, בין אסוכה בין אלולב, שהחיינו, דאי לא, אתי לזלוזלי ביה. דאי משום לישב בסוכה ועל נטילת לולב, היכי מברכין וליכא הבחנה דקדושה אלא בשהחיינו. ונראה לי דמהכא סמכו אבותינו לומר שהחיינו ביו"ט שני עכ"ד. ואם כי הוא מיירי דוקא ביו"ט שיש בו מצוה כמו סוכה – מ"מ נראה מדבריו שבכל יו"ט שני מברכים שהחיינו, כיון שההבחנה של הקדושה היא בשהחיינו. ודין זה פשוט לרוב הראשונים, כמבואר בס' ת"ר שדנו לענין יו"ט שני של ר"ה האם מברכים שהחיינו [כדלהלן], ומבואר מזה שפשוט שביו"ט שני של גלויות דעלמא מברכים. וכן בס' תרס"א לענין שהחיינו בליל שני של סוכות האם הוא לפני ברכת לישב בסוכה או לאחריו עי"ש. וכן פשוט לאחרונים, עד שהמג"א בס' ת"ר סק"ב כתב: ויש טועים ליקח אף בשאר י"ט [שני] פרי חדש [מחשש ספק על שהחיינו] וטעות הוא ע"כ. והעתיקוהו האחרונים שם. וביאר המחזה"ש דבשאר ימים טובים ליכא ספיקא, 'ואליבא דכו"ע' צריך לומר זמן בליל שני ואין צריך לפרי חדש, עיש"ב.

אולם אין דין זה מוסכם, ומצאנו גם בזה חולקים. בשו"ת הרמב"ם [בלאן] ס' קי"ג נשאל מה דעתו בדבר 'אלו האומרים' שכל המועדים, מאחר שהוא מברך בהם שהחיינו בליל ראשון בקידוש, אין צריך לאמרו בליל שני, עי"ש שהשיב שיש לומר שהחיינו. אולם חזינן שיש אומרים שא"צ לומר. ויותר מפורש ובאורך כתב שה"ל [סדר עצרת] ס' רל"ז, וז"ל וכן שני ימים טובים של גלויות דינם אחד בקדוש ובהמ"ז ובתפלה, ובשניהם נהגו לברך זמן בכוס של קידוש, וכל הגאונים זצ"ל שוים בכך. אך בשם הרב ר' אלעזר מוירונא זצ"ל מצאתי שאין אומרים זמן בליל יום טוב שני של גלויות לא בפסח ולא בעצרת ולא בחג. מאי טעמא כיון דביו"ט ראשון בירך, שוב אינו מברך, דכל הפחות מדרבנן הוא, וכ"ש דהאידינא בקיאין

בקביעא דירחא וכו'. וקידוש יום ראשון אינו מועיל ליום שני, אבל זמן מועיל. וכן נראה בעיני שאין מברכין זמן בליל יו"ט שני של גליות, דאנן בקיאין השתא בקביעה דיומא ויו"ט ראשון עיקר וכו', לא מצאנו דבר זה בכל התלמוד שיהיו מברכין זמן שתי פעמים על דבר אחד וכו'. ואין להקשות אם כן למה מקדשין בליל שני מאחר שיו"ט ראשון עיקר. דודאי צריך לקדש מאחר שאנו נוהגין אותו קודש והרי הוא אסור בעשיית מלאכה ואם לא היינו מקדשין ודאי אתי לזלזולי ביה והיו עושין מלאכה וכו'. והרב ר' אביגדור כהן צדק נר"ו השיב לי על ענין ברכת זמן תיקשי לך קידוש עצמו לפי דעתך שאתה עושה חול ואנו מקדשין אלא הואיל ושלחו מתם עשאוהו מדבריהם כאילו לא בקיאנן בקביעא דירחא ומעתה לא הוי ברכה לבטלה מי שבירך זמן ביום טוב שני של גליות וכו'. וכן כתבו רוב הגאונים זצ"ל שמברכין זמן ביום טוב שני של גליות ובברכות פוקן חזו מה עמא דבר. מיהו אנו כתבנו מה שנראה לנו בעיני בשר שלנו שאין מברכין זמן בלילי יום טוב שני. וכן מצאתי בשם רבינו שלמה זצ"ל שאין צריך לומר זמן אלא ביום ראשון בלבד בכל ימים טובים ותשובתו כתובה לפנינו בערוגה העשירית הלכה רפ"ה ע"כ. הרי ששה"ל האריך שא"צ לברך זמן בכל יו"ט שני, אף שכתב וראה שרוב הגאונים לא ס"ל כן.

ומה שכתב בשם רש"י וציין לדבריו בסי' רפ"ה – שם בענין יו"ט שני של ר"ה הביא בתחלה את דברי רש"י בתשובותיו שפסק והורה לברך גם בליל שני של ר"ה, אולם לבסוף כתב: עוד מצאתי תשובה אחרת בשמו שחזר בו ופסק שלא לברך זמן ביום טוב שני כלל וזה נוסח לשונו: אומר זמן ביום שני של ראש השנה כי יש שהיו אומרים שאין לאומרו משום דקדושה אחד הן לענין ביצה ולא מילתא היא אלא ודאי צריך לאומרו. ועתה נראה לי שאין צריך לומר זמן אלא ביום ראשון בלבד 'ככל ימים טובים' ע"כ. והנה חזרה זו של רש"י לא נזכרה באף ספר אחר מתלמידיו או מהראשונים, וכפי שציין המגיה לשו"ת רש"י סי' קי"ז עי"ש. ובאמת שיש לעיין אם אכן זו תשובת רש"י, דהא מתשובה זו נראה 'שפשוט' לו שבשאר ימים טובים אין מברכים זמן ביום שני, שהרי כתב 'ככל ימים טובים, וכל הנידון היה על יו"ט שני של ר"ה. אולם הנידון הוא להיפך, שבשאר הימים יותר יש צד לברך מאשר בר"ה, וא"כ היכי תלי תניא בדלא תניא. ועוד, שהרי המנהג הפשוט בכל ישראל היה לברך ביו"ט שני, ואיך כתב בפשיטות 'ככל ימים טובים', כאילו שפשוט שאינו מברך, וערבך ערבא צריך.

ועכ"פ כדברי ר' אליעזר מוירונא ושה"ל כ"ד הריא"ז בעירובין פ"ג ה"ז, שכתב: אחד ראש השנה ואחד שאר ימים טובים צריך לברך זמן, שהיא ברכת שהחיינו וקיימנו בקידוש היום. 'ואם לא בירך ביום ראשון מברך ביום שיני' או באחד משאר הימים כשיזכור ע"כ. ונראה מדבריו שאם בירך ביום ראשון לא יברך ביום שני.

נמצא שכמה מחכמי איטליה ס"ל שאין לברך זמן ביו"ט שני של גליות. וא"כ מה שכתב המג"א שטעות ליקח פרי חדש, וביאר מחה"ש משום 'שלכו' ע' צריך לברך – אינו מדויק, דהא יש מעט מהראשונים שסוברים שאין לברך.

ועכ"פ המנהג פשוט כדעת רובא דרבוותא שמברכים שהחיינו בליל יו"ט שני כדי שלא יזלזלו בו.

שהחיינו בליל יו"ט שני של ר"ה

הטור והב"י בס' ת"ר הביאו את מחלוקת הפוסקים האם מברכים שהחיינו בליל יו"ט שני של ר"ה או לא, ואת הפתרונות של פרי חדש או בגד חדש כדלהלן. אולם נראה שאין זו מחלוקת גרידא של הפוסקים, אלא מחלוקת בין מנהג 'אשכנז' וחכמיה שסברו שאין לברך, לבין מנהג 'שאר עדות ישראל' וחכמיהם שסברו שיש לברך.



מנהג אשכנז וחכמיה שאין מברכים שהחיינו בליל שני של ר"ה

בספר מעשה הגאונים עמ' 37 [ובספר הפרדס לרש"י הלכות ר"ה עמ' רי"ד] מובא שבמגנצא לא אמרו זמן בכוס ובשופר ביו"ט שני של ר"ה ע"ש. ובספר ערכי תנאים ואמוראים [לרבו של הרוקח] ערך רב ייבא סבא כתב: נראה לומר מה שנהגו שלא לברך בליל שני דראש השנה, כי היכי דלא ליתי לידי חורבא, משום דכל ספיקא - לקמן שדינן, וכל ימים טובים כיון שיש בכולן שני בספק אין כאן תקלה וקילקול, אבל ר"ה שלעולם יש למנות ליום הכיפורים שאינו אלא יום אחד עשרה ימים עשו בו היכירא. ואע"פ שר"ה לענין ברכות ותפלות ותקיעות שני ימים, והן קדושה אחת - כ"ש שצריך היכר שלא ימנה מיום שני אלא מיום ראשון. ואף כשתוקעין ביום שני אין מזכירין זמן. אעפ"כ שמעתי שיש מקום שאומרים זמן אף בליל שני של ר"ה ע"כ. והובא בקצרה ברוקח בס' שע"א בשם רבו ריב"ק משפירא ע"ש. וכ"כ עוד הרוקח בס' ר"ד שאין אומר זמן לא בקידוש ולא בשופר ביום שני ע"ש. וכ"ד ר' יצחק ב"ר יהודה, רבו של רש"י, וכפי שכתב ואמר בשמו רש"י, כמובא במחזור ויטרי [גולדשמיט] ח"ג עמ' תרצ"ז ובאו"ז ח"ב סי' ק"מ, מטעם שהם קדושה אחת כחד יומא אריכא דמי ע"ש. וכ"ד ראבי"ה ח"ב סי' תקל"ד וכתב: ושאר כל הגאונים ס"ל שאין אומר זמן ביו"ט שני של ר"ה ל"ש בקידושא ול"ש בתקיעתה ע"ש. וכוונתו לגאוני 'אשכנז' הנ"ל, ולא לגאוני בבל, וכפי שכתב אפטוביצר בהערתו ע"ש. וכ"ד ר' אביגדור כ"צ המובא בשה"ל סי' רפ"ה ע"ש. וכן דעתו של שה"ל שם, וכן בס' רפ"ט לענין תקיעת שופר ביום שני ע"ש. ושה"ל עצמו ס"ל שגם בשאר ימים טובים אין מברכים ביום שני, כדלעיל. ומה שהביא שה"ל שם בשם רש"י שחזר בו וגם הוא ס"ל שאין מברכים - עי' לעיל מה שכתבנו בזה.

וראבי"ה שם כתב שמדברי ר' יצחק ב"ר אליעזר הלוי [מרבותיו של רש"י] שמזיק לומר ביום השני 'ובראשי חדשיכם' כבראשון - משמע שצריך ג"כ לומר זמן בשני ע"ש. אולם אינו מפורש כן בדבריו, ואולי לגבי ברכה לא ס"ל כן אלא רק לענין הזכרה בעלמא, שהרי מנהג אשכנז היה ברור שלא לברך שהחיינו וכו"ל.

א). והובאו דברי 'גאונים' אלו ברא"ש ר"ה פ"ד סי"ד ובטור בס' ת"ר ובריו ובאבודרהם. והב"ח שם הביא שבאגור הנוסח 'אלא' בקידוש ולא בשופר ע"ש. אולם ט"ס הוא. והעיקר הוא 'לא' בקידוש ולא בשופר וכו"ל.

אמנם מצאנו לכמה מחכמי אשכנז 'המאוחרים' שסוברים שכן מברכים שהחיינו. כ"ד ר' שמחה המובא בהגמ"י פ"ג אות ז' עי"ש. וכ"ד מהר"ם כמובא בתשב"ץ סי' ק"כ וז"ל מברך שהחיינו בשני הימים קודם התקיעה ובשתי הלילות בקידוש. אמנם הוא רגיל להמתין מלשתות יין חדש עד ליל שני של ר"ה ומברך שהחיינו לאפוקי נפשיה מפלוגתא כי יש גדולים שאמרו שאין לברך זמן ביום שני. אמנם אפי' לא היה לו יין חדש מברך זמן ע"כ. אולם זהו בעקבות ריבוי הראשונים משאר הארצות שהעלו שכן צריך לומר זמן, כמו שנביא לקמן, שלבסוף הכריע את הכף גם באשכנז. אבל המנהג הקדום באשכנז היה לא לברך שהחיינו, בין בקידוש ובין בשופר וכנ"ל.



מנהג ודעת שאר עדות וחכמי ישראל שמברכים שהחיינו ביו"ט שני של ר"ה

מנהג צרפת וחכמיה. במחזור ויטרי שם מובאת תשובת רש"י בזה"ל: ולומר זמן ביום טוב שני של ראש השנה נוהגין אנו במקומינו ובכל המקומות שעברתי בהם. ואין חילוק בין שני ימים טובים של ראש השנה לשני ימים טובים של גליות אלא לענין ביצה לאסור את של זה בזה עי"ש. ובאור"ז שם כתב שבתשובות כתוב שרשב"ם ס"ל כן ושכ"ד רש"י. וכ"כ ה"ר מאיר בן רבינו אליהו זצ"ל בשם רבינו יוסף טוב עלם זצ"ל ושכ"ד ר' יעקב הקדוש מקורביל עיש"ב. וכ"ד ר"פ בהגהותיו לתשב"ץ סי' ק"כ עיש"ב. וכ"ה בספר המחכים לענין קידוש, ונראה מדבריו בהמשך שה"ה גם לענין התקיעות עי"ש. וכ"כ המנהיג בהלכות ר"ה [עמ' ש"ו במהדורת מוה"ק]: שלענין זמן מברכין בכל ימים טובים בין של גליות בין של ר"ה בשני לילות. כך קיבלתי בצרפת בשם רבינו יוסף טוב עלם ובשם רבינו יעקב זצ"ל. אב"ן. וכן מנהג צרפת ובפרובינצא ע"כ.

מנהג פרובנס וחכמיה. מלבד עדות המנהיג הנ"ל, כ"ד בעל העיטור דף ק"ד ע"ג: ואומר זמן בשני יום טוב אעפ"י שקדושה אחת הן - כשני יום טוב של גליות דמי עי"ש. וכ"כ המאירי בחיבור התשובה עמ' 382 שאנו נוהגים כן ואין אנו מחלקים שום חילוק בתפלה בין ראשון לשני עי"ש. וכ"כ הארח"ח בדיני תפלת ר"ה אות ג': ומנהגנו בכל אלה הארצות לאמרו ביום שני בין בקדוש בין בתקיעה ע"כ.

מנהג קטלוניא וחכמיה. כ"ד ר' יהודה אלברצלוני [בעל ספר העתים] המובא בחבור התשובה למאירי עמ' 382 עי"ש. וכ"ד הרשב"א בתשובה ח"ז סי' ט"ו ושכן נהגנו במקומותינו אנו ואבותינו עי"ש [וכ"כ בספר צרור החיים דרך ד' סי' ד' בשם רבו הרשב"א. ובסי' ו' כתב בשמו שגם בתקיעת שופר י"ל זמן עי"ש]. וכ"ד הריטב"א בר"ה ל"ד ע"א ושכ"ד רבותיו ובעה"ט עי"ש. וכן האריך בזה הריב"ש בתשובה סי' תק"ה וכתב שהאחרונים הכריעו כדברי האומר שמברכים וכן עיקר, והאריך בזה וסיים: ומכל אלו הראיות נ"ל שראוי לאמרו כמו שהכריעו האחרונים ז"ל, וכן מנהג בקטלוניא, וכן בארצות אלו [כנראה בחבל 'ארגון'. מקום תשובה זו היא העיר 'אושקה' שבחבל ארגון]. ושמעתי שאף קצת מן החכמים שדעתן שלא לאמרו מ"מ לצאת ידי כולם היו מביאים לפניהם פירות חדשים וכו' עי"ש. וכן הרשב"ץ בסוף חידושי לר"ה הביא המחלוקת וכן את עצת הרא"ש להביא פרי חדש, וסיים אבל אנו נהגנו לומר זמן

בין בשופר בין בקידוש וכן דעת נוטה ועיקר עי"ש. וכ"כ עוד בתשובה ח"ג סי' קי"ד עי"ש. וכ"כ עוד בנו הרשב"ש בתשובה סי' תל"ב ותרי"ט עי"ש.

ובסידור זכר צדיק כת"י הביא את דברי הרא"ש שטוב להביא פרי חדש, ולאחר מכן הביא את דעת רש"י והראשונים דעמו שמברכים, והביא שכן ענו לר' יעקב ממרויש בחלום מן השמים, וסיים: ולי הכותב נראה הואיל ונפק מפומייהו דעשרה רברבי ומפומא דקודשא בריך הוא ראוי לקיים את דבריהם ולומר בו זמן ע"כ.

מנהג ארצות המערב והמזרח. הרמב"ם בתשובה [בלאו] סי' קי"ג נשאל לענין שהחיינו בליל שני של יו"ט והשיב: כל לילה יברך שהחיינו בליל ראשון ושני אפילו בשני יו"ט של ר"ה וכך היו עושים כל חכמי המערב ע"כ. ושה"ל בסי' רפ"ה כתב שמצא כן בתשובת הגאונים עי"ש. נמצא, שבכל העולם מלבד באשכנז נהגו לברך שהחיינו בליל שני של ר"ה, ולא פקפקו בזה כלל, וגם באשכנז בדורות המאוחרים קיבלו מנהג זה, וכדלהלן.



הטעם שמברכים שהחיינו בליל שני

אלא שהראשונים הוצרכו להסביר מדוע באמת מברכים בליל שני, הרי קי"ל בביצה ד' ע"ב שביצה שנולדה בראשון אסורה בשני משום שיום ארוך אחד הם, כיון שמתחלה לא מחמת ספק התחילו לעשותה, שהרי אם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש עי"ש וברש"י, וא"כ א"צ לומר שהחיינו ביום השני. ונאמרו בזה כמה ביאורים בראשונים;



בעיקר התקנה יום שני היה היום העיקרי

רש"י בתשובה המובאת במחזור ויטרי ובשא"ר כתב: לענין זמן מה נפשך, אי ספיקא הוא - אמרינן זמן כשל גליות. ואי אמנהגא דב"ד סמכינן שהיו נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש - אומרינן זמן דהא מיום שני היו מונין תיקון המועדות והוא עיקר ראש השנה וצריך לומר בו זמן וכן הלכה ע"כ. וראבי"ה שם הביא כן גם בשם ריב"א, וכתב: ומיהו לבי נוקף על דבריהם, כיון דאנו נוהגין למנות ליום כיפור וחג הסוכות מיום ראשון - נראה דראשון עבדינן עיקר ע"כ. אולם ר"פ בהגהות התשב"ץ סי' ק"כ עמד בזה וביאר את דברי רש"י בזה"ל: ואע"ג דלאחר חורבן הוי יום ראשון עיקר כדאמרינן משחרב ביהמ"ק התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיו מקבלין את העדים כל היום כולו, מ"מ מה שאנו נוהגים בהן קדושה אחת היינו מחמת תקנה הראשונה שהתקינו שלא יהיו מקבלים עדות לאחר המנחה ואז הוי יום שני עיקר כדאמרינן התם שלא היו נוהגין אותו היום קודש רק שלא יזלזלו בו משום שהתחילו לנהוג בו ביום קדש בבקר שהיו מצפים לביאת העדים קודם המנחה ע"כ. וכ"כ ר' שמואל המובא באו"ז ח"ב סי' ק"מ עי"ש.



יומא אריכתא לחומרא ולא לקולא

כמה ראשונים כתבו טעם שמועיל לבני חו"ל, שאצלם בכל מקרה יש ספק. המאירי בחיבור התשובה עמ' 382 הביא בשם הר"י אלברצלוני שכתב כך: מאחר שמגזרת הכתוב אין קדושה אלא ליום אחד, ומספק הוא שקבעוה לשנים – דינו כראשון לכל דבר. ובוה"ז ג"כ שמתורת מנהג אנו מחזיקים בקדושת שני ולא מכח ספק – מ"מ אנו נוהגין בו כהלכותיו של ראשון, שהרי במנהג אבותינו אנו צריכין להחזיק בקדושתו, וכבר היו הם נוהגין בו כראשון. ועוד טעם כתב שאין קדושתם קדושת יום אחד שהרי אסור לאפות מיו"ט לחברו עי"ש. וכ"כ יותר באורך הריב"ש בסי' תק"ה, וז"ל הנה הרחוקים היו עושין לעולם שני ימים טובים של ר"ה כשתי קדושות מספק, כמו שאר ימים טובים, ואז היו אומרים זמן אף בשני. וא"כ כשהתקינו אחר כן שלא יהו מקבלין העדים מן המנחה ולמעלה וכשהיו באים מן המנחה ולמעלה היו עושין שני ימים בקדושה אחת, מ"מ עדין לרחוקים מבית הועד הספק במקומו עומד שמא לא באו עדים כל היום ההוא והשני קדש והראשון חול. ואעפ"י שהחמירו בתקנה ההיא לעשותם קדושה אחת, מ"מ מה שהוא חובת היום מחמת הספק אי אפשר לבטלו עי"ש. אולם סברות אלו לא יחנו לדידן בני א"י שמעיקרא לא עושים מחמת ספק אלא מחמת ודאי, ולזה צריך את טעמו של רש"י.



הבאת יין או פרי או מלבוש חדש בשעת הקידוש בשביל להסתלק מן

הספק

לאור האמור לעיל שבכל עדות ישראל נהגו בפשיטות לברך שהחיינו בליל שני מלבד באשכנז בתקופה הקדומה, מובן מדוע דוקא מהר"ם והרא"ש הוזקקו להציע פתרון של הבאת פרי או יין או מלבוש חדש בשביל להסתלק מן הספק, וכדלהלן, שהרי אצלם היה בזה ספק, שמצד אחד מנהגם הקדום ודעת חכמיהם הקדומים היה שאין מברכים שהחיינו, ומאידך רוב החכמים סבירא להו שכן יש לברך, וכך היתה דעתו האישית של מהר"ם, ולכן הוצרך לעשות איזה טצדקי לצאת יד"ח מנהג אשכנז הקדום.



בירור דעת מהר"ם

הגמ"י בהלכות שבת פכ"ט סוף אות ז' כתב כך: מהר"ם מברך זמן גם ביום טוב שני כרבותינו דלעיל. וכדי לאפוקי נפשיה מפלוגתא מכיון בכל יכלתו שיהא לו באותה שעה 'מלבוש חדש' או יין חדש כשמקדש שעתה צריך לברך עליו זמן בלאו הכי ובתקיעתו הנהיג בהדיא לברך זמן גם בשני ע"כ. וגם האגודה בפסחים פ"י אות ע"ה כתב: וכדי לאפוקי מפלוגתא מחזירין אחר תירוש 'או מלבוש חדש או פרי חדש' ע"כ. וכן הרא"ש בר"ה פ"ד סי' י"ד לאחר שהביא את המחלוקת כתב: וטוב שיקח אדם 'פרי חדש' ויניחנו לפניו ויברך שהחיינו ויהיה

דעתו על הפרי ויצא ידי ספק וכן היה אומר רבינו מאיר ז"ל ע"כ. וכך היה מנהגו של בעל ספר מצוות זמניות הלכות ר"ה וז"ל: ואני נוהג כן תמיד כשיש יין חדש. וכשלא היה לי יין חדש אביא לפני פירות חדשים כמו חבושים או רמונים ונברך עליו שהחיינו כדי להסיר הספק ע"כ.

אולם בשאר המקורות בשם מהר"ם לא מוזכר 'מלבוש או פרי חדש' אלא רק 'יין חדש'. בתשב"ץ סי' ק"כ איתא: אמנם הוא [מהר"ם] רגיל להמתין 'מלשתות יין חדש' עד ליל שני של ר"ה ומברך שהחיינו לאפוקי נפשיה מפלוגתא וכו' עי"ש. וכלשון זה איתא במדרכי בסוכה רמז תשס"ח עי"ש. וכ"כ בספר מצוות זמניות שם וז"ל: והגיד לי אבא מאיר ז"ל בעד ר' מאיר הלוי ז"ל, כי בגלל זה הספק היה נוהג לקדש בליל שני של ר"ה ביין חדש, והיה אומר שהחיינו עי"ש. ועפ"י שלשה עדים יקום דבר שמהר"ם היה מחזר דוקא על 'יין' חדש ולא על פרי או מלבוש חדש, דאל"כ לא היה צריך למנוע עצמו במשך כל הקיץ מלשתות יין חדש, שהרי פירות חדשים מצויים בתקופה זו וכן בגד חדש, וטעמא בעי.



הפקפוקים שיש בעצה של הבאת פרי או מלבוש חדש

ובאמת שמצאנו כמה פקפוקים בהבאת פרי חדש או יין חדש.

הרשב"ש בתשובה סי' תל"ב כתב: ולענין שיניח פרי חדש לפניו - לא הסכים בזה א"א הרשב"ץ ז"ל, שכיון שאינו חובה הוה ליה הזמן הפסק בין הקדוש והשתיה ע"כ². ולכאורה היא קושיא אלימתא על דעת הרא"ש וסיעתו.

ונראה ליישב שהרא"ש לשיטתו במקום אחר ש'ברכה' לא הוי הפסק.



האם ברכה אחרת בין ברכה למצוה הוי הפסק או לא

הב"י ביו"ד סי' י"ט ס"ה הביא את דברי הרא"ש בחולין פ"ו ס"ד שדן במי שבירך ושחט בין כיסוי הדם לכיסוי הדם, האם 'ברכת השחיטה' היא הפסק בין הכיסויים וצריך לברך שוב על הכיסוי או לא, וכתב הרא"ש: ואפילו במקום שמברך על השחיטה - ברכות לא הוי הפסק כל שלא סח שיחת חולין כדאשכחן (פסחים ק"ב ע"ב) ביקנה"ז דלא הוי הנך ברכות הפסק אחר בורא פרי הגפן עכ"ל. וכ"כ עוד ראשונים בחולין פ"ו ע"ב. כ"כ הר"י מלוניל שם, וז"ל והברכה עצמה שמברך על כסוי הדם בין שתי השחיטות לא הוי הפסק, דאע"ג דלענין תפלין אמרינן שח בין תפלה לתפלה מברך שתיים ואם לא שח מברך אחת, לא דמי שיחת חולין לדיבור של מצוה דהא ת"ל הא כמה ברכות מברכין אחר בורא פרי הגפן כל יקנה"ז ש"מ דברכת מצוה לא הוי הפסק

(ב). ובחידושי לר"ה בסופו הביא הרשב"ץ את דברי הרא"ש שהיה מברך על פרי חדש שהחיינו, וכתב אבל אנו נהגנו לומר זמן בין בשופר בין בקידוש וכן דעת נוטה ועיקר ע"כ. ונראה שאת חידושי כתב בצעירותו ועוד לא העיר על מנהג זה אלא רק כתב שמנהגם לא כך, אולם לאחר מכן התחדשה לו קושיא זו, וזה מה שהעיד בנו וכו"ל.

ע"ש. וכ"כ האר"ח דיני כיסוי הדם אות א', וז"ל והרדב"ל [בעל המכתם] ז"ל כתב ועוד מצאתי ראייה דברכות לא הוי הפסק דהא יקנה"ז אע"ג דמשתי וברוכי בהדי הדדי לא איפשר כ"ש הכא דאיפשר דשחיט בחדא ידא ומכסי בחדא ידא אבל שיחת חולין ודאי מפסקא ועבירה היא בידו ע"ש.

ובאמת מצינו כן בעוד ראשונים גבי עניינים אחרים. האגודה במסכת סוכה בסי' מ"ג גבי ברכת שהחיינו בליל יו"ט שני של סוכות כתב שאפי' בליל יו"ט שני של סוכות שאינו צריך זמן בשביל סוכה, אעפ"כ מברכים סוכה ואח"כ זמן, ולא הוי ברכת סוכה הפסק בין הקידוש ובין זמן מידי דהוי איקנה"ז דלא קאי זמן אהבדלה ואפילו הכי לא הוי הבדלה הפסק ע"ש. וכ"ה במהרי"ל בהלכות סוכה בהגהה ממנהגי מהרא"ק כנ"ל, שאין קפידא בהפסקת ברכות וראיה לדבר יקנה"ז, ע"ש.

והאבודרהם ורי"ו בהלכות מילה גבי מוהל שיש לו למול ב' או ג' תינוקות יחד כתבו שמברך ברכה אחת ולאחר מכן ברכת אשר קידש ידיד ולאחר מכן מל את השני ללא ברכת על המילה. ואין קרוי הפסק והסח הדעת ברכת אשר קידש ידיד מבטן שמברך אחר כל מילה שהרי ביקנה"ז הברכות אינן הפסק בין בפה"ג ובין השתיה ע"כ. ומבואר כנ"ל שאין ברכה חשיבא הפסק אפילו שאינה מענין הברכה הראשונה, דהא ברכת אשר קידש ידיד של הראשון אינה קשורה למילת השני.

והב"ח בסי' תרכ"ד דן בענין ברכת הבשמים במוצאי יוה"כ, שנחלקו הראשונים האם מברכים או לא, ופסק הב"ח שמברכים, והוסיף שלא שייך כאן סב"ל משום שהוא נהנה מהבשמים. והט"ו הקשה הרי הוי הפסק בין הגפן להבדלה, ועי"ש מה שתירץ. ולפי היסוד הנ"ל שברכה לא הוי הפסק, אתי שפיר דברי הב"ח.

ולפי היסוד הנ"ל של הרא"ש וסיעתו שברכה לא הוי הפסק, מיושבת קושיית הרשב"ץ הנ"ל על הבאת הפרי חדש, דאף שאינו מן הענין – לא הוי הפסק.

והנה הראשונים הנ"ל כתבו בתחלה ששיחת חולין הויא הפסק, ומזה משמע לכאורה ששיחת מצוה, אף שאינה ברכה, לא הוי הפסק. אולם מסיום דבריהם ומהראיה מיקנה"ז נראה שרק ברכה לא הוי הפסק. ובאמת שבשו"ת פלא יועץ סי' ט"ז עמ' 281 כתב בדעת הרא"ש שרק ברכות לא הוי הפסק אבל עניית קדושה ואמן וכדומה הוי הפסק כדכתב הרא"ש גבי עניית אמן וקדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש ע"ש. וכ"כ מדנפשיה ר' שלמה דב שפירא בירחון הפרדס תשט"ז שנה ל' סי' ע"ו, והוסיף באור בחילוק הנ"ל וז"ל ברכה ב' שהפסיק בה בין ברכה לעשייה תרומיהו הן ברכות אף דזו ברכת המצוה וזו ברכת השבח וחלוקין הן אבל בגוף עניניהן אינן חלוקין דבשניהן פותח בברוך ומזכיר בהן שם ומלכות ושבח דמרי הן לכך לא נראה ברכה אחת כהפסק לברכה אחרת משא"כ עניית קדיש וקדושה חלוק לגמרי מברכה לכך הוי הפסק יותר, ע"ש עוד.

אולם הרשב"ץ והרשב"ש הנ"ל לא ס"ל כן, וכנראה שדעתם היא כמו שכתב בחידושי הר"י מנרבונא [תלמיד הרמב"ן] גבי כיסוי בין שחיטה לשחיטה, וז"ל ואי קשיא לן ליהוי ברכת הכסוי

הפסק י"ל 'דכל שיחה דמצוה שהיא צורך המצוה' אינה הפסק מידי דהוה איקנה"ז עי"ש. ומדויק מדבריו שרק בכה"ג שהכיסוי הוא צורך השחיטה לא הוי הפסק, אבל ברכת השחיטה בין ב' הכיסויים, שאינה צורך הכיסוי הראשון, שפיר הוי הפסק.

והנה כשמברך שהחיינו על 'יין חדש' אין בזה בעיה של הפסק, גם לדעת הרשב"ץ וסיעתו, מידי דהוי אכל ברכת שהחיינו על טלית חדשה שאנו מברכים לאחר ברכת להתעטף בציצית, וכן באכילת פרי מברכים שהחיינו לאחר ברכת הנהנין, שכיון שהוא צריך לשנות ולאכול וללבוש - ברכת שהחיינו נצרכת כעת ואין היא חשובה הפסק. ואע"פ שאין צריך לזה ראייה - מ"מ יש לזה ראייה מדברי הרשב"ץ בתשובה ח"ג סי' קי"ד שכתב ויש מסתפקין בזה ומקדשין על 'יין חדש' כדי שתעלה ברכת זמן על היין דאקרא חדתא אמרינן זמן ע"כ. ולכאורה סותר לעדות בנו הרשב"ש. אולם לפי הנ"ל אתי שפיר, דהרשב"ץ בתשובה קאי על 'יין חדש' שמקדש עליו ומברך עליו שהחיינו, אולם הרשב"ש מיירי 'בפרי חדש', ושם אינו קשור לקידוש כלל, דהא לא מקדש עליו ולא יכול לברך על משהו אחר בין הקדוש לשתייה, ובהו ס"ל דהוי הפסק. אלא דאנן קי"ל שאין מברכים על יין חדש אם אכל ענבים חדשים ובירך עליהם שהחיינו, וכפי שפסק השו"ע בסי' רכ"ה ס"ה. ועי"ש בכה"ח באות ט"ל שכתב שאף שלא אכל ענבים - לא שמענו ולא ראינו מי שבירך שהחיינו על יין חדש משום שאינו ניכר בין חדש לישן עי"ש. ולטעם זה אף על תירוש חדש אין לברך משום שגם הוא לא ניכר בין חדש לישן בזמננו, וכפי שהביא הפסקי תשובות שם באות ט"ז בשם שו"ת שבט הקהתי ח"ד סי' ע"ג עי"ש. וא"כ עצה זו לא תיכון לדידן.

והעצה של הבאת פרי או בגד חדש - לאור האמור היא שנויה במחלוקת הפוסקים האם מהני, או שאדרבה יש בה חשש הפסק בין הברכה לשתייה.



הפסק בין ברכת שהחיינו לאכילת הפרי

בקונטרס חידושי דינים לרבני ירושלים הקדמונים, הנדפס בסוף ספר חיים וחסד [מוסאפיה, ליוורנו תר"ד] באות מ"ט מובא כך: אמר כמהר"א אבזרדאל [ממגורשי ספרד שעבר לירושלים] שמה שלוקחים פרי חדש בליל ב' של ר"ה וכשמקדשים מסתכלים בו ואומרים שהחיינו כדי לצאת ידי ספק ברכת שהחיינו - מנהג בורות הוא, כי כיון שכבר ראהו למה יברך עליו עתה שהחיינו? אלא אח"כ בשעת האוכל יאכל ממנו ויברך עליו שהחיינו ע"כ. וכוונתו היא, שכיון שכבר ראהו פעם אחת - לא יתכן לברך עליו כעת מדין 'הרואה' פרי חדש. אלא יש לברך בשעת 'האכילה', והרי אינו אוכלו כעת, אלא שותה את היין, ולכן מנהג בורות הוא. ובאמת שהמחצית השקל בסי' ת"ר אות א' עמד בזה וכתב: דעתי העניה נוטה לאכול הפרי מיד אחר הקידוש וברכת שהחיינו קודם נטילה, דהא באנו לצאת ידי האומרים דאין לברך זמן בליל שני, א"כ שהחיינו לא בא אלא בשביל הפרי, ואיך יפסיק בין שהחיינו לאכילה בנטילה וברכה וברכת המוציא עי"ש. וכ"כ בספר שלחן מלכים [בויאנו] שם וז"ל ונוהגים ליקח הפרי בידו או

להניחו לפניו ואומר שהחיינו בקידוש ומכוין על היום ועל הפרי ואח"כ מברך ברכת הפרי ואוכלים הפרי קודם נטילה ע"כ [וכ"כ מדנפשיה מרן הגרע"י זצ"ל בהערותיו לקונטרס דינים הנ"ל שנדפסו בשו"ת יחו"ד ח"ז עי"ש]. ועדיין לא איפרק מחולשא, דהא מפסיק בשתיה בין ברכת שהחיינו לאכילת הפרי, וכפי שהוכיחו האחרונים מדברי רש"י בעירובין נ' ע"א שהפסק במעשה הוי הפסק עי"ש.

נמצא שהבאת הפרי חדש בשביל לפטור את ברכת שהחיינו יש בה עיקולי ופשוטי, ואדרבה יש חשש שלאחר מכן כשיאכל את הפרי - יאכלנו ללא ברכת שהחיינו כראוי וכנ"ל.



ההלכה והמנהג בדורו של הב"י

בדור של גירוש ספרד התפשט המנהג כדעת הרא"ש, שהיה רבם של בני ספרד, והנהיגו לחוש לדעתו, וכפי שכתב הב"י בסי' ת"ר: והעולם נוהגין לחזר אחר פרי חדש כדי לברך עליו זמן בקידוש ע"כ. וגדולה מזו נמצא בסידור משנת רפ"ד עמ' רצ"א בזה"ל: ובליל שני יקדש כמו ביום ראשון, 'אך אין לומר זמן כי אם על פרי חדש' ע"כ. ומבואר שנקטו זאת 'לעיכובא' ממש. וכך מתבאר גם מדברי מהר"א אבזרדאל שהבאנו לעיל [שהוא היה ממגורשי ספרד] שכן היה המנהג, שכתב 'מה שלוקחים פרי חדש וכו' עי"ש.

ומאידך, מנהג ארצות המזרח בדור ההוא נשאר כמנהג הקדום, וכפי שנמצא בסידור כמנהג ארם צובה משנת רפ"ז ח"ב עמ' תקי"ב בזה"ל בליל שני של גלויות מתפללין כמו בליל ראשון לא פחות ולא יותר, בין בתפלה בין בקדוש 'בין בזמן' ע"כ. וכן מתבאר מדברי ספר היכל הקדש למהר"ם אלבאז [ממרוקו, בן דורו של הב"י] שכתב ליל שני מתפללין כמו ביום ראשון, ואומרים זמן על הכוס אע"פ שאין לו פרי חדש ע"כ. ולא כתב שלכתחלה יביא פרי חדש ורק אם אין לו - אעפ"כ יברך שהחיינו, ונראה מדבריו שלכתחלה מברכים גם ללא פרי חדש. וכ"ד רבינו האר"י בשעה"כ בדרושי ר"ה בהקדמה [דף צ' ע"א] שכתב: בליל הב' של ר"ה צריך לברך ברכת שהחיינו בקידוש של הלילה, ואין צורך לחפש אחר פרי חדש כלל ע"כ. ולא ברור אם אמרה לפי הפשט או לפי הקבלה. ועכ"פ כך דעתו, כמנהג ספרד הקדום.

והברכ"י בסי' ת"ר הביא דעה זו בשם 'יש אומרים' שאף לכתחלה אין להקפיד על פרי חדש, וכתב 'וכן נוהגים קצת'. ובספרו מורה באצבע אות רס"ה כתב להדיא בתור פסק הלכה: גם בלילה ב' של ר"ה יאמר שהחיינו בקידוש 'ואין צריך לפרי חדש' ע"כ. וכן היה נוהג הגר"א, כמובא במעשה רב אות ר"י וז"ל בליל שני מברך זמן אף בלא פרי חדש. ופעם אחד ביום ראשון לפנות ערב הביאו לו דורון פרי חדש לברך עליו שהחיינו בערב והוא תיכף כשראה אותו בירך עליו זמן, כמנהגו לברך שהחיינו בשעת הראיה ע"כ.

הן אמת שרוב האחרונים נקטו בפשיטות כדעת השו"ע שיש לחזר אחר פרי חדש לכתחלה. אולם רובם לא עמדו בבעיות שהצגנו לעיל. והמעט שעמדו בהם - התשובות שכתבו יש בהן מן הקושי וכנ"ל. ויותר מזה, לפי האמור - מה שהנהיגו בספרד עפ"י דברי הרא"ש להביא פרי

חדש הוא תמוז, דהרא"ש כתב כן רק למנהג אשכנז, שבתחלה לא היו מברכים כלל, ואצלם הוא בגדר 'ספק', ולכן צריך לעשות טצדקי להסתלק מן הספק, אבל בשאר הארצות וספרד מכללם שלא היה ספק כלל, ונהגו מקדמת דנא לברך - מדוע שיתחילו להסתפק ולהביא פרי חדש. וזו הסיבה שהריב"ש והרשב"ץ והרשב"ש, אע"פ שראו את דברי הרא"ש, מ"מ כתבו שמנהגנו לברך ללא פרי חדש ולא חששו לדבריו.



שהחיינו בתקיעת שופר ביום שני של ר"ה

המעין בדברי הראשונים שהבאנו לעיל יראה שכמעט כולם ס"ל להשוות ביניהם, שלסוברים שאין לברך בקידוש [שזה מנהג אשכנז הקדום] ה"ה גם בתקיעות. ולסוברים שיש לברך בקידוש [מנהג אשכנז המאוחר, ומנהג צרפת] ה"ה גם בתקיעות. לבד מהגמ"י בפ"ג מהלכות שופר אות ז' שכתב שאפילו החולקים על רש"י [וס"ל שאין מברכים שהחיינו] - היינו דוקא בקדוש, אבל בתקיעה מודו, דהיום אין יוצאין בתקיעה של אתמול ולא אמרינן יומא אריכתא הוא וה"ה נמי בברכת תקיעה ע"כ. והשעה"צ בסי' ת"ר אות ה' כתב על דבריו: ולא אבין היטב, דהא גם לענין קידוש אנו חייבים לעשות ביום שני בפני עצמו, ואפ"ה סבירא לה דכיומא אריכתא דמיא ע"כ.

והב"י בסי' ת"ר כתב איפכא, וז"ל: והעולם נוהגין לחזור אחר פרי חדש כדי לברך עליו זמן בקידוש, אבל בשופר אין מברכין זמן כלל בשני אלא אם כן חל יום טוב ראשון בשבת ע"כ. וכ"כ האגור בסי' תתקכ"א שכן מנהג בעלי הנפש שבאשכנז, והובא בב"ח שם.

ובביאור מנהג זה כתב הב"ח: דכיון דאנן בקיאין בקיבועא דירחא ויו"ט שני אינו אלא דרבנן - אתי זמן דרבנן שעל הקידוש ומפיק זמן דשופר דהוא נמי מדרבנן ביום שני, אבל ביום ראשון דשופר מדאורייתא הוא - לא אתי זמן דרבנן שעל הקידוש ומפיק זמן דשופר דאורייתא עיי"ש. וכתב המאמר שטעם נכון הוא. אולם נראה שהב"ח אמנם כתב כן לשיטתו במקום אחר, אך למעשה טעם זה אינו נכון לדידן, וכפי שנבאר בס"ד.



ברכת שהחיינו על שופר ולולב

הנה בה"ג ריש הלכות סוכה כתב [והוא מהלכות פסוקות]: והשתא דאמר רב אשי [סוכה מ"ו ע"א] חזינא ליה לרב כהנא דמסדר לה לכולהי אכסא דקידושא, הילכך זמן, בין דעושה סוכה לעצמו ובין דעושה לולב לעצמו, לא צריך למימר, דסגי' ליה בדכסא ע"כ. ומבואר מדבריו שלא מברכים זמן בנטילת לולב, דהזמן של הכוס פוטרו. וכן רע"ג בסידורו לא הזכיר שמברכים שהחיינו בנטילת הלולב, אולם בתקיעת שופר כתב שמברכים שהחיינו. ובאמת שכ"כ להדיא מר מבורך ב"ר דוד הבבלי בשאלתו לרב נסים גאון שהובאה בראבי"ה ח"ב סי' תקל"ד ובעוד ראשונים [ונדפסה במלואה בתשובות הראב"ד סי' ח'] מ"ט מברכים ביום ר"ה בשעת התקיעה

שהחיינו ולא מברכין בשעת נטילת לולב אלא על נטילת לולב בלבד ע"ש. ורב נסים גאון השיב לו ע"פ הבנתו בגמ' בעירובין מ' ע"ב דה"ט דשופר בעי זמן מפני שזמן דר"ה ויוה"כ לאו דאורייתא דלאו רגלים נינהו, אבל שופר דר"ה דאורייתא הוא הלכך לא אתי דרבנן ומפיק לדאורייתא אבל זמן דסוכה שהוא דאורייתא מפיק לזמן דלולב ע"ש. ומדברי ראב"ה שם, האו"ז בח"ב סי' ק"מ והמרדכי מכת"י לסוכה מ"ו ע"א [שהובא בב"ח בסי' תקפ"ה] שהביאוהו בשתיקה – נראה שהם מסכימים עמו, וכנראה לא בירכו שהחיינו בנטילת הלולב. [ועי' בתשב"ץ סי' קנ"א איך שהביא את דברי רנ"ג, ושם מתבאר שבירכו על הלולב ביו"ט ראשון ולא ביו"ט שני ע"ש].

אולם שא"ר פליגי וסברי שמברכים זמן בלולב אף שבירך בלילה על הסוכה. הנה בסידור רס"ג כתב שמברכים זמן גם בשופר [עמ' רי"ח] וגם בלולב [עמ' רל"ז] ע"ש. וכ"כ ריצ"ג עמ' צ"ט, וז"ל ואמר רבינו סעדיה א"צ לברך בשעת עשיה. והרגיל לברך שתיים בשעת נטילה דיו ולא תסגי ליה בזמן דמאורתא ודומיא דתקיעת שופר דמברכין בשעת תקיעה ולא סגי ליה במאורתא ע"כ. וכ"כ העיטור בהלכות סוכה דף ע"ח ע"ג על דברי בה"ג הנ"ל: ומסתברא דזמן דאמרי אכוס פטר זמן דעשיית סוכה שעומד ויושב בה ומצותה בלילות כבימים, אבל זמן דלולב לא פטר כדאיתא בלולב ע"כ. וכוונתו למה שכתב בהלכות לולב דף פ"ז ע"ב, ע"ש שגם האריך בזה. וכן תמה ע"ד בה"ג הנ"ל, ר' שלמה ב"ר שמשון המובא ברא"ש בסוכה פ"ד סי' ב', שהרי בלולב מפסקי לילות מימים ע"ש. וכ"כ הראב"ד שהובא בארח"ח הלכות ברכות אות ע"ג, וז"ל וזמן דליל חג הסוכות עולה ליו"ט ולסוכה אם ישב בה בלילה, אבל אינו עולה ללולב. וזמן דר"ה עולה ליו"ט ואינו עולה לשופר. דכיון דאין מצותן בלילה זמן דיו"ט שבירך בלילה אינו עולה לה' ע"כ. וכ"כ המנהיג בסוף הלכות סוכה לאחר שהביא דברי רנ"ג, וז"ל ואני נפלאתי כי בכל הגלות אומר זמן בלולב או בעשייתו או בנטילתו וכו'. ועוד דכיון דזמן דר"ה ויוה"כ מדרבנן ודשופר נמי מדרבנן וליפטר בכסא דאתי דרבנן ומפיק דרבנן. אלא מאי אית לן למימר דזמן דכסא לא יכול למיפטר זמן דשופר לפי שאין מצוות שופר בלילה אע"ג דהכל דרבנן, הם הכי נמי לא אתי זמן דסוכה דאורייתא לאפוקי זמן דלולב דאורייתא לפי שאין מצות לולב בלילה וכו' ע"ש. וכ"כ גם הריטב"א בר"ה ל"ד ע"א בפשיטות ע"ש. וגם שאר הראשונים כתבו בפשיטות שמברכים זמן בלולב אף שברכו על הסוכה. וכן מנהגנו, וכמו שפסקו הטוש"ע בסי' תרנ"א ס"ה.

והנה הב"ח בסי' תקפ"ה הביא את דברי המרדכי בשם רנ"ג הנ"ל בטעם הדבר שמברך שהחיינו על תקיעת שופר ע"ש. ודבריו צע"ג, דהא אנן נהגינן לברך שהחיינו גם בלולב וכמו שפסקו הטוש"ע בסי' תרנ"א, וא"כ ע"כ שהטעם לדין הוא לא משום דאורייתא ודרבנן, אלא משום שאין זמן השופר והלולב בלילה ולכן לא יכול הזמן של הלילה לפוטרם וכנ"ל.

ג). וע"ע בתשובות ופסקים לראב"ד סי' ח' שהביא את דברי רנ"ג הנ"ל ונשאר בצ"ע ממנהגנו שמברכים שהחיינו בלולב מה טעם הדבר, וכבר כתב בהערה שם שנראה שאין אלו דברי הראב"ד דלאו חתים עלה ע"ש.

ולפ"ז גם מה שביאר הב"ח בסי' ת"ר בטעם של ברכת שהחיינו של היום השני שנפטרה בקידוש כיון ששניהם דרבנן – אינו נכון לדידן, דהא אנן לא סבירא לן חילוק זה, ובין בשניהם דאורייתא ובין בשניהם דרבנן – אין שהחיינו של לילה פוטרת שהחיינו של יום שאין זמנה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מדוע לא מברכים שהחיינו בשופר, ובקידוש מברכים.



שהחיינו על מצוה פוטר גם אם לא נעשה בזמנו

אולם כבר עמד בהסבר הדברים הריטב"א בר"ה ל"ד ע"א, וז"ל ונהגו במקצת המקומות לומר זמן גם על השופר ביום שני כשם שכופלין אותו בליל ב' לקדושת היום, ואינו נכון שהרי לענין זמן של מצוה כל שאמרו פעם אחת יצא כשם שאמרו בעשה סוכה ולולב שאומר זמן בשעת עשיה עליהם ושוב אינו אומר עליהם בשעת מצותן, וכדאי הוא זמן שאמר ביום א' על השופר שיפטרנו כמו בזמן שאומר על הלולב בחול בשעת עשיתו כנ"ל. ואעפ"כ אין מבטלין מנהג בדבר ע"כ. וכ"כ מדנפשיה בשו"ת בית דוד סי' תי"ז עי"ש.

והנה בספר חזון עובדיה ימים נוראים עמ' קס"ה הבין בכונת הריטב"א והב"ד הנ"ל, שהברכה בשעת 'עשיית' השופר כמו שמברכים בשעת עשיית הסוכה והלולב [מעיקר הדין], היא זו שפוטרת את שהחיינו של היום השני, ולכן התקשה, שאפילו אם נאמר דס"ל לריטב"א שמברך שהחיינו בשעת עשיית שופר [ודלא כמרדכי שהביא המג"א בריש סימן תרמ"א], אכתי יקשה שלשנה אחרת כשתוקע באותו השופר ולא בירך על עשייתו באותה השנה יצטרך לברך ביום השני, וצ"ע עי"ש.

אולם המדקדק בדברי הריטב"א יראה שאין כונתו שמברכים על השופר בשעת 'עשייתו' שהחיינו וזה פוטר את שהחיינו של היום השני, אלא כונתו שכשמברכים בזמן 'קיום' המצוה, דהיינו תקיעת שופר ביום הראשון, לא גרע מאשר אם היינו מברכים בשעת 'העשיה', במצוה שיש עליה ברכה בשעת העשיה, ודוק היטב.

וכן מבוארת להדיא סברא זו בתשובת ר' שלמה ב"ר שמשון המובאת בשלמותה במחזור ויטרי [ח"ג עמ' תתמ"ד במהדורת גולדשמיט] ובקצרה בהרבה ראשונים, וכן בטור וב"י בסי' תרס"ב מדברי הרא"ש ועוד, שדן לענין ברכת שהחיינו על הלולב ביו"ט שני, וכתב דכיון דחיוב ברכה זו אינה אלא בשעת עשייה בחול, כיון שבירך זמן פעם אחת למה לי תו לברך ביום שני. בין שיהא יום ראשון ודאי יום טוב בין שיהא חול – מה בכך, כיון שבירך פעם אחת זמן אמאי חוזרין ומברכין ביום שני, הלא אין עיקר חיובה אלא בחול וכו'. ולא דמי הא לקידוש היום, דזמן דכוס תלוי בקידוש יום טוב, וכיון דשתי קדושות הן ומספיקא מקדשינן – אמרינן גמי זמן. אבל ברכה זו אינה תלויה אלא בעשייתה ואפילו בחול עיש"ב. ומבואר להדיא שכונתו היא

ד). ובספר הפרדס שער המעשה כתב בשם הריטב"א להיפך, וז"ל: ומברך שהחיינו בין ביום ראשון בין ביום שני, משום דקי"ל דכיומא אריכתא דמי לכל דבר. וכ"כ הרב ר' יום טוב אל שבילי ז"ל זה לשונו, ואחר ברכת שופר אומר זמן, ואינו נפטר בזמן שאמר בקידוש היום, שזה חובת היום וזה חובת השופר. וכן אומרו ביום שני בין בקידוש היום בין בשופר, ששני ימים טובים של ר"ה קדושה אחת הן ואין לראשון שום חומרא על השני עכ"ר, וצ"ע.

ללמוד מדין ברכה בשעת עשיית המצוה, לדין ברכה בשעת קיום המצוה על אף שהוא חול, דלא גרע מזה וכדפירשנו.

וסברת חכמי אשכנז שכן מברכים ביום השני, היא כמו שהביא הרא"ש בסוכה פ"ד סי' ב' בשם ר' שמואל מאיברא שצריך לברך גם ביום השני שהחיינו על הלולב, דשמא יום ראשון חול הוא ולא יצא, דזמן לא נתקן לאמרו אלא בשעת נטילה או בשעת עשייה אפילו בחול, אבל אם לא אמרו בשעת עשייה ואמרו בחול לאחר עשייה לא יצא וצריך לאמרו בשעת נטילה ע"כ. ולכן לפי דעתם גם בשופר צריך לברך ביום השני.

והרא"ש סיים שם ליישב את דברי ר' שלמה ב"ר שמשון הנ"ל: מיהו י"ל דשאני הכא דנטלו לשם מצוה לברך עליו ועדיף טפי מנטלו בחול אחר עשייה וכן נוהגין באשכנז שאין מברכין זמן על הלולב ביום שני עכ"ל. וא"כ ה"ה לדין לענין ברכת השופר ביום השני שאין מברכים מהטעם הנ"ל.

אמנם חלק מחכמי אשכנז נהגו לברך בשופר ביום השני, אולם בלולב לא בירכו. וכן העיד הרמ"א בסי' ת"ר ותוס' על המנהג הנ"ל. ולכאורה טעמא בעי.

והט"ז בסי' תרס"ב סק"א כתב לחלק שבשופר לפעמים עיקר הקדושה ביום שני כדאיתא סימן ת"ר ע"כ. אולם תירוץ זה צ"ע, דהא לפי החילוק של הראשונים הנ"ל, אין נפ"מ מה עיקר הקדושה, דהא אף אם בירך 'בחול' ממש פטר את שהחיינו של קיום המצוה, וכ"ש ביום שהוא ספק קודש.

אולם הלבוש שם תירץ שכיון שבשופר אין מברכים בשעת 'עשייתו' [מכמה טעמים שכתב שם], א"כ אין הברכה מוטלת עליהם אלא עד שתוקעין בו, הלכך זמן שברכו אתמול על התקיעה אינו פוטר זמן של תקיעה דהיום, דשמא אתמול חול היה, עיש"ב. כלומר שלדעת הלבוש וחכמי אשכנז הנ"ל – הברכה בשעת הנטילה מועילה ליום השני רק כשהיא 'במקום' ברכה בשעת העשיה, ולכן בשופר לא מהני. אולם לדעת מנהג ספרד [עפ"י הריטב"א], זהו רק 'סימן', ולא צריך 'שבפועל' יהיה חיוב ברכה על העשיה, אלא שעת התקיעה לא גרעה משעת העשיה 'אם היה חיוב' לברך, ודוק היטב.



סיכום

ברכת שהחיינו בליל יו"ט שני של 'גלויות' בקידוש לא הוזכרה בתלמוד. ואכן דעת כמה מחכמי איטליה שאין לברכה כיון דאנן בקיאין בקביעא דירחא. אולם דעת שאר חכמי ישראל שמברכים אותה כדי שלא יבואו לזלזל ביו"ט שני, מאותה הסיבה שמקדשים ביו"ט שני, וכן המנהג פשוט.

ברכת שהחיינו בליל יו"ט שני של 'ר"ה' - חכמי אשכנז הקדומים לא היו מברכים. אולם בשאר עדות ישראל ברכו. חכמי אשכנז המאוחרים קיבלו את דעת רוב חכמי ישראל והחלו להנהיג לברך, וכך פשט המנהג בכל ישראל.

מהר"ם חשש עדיין לסברת חכמי אשכנז הקדומים ונהג בעצמו לקדש על 'יין' חדש בשביל לצאת יד"ח כל הדעות בברכת שהחיינו, והחזיקו אחריו הרא"ש תלמידו ושאר חכמי אשכנז. והם הוסיפו אפשרות לברך גם על 'פרי' חדש או 'בגד' חדש.

חכמי קטלונא ואלג'יר, והם הריב"ש, הרשב"ץ והרשב"ש, לא ניחא להו בתקנה זו, ונשארו במנהג המקורי, לברך בלי פרי או יין חדש, וכך נשאר מנהג ארצות המזרח והמערב. אולם בספרד בדור הגירוש אימצו את הנהגת הרא"ש לחזור אחר פרי חדש, וכך פסק השו"ע. אך רבינו האר"י לא ס"ל מנהג זה, אלא כמנהג העולם המקורי שא"צ לחזור כלל אחר פרי חדש, וכן נקטו החיד"א והגר"א.

בהבאת 'פרי' חדש יש כמה פקפוקים; א. הפסק בין ברכת הגפן לשתיית היין, על הצד שברכת שהחיינו הולכת 'רק' על הפרי. ובוזה יש מקום ליישב לפי חלק מהראשונים ש'ברכה' לא הוי הפסק. אולם אין זה מוסכם. ב. הפסק בין ברכת שהחיינו לאכילה, ואף אם אוכל מיד לאחר שתיית היין - יש הפסק 'במעשה' [שתיית היין]. ועל כן יש מקום גדול לנהוג כמנהג העולם המקורי, וכדעת האר"י והגר"א, שאין צריך לחזור כלל אחר פרי חדש.

לגבי שהחיינו בתקיעת שופר ביום השני. מנהג אשכנז המקורי כשלא בירכו בקידוש לא בירכו גם בשופר. ולאחר מכן, כשהחלו לברך בקידוש בירכו גם בשופר. אולם בספרד בירכו בקידוש ולא בשופר. והטעם העיקרי לזה הוא כפי שכתב הריטב"א, משום שהברכה ביום הראשון מועילה, אף אם הוא יום חול, 'כמו' שמועילה ברכה בשעת עשיית הלולב אף שעושה אותו ביום חול. וחכמי אשכנז סברו שכיון שאין מברכים כלל שהחיינו על 'עשיית' השופר - התקנה היא רק בשעת 'קיום' המצוה, ויום ראשון אינו ודאי קיום המצוה.

לגבי שהחיינו בנטילת לולב ביום 'הראשון'. דעת כמה גאונים, וכן נהגו בקירואן, שאין מברכים, משום שברכת שהחיינו בקידוש פוטרת את הלולב משום ששניהם דאורייתא. אולם בשאר עדות ישראל לא נהגו כן, משום שאין זמנם שוה, דלילה לאו זמן לולב ולא פוטרו.

לגבי שהחיינו בנטילת לולב ביום 'השני'. דעת רוב חכמי ישראל שאין מברכים, כיון שכאן שייכת הסברא דלעיל שהברכה בנטילה לא גרעה מ'עשיית' הלולב שמברכים בו שהחיינו ופוטרים את הנטילה.



הרב בן ציון כהנא שפירא

מח"ס פני אברהם

אלול ומועדי תשרי

א.

התורה ישראל והתשובה קדמו לבריאת העולם כדרך שהטהרה קודמת להתחדשות, "בדין הוא שתקדים החודש לפרה. ולמה פרה קודמת, שהיא טהרתן של ישראל".¹ יסודה של תורה מאבני שיש טהור מתגלה בכלליותם של דברי תורה שאינם מקבלים טומאה.² ובהסתעפות פרטיה המבצרים ומרחיבים את גבולות הטהרה "כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, וליכתוב רחמנא קשקשת ולא ליכתוב סנפיר, א"ר אבהו וכן תדבר", יגדיל תורה ויאדיר".³ וטהרתם של ישראל ששורש נשמותיהם גנוז בתורה⁴ התגלתה במעמד הר סיני "ישראל שעמדו רגליהם על הר סיני פסקה זוהמתן".

אור התורה שזרח בלוחות ראשונות חזר והופיע בלוחות שניות עם התגלות פעולתה הממשית של טהרת התורה, המנושאת מכל עון והבוקעת ועולה מבעד הסתרות החומר. "פסל לך, הפסולת יהיה לך, כלומר הנך סיטרין כולהון יהון מסירין לך וכבישין תחת ירך. ומתמן נתעשר משה, דהא גדר העשיר השמח בחלקו, לא ידאג בדבר ולא יחסר לו דבר ולא יצטרך לדבר, והכי הוה משרע"ה, ונתעשר מפסולת של לוחות דאינון הנך סטרין דאיתמסרו בידיה, ולא הוה להון רשות למשלט ביה, אלא הוא הוה שליט עליהו".⁵ ומתוך התגלות שליטת אור התורה על כחות החומר זכה משה לקירון עור פניו. לאחר שתחילה נאמר לו "רד מגדולתך", התעלה משרע"ה במסי"נ עבור ישראל, ע"י כך וע"י תשובת הכלל, התגלה יקר אור תורה בעור פני משה. וזיו מקרני ההוד מתנוצץ בבעלי תשובה לפי מדרגתם, ולמר עוקבא הגדול בבעלי תשובה בדורו שלחו ליה "לדזיו ליה כבר בתיה".⁶ (ומשרע"ה נקרא כאן "בר בתיה", מאחר שמצד עצמו שמשעת לידתו טוב הוא, שנתמלא כל הבית אורה כשנולד" לא שייך בו גדר בעל תשובה, אלא רק מצד זה

(א). מדרש משלי ח'.

(ב). ירושלמי מגילה פ"ג ה"ה.

(ג). ברכות כ"ב ע"א.

(ד). חולין ס"ו ע"ב.

(ה). זוהר ח"ג עמ' ע"ג.

(ו). שבת קמ"ו ע"א.

(ז). מגיד מישרים עמ' נ"ד.

(ח). שבת נ"ו ע"ב.

(ט). סנהדרין ל"א ע"ב.

(י). סוטה י"ב ע"א.

שהוא גודל ע"י בתיא בת פרעה¹). ומתוך בטולה של תורה בשבירת לוחות ראשונות בא יסודה של תורה ויצא לאור תקפה ועוזה².

[דורשי רשומות כתבו³: מתוך הגריעותא בסילוקה של אורה וסודה של תורה, תהא המעליותא יותר במעלה, כו'. כי יהיה יתרון לאור מכח החשך שנסתלק, ולפום צערא בכיבוש יצה"ר והזדככות, יבא לאור הגדול כו', כי סיבת החושך גורם יתרון האור ממה שהיה קודם שנתחשך. וביציאת הרע ותיקונו, הודון הופך לזכות ואז דביקות האור ביותר כו' על דרך משל, הנשמה היא טהורה ומצטרפת עם הגוף ובתיקון פעולה היא יותר מאירה.

עוד אמרו דורשי רשומות: "אדה"ר כיון שהיה עלול לחטא, לא בא עדיין למדריגה העליונה בתכלית העליונות גם לפני חטאו כו'. בתורה נעוץ תיקון עולם כללי והוא תיקון חטא אדה"ר בצורה של הוספת כח וגבורה, להוסיף תיקון גדול כזה שיעלה האדם והעולם אל מעלה יותר עליונה, ויבוא למעמד יותר גדול ממה שהיה בו אדה"ר לפני החטא, ומה שהיה העולם בתחילה לפני חטא הארץ והמאורות לפני קיטרוגם. אדה"ר בלשון ארמי סיפר, ולא היה במדריגת לשה"ק, כ"א עד שיתוקן ויסיר ממנו בבחירתו את העלילות לחטא"].

אמנם בלוחות שניות לא נגלה כח תשובה עילאה זו אלא בכללות כנס"י, "שני כתרים שקשרו מלאה"ש לישראל כשהקדימו נעשה לנשמע, של הוד היו, לפיכך כשנטלן משה קרן עור פניו"⁴ "והא קירון עור פני משה מההיא זוהרא דנטלו ישראל בסיני כד אמרו נעשה ונשמע, וכד חבו בעגלא, ויתנצלו בני ישראל את עדים, ומשה נטל כל הנהו, ומשו"ה קרן עור פניו וכו', ותו מהאי נהורא דאיתעבר מישראל כולהו זכה בהו משה כמו דאמור רבנן"⁵. האור שחזר

יא. עי' בתקו"ז עמ' כ"ד, "כד נולד משה וכו'" ובהגר"א שם.

יב. עפ"י מנחות צ"ט ע"ב. ועיין להלן פ"ג אות א' ובהערה שם.

יג. של"ה ח"ב מס' פסחים אות רפ"ב, שס"ז, שע"ג.

יד. תוס' שבת פ"ח ע"א ד"ה שני, וכ"ה ברש"י שם ד"ה ומשה יקח.

טו. מגיד מישרים עמ' 48.

י"פ שעל כך אומרים בתפילת שחרית של שבת "כליל תפארת נתת לו בעמדו לפניך על הר סיני", דהיינו קרני ההוד שזכה בהן כשנטל את הכתרים של ישראל. הכתרים שניתנו בעת שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, הם מדריגה של סייעתא דשמיא להתעלות לעובדו בלבב שלם, לקבל ולקיים את דבר ד' בכל רצון ומאוד, התעלות שהיא מעל מדריגתו הקודמת של האדם, וכמו"ש הבא ליטהר מסייעין אותו. וזכו ישראל לכך ע"י הקדמת נעשה לנשמע שהוא מבטא את התעלותם מעל חומריהם לשלימות ואחדות רצונם בעצה אחת לרצון אחד ודעה אחת (תו"כ פר' שמיני) לקבל ולקיים התורה בכל לבבם וכמו"ש המהרש"א בשבת שם, ואז כשבאו לטהר, סייעו אותם למדריגה וליכולת מרובים להיות נעזרים על הדברים שלהם הם מכוונים כל רצונותיהם כאחד. כל שילוב של רצונות האדם כולם לרצון אחד מכוון בלבב שלם, נקרא "תפארת".

על כל אלו אמרו חז"ל: "והתפארת זו מתן תורה". אח"כ זכה מש"ר בכל מדריגות אלו שהם "כליל תפארת" של כל ישראל וע"י כך קרן עור פניו בקרני ההוד.

וניתקן ע"י כנסת ישראל, הזדכך לזיו קירון עור פני משרע"ה, שהוא "שקול כנגד שישים ריבוא של ישראל" ו"כללא דכל ישראל הוה".

ותשובת היחיד, שא"א לו להתעלות למעלות אלו אלא ע"י התכללות בכנס"י, החלה להתגלות עם תשובתו של דוד המלך, שבו נתכללה הבדידות והבדליות בכלליות והאחדותיות, בו התמזגה הפרטיות של "יחיד ועני אני" עם הכלליות של "לבו הוא לב כל קהל ישראל". "לא היה דוד ראוי לאותו מעשה ולא ישראל ראויין לאותו מעשה וכו', אלא למה עשו, לומר לך שאם חטא יחיד אומרים לו כלך אצל יחיד, ואם חטאו ציבור אומרים לו כלך אצל ציבור".

ודוד ומשה לא שלטו שונאיהם במעשיהם^{טז}, ורוח טהרה זו של יחיד וציבור הולכת ומפעמת במחנה ישראל לטהר את היחיד, לגלות את שרשו במקור ישראל, ולטהר את כנסת ישראל, להוציא לאור את סגולת נשמתה להינשא מעל כל חומר וגשם, מתוך קישורה למקוה ישראל צור עולמים ב"ה, כדברי מרן זצ"ל בפתגמי החודש^{יז}.

והחזרת כתריו של כל יחיד, שהחלה עם גילוי אורו של משיח בדוד המלך, תושלם לעתיד לבוא, "עתיד הקב"ה להחזיר לנו, שנאמר^{יח} 'ופדויי ד' ישובו ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם', שמחה שמעולם על ראשם^{יט}. ובשלמות הופעת אור התורה על הכלל ועל היחיד ייגלה תוקף טהרתם של ישראל, שאף מעשיהן בחול הם על טהרת הקודש, ומכחם יביחיק זיו טהרת התשובה על העולם כולו. וע"ז נרמז בסוכת עורו של לוי^כ, הסוכה המגינה ושומרת מהתגברות החומריות והחיצוניות, תזכך את העולם, "עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לוי^{כא}."

טז. שיהש"ר פ"א אות ט"ו.

יז. זוהר ח"ב קצ"א ע"ב.

יח. תהילים כ"ה ט"ז.

יט. רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ו. ועי' בספרי דברים פי' נ"א ובירושלמי סנהדרין פ"ב סוף ה"ה ובר"ש כלאים פ"ח סוף ה"א.

כ. ע"ז ה' ע"א.

כא. סוטה ט' ע"א.

כב. בפשטות, כוונת הפתגם היא שהשורש של כל יחיד ב"מקור ישראל" הוא מצד היות חלקנו "מבני הגוי הגדול הזה אשר לו א' קרובים אליו" (עין איה, ברכות, ח"ב, ז' מ"ח). והוא כח קדושה קבועה בישראל, שהוא חל ביחוד מכח הנסתר של הכלל על יחידיו (עולת ראיה, ח"א, עמ' ק"ז), וטהרת כל יחיד היא בפני עצמה. והשורש של כל האומה "כנסת ישראל", ב"מקוה ישראל ד", הוא מצד הערך הנשגב של הקדושה הציבורית ביסוד קדושתו וכחו בא', שהיא, "כנסת ישראל", נקויה כאחד בטהרת תשובתה, וטהרתה היא מקיפה, מלאה ויסודית, שורשית וחזקה יותר. מתוך קדושת כלליותה של "כנסת ישראל", היא שבה בכל רבדיה ובכל חזקה, ומיטהרת ב"מקוה ישראל ד', צור עולמים".

יש בכלל "תשובת כנסת ישראל" גם גילוי סגולתה להיטהר ב"מקוה ישראל ד'" מסייגי חומר וגשם, וגם לטהר לעת"ל את העולם, לזככו בכוחו של "צור עולמים", וכמבואר להלן.

[בתוס' זבחים פ"ח ע"ב סוד"ה מכפרים, חילקו בין כפרה לציבור ובין כפרה לכל ישראל, ר"ל ש"כפרת כל ישראל" יש גם לכל יחיד בפני עצמו כפרה מסוימת, כחלק מכל ישראל, אבל ב"כפרת ציבור" הכפרה היא רק לכללות הציבור].

כג. ישעיה ל"ה י'. נ"א י"א.

כד. שבת פ"ח ע"א.

וכו' והשאר פורסו הקב"ה על חומות ירושלים וזיוו מבהיק מסוף העולם עד סופו, שנאמר^כ 'והלכו גויים לאורך ומלכים לנוגה זרחך'^{כא}. והמים התחתונים שבאים לטהר את העולם^{כב}, ובחג מתנסכים על המזבח ומתקריבים לשורשם במים העליונים^{כג}, יתעלו למעלתם השלמה להתחבר ולהשיק למים העליונים. ורוחו של משיח מרחפת, נוגעת ואינה נוגעת, על פני המים^{כד}.

וקבלת תשובתו של דוד נגמרה בעת חנוכת ביהמ"ק בחודש תשרי, "ביומא דאתבני בי מקדשא עבד קב"ה טיבו לדוד מלכא וכו' ומני ליה למיכאל למיעל לדוד משיחא בתרעי ירושלים דלעילא וכו'". ועל כך אמרו במק"א "כשבנה שלמה את ביהמ"ק ובקש להכניס ארון לבית קדש"ק דבקו שערים זכ"ז וכו', כיון שאמר^{כה} 'ד' א' אל תשב פני משיחך וגו' מיד נענה וכו' וידעו כל העם וכל ישראל שמחל לו הקב"ה על אותו עון וכו'".^{כו} ונפתח פתח תשובה זה לדורות "מי שענה את דוד ואת שלמה בנו בירושלים הוא יענה אתכם"^{כז}.

ונגמרה כפרה זו ע"י שלמה, שהוא המשלים מדתו של דוד "כיון דאתא שלמה ועבד לה אזניים ואישתזבון בני עלמא בעצתיה יהיב כביכול שזיבותא, ובמה בחכמתו, וכל דא תיקונא דאתקין ואשתדלותא דאשתדל אבתרה ההוא מסכן דאיהו דוד" וכו'.^{כח} ושלמות זו

כה). ישעיה ס' ג'.

כו). ב"ב ע"ה ע"א. ועי' בנחל קדומים עה"פ "את בגדי עשיו בנה החמודות" שהם כתנות העור של אדה"ר שנעשו לו אחר החטא - והם מעורו של לויטן. וסעודת לויטן היא התגלות הטהרה בזיקוקה העליון, והיא יסוד טהרת החומריות ובסיסה, ויעקב בשלימות טהרתו הריחו בגדיו כריח שדה אשר ברכו ד'. "כריח בוסמין דעתידין למקרבא בטור בית מקדשא כו'" (תרגום ירושלמי בראשית כ"ו כ"ז), הקטורת המטיבה ומבסמת גם את החלבנה.

זריחת נוגה הזיו של זיכוך החומריות, החלה בלוחות שניות בקרני ההוד של משרע"ה. והמסע הולך ונמשך, לטהר את כנסת ישראל במהלכים מאת קורא הדורות מראש, ובר"ה (ל"א ע"א) במוספי דשבתא מה היו אומרים בשיר הקרבן, הזי"ר ל"ך, פרשת שירת האזינו חולקים אותה לששה חלקים, ובמהרש"א שם כתב: ששיר של שבת יש לו זיו, דהיינו מפי משה שקרן עור פניו ותרגומו זיו. עכ"ד. יש בכך רמז לענינה של שירת האזינו, שהיא מקיפה את מהלכי הגלות והגאולה, בתיקון ובזיכוך החומר, עד "ומלכים לנגה זרחך" (ישעיה ס' ג'), [בשפ"א לר"ה תר"ן ד"ה בפסוק, כתב: "וצריכין לבטוח כי יתוקן הכל, וזה עדות השירה של האזינו"], ותחילת הזי"ר ל"ך שיושלם לעת"ל, הוא בזיוו של משרע"ה בלוחות שניות, משם מתחיל מהלך התיקון וזריחת ההוד של כנסת ישראל.

כו). זוהר ח"ב קצ"ח.

כח). עי' רש"י ורבינו בחיי ויקרא ב' י"ג, שהמים התחתונים ביקשו לעלות למעלה וכו' והובטחו להיקרב על גבי המזבח במלח וניסוך המים. ועל כך נרמז במ"ש בסוכה נ"א ע"ב שניסוך המים הוא מצוה חשובה ובאה מששת ימי בראשית. ועי' להלן הערה 50.

כט). בר"ד פ"ב ד'.

ל). זר"ח כ"ה.

לא). דבה"י ב' ו' מ"ב.

לב). שבת ל' ע"א.

לג). תענית ט"ו ע"א.

לד). זר"ח פ'.

של כנס"י ופרטיה נרמזה בעשיית חנוכת הבית שבעת ימים ושבעת ימים, "שבועות סתם לאכללא עילא ותתא וכו' עד לא הוה שלמה לא הוה אתגליין, כיון דאתא שלמה עבד מנייהו פרטי, דכתיב שבעת ימים ושבעת ימים וכו'".¹ וסיום חנוכת הבית ושלמות קבלת תשובת היחיד של דוד הוא ביום השביעי של חג הסוכות, הוא יום הושענא רבא, הקרוי ע"ש תשועה גדולה זו.

ומתוך הופעת ההתכללות של היחידים בקהל ישראל התבססה הכלליות של המלוכה שהיא "לב כל קהל ישראל", ומצד זה אמרו חז"ל ש"לא קם בנביאים כמשה אבל במלכים קם"², כי על ידו הושלם צירוף פרטי כל בני לכלל, ומלכות שלמה היתה גדולה בכך ממלכותו של משה³. ולכך נרמז בפרשת חנוך המקדש גדרו של קהל ישראל בעיקרו "ובהוראה הלך אחר רוב יושבי א", שנאמר⁴ 'ייעש שלמה את החג בעת ההיא וכל ישראל עמו, קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים'.⁵ קדושת א"י לגבולותיה וזכותא דא"י, סייעו לשלמה המלך ולכל קהל ישראל להשיג את איחוד הכלל והפרט ואת קבלת תשובת היחיד עם תשובת הרבים, לשעתן ולדורות⁶.

ועל שם שתי הופעות אלו של אורות התשובה, הכללית והפרטית, שהתגלו בחודש תשרי מכחם של משה ודוד שלא שלטו שונאים במעשיהם, ופעולתם להקים עולה של תשובה נמשכת ואיתנה, ע"ש כך נקרא חודש תשרי ירח האיתנים. "ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים"⁷.

בהתגלות אור תשובת כללות כנס"י בחודש תשרי, בכלליות קדושתן של לוחות שניות, כבר התנוצצה טהרת היחיד ותשובתו, איחודו והיתכללותו בכנסת ישראל, כי אין בכלל אלא מה שבפרט. והתגלות איתנותה של התורה ורימומה על כל המעשים בלוחות שניות שאורותיהם קיימים ועומדים⁸, ויום שניתנו בו לוחות האחרונות נתקיים ליום כפורים, דאית ביה סליחה ומחילה⁹. הם, לוחות שניות, מקור איתנות מעשיו של משה, שלא שלטו שונאים במעשי ידיו,

לה). זוהר ח"ג צ"ז.

לו). ר"ה כ"א ע"א.

לז). דבה"י ב' ז' ח'.

לח). הוריות ג' ע"א.

לט). בתוספתא סוכה פ"ד ה"י: "יום טוב אחרון של חג כו' ברכה לעצמה, שנאמר 'ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב על כל הטובה אשר עשה ד' לדוד עבדו ולישראל עמו'". פעולתם של שלמה המלך וקהל ישראל בעת חנוכת המקדש בירח האיתנים, לצירוף ולאחוד הכלל והפרט, וקבלת תשובת הפרט עם תשובת הכלל, נמשכת ומתעוררת בכל שנה בחודש תשרי, ובזמן שהיתה מלכות לישראל, עשו זכר לברכה למלך, מתוך הודאה ושמחה על טובת שלימות ישראל.

מ). מלכים א' ח' ב'.

מא). ב"ק נ"ה ע"א.

מב). תענית ל' ע"ב. ועי' בפדר"א פ' כ"ד.

ועל כך נרמז בדברי המגיד מישרים⁴⁸ "פסל לך, הפסולות יהיה לך כלומר הנך סיטרינ כולהון יהון מסירין לך וכבישין תחת ידך". באיתנות זו נכללת גם מעלת דוד שהקים עולה של תשובת היחיד, שהיא כבר התנוצצה בתשובת הציבור כנ"ל, ולכן גם במעשי ידיו לא שלטו שונאים.

ומאיתנות יום הכיפורים נמשכת איתנותן של מצוות החודש "ירח האיתנים שהוא איתן במצוות"⁴⁹. החל מראש השנה, שהוא "יום תשובה והערה לבני אדם מתרדמתם וכו'" וכאילו הוא הצעה ופתיחה ליום הצום⁵⁰. והתעוררות היחיד בכל מדרגותיו, עד היטהרות ב"מקור ישראל" שבר"ה, נשלמת ביוכ"פ שבו מיטהרים ישראל ב"מקוה ישראל ד'", כאמור בפתגם החודש למרן זצ"ל.

ומתוך בירור טהרת ישראל בכללם ובפרטם, מתגלה בחינת לעתיד לבוא במצות סוכה, שהיא מעין סוכת עורו של לויתן "כל מי שמקיים מצות סוכה בעוה"ז הקב"ה מושיבו בסוכתו של לויתן לעת"ל"⁵¹. ובמצות ד' מינים שמבררת את איגודם ושייכותם הפנימית של כל פלגי ישראל, שכולם – גם הנמשלים בערבה, שכשלעצמה אין בה טעם וריח, אבל בפנימיותם יש בהם מידותיהם של ישראל, רחמנים ביישנים וגומלי חסדים⁵² והם מלאים במצוות אלו כרימון⁵³ – יש בהם טעם וריח⁵⁴, שהם שני חלקי הטהרה, "הטהרה נטלה את הטעם והריח", הטהרה העליונה בעצמיות מקוריותה שהיא כממשיות הטעם, והטהרה שמתוך זיכוך החומר שהיא ממשיכה מריח הטהרה העליונה. וזהו עניינו של ניסוך המים, שהוא כתיקון שלעת"ל למים התחתונים, שיתעלו למקור הטהרה העליון⁵⁵.

וגמר הבירור של טהרת ישראל הוא בהושענא רבא, שניטלת בו הערבה בפנ"ע, שהיא הוראה על תוקף טהרת כל אדם מישראל, והוא אושפיזין דדוד, יסוד התכללות היחיד בכנס"י, והיא גמר החיתום של יום הדין.

מג. עמ' 48.

מד. ר"ה י"א ע"א: "דתקיפי במצוות".

מה. מו"נ ח"ג פ' מ"ג.

מו. ילק"ש ח"א רמז תרנ"ג.

מז. יבמות ע"ט ע"א.

מח. עירובין י"ט ע"א. ועי' להלן, פרק ב' אות ג'.

מט. "יוקשרו כולם אגודה אחת והן מכפרין אלו על אלו" ויק"ר ל' י"ב. ובתנחומא פרשת אמור (אות י"ז) הערבה היא כנגד בינוניים.

נ. תוספתא מע"ש פ"ה הי"ד.

נא. עי' רש"י ורבנו בחיי ויקרא ב' י"ג, מובאים לעיל הערה 28. ובתוספתא סוכה פ"ג ה"ג: "למה נקרא שמו שער המים, שבו מכניסין צלוחית של מים [של ניסוך] בחג, כו'. בו מים מפכים כו'". ועתידין לרפאות הים הגדול, "באו שמה המים האלה וירפאו, וחי כל אשר יבא שם הנחל, כו', כי מימיו מן המקדש המה יוצאים, והיה פריז למאכל ועלהו לתרופה" (יחזקאל מ"ז י"ב) כו'. כך היתה הבאר שהיתה עם ישראל במדבר כו' והולכין לים הגדול ומביאין משם כל חמדת העולם, שנאמר (דברים ב' ז') 'זה ארבעים שנה כו' לא חסרת דבר'".

ותחילת התעוררות טהרת היחיד בר"ה וסיומה בהושע"ר, מעוררת בלבבות ישראל את שורשם הכללי^{נב}, וזהו יסוד התאספות כל הציבור לדרישת ד' בימים אלו "ואותי יום יום ידרשון" זו תקיעה וערבה^{נז}.

מועדי ירח האיתנים הם גם השלמת סדרי חגים ומועדים^{נח}, מר"ח ניסן ופסח, שבהם הולכת ומתבררת טהרת קירבתם של ישראל להקב"ה ודרישתם את ד' ועוזו בכל לב, עד ימי הסוכות, שמתגלה בבירור טהרתם של ישראל מר"ה עד הושע"ר. ומתוך בירור טהרת ישראל מתוספת מצות יום שמיני עצרת, "עצרת תהיה לכם"^{נח}, התגלות עניינם המיוחד המופלא משאר העמים של ישראל שעליו נאמר^{נח} "יספת לגוי ד', יספת לגוי נכבדת, רחקת כל קצוי ארץ"^{נח}, שאז יכולים לזכות לתמצית כל המועדים שעד שמיני עצרת^{נח}.



ב.

קול ד' קורא אלינו בימי "מקראי קודש" שבירח האיתנים "דתקיף במצוות"^ס (ועוד קודם להם קשובים אנו ממרחקי הדורות לקראת תקיעת השופר בעליית משה להר סיני בירח אלול). וכולם מצטרפים לחשבון גדול של היחיד ושל הצבור עם המלך במלאכתו. משופר של "זכרון תרועה" "כיון דלזכרון הוא כבפנים דמי"^{סא}. [לכן גם הברכה על תקיעת שופר, מעומד^{סב}, כי כשם שברכת

נב). עיין להלן, בסוף פ"ג, מדברי השפ"א.

נג). ישעיה נ"ח ב'.

נד). ירושלמי ר"ה פ"ד ה"ח. ועי' להלן פ"ב אות ג'.

נה). עי' בקונטרס "חג הסוכות", לאאמור"ר זצ"ל, עמ' נ"ט.

נו). במדבר כ"ט ל"ה.

נז). ישעיה כ"ו ט"ו.

נח). עי' בתנחומא פר' פנחס פי' ט"ו.

נט). במאירי סוכה מ"ז ע"א ד"ה זה שביארנו וכו', כתב בשם "מקצת רבותי", ששמיני עצרת טעון לינה גם בלא הבאת קרבן, משא"כ בשאר רגלים. יש בכך רמז שניתן להשיג בשמיני עצרת מעלה שבשאר הרגלים משיגים אותם רק עם הבאת קרבן, ובשמיני עצרת הריהו כמקריב קרבן וטעון לינה. ולדעת ר"ת (בתוס' ר"ה ה' א' ד"ה מה וכו' וברית"א שם) מ"ש ששמיני עצרת הוא "רגל בפני עצמו", היינו לענין שטעון לינה. ואע"פ שלינה היא לכאורה רק "פרט" מפרטי הרגל של שמיני עצרת, היא בעצם "כלל" גדול, המלמד על ערכו המיוחד של שמיני עצרת ומעלתו ברוחניות. (מ"ש בספרי סו"פ פנחס, שאם אכל שלמים בשמע"צ או בחג הראשון, חייב בלינה, יל"פ שהוא משום אכילת קדשים, שגם היא מחייבת בלינה בכל רגל, כפי שראיית פנים ברגל מחייבת בכל רגל לשיטת הריטב"א בסוכה שם. אבל בלא ראייה ובלא הקרבה או אכילת קרבן, אין לינה אלא בשמע"צ. ועי' בתוס' הרא"ש לחגיגה י"ז ע"א ד"ה פז"ר ובספר מגילת סממנים לאדר"ת זצ"ל עמ' מ"ה.)

ס). ילקוט"ש, מלכים א', רמז קפ"א.

סא). ראש השנה כ"ו ע"א.

סב). או"ח סי' תקפ"ה ס"א.

הלבנה מעומד, משום שאז ישראל מקבילים פני אביהם שבשמים^ס, "הואיל ומקבל פני שכינה הוא, מעומד בעי לברוכי, מפני כבוד שכינה שהוא מקבל"^ס. ובמכילתא לפרשת בא על הכתוב "החדש הזה לכם וגו'^ס". "ולא דיים לישראל שהם מונים ללבנה אלא אחת לל' יום מגביהם עיניהם לאביהם שבשמים". וברבינו יונה לרי"ף סוף פ"ד דברכות: "ע"י מה שמחדש החדשים הוא מתגלה לבני האדם והוא כאילו מקבילין פניו". כך גם ברכת השופר שהוא כבפנים. [דרך "לפני ד' תטהרו"^ס ביום הכפורים, עד "צילא דמהימנותא"^ס "ושמחתם לפני ד' א"^ס ו"עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך"^ס של ישראל הסמוכים על שולחן אביהם שבשמים כקטן הסמוך על שולחן אביו^ז. "וכיון שיצאו שבעת ימי החג אמר הקב"ה לישראל, עכשיו אני ואתם נשמח ביחד"^{עא}.

לעומת זאת, לעומת הנטיה הרווחת בימים אלו לגדלות הנפש ורוממות רוח, ניתנה לעומתה בתורה הערה מגבילה של "פשוטה לפניו"^{עב} של ראש השנה ו"סעודה קטנה" של שמיני עצרת – ה"פשוטות" וה"קטנות" הן הברית התיכון של ימי הוד אלה, בריח התיכון המוסר לנו את דבר ד' הקורא לשמור על יסודי יסודות, שבימי הרת עולם אלו קל להחשיבם לפשוטים ולקטנים לעומת ההשגות הרוחניות. יסודות של "פשוטות" המוסר הטבעי ו"דרך ארץ קדמה לתורה", והפשוטות המיוחדת לישראל, "סימניהם של ישראל רחמנים ביישנים וגומלי חסדים"^ע.

סג). סנהדרין מ"ב ע"א.

סד). רש"י שם, ד"ה אמר אביי.

סה). שמות י"ב ב'.

סו). ויקרא ט"ז ל'.

סז). זוהר, אמור, ק"ג ע"א.

סח). ויקרא כ"ג מ'. ועי' בקונטרס "חג הסוכות", לאאמור"ר זצ"ל, עמ' כ"ג.

סט). סוכה נ"ה ע"ב.

ע). עי' בבא מציעא י"ב ע"ב: "גדול וסמוך על שולחן אביו - זהו קטן", ותוס' ברכות מ"ב א' לגבי סעודת ליל הסדר: "דאנן אתאם דרחמנא סמכינן".

עא). ילקו"ש פנחס רמז תשפ"ג.

עב). ראש השנה ל"ג ע"ב. ל"ד ע"א.

עג). יבמות ע"ט ע"א.

כבר העירו התריעו גדולים וטובים על כך שבהתקרב ימי הרחמים, יש שרואים לנכון להיות בודדים במועדים ולהמעט את המשפחתיות (כך נהגו גדולי ישראל שהתנו זאת מתחילה). מקובל לנו שכשם שימים אלו הם ימי תשלומין לחובות הרוחניות של השנה כפי שאמרו בברכות ח: סבר לאשלומינהו לשנים מקרא ואחד תרגום במעלי יומי דכיפורי כו', כך גם את חובות הבית לגוניהם יש להשתדל להשלים ולתקן. ועל כיוצא בזה נאמר "למען נחדל מעושק ידינו".

תפילה זו שנאמרת בנעילה, נוקבת ויורדת עד תהום הימים הנוראים, בין בעושק של מצוות כמו שאמרו חז"ל (ברכות ל"ה ע"א) שהאוכל בלא ברכה גזול לכנסת ישראל, ובין בשאר חובות שבין אדם לחבירו. בפירוש הרא"ש למסכת פאה פ"א משנה א כתב: הקב"ה חפץ יותר במצוות שיעשה בהם גם רצון הבריות בממצוות שבין אדם לקונו. ולכן על מצוות שבין אדם לחבירו נאמר שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז. אדם ניכר ביותר בביתו. גם חסך של רוח טובה ופנים מסבירות הוא עושק כפי שאמרו חז"ל (ברכות ו' ע"ב) על הפסוק "גזלת העני בביתכם", "זה היודע בחבירו שמקדים לו שלום כו'".

ערכה של ה"פשטות" היחודית לישראל מתבטא בערבה, שאף הריקנים מתורה ומצוות, הם מזרעא ושורשא דישראל וניכרים במידותיהם הישראליות, שהם "רחמנים, ביישנים וגומלי חסדים", ואלו הן המצוות שאף הריקנים שבישראל מלאים מהן^ע. ועל כך מבוסס "יום ערבה" שניטלת בהושענא רבה בתפילה, בזכות מדותיהם השורשיות של ישראל. ובמכילתא לפרשת בשלח^ע: "ויורהו ד' עץ וישלך אל המים וימתקו המים, שם שם לו חק ומשפט [ושם נסהו]^ע – רבי יהושע אומר: זה עץ של ערבה^ע".

הושע^ר, הערבה שבה היא כהמשך וסיום "הפשוטה לפנייה" שבתקיעות ר"ה, "ואותי יום יום ידרשון זה תקיעה וערבה^ע". מדת ה"פשטות" המשותפת לכל ישראל, מאחדת אותם בתפילה ובדרישת ד', ועל ה"פשטות" נסמכת בקשתם בימי הדין^ע.

לפי הערך שמתעלים ב"פשטות" וב"קטנות" מדותיהן של ישראל, זוכים ל"סעודה קטנה" אני ואתם נשמח יחד. וכיון ששמעו ישראל כך התחילו מקלסין להקב"ה ואומרים זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו וגו', נגילה ונשמחה בכך – בכך בתורתך, בכך בישועתך^ע.^ב ו"עד שנוהג עמכם תבעו צורכיכם מן המלך"^א, "בחג אתם נועלים עצמכם מלפני, ואני פותח לכם את האוצרות שבהם הרוחות ובהם הגשמים"^ב. ב"רוחות" יש רמז גם למהלכי ישועות וסדריהן

"כל אלו צריכים תשלומין ופיוס."

ראוי לציין את דבריו של רבי יצחק בלזר זצ"ל במכתבו לרבי לייב חסמן זצ"ל (בספר "שנות דור ודור" ח"ב) שאינו יכול להשיב על שאלתו – כנראה בענייני חינוך בישיבתו או בקהילתו – משום שאדמו"ר (רבי ישראל מסלנט זצ"ל) החמיר מאוד בנוגע לבין אדם לחבירו. דברים אלו הם כלל גדול בפרט בימים של בירור ותיקון המעשים.

עד). עירובין י"ט ע"א. ועי' לעיל פרק א' אות י"ב.

עה). מסכתא ד' פרשה א'.

עו). שמות ט"ו כ"ה.

עז). את הכתוב "שם שם לו חק ומשפט וגו'" פירש הרמב"ן: "... שייסרם בחקי המדבר, לסבול הרעב והצמא, לקרוא בהם אל ה', לא דרך תלונה. ומשפטים, שיחיו בהם, לאהוב איש את רעהו, ולהתנהג בעצת הזקנים, והצנע לכת באהליהם בענין הנשים והילדים, ושינהגו שלום עם הבאים במחנה למכור להם דבר כו". ובמכילתא על הכתוב "ושם נסהו": "שם נשא לו גדולה, דברי רבי יהושע". כל אלו הן מדותיהן של ישראל ההולכים בעקבות אברהם אבינו לשמור דרך ד' לעשות צדקה ומשפט. מתוך מדותיהן של ישראל, המנויות כאן, הולכים ישראל ומתגדלים, נישאים ומזדככים.

עח). ירושלמי ר"ה פ"ד ה"ח.

עט). עי' לעיל פ"א אות י"ג.

פ). ילקו"ש פנחס רמז תשפ"ז.

פא). ילקו"ש פנחס רמז תשפ"ב.

פב). ילקו"ש פנחס רמז תשפ"ז.

המתגלגלים ע"י קורא הדורות מראש^פ, "עושה מלאכיו רוחות"^פ, "בך בישועתך". ובגשמים יש רמז גם למי הדעת בתורת ד' שניתנים ע"י חונן הדעת, "בינו שנות דור ודור"^פ, "בך בתורתך".

בשפ"א סוכות (תרל"ד) כתב: מצות ערבה בהושענא רבה שבחרו חכמינו ז"ל בערבה יותר מבכל המינים. אף כי הוא נגד אותם שאין בהם טעם וריח. כי באמת מזה ניכר יותר דביקות בני ישראל לה' יתברך. כי מאין בא חביבות בני אדם הללו. רק שבני ישראל נקראו בנים למקום. ויש בכל איש ישראל דביקות בה' אלקים כמו שכתוב "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם כו".^פ כתיב "ישקני מנשיקות כו' טובים דודיך מיין". פירוש, נשיקה כמו השקה במים, שעל ידי שמתדבק לשורשו נעשה טהור. כן התורה שנקראת מים ניתן לבני ישראל, כמו שאומרים חיי עולם נטע בתוכינו. בחינת תורה שבעל פה, שהוא פלא גדול, שחכמים יכולין להוסיף על התורה. ודבריהם עושים רושם בשמים כמו שכתוב "לא אל גומר עלי". ועל זה נאמר "טובים דודיך מיין", כי נסכים בכל השנה מיין. והוא מצות ומעשים טובים שבני ישראל מסגלין להקב"ה, שיש לו נחת רוח מבני ישראל ולא מאומות. ובסוכות מים. הענין, שגם בלי המעשים רק מצד עצם הבריאה יש גם כן דביקות עצום לבני ישראל יותר מכל האומות. וזה נתברר בסוכות כו', וזה מה שכתוב טובים דודיך, שבא מהקב"ה, מצד חלק ה' עמו. ממה שזוכין על ידי מעשינו כנ"ל, עכ"ד.

ר"ל שע"י הדביקות שיש לכל ישראל בד', תורתו נטועה בתוכם. כשם שהשקה למים טהורים מטהרת את המים ע"י שנעשים מחוברים לשורשם בהשקה, כך גם על ידי הדביקות של ישראל בד' יש להם כח התורה שהיא דבר ד' בשורשה. ולכן יש לישראל יכולת לזכות לבחינת תורה שבעל פה שיכולים לחדש ולקבוע הלכה, שעושה רושם גם בשמים.

ג.

"כתוב אחד אומר עצרת לד' א' וכתוב אחד אומר [ביום השמיני] עצרת תהיה לכם, הא כיצד, ר' אליעזר אומר כולו לד' או כולו לכם, ר' יהושע אומר, חלקהו, חציו לד' וחציו לכם"^פ. שורש סגולת ישראל לקדש את ה"לכם" של "מקראי קודש" – שלא כאומות העולם שאין מקריבים שלמים אלא רק עולות שכולן לשמים, כמבואר בדברי "דרושי רשומות" – שורש סגולה זו הוא בשמיני עצרת, שכן לאחר ימי החג מתעלים ישראל למדריגה מזוככת זו ע"י מצות סוכה המגינה ושומרת מהתגברות החומריות והקיצוניות, כסוכת עורו של לויתן

פג). ישעיה מ"א ד'.

פד). תהילים ק"ד ד'.

פה). דברים ל"ב ז'. ועי' שפ"א לר"ה תרמ"ח-תרמ"ט ד"ה איתא, בשם חידושי הרי"ם: 'בינו שנות דור ודור', שיש בינה מיוחדת בכל שנה ושנה".

פו). פסחים ס"ח ע"ב, ביצה ט"ו ע"ב.

לצדיקים^{פז}. ע"י השבעים פרים ממתנים ומהפכים את חומריות אומות העולם. ארבעת המינים שכוללים טעם וריח כו' מתקנים את חלקי הנפש ע"י השמחה בהם לפני ד'. ניסוך המים, שעל ידו משיקים מים התחתונים למים העליונים. כל אלו מעלים את החולין שבישראל להיות נעשים על טהרת הקודש.

ולפי"ד הגר"א שזכו ישראל לסוכות ע"י הסליחה והמחילה שביוהכ"פ, יתכן שכשם שמש"ר זכה אז לקירון עור פניו, שמורה על התעלות עליונה של החומר ככתנות אור, כך גם ישראל זכו להתעלות כיו"ב, בענני כבוד על המשכן – מלבד ענני כבוד על מחנה ישראל וסביביו – ענני כבוד אלו הם כעין קירון עור פני משה, והם מורים שזכו לתיקון חומריות עצמם והעולם במדרגה יותר נישאה. ולדורות, ניתנו להם מצות סוכה ושאר מצוות החג, שהן מביאות את ישראל למדרגת קידוש ה"לכם" והחולין והתעלות החומר כנ"ל.

זאת היא מגמת מצוות החג בפרט, ומגמת המצוות בכלל, כפי שאחזו"ל: "לא ניתנו מצוות אלא לצרף בהן את ישראל, שנאמר כל אמרת א' צרופה"^{פח}. יש בצירוף שע"י המצוות גם "טהרת הנפשות ממחשבות האון ודעות הרעות", כלשון הר"מ בסוף הל' מקוואות, וגם העלאת חלקי החומריות לריח שדה אשר ברכו ד', כמעלת יעקב אבינו, ולהשגת הצירוף של המצוות ניתן בתחילת השנה חג הסוכות. כמוש"כ בשפ"א לסוכות^{פז}: "וחג האסיף כו' תקופת השנה כו' פירש"י מלשון הקפה, פירוש ששבעת ימים אלו מקיפין כל השנה כו' וזהו שכתוב וחגותם אותו חג לד' שבעת ימים בשנה כו' שהם כח של כל השנה, כמו שכתוב ירח האיתנים דתקיפו במצוות". "והם קיום כל השנה"^צ "והם הארות כל השנה"^{צא}. ועל כן כשיבואו אומות העולם לעתיד לבוא^{צב} ויאמרו "תנה לנו מראש ונעשנה כו' אמר להם הקב"ה כו' אעפ"כ מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לכו ועשו אותה כו' והקב"ה מקדיר עליהן חמה בתקופת תמוז וכל אחד מבעט בסוכתו ויוצא כו' ואילו ישראל מי מבעטי". ר"ל שמבחו שייכות אומות העולם לתו"מ ומגמתם, הוא דרך מצות סוכה שניתנה לבסיס האור של תו"מ כל ימות השנה, וכשאוה"ע מבעטים בסוכה גלי דעתייהו שאינם ראויים לתו"מ (ובמכתב מאליהו ח"א [עמ' 246] כתב שזהו הרמז ב"תשבו כעין תדורו", ר"ל שמישיבת סוכה בצילא דמהימנותא נמשיך מדרגה כזאת ל"תדורו" של שאר ימות השנה).

ובשפ"א תרמ"ח^צ "ולכן ימים אלו נותנים ברכה על כל השנה כמו שהיה בית המקדש מיוחד לבני ישראל [בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך]^{צג} ומשם יצא הברכה על כל

פז). ע"י לעיל סימן א' הערה כב.

פח). משלי ל' ה'. מדרש תהלים שוחר טוב (בובר) מזמור י"ח.

פט). תרל"ז.

צ). שפ"א תרל"ח ד"ה שמיני.

צא). שפ"א תרמ"ג ד"ה והנה כתיב.

צב). ע"ז ג' ע"א, תנחומא שופטים ט'.

צג). סוד"ה חביבה מצוות.

צד). שמות כ' כ"א.

העולם, כי יש בחינת עולם שנה נפש כו' ובסוכות כתיב "שבעת ימים בשנה" שימים אלו הם כלל כל השנה והסוכה היא כלל כל העולם ובנ"י בד' מינים הם כלל כל הנפשות, כי אדם כולל הכל, ואתם קרויים אדם". לכן ע"י שבעים פרים ממתנים ומרסנים את חומריות אוה"ע. וכשחרב ביהמ"ק אין אוה"ע יודעים מה איבדו^צ. אמנם עבודת ישראל בשבעים פרים היא להשפעת אורחא דמהימנותא בטהרת הנפש כלפי החוץ. עי' בהעמק דבר לפרשת פנחס^צ "שהשבעים פרים שהם בשביל גשם כמוש"כ רש"י בסוכה דף נ"ה, משו"ה כתב בזכריה י"ד דלעתיד גם אוה"ע באים בחוה"מ לעמוד על קרבנם, היינו בשביל שיכירו גם הם את מלך ד' צבאות, ויהיו יודעים שפרנסתם תלויה במוספי החג שישראל מביאים עבורם, ואם לא יעלו לא יבוא עליהם גשם, וכך היה המנהג בימי שלמה ומשו"ה היה שלמה מגיד קהלת בחוה"מ סוכות לפני חכמי אוה"ע כו", "ורצה הקב"ה בזה שידעו כל יושבי תבל את ד' ע"י ישראל עמו" כו' ועל כן היה שלמה מוכיח בחקירה מוסרית המובן גם לחכמי אוה"ע, כי זו תעודת האדם לירא מפני ד' ולשמור מצוותיו כו"^צ. נמצא שענין השבעים פרים ומשמרות ישראלים שעומדים אז על קרבנות אלו, יש בהם עבודה גם לפי מדריגת אומות העולם ויכולתם ללמוד מאורחות ד', ולתקן דרכיהם וחומריותם כפי מצבם ויכולתם.

"ע' פרי החג כנגד ע' אומות עובדי עבודה זרה שמתמעטים והולכים, סימן כליה הוא להם"^צ. התפלגותם לע"ז רבות מתמעטת ע"י השפעת ישראל והמקדש, שמקרבים אותם לאורחא דמהימנותא, עד שלעת"ל "אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ד'"^צ.

[תיקונם של אוה"ע נעשה ע"י ישראל מפני בקשת משרע"ה שלא תישרה שכינה אלא על ישראל ונתן לו זאת הקב"ה, שנאמר^פ "ונפלינו אני ועמך וגו'"^ק. ולפי"ד הגר"א, בקשת "ונפלינו" החלה להתקיים בסוכות עם חזרת ענני הכבוד לעיני ישראל ואוה"ע^ק, ובכל שנה בסוכות חוזרת מעלה זו ומתחדשת כפי בינת שנות דור ודור^ק. כל אחד מישראל זוכה ל"ונפלינו" כפי מדריגתו, ככתוב "ונפלינו אני ועמך". משרע"ה זכה להשגה המיוחדת לו^ק,

צה). סוכה נ"ה ע"ב.

צו). כ"ט י"ב.

צז). פתיחת הנצי"ב למיטב שיר.

צח). רש"י במדבר כ"ט י"ח.

צט). צפניה ג' ט'.

ק). שמות ל"ג ט"ז.

קא). ברכות ז' ע"א. ועי' ברבינו בחיי במדבר כ"ט י"ג ובקונטרס "חג הסוכות", לאאמור"ר זצ"ל, עמ' נ"ח.

קב). עי' בקונטרס "חג הסוכות", לאאמור"ר זצ"ל, עמ' י' ו-נ"ה.

קג). עי' שפ"א לר"ה תרמ"ח-תרמ"ט ד"ה איתא, מוב"ל בהערה פג, ועי' בקונטרס "חג הסוכות", לאאמור"ר זצ"ל, עמ' י"ג ו-ט"ו.

קד). עי' בקונטרס "חג הסוכות", לאאמור"ר זצ"ל, עמ' מ"ה, עה"כ "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל".

ולדורות, גם תלמידיו של משרע"ה, גדולי הדורות, זוכים כפי מעלתם. ובירושלמי^ק: "למה נקרא שמה בית השואבה, שמשם שואבין רוח"ק, על שם 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'^ק כו' יונה הנביא מעולי רגלים היה ונכנס לשמחת בית השואבה ושרת עליו רוח"ק כו".

ומהשגת גדולי הדורות מקבלים ולמדים שאר ישראל. ועל כך תרגם יונתן את הכתוב הנ"ל: "ותקבלון אולפן חדת בחדוא מבחירי צדיקיא"^ק. ויש גם בלימודם של שאר ישראל מבחירי צדיקיא מעין השראת השכינה בישראל. זו היא מדריגת "ונפלינו" שזוכים לה ישראל בלבד, ואילו אוה"ע יבואו לעת"ל בכל סוכות לירושלים ללמוד מישראל דעת ד' צבאות, ויקבלו כפי יכולתם].

כל אלו הם בשבעת ימי החג, ועל ידי כל סוגי העבודות וההשפעות במערכת מצוות החג על ישראל מבפנים ועל אוה"ע מבחוץ, מתעלים ישראל לסגולת "עצרת תהיה לכם" שכל שמחת הרגל של ישראל ראויה להיות ולהתקיים עם ה"לכם", כי גם קיומה עם ה"לכם" מצווה וקדושה היא, והיא בכלל "אלה מועדי ד'", בהיות סגולת ישראל לקדש גם את ה"לכם". ומשמיני עצרת ואילך הולכים ומתקדשים בקדושה זו גם שאר מועדים וכל המצוות, שכולם מזדככים בעידון וצירוף החומר לשם גבוה.

ובילקוט שמעוני^ק: "ד"א 'אתם עוברים [בגבול אחיכם בני עשו]^ק. כל מלכות שתעמד אתם אוכלים עמה. משל למלך שעשה סעודה שיאכל הוא ובניו, אמר המלך עסקי הרבה ובניי נפשם קצרה אלא דוכוס אוכל והן אוכלים עמו, אפרכוס אוכל ויאכלו עמו, וכשאפנה אני הן נכנסין לסעודה. כך אמר הקב"ה הסעודה עשויה וישראל מזומנים, שמע אלי יעקב וישראל מקוראי^ק וכתיב^ק "ויתן להם מקום בראש הקרואים". ומה שאכלו עם האומות איני חושב עליהם שכן בלעם אומר 'הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב'^ק.

יש בכך רמז גם לגבי מהלך הדורות בין ישראל לעמים לגבי כל שנה, במהלך שמונת ימי החג, כמו"ש בשפ"א סוכות תרמ"ח^ק: "ונראה שזה הענין נוהג בכללות בני ישראל שזוכין לקבל הטוב הנמצא בכל האומות וכו'. וענין זה הוא מראש השנה כו' והצדיקים מקבלים הטוב מהרשעים, ומהאי טעמא עצמו היה ענין השבעים פרים על ידי שמתקרב מחלקם. ואיתא בתו"כ

קה). סוכה ה' ע"א.

קו). ישעיה י"ב ג'.

קז). תרגום יונתן שם.

קח). ואתחנן רמז תת"ז.

קט). דברים ב' ד'.

קי). ישעיה מ"ח י"ב.

קיא). ש"א ט' כ"ב.

קיב). במדבר כ"ג ט'.

קיג). ד"ה איתא בוהר הקדוש.

ואבדיל אתכם מן העמים בורר ומניח כו', וכן הוא שבכל שנה בנ"י מוציאין איזה הערות שהיה מובלע תחת יד הרשעים, עד לעתיד שיתברר הכל, עכ"ד, ובשפ"א תרמ"ט ד"ה ומצות סוכה כו' שבסוכות מקבלים כל השפע הבא לעולם ע"י השבעים פרים שמקריבים. ועל כך הרמז במדרש הנ"ל שבכל הדורות מוציאין ישראל הערות המובלעות בין הגוים עד שלעת"ל יזכו ע"י הקב"ה להשגות הללו במדרגה נישאה, וכיו"ב בימי שמונת ימי החג תקופת השנה שע"י השבעים פרים שמקריבים עבור תיקון ע' אומות, מקבלים ג"כ מהערות שנמצאות בכל ע' אומות, וביום השמיני מגיעים להשגה עליונה של "שמע אלי יעקב וישראל מקוראיי"י". "ויתיחד העובד עם המלך במסיבו"י^{קט}, "אני ואתם נשמח ביחד כו'", "וכיון ששמעו ישראל כך התחילו מקלסין לקב"ה ואומרים זה היום עשה ד' נגילה ונשמחה בו"י^{קט}, כו' בא שלמה ופירש נגילה ונשמחה בך"י^{קט}, בך בתורתך, בך בישועתך"י^{קט} בהשגת דעת ד' ודרכיו ממקור עליון.

כללן של המעלות שהושגו לאחר כפרת חטא העגל ועם נתינת לוחות שניות הן כדברי חז"ל: "במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים" (ברכות לד ע"ב), ו"רבים צדיקים העמידה לי בחורבנה יותר מבניינה" (שהש"ד ד [ד] ו). ובשל"ה המוב"ל (פ"א אות ב) "מתוך הגריעותא בסילוקה של אורה וסודה של תורה תהא המעליותא יותר במעלה כו' כי יהיה יתרון לאור מתוך החושך שנסתלק. "ולפום צערא בכיבוס יצה"ר והודככות יביא לאור הגדול כו'". וכ"ז נכלל בתוכן המעלות והמדרגות שזכו מש"ר ובנ"י לאחר מ' יום דלוחות שניות. לאחר שתחילה נאמר למש"ר "רד מגדולתך" התעלה מש"ר ע"י מס"נ על ישראל וע"י תשובת הכלל, ע"י כך חזר וזכה למעלה יתירה בזיו של קרני ההוד. ולאחר שנאמר לישראל "כי אינני בקרבך" התעלו בתשובתם, וע"י כך חזרו וזכו במעלה יתירה של ענני כבוד על המשכן ועל מחנה ישראל, וכדברי השל"ה הנ"ל שמתוך הגריעותא וכו' תהא המעליותא יותר במעלה.

וביומא פו ע"א "גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד". וביאר ב"תוספת יום הכיפורים" שהכוונה שהוא חזור ונעשה חלק מצורתו של יעקב שחקוקה בכסא הכבוד. ויתכן לבאר, שמדרגתו של יעקב היא השגת נחלה בלא מיצרים, כמו"ש בשבת קיח ע"א עה"כ והאכליתך נחלת יעקב אביך, והמגיע להיות חלק מצורתו של יעקב יכול להתעלות יותר מאשר היתה מדרגתו בתחילה. שכן "במקום שבעלי תשובה עומדים, צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד" (ברכות לד ע"ב) וכמבואר לעיל.

ובסוטה מ"ט ע"א משמת ריב"ז בטל זיו החכמה. ויל"פ שלאחר חורבן בית שני וביטול הסנהדרין אצל המזבח, היתה ירידה בהשגת התורה, כמוש"כ בכוזרי. והרמב"ן בפר' שופטים (יז, א) כתב: כי רוח ד' על ביי"ד הגדול העומד לפני ד' במקום אשר יבחר, לעולם נשמרו מן הטעות

קיד). ישעיה מ"ח י"ב.

קטו). ריה"ל, "ישאלוני רעיוני".

קטז). תהילים קי"ח כ"ד.

קיז). שה"ש א' ד'.

קיח). ילקו"ש פנחס רמז תשפ"ו.

ומן המכשול. ובהעמק דבר פר' שופטים (יז, י) כתב: דהמקום הנבחר מסייע הרבה להוציא אור הלכה לאמת. ואעפ"כ ריב"ז בפעולותיו הגדולות כחזקיה מלך יהודה בשעתו, חזר וזכה לזיו החכמה שהיא כעין קרני ההוד דמש"ר, שיש בהם הוראה על התעלות עליונה של החומר ככתנות אור דאדם הראשון, והם כוללים השגה עילאה בכל חכמת הקודש וכמשי"ל. ומעין השגה עילאה שהיתה אצל יושבי לשכת הגזית חזר וזכה ריב"ז לאחר שגלה כבוד מישראל. ומשמת ריב"ז בטל זיו החכמה.

וארשום כאן מרגניתא טבא מאאמו"ר זצ"ל שציין על מ"ש דזיו החכמה בטל משמת ריב"ז, למ"ש במכילתא פר' יתרו (פרשתא ה): ואומר קול ד' בכח קול ד' בהדר וגו' ובהיכלו כולו אומר כבוד, עד שנתמלא בתיים מזיו השכינה. וכיו"ב בסוטה (ג ע"ב) עד שלא חטאו ישראל שראתה שכינה עם כל אחד ואחד, ופרש"י: בביתו. ובשבועות מז ע"ב עה"כ ותרנגו באהליכם, תרתם וגינתם באהלו של מקום, ופרש"י: וגינתם את המקום שהשכין שכינתו באהליכם. והוא נקרא גם "כבוד ד'" ששרה בכל בתי ישראל, וילפינן זאת מהכתוב: "כולו אומר כבוד" שגם בכל בתי ישראל היה כבוד ד' וזיו שכינתו. ויש בכלל "זיו השכינה" גם השגות בעומק החכמה ודעת ד' כמוש"כ הר"מ בהקדמה לפרק חלק עמ"ש "ונהנים מזיו השכינה". ובמאירי לב"ב (י ע"ב): "אשבעה בהקיץ את תמונתך, ודרשו בו אלו ת"ח שמנדיין שינה מעיניהם והקב"ה משיבין מזיו השכינה, כלומר בסיבת היקיצה והתעירה, זכינו לשבוע ולהביט בתמונתו ית', והוא המשל על השגת אמתת הענין על תכלית מה שאפשר בו". וכל ישראל לפי מעלתם זכו למדריגה מסוימת של זיו השכינה מאז מעמד הר סיני. ובסוטה שם אמרו: כיון שחטאו נסתלקה שכינה מהם. ואעפ"כ אצל גדולי ישראל, כגון הסנהדרין יושבי לשכת הגזית, שרוח ד' עליהם כדברי הרמב"ן בפר' שופטים, אצלם נשאר מזיו החכמה, ומשמת ריב"ז שהיה אחרון ליושבי לשכת הגזית בטל "זיו החכמה" שנשתייר מסיני, עכ"ד. (ועיין מש"כ אאמו"ר זצ"ל עוד על ענין זיו החכמה, בהקדמה למהדורה השניה של זכר יצחק).

ולפי דברי מרן אאמו"ר זצ"ל הנ"ל, יש מקום לומר, שאחרי חטא העגל נסתלקה שכינה מהם ובטל זיו החכמה מישראל, ולאחר ששבו וזכו ללוחות שניות זכו שוב להשראת השכינה ולזיו השכינה, במדריגה יתירה מלפי חטא העגל, וכפי משכ"ל שלכן נוספו ענני כבוד בתוך מחנה ישראל, "כי ענן ד' על המשכן ואש תהיה לילה בו לעיני כל ישראל בכל מסעיהם" (שמות מ, לח). ותוספת זו מורה שהתעלו לתיקון חומרות עצמם והעולם במדריגה יותר גישה כמושכ"ל. ומכך זכו גם ליותר השגות בעומק החכמה ודעת ד', שהם זיו החכמה כדברי הר"מ והמאירי הנ"ל. (ועיין משכ"ל ברשימה "ביאור בתפילת מוסף של שבת ור"ח").

בהעמק דבר לשמות (לד, א) כתב: וכתבתי על הלוחות וגו' יש להקדים מש"כ האע"ז בשם גאון ז"ל, דלוחות שניות מכובדים מן הראשונים כו', והכונה בכ"ז דלוחות הראשונות לא ניתן כח החידוש אלא מה שקיבל משה דיוקי המקראות והלכות היוצא מזה, אבל לא לחדש דבר הלכה ע"י י"ג מדות וכדומה היות התלמוד כו' [אלא] היו מדמים מילתא למילתא. אבל בלוחות השניות ניתן כח לכל תלמיד ותיק לחדש הלכה עפ"י המדות והתלמוד כו'. וכ"ז דברי גאון, דבזה הפרט הי' לוחות שניות מכובדים מן הראשונות. דאע"ג שקדושת הראשונים היתה

נעלה מהם וממילא אלו לא נשתברו היה נוח להגיע להוראה ע"י סברא ודמוי מילתא למילתא יותר מכאשר נשברו, אבל כאשר נתקלקלנו והננו צריכים להיות יגיעים ולשנן חרבה של תורה, לזה מסוגל יותר לוחות אחרונות, ובדברים (י, א) כתב: שהלוחות השניות היו הכנה לעמלה של תורת התלמוד, שניתן בכח הלוחות הללו, לחדש מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, עכ"ד. וההשגה שניתנה בלוחות שניות שהיא צורך לאחר קלקול חטא העגל לא פסקה, ויש בכל דור זיו החכמה כפי ערך הדור כמו"ש בב"ב הנ"ל עה"כ אשבעה בהקיץ תמונתך כביאור המאירי הנ"ל.



הרב אוריאל בנר

מאה שנה לדף היומי – עיון בדרשת האמרי אמת בראש השנה תרפ"ד

כה נאם ר' מאיר שפירא בתחילת אלול תרפ"ג: "מה נפלא הדבר! נוסע לו יהודי באנייה ותחת בית שחיו מסכת ברכות. נוסע הוא לשבועיים ימים מארץ ישראל לאמריקה. כל יום, עם דמדומי חמה, הריהו פותח את הגמרא ולומד את ה'דף'. ובבואו לאמריקה הריהו נכנס לבית המדרש בניו-יורק ומוצא להפתעתו עוד יהודים עוסקים באותו דף שבו הגה היום, ומצטרף ללומדים בחדוה, מתפלפל עמהם והם משיבים לו. נמצא שם שמיים מתאדר, מתגדל ומתקדש. ויהודי מארצות הברית שעקר לברזיל שבדרום או ליפאן שבאסיה, הריהו סר בראש וראשונה לבית המדרש ומוצא כולם עוסקים בדף שהוא עומד בו היום – וכי יש לנו איחוד לבבות גדול מזה? זאת ולא רק זאת: עד הנה נשארו מסכתות שלא למדום ציבור גדול והיו כ'יתומים' שרק יחידי סגולה חמלו עליהם, נו, וה'דף' יתקן את הכול. ועוד משהו: הנוער שלנו, העתיד של עמנו, הוא שמחויב להתחיל במצווה זאת של 'תורה בסיטונות', האולם הגיב במחאות כפיים סוערות. ההצעה התקבלה בהתרגשות. הוא ייחד את הדף היומי לצעירים. הוא לא חלם שהרעיון יתקבל גם על ידי תלמידי חכמים, זקני הדור.

אבל פחות מחודש אחר כך, ביום שנקבע להתחלת לימוד הדף היומי, ראש השנה תרפ"ד, חלה תפנית שנתנה דחיפה גדולה לכל המיזם, והגדילה הן את המספר והן את הגיל של מצטרפיו. זה קרה בבית מדרשו של האדמו"ר בעל האמרי אמת מגור. אחרי תפילת ערבית של ראש השנה אמר הרבי למקורביו: "אני נכנס ללמוד את הדף היומי". רגע אחר כך, כל החסידים התחילו לחפש מסכת ברכות, ומשאזלו הגמרות נעמדו קבוצות של לומדים מתחת לפנסי רחוב, כשבמרכז עומד אחד מהם עם גמרא אחת, מקריא ומסביר וכולם מקשיבים. כך נראו שיעורי הדף היומי ביומו הראשון

ולא זו בלבד שהאמרי אמת למד את הדף, אף שמן הסתם היו לו סדרי לימוד אחרים בכלל, ובראש השנה בפרט, אלא שבדבריו באותו יום דיבר על ראש השנה לאור מה שלמד בתחילת מסכת ברכות וכך מופיע באמרי אמת ראש השנה תרפ"ד:

"המלכות שמים חלה על הבריות שבעולם כדאיתא (ל' רבינו בחיי בראשית לח ח) דאין מלך בלא עם".

(א). מתוך אור המאיר.

(ב). בראש השנה תרפ"ג אמר האמרי אמת: "אומרים אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא ומקשים בספרים הלא איתא (ל' רבינו בחיי בראשית לח ל) אין מלך בלא עם" וענה: "אולם מחשבתן של ישראל קדמה ועל זה חלה מיד מלכות שמים, וכשמקבלים בראש השנה עול תורה ומצוות זה נותן חיות על כל השנה".

כלומר משמעותה המלאה של המלכות, היא דווקא כאשר יש עם, כמו שנאמר באדון עולם "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא", אבל רק "לעת נעשה בחפצו כל, אזי מלך שמו נקרא". ובלשון ספר מנחם ציון (פרשת כי תשא – ויקהל): "קודם בריאת העולם הייתה הבריאה והמלוכה אצלו בכוח, רק הוציאה אל הפועל".

"ובר"ה מתחדשת הבריאה ויש מלכות שמים".

כלומר, התחדשותה של הבריאה, שנבראה בראש השנה, וכל שנה נידונה ומתחילה שנה נוספת בראש השנה, מהווה חידוש גם בהופעת מלכות שמים, שהרי בלעדיה אין מלכות. מלשון האמרי אמת נשמע שהדבר קורה מאליו, אולם בעצם יש לכך ביטוי במעשינו, שאינם יוצרים זאת, אך מגלים את המתחולל. וכמו שכתב בספר כד הקמח [ראש השנה, ב]: "ועוד במצוה זו רמז למלכותו יתברך שביום זה ברא העולם והיה מלך כי אין מלך בלא עם, ודרך מלכי הארץ לתקוע בשופר בתחלת מלכותם". וכן אמרו חז"ל בר"ה ט"ז ע"א: "אמר הקב"ה, אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם". ושם, בכוונה לא הדגיש האמרי אמת את עשייתנו, כדי לומר שמשמעות חובתנו היא להיענות לאשר מתרחש במציאות עצמה, ולא כפי שאפשר לחשוב, שעשייתנו יוצרת את שנוצר.

"איתא המחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית".

אבל למרות שחידוש העולם הוא בראש השנה, יש בחינה שכל יום מתחדשת הבריאה.

"וכן יש בכל יום ג"כ מלכות שמים, קריאת שמע שחרית וערבית".

ג. אולם בליקוטי מהרי"ל [ליקוטים] ר"ל שכלל זה אינו נוהג אצל הקב"ה: "אדון עולם אשר מלך בטרם כל, וקשה האין מלך בלא עם (ילקוט ראובני פר' ברכה עה"פ ויהי בישורון מלך). רק נראה לי כי מה טעם אין מלך בלא עם, רק מחמת זה כי המלך גם כן אדם כמו כל העולם, וגם כן אפשר יש בהעם יותר גבור ממנו רק שהוא מלך מחמת הסכמת המדינה. ומפני זה הדרך הטבע כשבא ח"ו ישראל בין העכו"ם אזי הם מסיתים אותו לכפור ח"ו רחמנא ליצלן כי הוא רק מחמת הסכמה, ומפני זה רוצים שיהיה יותר הסכמות, אבל אנו אין צריכין לשום הסכמה, ומפני זה אין אנו מסיתים כשבא עכו"ם בינינו, כי הקדוש ברוך הוא וברוך שמו אין צריך לשום הסכמה, כי היה הוה ויהיה, ומפני זה היה מלך אפילו קודם בריאות העולם, רק לא היה אדם שיקרא מלך. וזהו לעת נעשה בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא, היה קראו מלך, אבל מלך היה ג"כ קודם"

ד. וכע"ז במראה יחזקאל [מועדים ראש השנה]: "יום זכרון הוא זכרון ליום ראשון של בריאת עולמו אשר נתרומם ומתנשא למלך כמ"ש לעת נעשה בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא, וכמו כן היום הזה למשפטיך עמדו היום כי הכל עבדיך והוא יושב על כסא רם ונשא כי בא לשפוט את הארץ וע"ז מורה התקיעת שופר כמ"ש בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך".

ה. יש בנותן טעם להזכיר כאן את חקירת הרב זווין בלאור ההלכה [בגדר מצות קריאת שמע]: "ויש להסתפק: מה גדרה של מצות קריאת שמע, אם עיקר המצוה הוא על עצם קריאת הפרשה, וככתוב: "ודברת בס", היינו דיבור בפה, אלא שאינו יוצא ידי חובתו בדיבור זה עד שיכוין לקבל עליו עול מלכות שמים בהדבור, והרי זה פרט מפרטי המצוה, כמו שתאמר להסוברים - וכן הלכה - מצות צריכות כונה, שאינו יוצא ידי חובתו בהנחת תפילין או בנטילת לולב עד שיכוין לצאת, והרי עיקר המצוה הוא ההנחה והנטילה, ככתוב: "ולקחתם לכם" ו"קשרתם לאות", אלא שבפרטי ותנאי המצוה שיכוין לשם מצוה, ומכל מקום כשנתכוון ויצא הרי עיקר המצוה קיים בהמעשה, וכך בקריאת שמע המצוה היא הקריאה אלא שמפרטיה ותנאיה שיקבל עול מלכות שמים בהקריאה. או שכאן עיקר המצוה הוא קבלת עול מלכות שמים, אלא שקבלה זו לא די לה במחשבת הלב בלבד וצריכה שתבטא בדיבור של קריאת שמע בפה ואין הדיבור משמש אלא להוראה וגילוי על קבלתו בלב ("הלשון - קולמוס הלב"). והסיק: "נראה להוכיח שבאמת מצות קריאת שמע כוללת שני

לאור דיוקנו הנ"ל, יש לשים לב לדבריו כאן.

כותב האמרי אמת "יש בכל יום מלכות שמים", נשמע שזה מכוח חידוש הבריאה היומיומי, אך המילים הבאות הן: "ק"ש שחרית וערבית" שלכאורה אינן - מלכות שמים, אלא קבלת עול מלכות שמים. ונראה שהדברים יתבארו לאור המשך תורה זו.

לאור השוואה זו בין ראש השנה לק"ש שבכל יום, מעמיק האמרי אמת בדף היומי אותו למד:

"ובזה יש לפרש מה שאיתא במסכת ברכות (ב א) שלמדתי היום תנא היכא קאי דקתני מאימתי ותו מאי שנא דתני בערבית ברישא וכו' ואי בעית אימא יליף מברייטו של עולם וכו' ואיתא ברש"י שבוזה מתרץ רק הקושיא דמאי שנא דתני בערבית ברישא והקושיא הראשונה תנא היכא קאי אינה מתורצת בזה".

וכך היא הצעת הדברים. הגמרא שואלת שתי שאלות. על מה מוסבת השאלה מאימתי, ומניין שבכלל צריך לקרוא את שמע, ומדוע הקדימה המשנה לדון בק"ש של ערבית. התשובה הראשונה עונה לשתי השאלות, ואומרת שהפסוק בשכבך ובקומך הוא גם מקור לעצם המצווה וגם להקדמת הערב. מוסיפה הגמרא "ואי בעית אימא: יליף מברייטו של עולם, דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", ומפרש רש"י: "ואי בעית אימא - הא דתנא ערבין ברישא יליף מברייטו של עולם". כלומר, התשובה עונה רק לשאלה השניה ולא לראשונה. אלא שהדבר מעורר שאלה [ירח האיתנים]: "מקשין העולם, הא להך אבעית אימא לא מתרצה רק קשיא שניה, אבל קושיא ראשונה לא מתרצה בהך אבעית אימא, וא"כ ע"כ צריך לבא לתירוץ הראשון כו'". דבר זה הביא מי מהראשונים לפרש באופן מחודש את התשובה השניה. כמו שהביא הרשב"א: "[א]יבעית אימא יליף מברייטו של עולם, פי' אקושיין דליתני שחרית ברישא קא מהדר לתרוצי, ובתו' פירשו דאקרא דובשכבך ובקומך קא מהדר, כלומר וקרא גופיה דאקדים שכיבה לקימה מברייטו של עולם יליף". אלא שהדברים קשים: "ואינו מחזור בעיני כלל דליכא למימר בקראי יליף מברייטו של עולם ועוד דמאי איבעית אימא". עם שאלה זו מנסה האמרי אמת להתמודד בדרך מחודשת.

"ולפי הנ"ל גם הקושיא הראשונה מתורצת, דבתוס' ריש פרק כיצד מברכין (לה א) כתבו דלא שייך להקשות תנא היכי קאי דקתני כיצד משום דסברא היא שצריך לברך להקב"ה שברא הפרי, וכאן הוא ג"כ כך, יליף מברייטו של עולם, וממילא הוא סברא פשוטה שצריכים לקבל עול מלכות שמים".

הדברים ביחד, הקריאה בעצם והכונה בלב, לא שהקריאה משמשת כלי - מבטא להכונה ולא שהכונה היא טפל להקריאה...נראה לדמות למצות ארבעה מינים, שאתרוג בלא לולב וכן לולב בלא אתרוג ושאר המינים אינו יוצא, שכל ד' המינים הם חלקי המצוה ואין כאן עיקר וטפל, אלא שכולם ביחד מהווים המצוה, ואף כאן הכונה והדיבור הם שני חלקי המצוה, ותואמים ילכו". ואולי, לפי האמור לקמן, י"ל שהצד שבלב מקורו מסברא והמעשה החיצוני, מהפסוק".

ו. בליקוטי יהודה [בראשית] ובאגרות האמרי האמת הובא קטע ממכתב שכתב בענין זה ושם נוספה נקודה: "הנה גם כאן סברא היא לקבל עול מלכות שמים בראשונה ואח"כ לקבל עול מצוות, והעומ"ש הוא בק"ש ערבית ושחרית כדי שתמליכוני עליכם שזה ע"י שיליף מברייטו של עולם וכשיש בורא עולם צריכין להמליכו עלינו מסברא". משמע שגם

המשנה בברכות ל"ה, ע"א אומרת כיצד מברכין על הפירות. מעירים התוספות [ד"ה כיצד מברכין] "לא שייך להקשות תנא היכא קאי דקתני כיצד כדפריך בריש מכילתין (ד' ב)". ומה ההסבר: "משום דהכא סברא הוא לברך כדמסיק בגמרא דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה". ועל בסיס סברה זו, ניתן לשאול כיצד מברכין? מחדש האמרי אמת, שכעין זה, מתכוון האיבעית אימא הלומד מברייתו של עולם. שכמו שסברה היא לברך קודם שנהנים מהעולם, כך, לאור ההכרה שבהקב"ה ברא את העולם, סברה היא לקבל עול מלכות שמים. וממילא נענתה גם השאלה "תנא היכי קאי דקתני מאימתי". לפי זה אפשר לפרש את דברי הגמרא מעין מה שמצינו בכמה מקומות "איבעית אימא סברא איבעית אימא קרא". וכבר תמחו התוספות בשבועות כ"ב ע"ב ד"ה איבעית אימא: "ותימה כיון דאיכא סברא ל"ל קרא דהכי פריך בפ"ב דכתובות (דף כב). גבי הא דאמר רב הונא מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר למה לי קרא סברא הוא הוא אסרה הוא שרי לה". ותירצו: "ויש לחלק דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך וצריך הפסוק להשמיענו הסברא". ולפי זה בעניננו, יש לומר שכאשר מבינים שה' ברא את העולם עלינו להבין שסברה היא לקבל עול מלכות שמים. אך כנראה שאין הסברה פשוטה כל כך, והראיה שיש לעיתים חולשה בהכרה זו ובהשלכותיה, ועל כן אנו צריכים ציווי מפורש "בשכבך ובקומך". אך חשוב היה לגמרא לומר שאין זה חוק אלא משפט, ואפילו פשוט יותר ממשפטים שצריכים לצוותנו עליהם.



קבלת עול מצוות נמשכת מסברה זו ויל"ע בזה.

ז. במלאכת שלמה הביא שר"ש שירילי"ו פירש: "כיון דתנא כיצד מברכין משמע דכבר שנה חייב אדם לברך על הפירות ונראה דאקרא קאי דמחייב לברך אשבעת המינין, דכתיב ארץ חטה ושעורה וגו' ובתרייהו כתיב ואכלת ושבעת וברכת וכיון דמברך לאחריהן כ"ש דמברך לפנייהם דכשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש וכיון דגלי בהו רחמנא דמחייב ה"ה באחריני". אולם תוספות סירבו לקבל זאת, שכן למסקנה ברכה לפנייה אינה מן התורה.

ח. אלא שהדברים צריכים ביאור, כמו שהעיר בשו"ת אגרות משה [אורח חיים חלק ו סימן יח]: "ולכאורה דאם הוא דבר ברור כל כך שהוא כמו מפורש כבר ששייך לומר ע"ז כיצד מברכין אף שלא נקט כלל דאיכא חיוב לברך מה שייך למישאל מנא הני מילי". ותירץ: "ונראה דמצד הסברא היה סגי בהאמונה הגדולה שה' הוא הנותן הלחם וכל הדברים ומשלו אנחנו אוכלים ונהנים, וממילא כיון שלא כל אדם בטוח בנפשו שבכל עת ממש יחשוב בידיעת אמונה זו יש לו לברך להזכיר זה בפירוש בפיו, שלכן שייך לשון כיצד אף שלא היה זה חוב ממש משום דהיה יכול לסמוך שהוא זוכר בכל עת תמיד בלבו ובמחשבתו, אבל מכיון שנקט המתני' דינים כיצד מברכין משמע שהוא חוב לברך בפה, שלכן שייך למישאל ע"ז מנא הני מילי שהוא חוב, דע"ז שיהיה חוב ליכא סברא מוכרחת לכל". ובפני שלמה ביאר אחרת: "ונלפענ"ד דקושת הש"ס מנא הני מילי הוא, אף על גב דסברא הוא שיש לן לברך להקב"ה על כל הטובה שעשה לנו ולא חסר בעולמו דבר כדי להנות בהם בני אדם, מ"מ מנ"ל דאנו רשאים לברך ומהיכא נפקא לן דיש לנו רשות לברך. אדרבה חזינן דהתורה ציותה לנו על ברכת המזון ואמר רחמנא ואכלת ושבעת וברכת, דוקא היכא דאכל ושבע יש לו לברך אבל היכא דלא אכל כדי שביעה מן התורה פטור בב"ה".

ט. ובנו הפני מנחם (אוצר דרשות ומאמרים ד' עמוד קכט) הוסיף להטעים בעוסקו בשאלה זו בדברי הגמרא בברכות: "... אבל מה מתרץ בזה על קושיית תנא היכא קאי? אכן כיון שקריאת שמע צריכה להיות מתוך אימה ויראה הרי כמו כן על ידי ההתבוננות בברייתו של עולם שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה יכולים לבוא לאימה וליראת שמים כמ"ש הרמב"ם הל' יסודי התורה פ"ב ה"ה שכשאדם מתבונן בברואיו של השי"ת הרי הוא בא ליראת שמים".

פשר ההשוואה בין ראש השנה לכל יום

מה רוצה ללמוד האמרי אמת על ראש השנה, מסוגית הגמרא לגבי קבלת עומ"ש? נחזור למה שהוזכר לעיל. האמרי אמת מעמעם את ההבדל בין עצם העובדה שהעולם מתחדש בכל יום ובאופן אחר, בכל שנה, לבין החובה המעשית שלנו היוצאת מכך. ואולי כוונתו לומר- חובת ההמלכה בראש השנה ובכל יום אינה ציווי רגיל, אלא תגובה טבעית מתבקשת למה שמתרחש במציאות.

בקריאת שמע, הלוא זה אשר הוכיח מדברי הגמרא, שזו סברה. ובראש השנה, אפשר לומר כך. כנ"ל הגמרא אומרת: "אמר הקב"ה אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם". מעיר הריטב"א: "והא דקאמר אמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני מלכויות זכרונות ושופרות, משום דאע"ג דפסוקי מלכויות זכרונות ושופרות אינם מן התורה אלא מדרבנן כדפרישנא". אלא ש:"מ"מ ממה שאמרה [תורה] זכרון תרועה יש ללמוד שראוי להזכיר פסוקי תרועה ופסוקי זכרון, ומלכויות נפקא לן כמו שדרשו רז"ל מסיפרי מפסוק והיה לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם אלא זה בנה אב בכל מקום שאתה אומר זכרונות אתה סומך לו מלכויות (עי' לקמן ל"ב א'), ומהכא סמכו רבנן לתקוני הני פסוקי דתקיעתא, ומשום הכי קתני ר"ע שאמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני מלכויות זכרונות וכו' שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקדוש ברוך הוא שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות הוא, אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו [ל]חכמים אם ירצו כמו שנאמר ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך, ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבע"פ רמזוה בתורה שבכתב שהיא תמימה וח"ו שהיא חסירה כלום".

כלומר, הציווי שנקרא בלשון הגמרא אמר הקב"ה, הוא בעצם דבר שחכמים שמו לב שנכון לראותו כטמון בפסוקים, ולכן אינו מן התורה, אך מכונה 'אמר הקב"ה'. שמא י"ל לפי דברי האמרי אמת שאותה סברה שמחייבת לומר קריאת שמע, ורק צריכה גיבוי מפסוק כנ"ל ע"פ התוספות בשבועות, היא זו שמחייבת אותנו בראש השנה להמליך את הקב"ה, כפועל יוצא באופן טבעי מההבנה שמלכותו מתחדשת, והפסוק הרומז לכך, בגדר אסמכתא, במשמעותה המהותית, לשיטת הריטב"א, הוא המקביל פסוקים בתורה המחייבים לקרוא את שמע'.



מה בין המלכת ה' בר"ה לקריאת שמע?

(י). לעיל הערה ה הובאה חקירה בענין ק"ש, ואולי [עם מעט מבט של דרוש]. לפי האמור, י"ל שהצד שבלב מקורו מסביר והמעשה החיצוני, מהפסוק.

זה יוסיף אומץ לייחד אלהינו בעת אמרו שמע ישראל כל השנה - שיוכל לקבל עליו עול מלכות שמים בקדושה על ידי המשכת הקדושה שהוא מושך עליו בראש השנה. ואשרי מי שהוא זוכה לקדש ולטהר עצמו ומחשבותיו ולהכין עצמו לקראת אלהינו בכל המ"ח שעות שבראש השנה - שבזה ימשוך קדושה ודביקות השם על כל השנה, שיוכל להיות דבוק בנועם השם כל היום. וכל חלק מחלקי השעות שבראש השנה - יתנו עזר וסעד לכל יום מימי השנה, להמליך הבורא ברוך הוא".

ומכאן לדברי הגמרא: "וזהו הפירוש ואמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם שהכוונה, שתאמרו המלכיות בראש השנה בכל לבכם, שעל ידי זה תמליכו את השם ברוך הוא כל השנה ברוב עוז, ואל יוכל נֶרְגָן המַפְרִיד להבדיל בינינו לבוראינו, אך נהיה דבוקים באורו בלי מסך מבדיל. אמנם, אין ראוי לאדם לבקש זאת שיבוא לידי מסירות נפש בפועל, כמו שקרה לרבי עקיבא שנהרג על קדושת שמו יתברך; אמנם, יכין עצמו לקדש ה' בכל עוז, ומי שהוא נכון לזה באמת ובשמחה - מעלה עליו השם יתברך כאילו קיימו בפועל ממש. וזהו הפירוש שאזכור לכם עקדת יצחק ומעלה אני עליכם כאלו עקדתם עצמכם לפני פירוש, אחרי שהמלכתם אלהיכם עליכם, ואתם נכונים לקדש שמו ולמסור נפשכם - יזכור לכם עקדת יצחק שאפרו צבור, אף שלא נשרף בפועל, ומעלה אני עליכם כאילו גם אתם עקדתם עצמכם לִפְנֵי, ונעשין עולות בפועל, ולא תצטרכו לבוא לידי מעשה ממש".



דברי הפחד יצחק

כהמשך לבירור דברי האמרי אמת, נראה כיצד התמודדו מספר גדולים אחרים עם שאלת היחס בין ר"ה לכל יום. כתב בפחד יצחק (ר"ה מאמר כ"ד): "אמרו... מאמר זה נשמע כחזון על עצמו... לפעמים נלמדת החכמה דווקא ממהלך הענינים אצל השונא... בהלכות ע"ז קי"ל דאמירת 'אלי אתה' לאליל, דינה כמו ע"ז בזריקה או בשחיטה, וכדומה. ובא ע"ז חידושו של מרן החזו"א, דאין האומר אלי אתה, מתחייב משום ע"ז, אלא באופן שאמירה זו נאמרת בדרך המלכה, ולא בדרך של הודאה על עובדא הקיימת מכבר. כלומר, שהאמירה לא תהיה בדרך הצהרה שמצב כזה קיים ועומד הוא. מפני שהצהרה כזו אינה אלא אישור של מצב ידוע, שאין המצהיר משתתף כלל ביצירתו של מצב זה. אלא... אמירה של הפעלת המלוכה".²

(יב). לעיל הערות ה, י הוזכר הביורר האם עיקר המצוה בק"ש היא בלב או בפה, לאור ההשוואה של הרב הוטנר על דרך 'מאויבי תחכמי', נזכיר את דברי הגרי"ש אלישיב (כריתות דף ד ע"א) המוצא מחלוקת ראשונים בנקודה זו, באומר אלי אתה: "איתא בסנהדרין ס"ג. אמר רב האומר אלי אתה חייב, ופריך אי לסקילה תנינא אלא לקרבן, ומוקי לה כר"ע דמחייב במגדף. וכתבו התוס' שם (ד"ה כי) דסוגיא דהתם אזלא כר"ל, אבל לר' יוחנן דעקימת שפתיו הוי מעשה יתחייב קרבן גם אליבא דרבנן. אכן דעת הרמב"ם (הל' שגגות א', ב') דאף לר' יוחנן [דקי"ל כוותיה] פטור לכר"ע. וכן מבואר בפירש"י כאן (בגליון הנ"ל).

וביאר מחלוקתם הוא, הדנה בגמ' שם איתא דהחייב באומר אלי אתה נלמד מקרא ד"וישתחו לו ויזבחו לו ויאמרו אלה אלהיך ישראל", דאיתקש המקבלו באלוה לעובד עבודה. ולמדו התוס' דילפינן מהך הקישא דגדר חיובא דהמקבלו באלוה הוא ממש כמו בשאר העבודות, וכשם שבשאר העבודות עיקר המחייב הוא המעשה כמו"כ באומר אלי אתה

ומכאן לראש השנה: "כאן מצינו החילוק בין קבלת עומ"ש של כל ימות השנה ואמירת מלכויות בר"ה. בקבלת עומ"ש של כל יום ויום, אין זה מעניינו להדגיש את פעולת יצירתה של המלכות. ואנו מקבלים על עצמנו את עולה של המלכות הקיימת ועומדת גם לפני קבלתנו. שונה היא בהחלט מלכויות דראש השנה. משום שעיקרה של מלכויות דר"ה הוא דווקא פעולת ההמלכה... הכרתו של המלך... במלכויות... אין אנו אומרים לו להקב"ה הנך מלך, אלא שאנו אומרים לו, אנחנו מכתירים אותך למלך".

וכמה יפים הם כהמשך לזה, דברי הרי"ד סולובייצ'יק (דברי הרב עמוד קי"א): "זוכר שכאשר למדתי בחדר באותו עניין מעלת האנשים הפשוטים אני ראש השנה הייתה ניכרת על המלמד החסידי שלי התרגשות ושמחה בלתי רגילה ואנחנו התלמידים מאוד התפלאנו מזה עד שהמלמד אמר לנו אתם יודעים מה יהיה מחר בלילה מחר יהיה ראש השנה ואצל החסידים ליל ראש השנה נקרא קאראנאציא נאכט 'ליל ההכתרה' שמים כתר על ראשו של הקב"ה כביכול ואתם יודעים מי שם את הכתר יענקל החייט בערל הסנדלר וכו' אנשים פשוטים במשך השנים דרשתי הרבה דרשות וכתבתי כמה וכמה מאמרים בענייני ראש השנה אבל שום דבר לא פועל עלי להרגיש את עניין ראש השנה כמו כאשר אני מתפלל בראש השנה ואומר מלך על כל העולם אני חוזר ונזכר בדברי המלמד".



דברי השפת אמת והשם משמואל

יש לציין שהשפת אמת (ראש השנה שנה תרל"ד) עמד על היתור "כדי שתמליכוני" שהוזכר בפחד יצחק: "בראש השנה מבקשין על כלל העולם תן פחדך כו' כל הברואים כו' ובגמ' איתא כדי שתמליכוני עליכם. הפי' כי העבד הנאמן צריך לבקש מלכות האדון על כל. רק ע"י שמבקש זה בכל לבו ממילא מתפשט המלכות עליו מקודם. ומלכויות שאומרים לפניו הוא להמליכו על כל ברואיו ועי"ז זוכין להמליכו עלינו מקודם. ומקוב"ה אית לן למילף שברא כל הבריאה עבור ישראל כמ"ש בשביל כו' ראשית. א"כ אם בני" לא ישתתפו בר"ה לכל הברואים לא יהי' להם קיום בעולם. ולכן צריכין לבקש בר"ה על כל הבריאה להסכים לרצון השי"ת". לדבריו אמרו מלכויות הכוונה לבקש את מלכותו על כל העולם, וכדי שתמליכוני, הוא פועל יוצא, הנוגע לעצמו. מן הדברים עולה תוספת לדברי בנו האמרי אמת, שבראש השנה הדבר נעשה באופן רחב יותר, העוסק בכל העולם, משא"כ בכל יום".

המחייב הוא הדיבור עצמו. ולכן ס"ל לתוס' דלר' יוחנן עקימת שפתיו הוי מעשה אף באומר אלי אתה ומתחייב קרבן, אך רש"י והרמב"ם למדו שההיקש הוא רק על עצם החיוב, אבל גדר חיובו הוא כמו במגדף שמתחייב בעיקר על מחשבתו ורוע לבו, ולכן ס"ל דאף במקבלו באלוה אמרין שישנו בלב ופטור".

(ג). ואף שביאר אחרת מהאמרי אמת את ההבדל בין כל יום לר"ה, יש נקודה שמחברת בין דבריו, לדברי האמרי אמת בדרשה בתרפ"ד שכן כיון ש"בר"ה מתחדשת הבריאה ויש מלכות שמים", זה הזמן המתאים להמלכה.

(ד). בשם משמואל [ראש השנה שנה תרע"ו] כתב באופן אחר, הנשמע הפוך: "וזהו כדי שתמליכוני עליכם, כי במה שתמליכוני עליכם הרי אתם ממליכים אותי על כל העולם. ויש לומר שזו היתה כוונת כ"ק זקניי וצללה"ה שהכוונה בראשונה אי אפשר, אלא כדי שתמליכוני עליכם, ובזה מתפשט על כלל העולם, ויתקיים כי לה' המלוכה ומושל בגוים,

מדברי השם משמואל (ראש השנה שנה תרע"ב) עולה הסבר נוסף: "בגמ' (ר"ה ט"ז א) ואמרו לפני בר"ה וכו' מלכיות כדי שתמליכוני עליכם. נראה הפירוש שיקבלו עליהם עול מ"ש ויבטלו דעתם ורצונם לרצון הש"י, היינו שכל מה שבא מהש"י הן לשבט הן לחסד יהי' נוח ומקובל ורצוי להם כמו שאמר דוד המע"ה (תהלים נ"ו) באלקים אהלל דבר בה' אהלל דבר שפירש"י בין שיתנהג עמי במדת רחמים בין שיתנהג עמי ח"ו במדת הדין בין כך ובין כך אהלל דבר, ובמדרש איכה כל מה דאהני לך אהני לי, זה מעורר את הרצון הנעלם שבחר בישראל להיות לו לעם ולמלוך עליהם, וזה הוא רחמים גמורים, וממילא נמתקין כל הדינים ונהפך הכל לרחמים" לפיו, בראש השנה מדובר על מדרגה מעל קבלת עומ"ש שבכל יום, ש"כל מה שבא מהש"י.. יהיה נוח ומקובל ורצוי להם".

◆ "ובמה בשופר"

בשולי דברי גדולי ישראל, אפשר להצביע על עוד הבדל בין ראש לשאר השנה, המצטרף לאמור לעיל. על דברי הגמרא בר"ה "אמרו מלכויות... אמרו זכרונות... ובמה בשופר", כתב הריטב"א: "ובמה בשופר. עיקר הפירוש דאכולהו קאי במה ראוי להמליכי ולהזכיר זכרונכם לפני בשופר, שכן כתיב (עי' מלכים א' פ"א פל"ט) ויתקעו העם בשופרות וימליכו את שאול עליהם למלך, ומלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא". לפי זה, אמרו מלכויות כדי, אין פירוש שבכך עושים את חובתנו, כי עדיין נשאלת השאלה, ובמה? והתשובה הבלעדית היא – בשופר. וכמו שהוזכר לעיל, שזה אחד מטעמי מצוות שופר, אך כאן איננו עוסקים בטעמי שופר, אלא בחידושה של הגמרא שישנה חובה להמליך, אך ביצועה הוא באופן המעשי, ובלי זה, חסר דבר מרכזי^{טו}.



אכ"ר ב"ב". ולא הבנתי כיצד הפירוש נכנס במילים של הגמרא.

טו. יש להבין לפי זה, מה קורה בר"ה בשבת שאין תוקעין בו בשופר, מדרבנן [כן דעת הבבלי ואכמ"ל] יעויין הררי קדם (א, סימן כ"ט) שכתב בדעת רש"י ויקרא כ"ג כ"ד: "זכרון תרועה - זכרון פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות לזכור לכם עקידת יצחק שקרב תחתיו איל" ש"במקום שאין תוקעין...יש חיוב של קריאת הפסוקים... מן התורה". [אמנם שם לא הוזכרו מלכויות].

הרב אלימלך וינברג

ראש כולל "שם משמעון" גור, רמת גן

בשיטת הרמב"ן בגדרי התשובה

א.

נאמר בתורה הקדושה בפרשת וילך [דברים ל"א. ט"ז]: ויאמר ה' אל משה הנך שכב עם אבתך וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ אשר הוא בא שמה בקרב ונעבני והפר את בריתי אשר כרתי אתו, [י"ז]: וחרה אפי בו ביום ההוא ונעבתי והסתרתי פני מהם והיה לאכל ומצאהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה, [י"ח]: ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה כי פנה אל אלהים אחרים. ע"כ הפסוקים בתוה"ק.

והמפרשים תמהו מאוד על הנאמר כאן, שאחרי שבנ"י מכירים בחטאם ומתחרטים ואומרים 'על כי אין אלו-ה בקרבי מצאוני הרעות הללו', למה מגיע להם העונש של הסתרת פנים ואנוכי אסתר אסתיר פני ביום ההוא". וכבר עמד בזה בפירוש הרמב"ן עה"ת וז"ל: וטעם ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי. איננו וידוי גמור כענין והתודו את עונם, אבל הוא הרהור וחרטה, שיתחרטו על מעלם ויכירו כי אשמים הם. וטעם ואנכי הסתר אסתיר פני פעם אחרת, כי בעבור שהרהרו ישראל בלבם כי חטאו לאלהים ועל כי אין אלהיהם בקרבם מצאום הרעות האלה, היה ראוי לרוב חסדי השם שיעזרם ויצילם שכבר כפרו בע"ה, וכענין שאמר (ירמיה ב לה) הנני נשפט אותך על אמרך לא חטאתי. ולכך אמר, כי על כל הרעה הגדולה שעשו לבטוח בע"ה יסתיר עוד פנים מהם, לא כמסתר פנים הראשון שהסתיר פני רחמיו ומצאום רעות רבות וצרות, רק שיהיו בהסתר פני הגאולה, ויעמדו בהבטחת פני רחמיו (ויקרא כו מד) ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים וגו' עד שיוסיפו על החרטה הנזכרת וידוי גמור ותשובה שלימה, כמו שנזכר למעלה (ל ב) ושבת עד ה' אלהיך וגו', עכ"ל.

ומבואר בדברי הרמב"ן, דבאמת בודאי היה בדבריהם 'הרהור וחרטה' שמחמתו כבר אינם ב'הסתר פני רחמיו' כמו שהיה קודם, דבשעת החטאים, לפני שנתחרטו, היו בהסתרת פני רחמיו ולכך מצאום רעות רבות וצרות. אבל אחר שיש להם 'הרהור וחרטה', הם כבר בהבטחת פני רחמיו, כדכתיב: ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים וגו'. אולם מכיון שהיה זה רק 'הרהור וחרטה' ולא היה בזה 'ודוי גמור', כענין שנאמר: והתודו את עונם, לכך

(א). מרן אדמו"ר הנתיבות שלום זיע"א אמר בשם מרן הרמ"ח מסלונים זיע"א שביאר, דהעונש הוא על זה שאומרים שבשביל שאין ה' בקרבם 'מצאום הרעות הללו', ואין מתאוננים על עצם הדבר שאין ה' בקרבם, שהוא באמת הצרה הגדולה ביותר. ועל זה שחסרון השראת השכינה מפריע להם פחות מהצרות ע"ז בא להם העונש של הסתרת פניו.

ומרן אדמו"ר זיע"א ביאר בזה, דבאמת אין מציאות כזאת ש'אין אלו-ה בקרבי', שהשי"ת לעולם אינו עווב את בני ישראל, והוא ית' שוכן עימם תמיד בתוך טומאתם, וכל מקום שגלו ישראל שכינה עימם, ואם בכ"ז בני"י אומרים ש'אין אלו-ה בקרבי', זה עצמו חטא ופגם וגורם להסתרת פניו.

הם עדיין 'בהסתר פני הגאולה', ומה שאמר 'ואנוכי הסתר אסתיר' אינו עונש על דבריהם עתה, אלא שאעפ"י שכבר הרהרו בתשובה ומחמת כן כבר אינם ב'הסתר פני רחמיו', כיון שעדיין לא נתודו בפיהם כנאמר: והתודו את עונם עדיין הם ב'הסתרת פני הגאולה', וע"ז מסיק הרמב"ן: עד שיוסיפו על החרטה הנזכרת וידוי גמור ותשובה שלימה, כמו שזכר למעלה (ל ב) ושבת עד ה' אלהיך.

ובפשטות נראה מדבריו, שיש שתי דרגות בתשובה - דרגה אחת של 'הרהור וחרטה', המבטלת את 'הסתרת פני רחמיו', וכבר אין באות 'צרות רבות ורעות', אבל עדיין הם ב'הסתרת פני הגאולה', ודרגה שניה של 'ודוי גמור ותשובה שלימה', שהיא המבטלת את 'הסתרת פני הגאולה'.

ועל זה ציין הרמב"ן את הנאמר בתוה"ק בפר' נצבים [דברים ל. א.]: וְהָיָה כִּי יָבֹאוּ עָלֶיךָ כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַבִּרְכָּה וְהַקְּלָלָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֶיךָ וְהִשְׁבַּתְּ אֶל לְבָבְךָ בְּכָל הַיּוֹמִים אֲשֶׁר הִדִּיחָךָ ה' אֱלֹהֶיךָ שְׁמָה: [ב.]: וְשָׁבַת עַד ה' אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל כָּל אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּנְךָ הַיּוֹם אֹתָהּ וּבִנְיָן בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ,

[ג.]: וְשָׁב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרַחֲמֶךָ וְשָׁב וּקְבַצְךָ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הִפִּיצְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ שְׁמָה, [ד.]: אִם יִהְיֶה נִדְחָךְ בְּקִצֵּה הַשָּׁמַיִם מִשָּׁם יִקְבָּצְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וּמִשָּׁם יִקְחֶךָ, [ה.]: וְהִבִּיֵּאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירְשָׁתָהּ וְהִיטְבָּךְ וְהִרְבֶּךָ מֵאֲבֹתֶיךָ, [ו.]: וּמֵל ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ וְאֶת לִבְבִּי וְרָעַן לֵאמֹר אֹת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ לְמַעַן חַיֶּיךָ, [ז.]: וְנָתַן ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת כָּל הָאֱלֹת הָאֵלֶּה עַל אִיבֶיךָ וְעַל שְׁנֵאֶיךָ אֲשֶׁר רָדְפוּךָ, [ח.]: וְאֹתָהּ תָּשׁוּב וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' וְעָשִׂיתָ אֶת כָּל מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּנְךָ הַיּוֹם, [ט.]: וְהוֹתִירְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדְךָ בְּפָרִי בִטְנְךָ וּבְפָרִי בְּהֶמְתְּךָ וּבְפָרִי אֲדָמְתְּךָ לְטֶבֶה כִּי יֵשׁוּב ה' לְשׁוֹשׁ עָלֶיךָ לְטוֹב כְּאֲשֶׁר שָׁשׁ עַל אֲבֹתֶיךָ, [י.]: כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ לְשָׁמֵר מִצְוֹתָיו וּחְקֵיתוּ הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה כִּי תָשׁוּב אֶל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ. ע"כ פסוקי התוה"ק.

ובפסוקים הללו מפורש שכאשר עם ישראל יעשו תשובה גמורה וישובו אל ה', הם יזכו לגאולה שלימה ולקיבוץ גלויות וירושת הארץ, וישוב ה' לשוש עליהם לטוב כאשר שש על אבותם. וזו לכאורה הדרגה השניה של תשובה לפי"ד הרמב"ן, וכמש"כ שיעמדו עדיין בהסתר פני הגאולה עד שיוסיפו על החרטה הנזכרת וידוי גמור ותשובה שלימה, כמו שזכר למעלה (ל ב) ושבת עד ה' אלהיך.

והנה בתחילת דברי הרמב"ן, שכתב דבשעה שיש להם רק 'הרהור וחרטה' 'איננו וידוי גמור כענין והתודו את עונם', משמע מזה לכאורה בפשטות, דכאשר הם קיימו 'והתודו את עונם', באמת הייתה זו תשובה שלימה וזכו לגאולה מכוח התשובה. אבל באמת זה אינו, ודברי רבינו עניים במקום זה ועשירים במקום אחר, דהנה הרמב"ן בפ' בחוקות [ויקרא כ"ו ט"ז] האריך לבאר דהתוכחות שבפ' בחוקות מכוונות כנגד גלות בבל, והאריך להוכיח שכל הנאמר בתוכחות שם נתקיים בהם בגלות בבל, וכן מה שתלה את הגלות ברצוי הארץ את שבתותיה נתקיים בגלות בבל, שהיו בגלות ע' שנה כנגד ע' שמיטות שביטלו. וכתב שם בהמשך דבריו

וז"ל: והסתכל עוד בענין הגאולה ממנו, שאינו מבטיח רק שיזכור ברית אבות, ובזכירת הארץ (פסוק מב), לא שימחול עונם ויסלח חטאתם, ויוסיף אהבתם כקדם, ולא שיאסוף את נדחיהם. כי היה כן בעלותם מבבל, שלא שבו רק יהודה ובנימין והנלוים עמהם מעט, מקצת השבטים אשר גלו לבבל, ושבו בדלות, בעבדות מלכי פרס, וגם לא אמר שישוּבו בתשובה שלימה לפניו, רק שיתודו עונם ועון אבותם (פסוק מ), ומצינו אנשי בית שני עושים כן כמו שהתודה דניאל (דניאל ט ה ח) חטאנו ועוינו והרשענו ומרדנו וסור ממצותיך וגו' למלכינו לשרינו ולאבותינו, וכתוב (שם טז) כי בחטאינו ובעונות אבותינו ירושלים ועמך לחרפה, וכן נחמיה התודה (נחמיה א ה-יא), ועזרא אמר (שם ט לד) מלכינו שרינו כהנינו ואבותינו לא עשו תורתך, הרי כי כולם למדו מן התורה שיתודו עונם ועון אבותם. וכל אלה דברים ברורים בברית הזאת שהוא באמת ירמוז לגלות הראשון והגאולה ממנו, אבל הברית שבמשנה תורה ירמוז לגלותנו זה ולגאולה שנגאל ממנו. כי הסתכלנו תחילה שלא נרמוז שם קץ וקצב ולא הבטיח בגאולה, רק תלה אותה בתשובה. [והארץ שם להוכיח דהחטאים והעונשים שהיו בחורבן בית שני הם הם הנאמרים בתוכחה שבפ' כי תבוא, ובסוף דבריו כתב]: והגאולה בברית ההיא השנית, גאולה שלמה מעולה על כלם. אמר (דברים ל א) והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה וגו', והבטיח (שם פסוק ה) והטיבך והרבך מאבותיך, שהיא הבטחה לכל שבטי ישראל, לא לששית העם. ושם הבטיח שיכרת ויכלה המגלים אותנו, שנאמר (שם פסוק ז) ונתן ה' אלהיך את כל האלות האלה על אויביך ועל שונאיך אשר רדפוך, והנה אויביך ושונאיך רמוז לשתי האומות אשר ירדפו תמיד אחרינו. ואלה דברים יבטיחו בגאולה העתידה הבטחה שלמה יותר מכל חזיונות דניאל, עכ"ל, ועיי"ש מש"כ עוד.

והרי מפורש בדברי הרמב"ן, דהתוכחה שבפ' בחוקותי הגלות והגאולה שהן מכוונות כנגד גלות בבל והגאולה ממנה בעליית עזרא, הגאולה שם לא הייתה גאולה גמורה, וכמ"ש: שאינו מבטיח רק שיזכור ברית אבות, ובזכירת הארץ (פסוק מב), לא שימחול עונם ויסלח חטאתם, ויוסיף אהבתם כקדם, ולא שיאסוף את נדחיהם. כי היה כן בעלותם מבבל, שלא שבו רק יהודה ובנימין והלויים עמהם מעט, ומקצת השבטים אשר גלו לבבל, ושבו בדלות, בעבדות מלכי פרס. וכן לא הייתה שם תשובה גמורה וכמ"ש: וגם לא אמר שישוּבו בתשובה שלימה לפניו, רק שיתודו עונם ועון אבותם. והרי מפורש בהדיא בדברי הרמב"ן דהנאמר 'והתודו את עוונם ועון אבותם' אינו בגדר 'תשובה שלימה', ולכן בבית שני לא הייתה גאולה גמורה כיון שלא שבו בתשובה גמורה. ולכן לא נתקיימה בהם ההבטחה שיאסוף נדחיהם, שעלו רק יהודה ובנימין והלויים עמהם מעט ומקצת השבטים אשר גלו לבבל. ורק לעת"ל נאמר שישוּבו בתשובה שלימה, כנאמר: ושבת עד ה' אלוֹקֶיךָ, ואז יתקיימו בהם גאולה שלימה ואסיפת כל נדחיהם, כמפורש בדבריו הנ"ל.

ולפי"ז נמצינו למדים מכלל דברי הרמב"ן שיש ג' דרגות בתשובה - א. 'הרהור וחרטה' גרידא, וזהו האופן המדובר בפרשתינו, כשאמרו על כי אין אלו-ה בקרבי מצאוני הרעות האלה, וזה גורם ביטול 'הסתרת פני רחמי', אך עדיין הם ב'הסתרת פני הגאולה' כנאמר שם ואנוכי הסתר אסתיר. ב. כשיש גם 'ודוי גמור', כמו בזמן הגאולה מגלות בבל כנאמר והתודו את

עוונם, אך לא הייתה שם עדיין 'תשובה שלימה', ואז כבר לא היו ב'הסתר פני הגאולה' וכבר הובטחו ב'זכירת הארץ', אבל עדיין לא זכו לגאולה גמורה ולקיבוץ גלויות, ועלו רק כשישית מבני ישראל. ג. לעתיד לבוא, כשישובו בתשובה גמורה ויתקיים בהם הנאמר: 'ושבת עד ה"א', אז יזכו לגאולה גמורה ולקיבוץ גלויות ולנתינת כל האלות על השונאים ושישוב ה' לשוש עליהם כאשר שש על אבותם.

ולפי"ז צ"ל בביאור מש"כ הרמב"ן הנ"ל בפרשתנו לגבי המצב אחרי ההרהור והחרטה: שיהיו בהסתר פני הגאולה, ויעמדו בהבטחת פני רחמיו (ויקרא כו מד) ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים וגו' עד שיוסיפו על החרטה הנזכרת וידוי גמור ותשובה שלימה, כמו שנוכח למעלה (ל ב) ושבת עד ה' אלהיך וגו', עכ"ל, דכוונתו היא שכדי לזכות לגאולה שלימה ולביטול 'הסתר פני הגאולה לגמרי' צריך שיוסיפו ודוי וחרטה ותשובה שלימה. אבל אה"נ דאפילו בודוי גרידא בלי 'תשובה שלימה' כבר לא יהיו לגמרי בהסתר פני הגאולה. וכמו אחרי גלות בבל, שע"י הודוי גרידא שהוסיפו על ההרהור והחרטה כבר זכו למקצת גאולה ולזכירת הארץ ולבנין בית המקדש, והדברים מוכרחים מתו"ד הרמב"ן.

ב.

אמנם צריך ביאור רב בדברי הרמב"ן ז"ל בפ' בחוקותי הנ"ל, שכתב בהדיא לגבי זמן הגאולה מגלות בבל: וגם לא אמר שישבו בתשובה שלימה לפניו, רק שיתודו עונם ועון אבותם, מה היה חסר להם ל'תשובה שלימה', והרי כבר היה להם מתחילה 'הרהור וחרטה' [שהוא התחלת סדר התשובה, כמ"ש הרמב"ן הנ"ל בפרשתינו], ואח"כ הוסיפו עליו 'ודוי גמור' כנאמר והתודו את עונם ואת אבותם, וא"כ למה נחשב הדבר שלא 'שבו בתשובה שלימה'.

אמנם הרמב"ם בהלכות תשובה [פ"ב ה"ב] כתב וז"ל: ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו, ויגמור בלבו שלא יעשה עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו', וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו, עכ"ל. הרי מבואר בדבריו דיש ג' חלקים בתשובה - א. עזיבת החטא וקבלה ע"ע שלא יעשה עוד לעולם, והפליג בענין הקבלה שיהיה הדבר 'עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם'. ב. החרטה, שיתנחם על מה שחטא. ג. הודוי בפה, שיוציא דברים הללו שבלבו בפיו.

והנה זה ודאי אין מקום לומר דהחסרון בתשובת עולי בבל היה ב'בקבלה' שלא קיבלו ע"ע כראוי לקיים את התורה, שהרי מקרא מפורש הוא בספר נחמיה [י'. א']: ובכל זאת אָנַחְנו כְּרִתִּים אֲמָנָה וְכַתְּבִים וְעַל הַחֲתוּם שָׁרִינוּ לְוִינֹהוּ כְּהִנֵּינוּ [ל']: מִחֲזִיקִים עַל אֲחֵיהֶם אֲדִירֵיהֶם וּבָאִים בְּאֵלָה וּבִשְׁבוּעָה לְלַכֵּת בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נִתְּנָה בְּיַד מֹשֶׁה עֶבֶד הָאֱלֹהִים וּלְשִׁמּוֹר וּלְעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹת ה' אֲדִנֵּינוּ וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקָּיו ע"כ מספר נחמיה [ועיי"ש שפירטו כמה מצוות ואיסורים

שמקבלים אותם ע"ע בפרטות]. והרי מפורש בהדיא שהייתה שם קבלה גמורה באלה ובשבועה 'ללכת בתורת האלוקים' ולשמור ולעשות את כל מצוות ה' אדונינו ומשפטיו וחוקיו, ולכאורה אין לך קבלה גדולה מזו.

ואין לדחוק ולומר דאעפ"י שקבלו ע"ע באלה ובשבועה, מ"מ עדיין לא היה שיעור הקבלה בשיעור הנצרך לתשובה: שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם. דהנה בפרשת נצבים בפרשת התשובה [שמפרשה הרמב"ן הנ"ל על תשובה גמורה] כתיב: וְשָׁבַת עַד ה' אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעַתָּ בְּקוֹל כָּל אֲשֶׁר אֲנֹכִי מֵצֹוֹךְ הַיּוֹם אֹתָהּ וּבִנְיָן בְּכָל לִבְכָּךְ וּבְכָל נַפְשְׁךָ, ע"כ. ומפרש הרמב"ן שם וז"ל: וטעם ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקלו ככל אשר אנכי מצוך היום אתה ובניך. שתשוב אל ה' ככל לבבך ובכל נפשך ותקבל עליך ועל בניך לדורותם לעשות ככל אשר אנכי מצוך היום, כאשר עשו בגאולה השנית, דכתיב (נחמיה י ל) ובאים באלה ובשבועה ללכת בתורת האלהים אשר נתנה ביד משה עבד האלהים ולשמור ולעשות את כל מצוות ה' אדונינו ומשפטיו וחוקיו, עכ"ל. והרי מפורש בהדיא בדברי הרמב"ן, דפירוש הפסוק הזה שמדבר ב'תשובה שלימה' כולל בתוכו 'קבלה' על ועל בניו לדורותם לעשות את כל התורה, והביא הרמב"ן דוגמא ל'קבלה' זו: כאשר עשו בגאולה השנית, דכתיב (נחמיה י ל) ובאים באלה ובשבועה ללכת בתורת האלהים אשר נתנה ביד משה עבד האלהים ולשמור ולעשות את כל מצוות ה' אדונינו ומשפטיו וחוקיו. והרי בהדיא שהייתה הקבלה בימי עזרא קבלה גמורה, וב'תשובה שלימה' שתהיה לעתיד לבוא לא נצטרך 'קבלה' יותר מזה.

ומעתה גדלה התמיהה ונשגבה ביותר, מה היה חסר בימי עזרא ל'תשובה שלימה', והרי היה שם 'הרהור וחרטה' [שהוא תחילת התשובה כד' הרמב"ן בפ' וילך הנ"ל], ואח"כ הוסיפו ע"ז 'ודוי גמור' כדכתיב והתדודו את עוונם ואת עוון אבותם, וגם היתה שם כריתת ברית וקבלה גמורה באלה ובשבועה לעשות על כל מצוות ה' כמפורש בספר עזרא הנ"ל, ו'קבלה' זו היתה סוג של קבלה גמורה שלעת"ל בשעת ה'תשובה גמורה' לא נצטרך ל'קבלה' יותר מזה כמפורש בדברי הרמב"ן הנ"ל. וא"כ איזה חלק מחלקי התשובה היה חסר בימי עזרא שלא היתה שם 'תשובה שלימה', כמפורש בדברי הרמב"ן הנ"ל.

וביותר יש להגדיל התמיהה, דהנה במס' שבת דף פ"ח.: ויתיצבו בתחתית ההר, א"ר אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם, אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, א"ר אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא, אמר רבא: אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב קימו וקבלו היהודים קיימו מה שקיבלו כבר, עכ"ד הגמ'. ובחידושי הרמב"ן שם [בתו"ד בפירוש הענין] כתב וז"ל: לפיכך כשבאו לארץ בביאה שניה בימי עזרא עמדו מעצמם וקבלוה ברצון שלא יטענו עוד שום תרעומות, והיינו בימי אחשורוש שהוציאו ממות לחיים והיה זה חביב עליהם מגאולה של מצרים, עכ"ל. והרי מפורש בהדיא בדברי הרמב"ן, דהאי דאמרינן דהדר קבלוה ברצון בימי אחשורוש אין הכוונה לימי אחשורוש ממש, אלא כמה שנים לאחר מכן, כשבאו לארץ בביאה שניה בימי עזרא, אז עמדו מעצמם וקבלו עליהם את התורה בקבלה גמורה שלא יטענו עוד תרעומות. וזה היה מחמת אהבת הנס שנעשה כמה שנים קודם לכן בימי אחשורוש שהצילם ממות לחיים, והיה

חביב עליהם יותר מגאולה של מצרים [שהיתה רק מעבדות לחירות]. הרי שה'קבלה' שהייתה בימי עזרא, לא זו בלבד שהייתה 'קבלה גמורה' באלה ובשבועה, אלא שהייתה 'קבלה' מעולה יותר מ'קבלת התורה בסיני', שבסיני קבלו את התורה באונס שכפה עליהם הר כגיגית ובימי עזרא קבלו את התורה ברצון מאהבת הנס הגדול שבימי אחשורוש.

ומעתה יגדל התמהון עד מאוד, שאחרי שיש כבר 'הרהור וחרטה', ונוסף עליו 'ודוי גמור', ונוספה עליו קבלה גמורה באלה ובשבועה, וקבלה זו הייתה מרצון גמור, א"כ למה כל זה נחשב שלא שבו בימי עזרא ב'תשובה שלימה', וצע"ג.



ג.

והנראה לומר בזה בעזהשי"ת, דהנה הרמב"ם בהלכות תשובה [פרק ז' הלכה ו'] כתב וז"ל: גדולה תשובה שמקרב את האדם לשכינה, שנאמר שובה ישראל עד ה' אלהיך, ונאמר ולא שבתם עדי נאם ה', ונאמר אם תשוב ישראל נאם ה' אלי תשוב, כלומר אם תחזור בתשובה בי תדבק, התשובה מקרבת את הרחוקים, אמש היה זה שנאוי לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד, וכן אתה מוצא שבלשון שהקב"ה מרחיק החוטאים בה מקרב את השבים בין יחיד בין רבים, שנאמר והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי, ונאמר כיניו ברשעתו כתוב את האיש הזה ערירי גבר לא יצלח בימיו אם יהיה כניו בן יהויקים מלך יהודה חותם על יד ימיני וגו', וכיון ששב בגלותו נאמר בזרובבל בנו ביום ההוא נאם ה' צבאות אקחך זרובבל בן שאלתיאל עבדי נאם ה' ושמתיך כחותם, [הלכה ז]: כמה מעולה מעלת התשובה, אמש היה זה מובדל מה' אלהי ישראל, שנאמר עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם, צועק ואינו נענה, שנאמר כי תרבו תפלה וגו', ועושה מצות וטורפין אותן בפניו שנאמר מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי מי גם בכם ויסגר דלתים וגו', והיום הוא מודבק בשכינה, שנאמר ואתם הדבקים בה' אלהיכם, צועק ונענה מיד, שנאמר והיה טרם יקראו ואני אענה, ועושה מצות ומקבלין אותן בנחת ושמחה, שנאמר כי כבר רצה האלהים את מעשיך, ולא עוד אלא שמתאווים להם, שנאמר וערבה לה' מנחת יהודה וירושלם כימי עולם וכשנים קדמוניות, עכ"ל.

ומבואר בדברי הרמב"ם, שכל הפסוקים שנאמר בהם שהתשובה היא 'עד ה' אלוך' הרי זה 'שכר התשובה', שע"י זה שהאדם עושה תשובה הוא זוכה להתקרב להשי"ת ולהיות דבוק בו. וזהו שאמר הכתוב: שובה ישראל עד ה' אלוך, שע"י 'שובה ישראל' 'שעשה תשובה' יזכה להיות 'עד ה' אלוך' להיות קרוב להשי"ת ולהיות דבוק בו, וכן בשאר הפסוקים שהביא הרמב"ם. וכל זה מ'שכר התשובה' שנהיה דבוק בה', וחלף היותו שנוי משוקץ מרוחק ותועבה ע"י החטאים, נעשה אהוב ונחמד קרוב וידיד ע"י התשובה, כמו שהאריך הרמב"ם.

ולכאורה תמוה מה שהביא הרמב"ם מקורות מספרי הנביאים, ולא הביא את המפורש בתורה: שובה ישראל עד ה' אלוך. אבל באמת נראה דלק"מ, דו"ל הרמב"ם בפ"ו מהלכות

תשובה הלכה ה': כל הנביאים כולן צוו על התשובה, ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה וכבר הבטיחה תורה בסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין, שנאמר והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבתי עד ה' אלהיך ושב ה' אלהיך וגו', עכ"ל. הרי מפורש בד' הרמב"ם דהפסוק 'ושבתי עד ה' א' לא איירי בסדר התשובה שבכל הדורות, אלא הוא 'הבטחה' אלעת"ל, שבסוף גלותם ישובו אל ה' ויגאלו. ולפי"ז מיושב, דודאי לא יכול היה הרמב"ם להביא מכאן מקור לזה שבתשובה זוכה האדם לשוב אל ה' ולהתדבק בו. דכיון דהכא איירי בתשובה מיוחדת שמובטחת לפני הגאולה, הרי יש לדחות דבסתם תשובה שאנו מצווין בה גם לפני הגאולה, אין זוכים לדרגא זו ע"י התשובה, ורק בסוף גלותן חלק מההבטחה היא שתהיה תשובתם 'עד ה' ויזכו להתדבק בה'. ולכן הביא הרמב"ם את כל המקורות מספרי הנביאים, דאיירי בצווי על התשובה שמצווים הנביאים לשוב אל ה' בכל הדורות. וכיון ששם גם נזכר שע"י התשובה "ישובו אל ה'", לכן הביא הרמב"ם משם המקור דע"י תשובה זוכה כל אדם להתדבק בה'.

והרמב"ם לשיטתו אזיל, שהוא סובר שאין בכלל מצוה בתורה של 'תשובה', וכמו שדייקו האחרונים מדבריו בריש הל' תשובה פ"א ה"א שכתב וז"ל: כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא שנאמר וכו' עכ"ל. הרי שלא כתב שיש 'מצוה' לשוב בתשובה, ורק שכשישוב האדם יש עליו מצוה להתודות, והדברים עתיקין.

אמנם הרמב"ן בפירושו על התורה חולק בזה על הרמב"ם, שכתב הרמב"ן בפרשת נצבים בפרשת התשובה עה"פ (דברים ל' י"א): כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוין היום לא נפלאה הוא ממך ולא רחקה הוא וז"ל: וטעם כי המצוה הזאת. על כל התורה כולה. והנכון, כי על כל התורה יאמר (לעיל ח א) "כל המצוה אשר אנכי מצוין היום", אבל "המצוה הזאת" על התשובה הנזכרת, כי והשבות אל לבבך (בפסוק א) ושבתי עד ה' אלהיך (בפסוק ב) מצוה שיצוה אותנו לעשות כן. ונאמרה בלשון הבינוני לרמוז בהבטחה כי עתיד הדבר להיות כן, עכ"ל. הרי מפורש בדבריו שהתשובה היא מצוה גמורה שנצטוינו בה בהאי קרא 'ושבתי עד ה' אלוקיך', אלא שנכתבה 'בלשון בינוני', שאינו בלשון צווי החלטי, לרמוז גם הבטחה על לעת"ל שישובו בסוף בתשובה בסוף גלותם.

והנראה לומר בעזהשי"ת בדעת הרמב"ן, שהוא סובר דמה שנאמר 'ושבתי עד ה' אלוקיך' וכן בכל הפסוקים שהביא הרמב"ם מספרי הנביאים, האי 'עד ה' אלוקיך' אינו בגדר 'שכר' על התשובה והמדריגה שזוכים בה בעלי תשובה, אלא לשיטתו זהו עצם החפצא של תשובה 'לשוב אל השם'. דשורש כל החטאים והעבירות הוא כמאמר הכתוב (ירמיה ב' י"ג): אתי עֲזְבוּ מְקוֹר מִיַּם חַיִּים לְחַצֵּב בָּאֲרוֹת בָּאֲרֵת נְשִׁבְרִים, שזהו שורשם של כל העבירות, שכאשר יהודי קרוב אל השי"ת והוא דבוק בו אין לו צורך כלל בכל העבירות ופתויי היצר, כי הוא שואב אל כל התענוג והחיות מהדביקות בהשי"ת ומכל הדברים המקרבים אליו. וכלשון האוה"ק (דברים כ"ו ח'): גם ירמוז במאמר בכל הטוב אל התורה כאומרם ז"ל (ברכות ה'). ואין טוב אלא תורה, שאם היו בני אדם מרגישים במתיקות ועריבות טוב התורה היו משתגעים ומתלהטים אחריה ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם, עכ"ל. וכן

ידוע מאמרו של הס"ק הרה"ק ר' מאדכי מלכוויץ' זיע"א, שאם היו בעלי העבירות יודעים את התענוג הגדול ביותר שיש בהרגשת נועם קדושת שבת קודש היו עוזבים את הכל והיו פונים אל קדושת השבת קודש. וכש"כ בתענוג הדביקות בהשי"ת, וכנאמר בספר התהלים הקדוש [פרק ס"ג] שמדבר שם מענין קירבת ה' [בפסוק ב']: אֱלֹהִים אֵלֵי אֲתָה אֲשַׁחֲרֶךָ צִמְאָה לְךָ נַפְשִׁי כְּמָה לְךָ בָּשָׂרִי, ובפסוק ד': כִּן בִּקְדֹשׁ חֲזִיתֶךָ לְרֹאוֹת עֵינֶיךָ וּבְבוֹדֶךָ, ואח"כ מפרש מה שמודה להשי"ת על קירבתו, ובפסוק ו': כְּמוֹ חֶלֶב וְדָשֵׁן תִּשְׂבַּע נַפְשִׁי וְשַׁפְתֵּי רִנָּנוֹת יִהְלֵל פִּי, ובמצודות שם: כְּמוֹ שֶׁתִּשְׂבַּע הַנֶּפֶשׁ מִמֵּאכְלֵי חֶלֶב וְדָשֵׁן כִּן תִּשְׂבַּע נַפְשִׁי אִם יִהְלֵל פִּי אֵת ה' בַּהֲרֵבָה לְשׁוֹנוֹת שֶׁל רִנָּנוֹת.

והרי שהתענוג שיש לאדם מהדביקות בו יתברך ומההודאה על כך ממלא את כל מהותו וישותו, עד שהוא מרגיש שנפשו שבעה כמו מחלב ודשן, וזהו התענוג הגדול ששייך בעולם, להיות דבוק בהשי"ת ולהתענג על זיו שכינתו. וממילא כאשר האדם דבוק בה' אין לו כל צורך של תענוגים אחרים, ואין לו כלל מלחמה עם היצה"ר ופיתוייו, מאחר שנפשו מסופקת לגמרי מקירבת השי"ת ומהדביקות בו ית"ש, ומהתענוג העצום שיש לו בהרגשת נועם קדושת שבת קודש, והעונג הנפלא שיש לו ממתיקות ועריבות התוה"ק. וכל כוחו של היצה"ר הוא רק כשמנתק את האדם ממקור חיותו ודביקותו באלוקים חיים, ואז הוא מסור בידיו להכשילו בתענוגים אסורים רח"ל, וכמה"כ הנ"ל: אוֹתִי עֲזֹבוּ מִקּוֹר מֵיִם חַיִּים לַחֲצוֹב לָהֶם בְּאֶרֶץ נִשְׁבָּרִים, שע"י זה שעוזבים רח"ל את השי"ת מקור מים חיים ומאבדים את העונג והסיפוק הנפשי האמיתי שיש לנפש מקירבת ה' המרווה נפשות ישראל ממקור מים חיים ממעיין היוצא מבית קדשי הקדשים, אז המה באים לחצב להם בארות בארות נשברים, לחפש לעצמם תענוגים אסורים שע"י הכח המדמה של היצה"ר יביאו לאדם את סיפוקו.

ובזה צייתה התורה על מצות התשובה: וּשְׁבַת עַד ה' אֱלֹקֶיךָ. ולפי שיטת הרמב"ן זהו עצם התשובה: לשוב אל ה' ולידבק בו. וקירבת ה' והדביקות בו אינו 'שכר בעלי תשובה', כלשיטת הרמב"ם הנ"ל, אלא זהו 'עצם התשובה', דמאחר ששרשם של כל העבירות הוא עזיבת ה' רח"ל, הרי שמצות התשובה היא לחזור למקור מים חיים הדביקות בהשי"ת. ובוה חלוק לגמרי הרמב"ן על הרמב"ם, שלשיטת הרמב"ם 'מה היא התשובה' עזיבת החטא וקבלה שלא ישוב לו עוד לעולם והחרטה והודוי. משא"כ לפי שיטת הרמב"ן, כל הדברים הללו הם מכשירי התשובה והם נצרכים לתשובה, אבל 'עצם התשובה' הוא 'לשוב אל השם' ולידבק בו, דמאחר ששרשם של כל החטאים הוא עזיבת ה' רח"ל, הרי שממילא עצם ענין ה'תשובה' הוא לשוב אל השי"ת ולידבק בו.

ולפי"ז יש ליישב היטיב מה שהקשינו לפי שיטת הרמב"ן לענין התשובה שהייתה בימי בית שני בשעת עליית עזרא, דמצד אחד מפורש שהייתה שם חרטה בלב וודוי דברים גמור, וכן הייתה שם קבלה על להבא בקבלה גמורה באלה ובשבועה עליהם ועל בניהם [עד שהדוגמא לקבלה שצריכים לה בתשובה גמורה שתהיה לעת"ל תהיה כמו שהייתה בימי עזרא, ועוד יותר מזה שאז הייתה 'קבלת התורה ברצון' מחביבות נס ההצלה ממיתה שהיה להם בימי אחשורוש,

כמ"ש הרמב"ן בשבת הנ"ל]. ולפי שיטת הרמב"ם הנ"ל בודאי הייתה שם תשובה גמורה. אכן הרמב"ן הרי כתב בהדיא בפ' בחוקותי הנ"ל שלא הייתה שם תשובה גמורה ולכך לא זכו למחילת עוונות ולרצוי ה' אליהם, ולא זכו לגאולה גמורה ולקיבוץ כל נדחיהם. ולהמבואר י"ל, דאמנם כל פרטי ה'הכנה לתשובה', דהיינו החרטה על העבר וודוי גמור וקבלה גמורה על העתיד, היו שם, אבל עצם החפצא של תשובה 'לשוב אל השם' ולידבק בו לגמרי, זה לא היה שם. ולכן, אעפ"י שאמנם היו שם כל פרטי ההכנה לתשובה של חרטה ודוי וקבלה על להבא כראוי, אבל כיון שעיקר התשובה שהיא 'לשוב אל השם' כראוי לא הייתה שם, לכך לא נתקבלו לגמרי לפני השי"ת ולא זכו לגאולה גמורה וכמ"ש הרמב"ן.

ה.

אלא שלכאורה דברי הרמב"ן בפ' בחוקותי הנ"ל, דהפסוק 'ושבת עד ה' אלוֹקֶיךָ' וכל ההבטחה בעקבות התשובה שיתקבצו הגלויות ויזכו שישוש עליהם ה', כל זה לא קאי על הגאולה שהייתה בבית שני בימי עזרא, ששם לא הייתה תשובה שלימה ולא זכו לסליחה ומחילת עוונות ורצוי ה' אליהם, ולא זכו לקיבוץ כל נדחיהם שלא עלו שם רק חמישית העם, הנה כל הדברים הללו לכאורה סותרים פסוק מפורש בספר נחמיה. דבודוי שהתודה נחמיה [שהזכירו הרמב"ן הנ"ל] כתיב [נחמיה א' ה']: 'נאמר אָנָּה ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם הָאֵל הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא שֶׁמֶר הַבְּרִית וְחֹסֵד לְאַהֲבָיו וְלִשְׁמֵרֵי מִצְוֹתָיו, וְתָהִי נָא אֲזַנְךָ קֹשֶׁת וְעֵינֶיךָ פְּתוּחוֹת לִשְׁמֵעַ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ אֲשֶׁר אֲנִי מִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם יוֹמָם וְלַיְלָה עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַבְדֶּיךָ וּמִתְנַדָּה עַל חַטָּאוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר חָטְאוּ לָךְ וְאֲנִי וּבֵית אָבִי חָטְאוּנוּ, וְחָבַל חָבְלָנוּ לָךְ וְלֹא שָׁמְרָנוּ אֶת הַמִּצְוֹת וְאֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוִּיתָ אֶת מֹשֶׁה עַבְדְּךָ, וְזָכַר נָא אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוִּיתָ אֶת מֹשֶׁה עַבְדְּךָ לֵאמֹר אַתֶּם תִּמְעְלוּ אֲנִי אֶפְיָן אֶתְכֶם בְּעַמִּים, וְשָׁבַתֶם אֵלַי וּשְׁמַרְתֶּם מִצְוֹתַי וְעָשִׂיתֶם אֹתָם אִם יִהְיֶה נִדְחֶכֶם בְּקִצֵּה הַשָּׁמַיִם מִשֶּׁם אֶקְבָּצֶם וְהִבִּיאֹתִים אֵל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר בְּחַרְתִּי לִשְׁכֵן אֶת שְׁמִי שָׁם, י וְהֵם עַבְדֶּיךָ וְעַמְּךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ בְּכַחַךְ הַגָּדוֹל וּבְיָדְךָ הַחֲזָקָה. ע"כ פסוקי הקודש בספר נחמיה.

והרי מפורש לכאורה בדברי נחמיה דהנבואה האמורה בפרשת נצבים על הגלות והתשובה והגאולה, כל זה אמור על גלות בבל והגאולה ממנו, שהרי כך אמר בהדיא: זָכַר נָא אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוִּיתָ אֶת מֹשֶׁה עַבְדְּךָ לֵאמֹר אַתֶּם תִּמְעְלוּ אֲנִי אֶפְיָן אֶתְכֶם בְּעַמִּים, וזה כנגד האמור בפרשת נצבים [דברים ל' א']: וְהָיָה כִּי יָבֹאוּ עֲלֶיךָ כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֶיךָ וְהִשְׁבַּתְתָּ אֵל לִבְּךָ בְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִדִּיחָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ שְׁמָה, ואח"כ אמר נחמיה: וְשָׁבַתֶם אֵלַי וּשְׁמַרְתֶּם מִצְוֹתַי וְעָשִׂיתֶם אֹתָם, וזה כנגד מה שאמר משה בפרשת התשובה: וְשָׁבַתְתָּ עַד ה' אֱלֹהֶיךָ וּשְׁמַעְתָּ בְּקוֹל כָּל אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶיךָ הַיּוֹם וּבִנְיָן בְּכָל לִבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ, ואח"כ אמר נחמיה: אִם יִהְיֶה נִדְחֶכֶם בְּקִצֵּה הַשָּׁמַיִם מִשֶּׁם אֶקְבָּצֶם וְהִבִּיאֹתִים אֵל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר בְּחַרְתִּי לִשְׁכֵן אֶת שְׁמִי שָׁם, וזה כנגד מה שאמר משה בפרשת התשובה: וְשָׁב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וּרְחַמְךָ וְשָׁב וּקְבָצְךָ

מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הִפִּיצָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה: אִם יִהְיֶה נִדְחָךְ בְּקִצָּה הַשָּׁמַיִם מִשֶּׁם יִקְבְּצֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וּמִשֶּׁם יִקְחֶךָ: וְהֵבִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירְשָׁתָהּ וְהִיטְבֶּךָ וְהִרְבֶּךָ מְאֹד. וּלְכַאוּרָה מְפֹרֶשׁ בַּהֲדִיא בִּסְפָר נַחְמִיָּה שְׁנַחְמִיָּה אָמַר בְּפִירוּשׁ שְׁכַל פִּרְשַׁת הַתְּשׁוּבָה שֶׁבַּפ' נִצְבִּים אִמּוּרָה עַל גְּלוּת בָּבֶל וְהַגְּאוּלָּה מִמֶּנּוּ, גַּם מֵה שֶׁאָמַר מֹשֶׁה 'וּשְׁבַת עַד ה' אֱלֹהֶיךָ' אָמַר נַחְמִיָּה 'וּשְׁבַתֶם אֵלַי', וְגַם מֵה שֶׁאָמַר מֹשֶׁה 'אִם יִהְיֶה נִדְחָךְ בְּקִצָּה הַשָּׁמַיִם מִשֶּׁם יִקְבְּצֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וּמִשֶּׁם יִקְחֶךָ' אָמַר נַחְמִיָּה 'אִם יִהְיֶה נִדְחָכֶם בְּקִצָּה הַשָּׁמַיִם מִשֶּׁם אִקְבְּצֶם', וְגַם מֵה שֶׁאָמַר מֹשֶׁה 'וְהֵבִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירְשָׁתָהּ, אָמַר נַחְמִיָּה: 'וְהַבְּאוֹתִים אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר בַּחֲרִיתִי לִשְׁכֹּן שְׁמִי שָׁם'. וְכֹל זֶה הִיפֶךְ ד' הַרְמַב"ן הַנ"ל, וְצַע"ג.

ו.

ובודאי חובה עלינו ליישב את דברי הרמב"ן ז"ל שלא יסתרו דבריו פסוק מפורש. ונבאר ראשית דבר בסתירת הדברים לענין ה'תשובה', דברמב"ן בפ' בחוקותי מפורש לגבי השבים מבית שני: וגם לא אמר שישבו בתשובה שלימה לפניו, רק שיתודו עונם ועון אבותם, והפסוק 'ושבת עד ה'א' שבפ' נצבים קאי על הגאולה השלישית לעת"ל ולא על הגאולה שבימי עזרא, ואילו בספר נחמיה הנ"ל מפורש שאמר בוידויו: וְשָׁבְתֶם אֵלַי וְשִׁמְרֶתֶם מִצְוֹתַי וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם. ונראה בזה בעושה"ת, דהנה באמת בדברי הרמב"ן עה"ת גופא יש לכא' סתירה חמורה בענין זה. דהנה בפ' ואתחנן [דברים ד' כ"ט]: וּבִקְשָׁתֶם מִשֶּׁם אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ וּמִצָּאתָ כִּי תִדְרְשֻׁנוּ בְּכָל לִבְכָךְ וּבְכָל נַפְשְׁךָ: ל' בְּצַר לָךְ וּמִצָּאוֹךְ כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים וְשָׁבְתָ עַד ה' אֱלֹהֶיךָ וְשִׁמְעָתָ בְּקוֹלוֹ, לֹא כִּי אֵל רַחוּם ה' אֱלֹהֶיךָ לֹא יִרְפֶּךָ וְלֹא יִשְׁחִיתֶךָ וְלֹא יִשְׁכַּח אֶת בְּרִית אֲבֹתֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם, וּבְפִירוּשׁ הַרְמַב"ן שם בפסוק ל': וּשְׁבַת עַד ה' אֱלֹהֶיךָ וְשִׁמְעָתָ בְּקוֹלוֹ. גַּם זֶה רִמְזוּ לְגְּאוּלָּת בָּבֶל, שֶׁשָּׁבוּ אֶל הַשֵּׁם וְהַתּוֹדוֹ לִפְנֵי וְשִׁמְעוּ לְקוֹל הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר הָקִים לָהֶם, וּלְפִיכָךְ הַבְּטִיחָם שֶׁלֹּא יִשְׁחִיתֶם וְלֹא יִשְׁכַּח בְּרִית אֲבוֹתָם כִּאֲשֶׁר אָמַר (ויקרא כו מב) וּזְכַרְתִּי אֶת בְּרִיתִי יַעֲקֹב וְגו'. וּבִסּוּף הַסֵּפֶר יִרְמְזוּ לְגְּאוּלָּה הַעֲתִידָה כִּאֲשֶׁר פִּירְשְׁתִּי (שם בפסוק טז), וְאִזְכְּרֶנּוּ עוֹד בַּע"ה (להלן כח מב), עכ"ל. הרי מפורש בהדיא בד' הרמב"ן דהפסוק 'ושבת עד ה'א' שבפ' ואתחנן קאי על התשובה שעשו בימי עזרא, וזה לכאורה סתירה גמורה לד' הרמב"ן הנ"ל בפ' בחוקותי הנ"ל שכתב לכאורה ממש להיפך: וגם לא אמר שישבו בתשובה שלימה לפניו, רק שיתודו עונם ועון אבותם.

והנראה מוכרח ומבואר מזה, דהנה בפ' התשובה שבפ' נצבים כתיב: וְשָׁבְתָ עַד ה' אֱלֹהֶיךָ וְשִׁמְעָתָ בְּקוֹלוֹ אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצִּוֶּךָ הַיּוֹם אֲתָהּ וּבְנִיךָ בְּכָל לִבְכָךְ וּבְכָל נַפְשְׁךָ. וְהִנֵּה פֶסוּק זֶה צ"ב, דסיום הפסוק 'בכל לבבך ובכל נפשך' אינו מובן על מה קאי. ובפירוש הרמב"ן שם מפרש בזה וז"ל: וְטַעַם וּשְׁבַת עַד ה' אֱלֹהֶיךָ וְשִׁמְעָתָ בְּקוֹלוֹ כָּל אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצִּוֶּךָ הַיּוֹם אֲתָהּ וּבְנִיךָ. שֶׁתְּשׁוּב אֶל ה' כָּל לִבְכָךְ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וְתִקְבַּל עֲלֶיךָ וְעַל בְּנִיךָ לְדוּרוֹתֶם לַעֲשׂוֹת כָּל אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצִּוֶּךָ הַיּוֹם, כִּאֲשֶׁר עָשׂוּ בְּגְאוּלָּה הַשְּׁנִית, דְּכָתִיב (נחמיה י ל) וּבָאִים בְּאֵלָהּ וּבִשְׁבוּעָה לִלְכַּת בְּתוֹרַת

האלהים אשר נתנה ביד משה עבד האלהים ולשמור ולעשות את כל מצות ה' אדנינו ומשפטיו וחקיו, עכ"ל. ומבואר שהוא מפרש דמקרא מסורס הוא, דהאי 'בכל לבבך ובכל נפשך' קאי על רישא דקרא 'ושבת עד ה' אלוקיך' שתשוב אל ה' בכל לבבך ובכל נפשך, ואח"כ אמר הפסוק דבר נוסף: ושמעת בקולו ככל אשר אני מצוך היום אתה ובניך, וע"ז מפרש הרמב"ן: ותקבל עליך ועל בניך לדורותם לעשות ככל אשר אנכי מצוך היום, כאשר עשו בגאולה השנית. והיינו שנזכרו בפסוק זה ב' ענינים - 'תשובה גמורה בכל לבבך ובכל נפשך', ו'קבלת מצוות עליהם ועל זרעם'. ונראה מוכרח בדעת הרמב"ן דודאי גם בימי עזרא שבו אל השם ונתקרבו אליו, וכדמפרש בהדיא בפ' ואתחנן הנ"ל להפסוק 'ושבת עד ה' אלוקיך' הנאמר שם קאי על ימי עזרא שישבו אל השם והתודו לפניו ושמעו לקול הנביאים אשר הקים להם. אמנם לא שבו אליו 'בכל לבבך ובכל נפשך', ולכן כתב בפרשת בחוקותי בדקדוק: וגם לא אמר שישבו בתשובה שלימה לפניו, רק שיתודו עונם ועון אבותם. שאמנם ודאי גם בימי עזרא קיימו את עצם ענין ה'תשובה', שענינו לשיטת הרמב"ן להתקרב להשי"ת ולהתדבק בו, אבל לא היה זה 'בכל לבבך ובכל נפשך'. והיינו מש"כ הרמב"ן הנ"ל: וגם לא אמר שישבו בתשובה 'שלימה'. ומדוקדק מדבריו אלו גופא דעצם ענין ה'תשובה' היה גם בימי עזרא, ורק שלא הייתה 'גמורה' היינו שלא הייתה 'בכל לבבך ובכל נפשך'.

ולפי"ז לק"מ הקושיא הנ"ל על הרמב"ן מהפסוק בספר נחמיה, דנחמיה לא הזכיר כלל בדבריו שהייתה תשובה גמורה 'בכל לבבך ובכל נפשך', אלא אמר רק: וְשָׁבְתֶם אֵלַי וְשָׁמַרְתֶּם מִצְוֹתַי וְעָשִׂיתֶם אֹתָם. וזה באמת כן היה בימי עזרא, כמפורש בפ' ואתחנן הנ"ל: וּשְׁבַת עַד ה' אֱלֹהֶיךָ וּשְׁמַעַת בְּקוֹלוֹ, וכפירוש הרמב"ן הנ"ל דקאי על התשובה שהייתה בימי עזרא. ורק כלפי הפסוק שבפ' נצבים, שנאמר שם תשובה 'בכל לבבך ובכל נפשך' היינו 'תשובה גמורה', ע"ז פירש הרמב"ן בפ' בחוקותי הנ"ל דלא קאי על התשובה שבימי עזרא 'וגם לא אמר שישבו בתשובה גמורה'. ומיושב היטב.



ז.

אך עדיין עלינו ליישב את המשך הפסוק בנחמיה שאמר: אִם יְהִי נִדְחָכֶם בְּקִצֵּה הַשָּׁמַיִם מִשֶּׁם אֶקְבָּצֶם וְהִכְיאוֹתִים אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר בְּחַרְתִּי לְשֹׁכֵן אֶת שְׁמִי שָׁם, וזה לכאורה כנגד מה שאמר משה בפרשת התשובה: וְשָׁב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרַחֲמֶךָ וְשָׁב וְקִבַּצְךָ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הִפִּיצְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה: אִם יְהִי נִדְחָךְ בְּקִצֵּה הַשָּׁמַיִם מִשֶּׁם יִקְבָּצְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וּמִשֶּׁם יִקְחָךָ: וְהִבְיֵאךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירְשָׁתָהּ וְהִיטֵבְךָ וְהִרְבֶּךָ מֵאֲבֹתֶיךָ. והרי מפורש לכאורה דנחמיה הזכיר את הפסוק בפרשת נצבים שע"י התשובה יהיה קיבוץ גלויות, וזה היפך דברי הרמב"ן בפ' בחוקותי הנ"ל שכתב בהדיא: שאינו מבטיח רק שיוכור ברית אבות, וזכירת הארץ (פסוק מב), לא שימחול עונם ויסלח חטאתם, ויוסיף אהבתם כקדם, ולא שיאסוף את נדחיהם, כי היה כן בעלותם מבבל, שלא שבו רק יהודה ובנימין והלויים עמהם מעט, ומקצת

השבטים אשר גלו לבבל, ושבנו בדלות, בעבדות מלכי פרס. וזה סתירה גמורה לכאורה לפסוק הנ"ל בספר נחמיה.

והנראה לומר בעזהשי"ת בישוב דברי רבינו הגדול קדוש ישראל הרמב"ן זיע"א שלא יסתרו דבריו פסוק מפורש, דהנה הרמב"ן בגיטין דף ל"ו. דן לענין מצוות שמיטה ויובל אם הם נוהגות בזמן הזה מה"ת, וכתב שם בתו"ד וז"ל: לפיכך היה ר"ת ז"ל אומר שהיובל היה נוהג בימי הלל בבית שני והיו כל יושביה עליה לפי מאי דאסיקנא התם בערכין בפ' המוכר דעשרת שבטים ירמיהו החזירן ויאשיהו מלך עליהם, ואע"ג דבימי עזרא לאו כוליהו ישראל סלוק מיהו כל השבטים עלו ולא היתה א"י חסרה שבט וכיון שכן כל יושביה עליה קרינא ביה, שאם לא תאמר כן כשהלכו שנים ושלושה מהם למדינת הים יבטל אלא ודאי כל זמן שמכל השבטים עליה יושביה עליה קרינא ביה, וכו', ואינו מחזור לי שלפי דעתי אפילו למ"ד עשרת השבטים ירמיהו החזירן לא גלו לבבל מעולם אלא חזרו למקומם הראשון, כדאמרין (ילקוט ויקרא סי' תרע"ה) ואבדתם בגוים אלו עשרת שבטים שגלו למדי ושם נשתקעו כולם ולא נתערבו עם ישראל ולא גלו לבבל ובבית שני לא היו מעולם, וכו', והתימה הגדול שמתמיהנו הרב ז"ל בדבריו שהרי המקראות מוכיחים הן דכתיב ויעבירו קול ביהודה ובירושלים לכל בני הגולה להקבץ ירושלים וכתוב ויקבצו כל אנשי יהודה ובנימין ירושלים והרבה מפורשין מהם ובדברי הימים מפורשים כל החוזרים ומשבט יהודה ובנימין היו, וכו', ועוד שהרי אפילו לענין חלה אמרי' בכמה דוכתי (גדה מ"ז א') אפילו למ"ד תרומה בזמן הזה דאורייתא חלה דרבנן משום דכתיב בבאכם בביאת כולכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם וכי אסקינהו עזרא לאו כוליהו ישראל סלוק ואם עלו כל השבטים עד שנקרא בהם כל יושביה עליה כ"ש שאני קורא בהם בבאכם, וזה דבר ברור ומפורש, אלא אינו נקרא כל יושביה עליה ולא בבאכם עד דאיכא רוב כל שבט ושבט כדאמרין בעלמא בכל דיני הצבור לפסח ופר העלם דבר של צבור, וכי תעלה על דעת הרב ז"ל שאם עלו שנים או שלושה מכל שבט ושבט יהא יובל נוהג להם, עכ"ל.

והנה שיטת רבינו תם מפורשת שהוא סובר, דבזמן עזרא עלו מבבל 'מכל השבטים', ואעפ"י שלא עלו כל ישראל אלא חמישית מהעם, כיון שהייתה עליה 'מכל השבטים' הרי זה נחשב 'כל יושביה עליה'. והרמב"ן תמה על זה שהרי מקראות מפורשים מוכיחים דהחוזרים משבט בנימין ויהודה היו. והנה זה ודאי שאין כוונת הרמב"ן לחלוק על ר"ת ולומר דהעולים היו 'רק' משבט יהודה ובנימין ולא משאר השבטים כלל, דהנה בספר עזרא [ב' ס"ד] כתיב: כָּל הַקָּהָל כָּאֶחָד אָרְבַּע רְבּוּא אֶלְפִים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁשִׁים, ובפירש"י שם: כל הקהל כאחד. כשהיו כולם ביחד עם הכהנים והלויים והנתינים היה בהם חשבון זה ובני ישראל המנויים למעלה הם של שבט יהודה ובנימין ואותם אשר נחסרו מחשבון זה שלא תמצאם למעלה הם היו משאר השבטים וכן מפורש בסדר עולם כל הקהל כאחד ארבע רבוא וגו' ובפרטן אינן אלא שלשים אלף י"ג אלף היכן הם אלא שעלו משאר השבטים, עכ"ל. והרי מפורש דמקצת מאלו שעלו היו משאר השבטים, ובודאי הרמב"ן אינו חולק על דברי חז"ל המפורשים בסדר עולם רבה. ועוד שכן נתפרש בהדיא בדברי הרמב"ן בפ' בחוקותי הנ"ל: כי היה כן בעלותם מבבל, שלא שבו רק יהודה ובנימין והלויים עמהם מעט, ומקצת השבטים אשר גלו לבבל. אלא השגתו על ר"ת היא דהרמב"ן הבין

בפשיטות כבר בתחילת דבריו דמה שעלו קצת מאוד מכל שבט אינו נחשב 'כל יושביה עליה', ולכך הבין דר"ת סובר דהארבע ריבוא שעלו נתחלקו בשוה מכל השבטים, ולכך נחשב 'כל יושביה עליה', וע"ז השיג הרמב"ן דמקראות מפורשים הם בספר עזרא שעיקר העולים היו משבט יהודה ובנימין. אבל עכ"פ בזה ודאי אף הרמב"ן מודה דאף משאר השבטים עלו 'מקצת אשר גלו לבבל', כמפורש בדבריו בפ' בחוקותי וכמפורש בדברי חז"ל בסדר עולם רבה.

מעתה נראה לומר בעזהשי"ת, דהנה כשנדקדק בדברי הפסוק בספר נחמיה הנ"ל נראה שנוי גדול מהנאמר בנבואת משה בפ' נצבים, דנחמיה אמר: אִם יִהְיֶה נִדְחָכֶם בְּקֶצֶה הַשָּׂמַיִם מִשֶּׁם אֲקַבֵּצֶם וְהִבִּיאֹתִים אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר בְּחַרְתִּי לְשֹׁכֵן אֶת שְׁמִי שָׁם, וְהָרִי שְׂמוֹכִיר קִיבוֹץ הַגְּלִיּוֹת לְעֵנִין 'בְּנֵין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ-וְהִבִּיאֹתִים אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר בְּחַרְתִּי לְשֹׁכֵן שְׁמִי שָׁם, וְאִילוּ מִשֶּׁה אָמַר בְּפִרְשֵׁת הַתְּשׁוּבָה: וְשָׁב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרַחֲמֶךָ וְשָׁב וְקִבֵּצְךָ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הִפְצִיךָ ה' אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה: אִם יִהְיֶה נִדְחָךְ בְּקֶצֶה הַשָּׂמַיִם מִשֶּׁם קִבֵּצְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וּמִשֶּׁם קָחָךְ: וְהִבִּיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירְשָׁתָהּ וְהִיטְבֶּךָ וְהִרְבֶּךָ מֵאֲבֹתֶיךָ, וְהָרִי דִּהְיוּ עֵנִין יְרוּשָׁת הָאָרֶץ וְלֹא הִזְכִּיר כָּלל עֵנִין בְּנֵין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ.

והנראה לומר בעזהשי"ת לפי שיטת הרמב"ן, דעיקר 'ירושת הארץ' שבימי עזרא הייתה לצורך 'בנין בית המקדש', דאמנם לא ירשו אז את כל ארץ ישראל, דהרבה כרכים ירשו עולי מצרים ולא ירשו עולי בבל. וגם לגבי קדושת הארץ במה שירשו לא נתקדשה אלא בביאת מקצתם ולא ב'ביאת כולכם', ולכן חיוב חלה בזמן הזה הוא דרבנן כדאי' בכתובות דף כ"ה. וכן לא היו אז 'כל יושביה עליה', ולא נתחייבות בחיובי שמיטה ויובלות מה"ת, כמפורש בדברי הרמב"ן בגיטין הנ"ל. וכל ענין 'ירושת הארץ' היה בשביל 'בנין בית המקדש', דהנה כתיב בפ' ראה [דברים י"ב ה']: כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שְׂבִיטֵיכֶם לְשׁוֹם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשַׁכְּנוֹ תִּדְרָשׁוּ וְכָאֵת שְׁמָהּ, וּדְרָשׁוּ חֹז"ל דבית המקדש צריך להיות 'מכל שבטיכם'. ומחמת כן ס"ל לחלק מהתנאים דירושלים לא נתחלקה לשבטים, כדי שיהיה הבית המקדש במקום ש'מכל שבטיכם'. ואף התנאים הסוברים דנתחלקה לשבטים והיה בית המקדש בחלקו של בנימין נתנו לו כנגד חלקו את דושנה של יריחו כדי שיהיה הבית המקדש 'מכל שבטיכם', וכמבואר בתוס' במס' ב"ק דף פ"?: [ד"ה ואינה מביאה עגלה ערופה] עיי"ש. ולכן, כדי שיהיה בית המקדש בחלק ש'מכל שבטיכם', היו צריכים שיעלו לארץ ישראל מ'כל השבטים' וזכו בארץ עבור כל השבטים, דאז יהיה הבית המקדש בנוי במקום ש'מכל שבטיכם', ובלא זה אין הכשר לבית המקדש. ולענין זה סגי אף מקצת מכל השבטים שעלו, דכיון דבעלות השבטים אינה בגדר 'בעלות שותפין' בעלמא אלא בגדר 'בעלות ציבור', ממילא אפילו אחד מכל שבט שעולה וזוכה בתורת ה'שבט', הרי זו זוכה גמורה עבור 'כל השבט'. וכיון שעלו מקצת מכל השבטים, דהיינו מקצת מכל שבט ושבט, ממילא זכו 'כל שבטיכם' בארץ ישראל במקומות שזכו בה, ושוב היה בית המקדש במקום ש'מכל שבטיכם'.

וזהו החילוק בין נבואת נחמיה לנבואת משה, דנחמיה איירי לענין 'קיבוץ הנדחים' שהיה לגבי ו'הביאותם על המקום אשר בחרתי לשכון שמי שם', דהיינו לגבי 'בנין בית המקדש', ובוה

סגי שעלו מקצת מכל שבט וזכו בארץ 'כל שבטיכם', שממילא היה בית המקדש 'מכל שבטיכם'. אבל בנבואת משה בפ' נצבים איירי לגבי ירושת הארץ עצמה בירושה גמורה בירושת 'כל הארץ' וב'ביאת כולכם' וב'כל יושביה עליה', שאז תחול 'קדושת הארץ' לגמרי לגבי כל המצוות. וזה יהיה רק לעת"ל בגאולה העתידה כשישובו ב'תשובה שלימה' בכל לבבך ובכל נפשך, ואז תהיה הגאולה גאולה גמורה ושלימה, וכן נזכה לזה במהרה בימינו אמן.



רבי יהושע מגנס
ר"מ בישיבת מרכז הרב

בדין וידוי ערב יום הכיפורים

א.

זה לשון הטור סי' תר"ז: ולענין חזרת הש"ץ את הוידוי במנחה כתב האבי עזרי שאין לו להחזיר כיון שאינו יכול לאומרו באמצע התפלה כמו בשאר התפלות וגם כי לא נתקן במנחה אלא משום גזירה שמא יארע אונס. וכן דעת הרי"ף גי'א. וכן נוהגין באשכנז. ורב האי כתב אין מנהג שיתוודה ש"ץ במנחה וכו'. אבל רב עמרם כתב ש"ץ אומר וידוי במנחה להוציא שאינו בקי וכן נוהגין בספרד. ע"כ. ולהלכה פסק הרמ"א בסי' תר"ז סעי' ה' כדעת הראשונים דאין ש"ץ חוזר ומתודה בעיוה"כ. וצ"ב במה נחלקו הראשונים הנ"ל.

ב.

מקור דין וידוי ביוה"כ ובערב יוה"כ הוא ביומא (דף פז, ב). והתם איתא: ת"ר מצות וידוי עיוה"כ עם חשיכה. אבל אמרו חכמים יתודה קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בסעודה. ואע"פ שהתודה קודם שאכל ושתה, מתודה לאחר שיאכל וישתה שמא אירע דבר קלקלה בסעודה. ואע"פ שהתודה ערבית יתודה שחרית, שחרית יתודה במוסף, במוסף יתודה במנחה, במנחה יתודה בנעילה וכו'. ע"כ.

הנה בדין וידוי של ערב יוה"כ כתב התנא שאף שהתודה לפני שאכל ושתה, חוזר ומתודה לאחר שיאכל וישתה, אבל לא קבע זמן לוידוי נוסף זה. ומצאנו שנחלקו בזה הראשונים. ז"ל הרמב"ם, פ"ב מהל' תשובה הל"ז: ואע"פ שהתודה קודם שיאכל חוזר ומתודה בליל יוה"כ ערבית וחוזר ומתודה בשחרית במוסף ובמנחה ובנעילה. ע"כ. המתבאר מדבריו, "שאחר שיאכל וישתה" שהזכיר התנא הוא וידוי בתפילת ערבית.

ואילו הרמב"ן כתב: נראה לפי דקדוק הלשון הזה שאין הוידוי שהוא מתודה לאחר אכילה בתפילת ערבית וכו' ועוד הא דקתני דמצות וידוי עיוה"כ הוא עם חשיכה דהיינו לאחר שיאכל וישתה, אלא שהקדימו לו חכמים להתודות קודם שיאכל משום שמא תטרף דעתו בסעודה. ועלה קאמר שאע"פ שהצריכו לו להקדים ולהתודות עיקר הוידוי לא הפסיד את מקומו, וצריך להתודות לאחר שאכל ושתה, דהיינו עם חשיכה, ואילו ערבית לא מיקרי לאחר שאכל ושתה דלאו סמוך לאכילה הוא וכו'. ע"כ. המתבאר מדבריו, "שאחר שיאכל וישתה" דקאמר התנא

הוא עם חשיכה קודם כניסת יוה"כ. [ובמג"א (סי' תרו סעיק"ז) הביא בשם השל"ה שראוי להחמיר להתודות אחר אכילה קודם חשיכה כדברי הרמב"ן].
צ"ב במה נחלקו הראשונים.



ג.

הרמב"ן בהמשך דבריו מבאר שוידוי עיוה"כ ווידוי יוה"כ שני דינים הם. וכ"כ שם: אלא משמע דהכי קתני מצות וידוי של ערב יום הכיפורים שצריך להתודות כדי שיכנס ליום בתשובה הוא עם חשיכה סמוך ליום עצמו שלא יהא שהות לחטוא בין הוידוי והיום, אבל חששו חכמים שמא תטרף דעתו בסעודה וימנע בשכרותו מן הוידוי לפיכך החמירו עליו להתודות קודם אכילה וחזור ומתודה בזמנו עם חשיכה סמוך ליום עצמו שמא אירע דבר קלקלה של עבירה בסעודה. ווידוי של ערבית שהוא וידוי של יוה"כ עצמו לא קתני דודאי מתודה הוא ביוה"כ, אלא קתני אע"פ שהתודה ערבית מתודה שחרית וכל היום שמא אירע דבר עבירה כל היום דיוה"כ עם חשיכה הוא מכפר. ע"כ. ההבדל בין שני הוידויים הוא במהות: וידוי ערב יום הכיפורים הוא וידוי של תשובה, כדי שיכנס ליום בתשובה. ואילו וידוי יום הכיפורים הוא וידוי של כפרה, כדי שיום הכיפורים יכפר עליו.



ד.

מה שהרמב"ן קבע שיום הכיפורים מכפר בסופו, דבר זה תלוי במחלוקת אמוראים בירושלמי בסוף יומא. הכי איתא התם: אם אין שעיר היום מכפר. כיצד הוא מכפר? ר"ז אמר כל שהוא. ר' חנניא אמר בסוף. ע"כ. מבואר דנחלקו ר"ז ור"ח אי יוה"כ כל שעה ושעה מכפר או דוקא סוף היום מכפר.

והנה גם בש"ס בבלי מצאנו שעמד רבא על ענין כפרת יוה"כ, במסכת כריתות (דף ז, א): רבא אמר וכו' מודה רבי בעבירות דיוה"כ גופיה דלא מכפר, דאי לא תימא הכי כרת דיוה"כ לרבי כיון דבכל שעתא ושעתא מכפר היכי משכחת לה? ע"כ.

מוכח דס"ל לרבא דיוה"כ מכפר כל שעה ושעה, ודלא כפי שכתב הרמב"ן. וגם הדחיה הראשונה של הגמרא שם, דמשכח"ל לרבי כרת ביומא כגון דבהדי דקאכל נהמא חנקתיה אומצא ומת, מוכח דדוקא משום דמת מיד אין לו כפרה. אך אם היה גומר אכילתו ומת אחר כך, שוב לרבי יוה"כ היה מכפר עליו. וע"כ משום דכל שעה ושעה יוה"כ מכפר.

[ובבית זבול (ח"א סי' כ' אות ד') הביא ראייה נוספת דיוה"כ מכפר כל שעה ושעה, שהרי יש להקשות מדוע הגמ' לא תירצה אליבא דרבי דמשכחת ליה כרת דיומא באומר אחטא ויוה"כ יכפר, דמודה רבי דאינו מכפר. ותיירץ האדמו"ר מקאצק צ"ל דממ"נ - אם ידע דאין יוה"כ

מכפר בכה"ג, הרי לא שייך שיאמר אחטא ויוה"כ יכפר. ואם לא ידע, וחשב שגם בכה"ג יוה"כ מכפר, הרי זה שוגג בכרת, שהרי חשב שאין חיוב כרת למעשה.

וכתב על כך מרן הרב חרל"פ זצ"ל דתירוצו זה נוחא רק אי נימא דיום הכיפורים מכפר כל שעה ושעה, וא"כ חשב שאין כריתות גם על חטא בו ביום. אך אי נימא דיוה"כ מכפר בסופו, הרי שפיר איכא כרת ביום, אלא דסופו מכפר, וא"כ גם באומר אחטא ויוה"כ יכפר ידע דאיכא כרת. אלא דחשב דסופו של יום יכפר, וא"כ אי"ז שוגג בכרת. עיי"ש בדבריו].



ה.

ולפ"ז קשה על הרמב"ן דנקט כמילתא דפשיטא דאין יוה"כ מכפר אלא בסוף היום, הרי מוכח מדברי רבא דס"ל דיוה"כ מכפר כל שעה ושעה ולא מצאנו חולקים עליו בענין זה? ועוד, לפי הרמב"ן יוצא שהברייתא הדנה בחיוב וידוי בערב יוה"כ וביוה"כ ס"ל דיוה"כ מכפר בסופו. וקשה, מה ראה רבא לחלוק על ברייתא שאין עליה עוררין?

ויש לומר דס"ל לרמב"ן דאמנם מוכח דרבי סבר דיוה"כ מכפר כל שעה ושעה, אך אין מכאן ראיה דגם רבנן ס"ל הכי. דוקא רבי דס"ל דיוה"כ מכפר גם ללא תשובה, הוא סובר דכח כפרה זו היא כל שעה ושעה. אך רבנן דס"ל דאין כפרת יוה"כ ללא תשובה, ס"ל נמי דאין כפרת יוה"כ אלא בשעת הקרבת השעיר או בסיומו של יום.



ו.

ועדיין יש לעיין, מה הביא את הרמב"ן לתלות את פירוש הברייתא דוידוי דיוה"כ, בסברא זו דאין יוה"כ מכפר אלא בסופו? ונראה דהיה לו לרמב"ן הכרח לבאר כך את הברייתא. דהנה, פשט הברייתא צ"ב, מדוע אין מוזכר חיוב וידוי בערבית? ואליבא דרמב"ם אי"ז קשה, דוידוי אחר שיאכל וישתה הוא הוידוי דליל יוה"כ. אך לרמב"ן קשה. וע"כ תי' הרמב"ן הוא דאין צריך להזכיר את הוידוי דיוה"כ, כי ודאי חייב להתודות כדי להתכפר. אלא שהתנא כתב שיש חידוש בשאר הוידויים דיוה"כ, כיון שכבר התודה מדוע חוזר ומתודה שוב? וע"כ תי' הרמב"ן דחיישינן שמא אירע לו דבר עבירה במשך היום, ולכן צריך לחזור ולהתודות לפני שעת הכפרה.

אמנם כל זה יתכן רק אם נאמר שיום הכיפורים מכפר רק בסופו. אך אם כל שעה ושעה ביום הכיפורים מכפרת, שוב לא קשה מדוע חוזר ומתודה, כי כל וידוי מועיל לכפרה חדשה, ואי"צ לומר שמתודה משום חשש שמא אירע לו דבר עבירה. אך אם כן, חזרה קושיא לדוכתא, מדוע הזכיר התנא את כל הוידויים חוץ מוידוי דערבית? ושוב אי"ל דהוא משום דוידוי דיוה"כ הוא פשוט ואי"צ להזכיר אותו, שהרי התנא כתב את כל שאר הוידויים דיוה"כ, וכל הוידויים שוים הם, ואין באחד מה שאין בחבירו.

ולכן הכריח הרמב"ן דע"כ ס"ל לתנא שכפרת יוה"כ הוא בסופו של יום. ולכן יש הבדל בין הוידויים של יוה"כ. הוידוי של ערבית בא לצורך הכפרה של יוה"כ שתבוא בסופו של יום. ושאר הוידויים באים שמא אירע דבר עבירה אחרי תפלת ערבית.



ז.

נמצא לפי הרמב"ן שיש ג' עניני וידוי: וידוי ערב יוה"כ שהוא כדי שיכנס ליום בתשובה; וידוי ליל יוה"כ ערבית, שהוא עבור הכפרה שתבוא בסופו של יום הכיפורים; ושאר הוידויים של תפלות יוה"כ, שגם הם עבור הכפרה שתבוא בסופו של יום, ואומרים אותם שמא אירע דבר עבירה אחרי הוידוי של ליל יוה"כ.



ח.

והנה הרמב"ם כתב בפ"ב מהלכות תשובה הל"ח: הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו. והוא עיקר הוידוי. ע"כ. ולכאורה דבריו סותרים את מה שכתב בפרק א' מהלכות תשובה הל"א: כיצד מתודין? אומר אנא ה' חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה. זהו עיקרו של וידוי. ע"כ.

וי"ל בדעת הרמב"ם דס"ל דשני מיני וידויים הם - וידוי של תשובה וידוי של כפרה. דהנה לא רק השב בתשובה חייב בוידוי, אלא גם המתכפר, וכמבואר בדבריו שם בפ"א הל"א באריכות. מה שכתב הרמב"ם בפרק א' הוא בוידוי של תשובה, כמבואר גם מתוכן הוידוי. ואילו מה שכתב הרמב"ם בפרק ב' הוא לגבי וידוי של כפרת יום הכיפורים.



ט.

והמנחת חינוך מצוה שס"ד הקשה עוד קושיא על הרמב"ם. בפרק א' כתב הרמב"ם שצריך לומר אנא ה'. והמקור הוא בוידוי של כהן גדול ביוה"כ, דילפינן מגז"ש דבעינן למימר אנא ה'. וצ"ל דילפינן כל הוידויים מוידוי כה"ג. אך א"כ קשה, מדוע בוידוי יוה"כ כתב הרמב"ם שעיקר הוידוי הוא אבל אנחנו חטאנו, ולא כתב שצ"ל גם אנא ה'? עיי"ש בדבריו. ולגבי קושיא זו לא נוכל להסתפק בהבדל בין וידוי של תשובה ובין וידוי של כפרה, שהרי המקור הוא בוידוי של כהן גדול ביוה"כ, שהוא וידוי של כפרה.

ויש לומר דוידוי הוא גם גדר של תפלה. שהרי התשובה צריכה להיות לפני ה', כדברי הרמב"ם בפתיחה. ומה שצ"ל אנא ה' הוא כדי שיחשב תפלה. אמנם ביוה"כ, כיון שאומר את הוידוי בתוך התפלה, אין צורך לומר אנא ה' כדי שיחשב תפלה. ולכן אחרי שהרמב"ם כתב

(הלכה ז') שהוידוי של יוה"כ הוא בתפלה, הוא כתב (הלכה ח') שעיקר הוידוי הוא אבל אנחנו חטאנו, ולא הזכיר אנא ה'.



י.

הנה מקור דברי הרמב"ם לגבי נוסח הוידוי של יוה"כ הוא בסוגיא שם ביומא, מיד אחרי הברייתא דמצות וידוי דיוה"כ ועיוה"כ. ומשמע שהוידויים המובאים שם נאמרו על כל הברייתא, דהיינו בין בוידי דיוה"כ ובין בוידי דעיוה"כ.

ולפ"ז מובן מה שנחלקו הרמב"ם ורמב"ן בוידי דעיוה"כ. הרמב"ן כתב שהוא וידוי של תשובה, כדי שיכנס ליום הכיפורים מתוך תשובה. ואילו ביוה"כ הוא וידוי של כפרה, כפי שהבאתי דבריו לעיל. אך הרמב"ם אינו יכול להסביר את הגמרא כרמב"ן, שאם כדבריו היה צריך להיות נוסח אחר של וידוי בעיוה"כ, דהיינו נוסח וידוי של תשובה. ומשמע בגמרא שנוסח אחד לכל הוידויים. ולכן ביאר הרמב"ם דכולהו חדא וידוי הוא, דהיינו וידוי של כפרה. [צ"ל שגם אם הקדים את הוידוי לפני כניסת עצמו של יום, עלה לכפרה של היום. ועיין מש"כ הנצי"ב במרומי שדה לבאר את המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן עפ"י הא דצריך להתודות סמוך לכפרה].

ואפשר להוסיף לזה מה שכתב החי"א כלל קמ"ד סי' ט': כיון שחייב כל אדם להתודות ביוה"כ תקנו חז"ל להקדים הוידוי בתפלת מנחה שכבר מחצות היום מתחיל להתנוצץ קדושת היום. ע"כ.



יא.

והנה כל דין וידוי בחזרת הש"ץ הוא רק בוידי דכפרה, וכעין וידוי דכה"ג ביוה"כ. אבל בוידי של תשובה לא מצאנו שהש"ץ יתודה כדי להוציא את הרבים ידי חובתם. ועל כן לרמב"ן אין מקום שהש"ץ יתודה בחזרת התפלה בעיוה"כ, כיון דוידוי של תשובה הוא. אך לרמב"ם שפיר יש מקום לש"ץ לחזור ולהתודות להוציא את הרבים ידי חובתם, כמו ביוה"כ גופא, דחד וידוי הוא, וכפי שנתבאר.



הרב שלמה זאב פיק

מח"ס אהבת שלמה

הערות וביאורים על עבודת כה"ג ביוה"כ שחיבר הרב יהושע מגנס – מאמר תגובה

קראתי בעיון את ההערות ופירושים של הרב יהושע מגנס. כתלמיד של מו"ר הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל נראה שיש להוסיף על דבריו מדברי מו"ר זצ"ל.



א.

הרב מגנס פותח ששני הפיוטים פותחים עם מעשה בראשית, ומציע טעם לזה. אולם הרב זצ"ל הציע פירוש פשוט ביותר – הקורבנות הם סיבה לבריאת העולם (ספר נוראות הרב, חלק ו', עורך ב' דוד שרייבר, עמ' 54, הע' 84 – באנגלית, והוא תעתיק מדויק של שיעור של הרב מאלול תשל"א).



ב.

הרב מגנס דן בפירוש הקטע: לְשִׁרְתָּן אֵיִתָּה לִּי אִישׁ חֲסִידְךָ. לְהַבְדִּיל מִגִּזְעוֹ מִקֹּדֶשׁ קֹדֶשׁ קִדְשִׁים. לְקִשּׁוֹר נֶזֶד קֹדֶשׁ וְלַעֲטוֹת אוֹרִים. לִישֵׁב כְּכַבֵּדָה פְּנִימָה יָמִים שְׁבַעַה: מִחֻזְקֵי אִמְנָה שְׁבוּעַ קֹדֶם לַעֲשׂוֹר. מִפְּרִישִׁים כֹּהֵן הָרֹאשׁ כֶּדֶת הַמְּלָאִים: הוּא הַצִּיעַ פִּירוּשׁ מִשְׁלוֹ: "לִישֵׁב כְּכַבֵּדָה פְּנִימָה יָמִים שְׁבַעַה" אינו מתייחס למילואים אלא לחינוכו של הכהן הגדול.

אולם, יש מחלוקת בין רבי יוחנן לבין ריש לקיש למקור של פרישת שבעת הימים לפני יום הכיפורים. לפי רבי יוחנן, זה נלמד מן המילואים, ואכן כך נקט בעל אמיץ כח בסוף הציטוט הנ"ל. מטרת הפרישה לפי זה היא להגביר את קדושת הכהן הגדול ולהעניק לו קדושה מעל ומעבר לקדושתו של כל השנה. זה נעשה על ידי תלמוד תורה שהכהן גדול עסק בו בימים אלו, כמו שכתוב באתה כוננת: "תֹּרַת מַעֲשֵׂה וְעִבּוּדַת הַיּוֹם שְׁבַעַת יָמִים בְּזִבְלָנוּ... שְׁלוּמֵי זִקְנֵי עָם וְחֻכְמֵי אֲחֵי הַכֹּהֲנִים תִּמְיֵד וְסֻכְבוּהוּ עַד בּוֹא יוֹם הָעֶשְׂרִי". ובמיוחד בליל יוה"כ. לפי זה, גם באתה כוננת מרומז שמקור הפרישה הוא מילואים. הרב הוסיף שהמגמה הייתה שהכהן גדול יהיה בגדר אהרן הכהן, ולכן יהיה לו ההיתר להיכנס לתוך קודש הקדשים. זה משתקף בדברי הפיוט "רצה כוננת": "תַּחַת אֶהְרֵן מִגִּזְעוֹ יַעֲמֵד לְשִׁרְתָּן לְפָנֶיךָ בְּיוֹם הַסְּלִיחָה" (שיעורי הגרי"ד: עבודת יום הכיפורים, מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ה, עמ' יז-יח).

יתר-על-כן, הרב הסביר שהקדושה של הכהן גדול מתחזקת כל כך עד שהוא מעשה חפצא של קדושה, שהרי מה מקדש את הקטורת שהוא מכניס לפני ולפנים? זה לא ניתן בכלי קודש

אלא רק בידו, וא"כ, ידו נעשה כלי קודש לקדש את הקטורת, וממילא שבעת ימי הפרישה מגבירים את קדושתו להיות חפצא של קודש (נוראות הרב הנ"ל, עמ' 75-69).

אולם לפי ריש לקיש, שבעת ימי פרישה נלמד מהר סיני, וזה מתיר להיכנס לקודש הקודשים, כמו שהפרישה התירה למשה לעלות להר סיני. איך זה נעשה? הרב למד מדברי הגמרא ביומא בדף ח ע"ב "שזה פרישתו לקדושה" שהוא לפי שיטת ריש לקיש, להתיר כניסה לסיני ולקודש הקודשים. ושם רש"י פירש: "שזה פרישתו לקדושה - ליכנס למחנה שכינה, ולא יהא לבו זחה עליו, ויהא נבדל מכל קלות ראש, שחלה עליו אימה בהבדלתו מן הבריות". לפי זה, הרב למד שמה שכתוב באמין כח: "לישב ככבודה פנימה ימים שבעה" מתייחס לשיטת ריש לקיש בטעם הפרישה של הכהן הגדול, והפייטן אימץ את שתי השיטות!



ג.

בסוף המאמר, הרב מגנס דן בהזכרת השם כמכפר. בסוף שיעור לפני יום הכיפורים, תש"מ, הרב זצ"ל עסק בזה, ובמיוחד בנוסח הווידוי (פורסם בספרו של הרב דברי השקפה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 184-192), "אנא השם" לעונת "אנא בשם". הראשון "אנא השם" קוראים את המלים ביחד, שזה קריאה ובקשה להקב"ה שיקבל ברצון את הווידוי. אולם, "אנא בשם" צריך להטיל פסיק בין "אנא" לבין "השם" ולקרוא: "אנא, בשם כפר נא..." שה-"ב" בפירושו: "באמצעות, על-ידי". פשט הווידוי הוא: אנא, על-ידי השם הוי"ה, כפר נא. שהרי השם הוי"ה הוא המכפר. על פי זה, הרב הסביר שהרי "עיצומו של יום מכפר" (לשון הרמב"ם הל' תשובה, א, ג: "ועיצומו של יום הכפורים מכפר", ולפי הווידוי, השם הוי"ה מכפר, ולכן צריך לומר שהמסקנה היא שעיצומו של יום והשם הנכבד הם היינו הך, קדושת השם הגדול היא עיצומו של יום! לפי זה הרב טען שרק בווידוי יש עניין להשתחוות, שהרי שם שם ה' מכפר, משא"כ באמירת הכהן "לה' חטאת" אין עניין להשתחוות, מפני שם אין שם הוי"ה מכפר, וזה כפי האמין כח, ולא לפי אתה כוננת. [כל המקורות האלו הובאו בתמצית במחזור מסורת הרב ליום כפור, ערוך ע"י אהרן ארנולד לוסטיגר, ניו-יורק, 2006].



תגובת הרב יהושע מגנס

בעזה"י

ראיתי את הדברים שהביא ידידי הרב שלמה זאב פיק שליט"א בשם רבו מרן הגרי"ד הלוי סולובייצ'יק זצ"ל. וכתמיד דבריו מרוויים את צמאון כל דורש ואוהב תורה. אני מודה לכבוד ידידי שליט"א שהביא את הדברים וזיכה אותנו בהם. בכל זאת, הרשה לי להעיר על שני דברים שכתב.

בענין מעשה הבריאה בתחילת הפיוטים מביא בשם הגרי"ד זצ"ל שהוא משום הקשר בין מעשה בראשית ובין הקרבנות. אמנם על כך לא התעכבתי כלל. העליתי ביאור לכך שהפיוט

"אמיץ כח" מפרט את כל מעשה בראשית, דבר שאינו נמצא ב"אתה כוננתה", וכן מדגיש את הכוח והגבורה האלוקית.

בענין לשון הפייט "לישב ככבדה פנימה ימים שבעה", שפירש הרוו"ה שהכוונה היא לימי המילואים. על כך הביא בשם הגרי"ד זצ"ל שהפייט רומז דווקא לדעת ריש לקיש שימי הפרישה הם כנגד הפרישה שהיתה בסיני כדי להיכנס למחנה שכינה, כמו שכתב רש"י. ואגב הדברים זיכה אותנו בחידושו של הגרי"ד זצ"ל שהכהן הגדול הופך להיות חפצא של קדושה, ובידו הוא מקדש את הקטרת. (עיין ביומא דף מח, א, בענין ידו אם יש לו דין צואר בהמה או כלי שרת. ובדבריו תי' את קושיית התו"י. ואכמ"ל).

אמנם כשכתבתי את הדברים עמד לפני קושי לבאר שהכוונה כאן לטעמים ומקורות לפרישת הכהן הגדול שבעת ימים קודם יום הכיפורים. אמנם הרב פיק המשיך את הציטוט למשפט הבא "מחזיקי אמנה שבוע קודם לעשור וכו'", אבל בפשטות אין צורך לומר שיש קשר בין הדברים. מה עוד, שכל מה שכתוב לפני כן: "לקשר נזר קדש ולעטות אורים וכו'" אינו קשור כלל לפרישת הכהן הגדול, ולא לעבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים.

ואם כן יש לומר שכוונת הפייט שהקב"ה הבדיל מגזעו של "לוי איש חסידך" כהן גדול, שקשור על מצחו "נזר קדש", דהיינו הציץ, "ולעטות אורים". אלו הם בגדי הכהן הגדול לדורות. ועל כן רציתי לבאר שגם בכוונת הדברים "לישב פנימה וכו'" הוא מעלת הכהן הגדול שחינוכו נעשה על ידי ישיבה בקודש פנימה.

לאחר סיום ענין בחירת הכהן הגדול, בא ענין הפרישה, שמחזיקי אמנה מפרישים את הכהן הגדול המובדל מכל על ידי הנ"ל, כהכנה לעבודת יום הכיפורים.



רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

שם שמים חל על הסוכה

כתב הרמב"ם בהל' סוכה פ"ו הט"ו עצי סוכה אסורין כל שמנת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך "אין נאותין מהן לדבר אחר" וכו'. ומקור הדברים בסוכה ט, א מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה וכו' כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה. ומבוארת שיטת הרמב"ם דאיסור ההנאה הוא גם על דפנות הסוכה. והרא"ש בפסקים בסוכה שם חולק, וס"ל דדוקא הסכך אסור בהנאה, אבל עצי הדפנות מישרי שרו דכל מאי דדרשינן מחג הסוכות היינו דווקא בסכך כדלקמן וכו'. ועי' בתוס' זבחים לו: ד"ה אלא שתמהו דמ"ש דלענין אסו"ה הדפנות אסורין, ולענין פסול סכך המקבל טומאה ודין תעשה ולא מן העשוי היינו דווקא על הסכך, ונשארו בתימא.

ובחי' הגר"ח מברסק בספרו שם כתב בדעת הרמב"ם דרך דינים הנוגעים לפסולא והכשרא דסוכה, דהם בגוף החפצא של הסוכה, זה נאמר רק בסכך ולא בדפנות. משא"כ האסו"ה, שהוא מחמת מצות סוכה, כיון דבלא דפנות לא מיתכשרא, ממילא גם הדפנות איכללו במצות סוכה, ולהכי הוא שפסק הר"מ דגם עצי הדפנות אסורין עכתו"ד. והיינו דהאסו"ה דסוכה הוא מחמת קיום המצוה דסוכה, וקיום המצוה הוא גם ע"י הדפנות. ומפי השמועה הוסיף הגר"ח דגם קרקע הסוכה היא בכלל קיום המצוה, דזה נצרך לסוכה, וממילא אסו"ה דעצי סוכה יחול גם על קרקע הסוכה. ובתוס' ר"ה כח: ד"ה ומנא, דנו להקשות דבעשה דופן רביעי לסוכה כיון דסגי בג' דפנות יעבור בבל תוסיף. ותירצו דבעשה ד' דפנות טפי עדיף, דהוי תשבו כעין תדורו. ומבואר בתוס' דהדפנות הן מעיקר מצות הסוכה, ושייך בל תוסיף מחמת עשיית הדופן הרביעית. וכן משמע בראבי"ה בשלהי הל' מגילה, שכתב גבי נשים דמברכות במצוה שהזמן גרמא דל"ה יוהרא, תדע דהא ארבע דפנות שלמות לסוכה לא צריך לכ"ע ונהוג כ"ע בד' דפנות אע"ג דלא צריך, אלא כיון דכ"ע עבדי לא הוה משנה להיות חשיב יוהרא ע"כ. ולפ"ז יש להעיר, דאמאי נקטו הפוסקים דגם לרמב"ם הדופן הרביעית מותרת בהנאה [בגוונא דידעי' מהי הדופן הרביעית]. וכן לתוס' הג"ל מוכח דגם הדופן הרביעית בכלל מצות הסוכה דהוי תשבו כעין תדורו, וא"כ שתיאסר בהנאה. וצ"ל דמ"מ כיון דאינו מחוייב בעשייתה אינה נאסרת בהנאה, וכדיבואר להלן.

ובלשון הרמב"ם מדוקדק שלא הזכיר ענין סוכה דהוי כהקדש, כלשון הגמ' דעצי סוכה אסורין בהנאה כחגיגה. ואף דאין דרכו של הר"מ להביא מקורות וטעמים, מ"מ הו"ל להזכיר דאסור כהקדש, וכפי שנקטו הר"ש משאנץ בתו"כ בפ' אמור, וברשב"א בביצה לו: ומוכח בר"מ דהוי אסו"ה מהל' סוכה ולא דהוי הקדש ממש, ורק ילפי' לאסור מחגיגה. וצ"ב גדר הך איסור הנאה. ועוד יש לדקדק בלשון הר"מ שכתב דאין נאותין מהן לדבר אחר וכו', וכ"ה בשו"ע

בריש סימן תרלח. וצ"ע, דהא כבר הקדימו הרמב"ם והשו"ע דהסוכה אסורה בהנאה, ומה הוסיפו דאין נאותין מהם לדבר אחר.

ובעיקר דינא דרב ששת משום ר"ע דאמר בסוכה שם מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה' ותניא רבי יהודה בן בתירא אומר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה שנא' חג הסוכות שבעת ימים לה' מה חג לה' אף סוכה לה'. ופרש"י שם ד"ה על החגיגה דההיקש לשלמי חגיגה דשם שמים חל עליהם לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה דעבד הנוטל פרס. ומלבד דצ"ע, דהרי כבר אחר זריקה הותר, אכן בזה י"ל דרש"י לשיטתו בקדושין נג: ותמורה ח. דגם הקטרה הוי מתיר. אך מ"מ מה כוונת רש"י במש"כ דאחר הקטרה הוי כעבד וכו'. ואטו ר"ל דההנאה מסוכה היא משלחן גבוה. ומדברי הרשב"א בביצה ל: שדן אם סוכה הוי קדושת הגוף או קדושת דמים, מבואר דהוי ילפו' דסוכה הוי כהקדש, וכדברי הר"ש משאנץ הנ"ל. אכן בשיטת רש"י והרמב"ם נראה דהאסו"ה דסוכה הוא מגדר הוקצה למצותו בדאורייתא, וכדיבואר.



איסור ההנאה מסוכה הוא בגדר הוקצה למצותו

ברש"י סוכה לז: ד"ה אסור להריח כתב בהא דאסור להריח מהדס דהוקצה למצותו, וכתב רש"י דילפי' מסוכה דחל שם שמים על עצי סוכה ליאסר בהנאה כל שבעה הוהיל והוקצו למצוה עכ"ל. ובכפוף"ת כתב דהוי דאורייתא. וצ"ע ג, דדוקא סוכה אסורה בהנאה דיש בה את ההיקש לחגיגה, אבל בהדס הרי ליכא ילפותא לחגיגה, ומשמע ברש"י דגם בסוכה האסו"ה הוא מחמת דהוקצה למצותו. וברש"י ביצה ל: ד"ה לה' כתב דהאסו"ה בסוכה כל שבעה מקרא דלה' הוא הקדש עכ"ל. וצ"ל דההוקצה למצותו הוי לעשותו כהקדש דאסור בשימושי חול. ולמבואר ברש"י נוחא קו' התוס' סוכה ט. ד"ה מנין, שהקשו דמכ"ד מוכח דאסור מדין הוקצה למצותו, דאכן לרש"י גם האסו"ה דאורייתא דסוכה הוי מדין הוקצה למצותו [וי"ל כן נמי בדעת התוס'], אלא דס"ל דבדאורייתא ל"ה מחמת הקצאה ידידה, ודין התורה לעשותו כהוקצה למצותו. והא דילפי' מהאסו"ה דחגיגה, היינו דהם אסורים מחמת דהם מיוחדין לגבוה. וכמו דבקדשים, מלבד איסור מעילה איכא אסו"ה מהקדש מחמת דהם מיוחדין לגבוה, ולהש"מ במנחות ד: בהשמטות אסו"ה דשלמים הוא מדין בל יחל [וגם לרש"י מנחות ד: ד"ה לא נהנין דבשלמים ליכא אסו"ה מהתורה, כתב הגר"ז שם דהיינו דאיסור המעילה אינו מהתורה, אך לכ"ע איכא אסו"ה גם בקדשים קלים מצד בל יחל, ונתבאר בארוכה בהערותי על הש"מ מנחות שם הוצאת מוה"ק. ושפיר שייך למילף איסור הנאה מהתורה בסוכה כמו בחגיגה]. והביאור הוא דבקדשים איכא אסו"ה נוסף מצד בל יחל, היינו דהוי כאוסרו בהנאה ע"י הקדשו ומשום דמייחדו לגבוה, וילפי' מיניה דה"נ בסוכה מחמת יחודו למצוה הוקצה למצותו ואסור בהשתמשות חולין. ולהכי כתב רש"י האיסור דקודם הקטרה, דזהו לא מחמת הקדשו, אלא דאסור לאכול קודם הקטרה לגבוה. ולהכי הדגיש רש"י דהוי כעבד הנוטל כו', היינו דילפי' מיניה גם לסוכה, דההנאה היא משל גבוה וכל הנאתו היא רק לצורך מצות סוכה. ומה"ט י"ל לרש"י דהאיסו"ה בסוכה הוא

שלא ייהנה משימוש שהעצים עומדים לו, אלא שהם הוקצו לסוכה, אבל אם האדם ייהנה מהעצים לדבר שאינם עומדים לכך, ליכא איסורא, דלענין זה ליכא הקצאה. וכדאמר' בגמ' גבי הדס דילפי' מעצי סוכה דאסורין, דהיינו דווקא דאסור להריח ממנו, ומשום דמקצוהו ממה שעומד שיהיה למצותו. וכן מבואר בדברי הדרכי משה בסימן תרלח, שכתב דאסור בהנאה ליקח מהעצים קיסמים וכו'. וצ"ב מאי אשמועי'. ונראה דאתי לומר דדוקא הנאה שעצים עומדים לכך, זה נאסר מחמת דהך שימושים הוקצו לסוכה. ובזה מבואר הגמ' סוכה לז: דאתרוג דהוי לאכילה ואינו עומד לריח, להכי במריח בו שרי, דאינו מבטל את ההקצאה משא"כ בהדס דלריחיה קאי. והריטב"א לז. כתב דהדס הנמצא בסכך הסוכה מותר להריח ממנו, כיון דלסכך אפשר בעצים בעלמא. וכוונת הריטב"א היא דההקצאה היא מה שצריך לסוכה, וכיון דהוי מעשה עץ בעלמא לא שייך לאסור את ריחו, דאיסורו הוא רק בתורת סכך כעצים בעלמא, ולא שייך לענין ריחו, דלא הוקצה לכך. משא"כ בהדס לד' מינים, דהוקצה לכך, אסור בריחו.

ובספרי משא יד ח"א בפרשת אמור ביארתי דהאסור"ה בסוכה היינו דווקא אם ע"י ההנאה סותרת לדין הסוכה, אבל בהנאה שאינה סותרת למצות הסוכה הכי נמי מותר, וכמבואר בט"ז. דהנה בשו"ע בריש סימן תרלח הביא הרמ"א בשם הגהות אשר"י דהסוכה אסורה בהנאה רק מזמן שכבר ישב בסוכה [ויל"ע אם בעי' ישיבה בסוכה דוקא בגוונא דמקיים בכך מצוות סוכה, הא לאו הכי אינו נאסר בשיבתו]. והקשה הט"ז בסק"ג דהרי סוכה אסורה בהנאה כמו חגיגה, וא"כ צ"ל דהיא אסורה משעה שהסוכה קיימת, כמו בקדשים דהזמנה מילתא, ואם אמר הר"ז לקרבן אסורה משעת ההקדש. ואמאי בעינן שישב בסוכה כדי שתאסר. ותירץ הט"ז דודאי אין לומר שכל הדינים שישנם בחגיגה יהיו בסוכה, אלא דבזה שווה סוכה לחגיגה דלא תיטול ממנו להנאתך שום דבר לבטל ממנה קדושה שלה וכו', והו"ד במ"ב. וע"ע במג"א שם, שכתב דבסוכה הזמנה לאו מלתא דהוי תשמישי מצוה. וצ"ב, דהא הוי כהקדש. וע"כ כמש"כ, דל"ה הקדש בחפצא אלא כתשמישי מצוה שהוקצו למצוות, ולהכי היינו דווקא במבטל מצותן. וד"ז מפורש בתוס' שבת כב. ד"ה סוכה, דשאני סוכה דבמסתפק איכא ביטול מצוה, וכן בתורא"ש שם כתב שיש ביטול מצוה במסתפק בעצי סוכה. וע"ע בהערותי על תורא"ש סוכה הוצאת מוה"ק ט. הערה 141 מש"נ בזה.

ובעונג יו"ט בסימן מט הקשה בהא דנשים יושבות בסוכה אף דלא נצטוו [ולכמה ראשונים לית להו אף קיום מצוה, ובראב"ן בסימן פז מבואר דנשים יושבות בסוכה מחמת חיוב הבעל, דליהוי כתשבו כעין תדורו עי"ש]. וכן הקשה ביושב בסוכה בשעה שירדו בה גשמים, והא נהנה מהסוכה, וכיון דל"ל מצוה הא איכא אסור"ה, עי"ש בארוכה. ונראה לפי המבואר ברש"י דגדר האסור"ה בסוכה הוא מדין הוקצה למצותו, וע"י ההקצאה למצות סוכה נאסרו שאר שימושי העצים. מעתה נראה לומר יותר דגם האיסור ליהנות מהסוכה הוא דוקא בהנאה שאינה שייכת לסוכה, אבל בנשים היושבות בסוכה, אף אם נימא דאין להם קיום מצוה, וכן בסוכה שירדו בה גשמים, או בחולה היושב בסוכה, אף אם אין להם קיום מצוה, מ"מ כיון דמשתמש בסוכה שימוש של סוכה, והיא תשבו כעין תדורו, שפיר מותר לו לישב בסוכה אף בלי קיום מצוה. דלענין לדור בסוכה לא שייכת הקצאה, דהרי הסוכה עשויה לדירה, ורק לענין הנאה חיצונית

נאסר משום הקצאה. ועי' בפרמ"ג שם שהוכיח מהגמ' סוכה י: דיכול להניח את הבגד על הסוכה לייבשה, וכתב דהוי כעין תדורו מה שהניח לייבשה. וכוונתו להוכיח כט"ז, דהאיסור הוא רק במבטל מצוותה, אבל שימוש שאינו סותר למצות סוכה לא נאסר. ולדברינו נראה יותר, דודאי כל שימושי סוכה דהוי כבית שרי, דנהנה מהסוכה עצמה. וראה מוכחת לזה נראה מדין סוכה ע"ג סוכה דהעליונה כשרה, והרי הוא משתמש בסכך התחתון, דהוא יושב עליה ונהנה ממנה, ואיך שרי. ואיכא גוונא דשתי הסוכות כשרות, ואז סכך התחתונה נאסר בהנאה. וע"כ דכל היכא דההנאה היא לצורך מצות סוכה שרי.

ונראה דיסוד זה מפורש בר"מ ובשו"ע הנ"ל שכתבו דהסכך והדפנות אסורין בהנאה "ואין נאותין מהן לדבר אחר". היינו דהדגשת הר"מ היא דדוקא לדבר אחר אין נאותין מהסוכה, אבל הנאת סוכה עצמה שרי, אף בגוונא דל"ל קיום מצות סוכה. ובזה נראה שפיר מש"כ רש"י הנ"ל דילפי' הדס מסוכה דאסור משום שהוקצה למצותו, והיינו דגם בסוכה גדר האיסור הוא משום שהוקצה למצותו, ושייך ללמוד מיניה גם להדס. ולפ"ז נראה דלהכי הר"מ לשיטתו ס"ל דהאסור"ה הוא גם בדפנות הסוכה, דכיון דגדר האיסור הוא לבטל מצוותה, איכא איסור לבטל מצוותה גם בדפנות, כיון דקיום המצוה הוא גם ע"י הדפנות, וכדברי הגר"ח הנ"ל. ומדויק כן בלשון הר"מ, שכתב קודם את איסור הדפנות ואח"כ הסכך, והיינו דבתרווייהו חד טעמא הוא דמבטל קיום מצוותה. [ונראה דלענין דופן עקומה, להנך ראשונים דהסכך הפסול מתעקם ונעשה דופן, דמ"מ לא יאסר בהנאה מדין דופן סוכה, כיון דל"ה דופן ממש, ודינו כדופן רק כדי למנוע את הפסק הסכך מהדופן, וכ"נ בריטב"א סוכה יז, א. וא"כ לא שייך לאוסרו בהנאה מדין דופן, כל שאינו דופן ממש].

ולפי המבואר נראה דאין גדר אסור"ה דעצי סוכה כאסור"ה בעלמא, עד שנבוא לדון דאינו ממונו מחמת דהוא אסור בהנאה, אלא גדר איסורו רק כפי מה שהוקצה למצות סוכה. ומעתה יש להעיר טובא עמש"כ בשו"ת חת"ס באו"ח סימן קפד [התשובה נכתבה בחול המועד סוכות תקנ"ח לפ"ק, כמצויין שם] בנידון אם מותר ליטול את האתרוג התלוי לנוי סוכה למצות אתרוג. והשיב דמצות לאו ליהנות ניתנו, ועוד דאין כאן בזוי מצוה. עוד כתב דכיון דמותר לצאת בו, ממילא מותר נמי לבעל האתרוג ליקח המעות מחיר האתרוג וכו'. ובשער המשפט בסופו בשו"ת נחלת אבות סימן ג כתב דאינו יוצא באתרוג התלוי לנוי סוכה דל"ה לכם עי"ש. והבאתי את דבריהם בספרי משא יד ח"א בפ' אמור. ולפי המבואר בודאי לא שייך לדון הכא מדין מצות לאו ליהנות ניתנו, דאסור"ה דעצי סוכה אינו לקיחת ההנאה, דבזה אמרי' דלקיחה למצוה ל"ח לקיחת הנאה, אלא דכל שינוי מהקצאת המצוה אסור, וא"כ ה"נ למצוה אחרת [ואולי י"ל דכיון דמצות לאו ליהנות ניתנו, לא חשיב שנוי מההקצאה, כיון דשימוש למצוה לא חשיב שינוי אחר]. אך מה שדן השער משפט שם דל"ה לכם, זה ודאי אינו, כיון דאינו מגדר אסור"ה כלל, ופשיטא דהסוכה הוי ממונו ומיקרי לכם. ומה דאינו יכול לאכול את האתרוג מצד דהוקצה למצות סוכה, פשיטא דאינו מגרע בשם "פרי" הדר, אלא היכא דהוי אסור"ה כערלה וכיוצא. וכע"ז תמה באמרי בינה בהל' סוכה בסימן כא, וראה עוד באוצר בגליון כא עמוד שי במאמרי מילואים להערותי בתורא"ש סוכה הוצאת מוה"ק שהבאתי עוד מקורות בזה.

ומה"ט נראה לי להעיר עמש"כ הגאון מטברג זצ"ל בספר נר אהרן, לדון דאינו יכול לסכך בסכך דאסו"ה, כיון דלא יוכל להחיל על האסו"ה דין הקדש דסוכה וכו'. דלדברינו, דל"ה דין הקדש ממש אלא חלות הקצאה, זה שייך גם באסו"ה. וכמו דבלי המיעוט הייתה כשרה סוכה גזולה אף אם גזלה קודם עשייתה, ומבואר דיכול להחיל על הסוכה שיהא אסו"ה דאיתקצאי למצות סוכה [ובלא"ה יבואר להלן דאין האסו"ה דסוכה מעכב בעיקר מצוותה, ראה בהמשך הדברים עפ"י הרשב"א בביצה, וכן העיר על דבריו בס' הערות להגר"ש זצ"ל].

וביסוד דברינו יבואר מש"כ התוס' בסוגין דבסוכה שנפלה ליכא אסו"ה. והפנ"י כתב דהוי כקדשים שמתו, ועי' בשפ"א. ולכאורה קדשים שמתו עדיין אסורין בהנאה. אלא כוונת התוס' היא דהאסו"ה בסוכה הוא כל זמן שהיא מיוחדת למצות סוכה, ועי' זה שנהנה מבטל קדושתה, אבל בסוכה שנפלה שוב אינה מיוחדת למצוותה, ולא שייך הך אסו"ה שהוא מחמת יחודה ומצוותה של הסוכה. וביותר להמבואר לעיל דאין הפי' דסוכה הוי מאסו"ה, אלא דאם משתמש בה דבר המבטל מצוותה, זה שנוי ביחוד הסוכה, א"כ ל"ש זה בסוכה שנפלה. ועי' ברמב"ן, דהוא חולק על התוס' וס"ל דגם בסוכה שנפלה אסורה. אכן כתב הטעם מסברא דחזי להקימה, והיינו דמשו"כ עדיין שייך בה דין הקצאה. וראיתי שדנו בשו"ת יד יצחק ח"ב סימן קב, ובשו"ת שרגא המאיר ח"ד קיא סק"ה בנידון שמצא סכך יותר מהודר אחרי שכבר ישב בסוכה והוקצה למצותו, אם מותר להניח הסכך המהודר בו, או דאסור, כיון דמבטל בכך קדושת ש"ש מהסכך הקיים. ולכאורה הדבר תלוי לפי הנ"ל, דהכא כיון דרוצה להדר בסוכה לא שייך לומר דמבטל מצותו מהסכך הקיים.



דין סוכה ישנה לבית שמאי

במתני' סוכה ט. ס"ל לבית שמאי דסוכה ישנה פסולה ובעי' לשמה בעשיית הסוכה וילפי' לה מקרא. וכתב הט"ז בסימן תרלו ס"א דהיינו דווקא בסכך, אבל בדפנות כשר גם בסוכה ישנה. והיינו דדין לשמה נאמר רק על הסכך, ככל הלכות הסוכה. אמנם בשפת אמת בסוגין העיר דלדעת הרמב"ם הנ"ל שכתב דעצי סוכה אסורין כל שמנת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך, א"כ נימא דסוכה ישנה פוסלת גם בדפנות.

והנה לעיל הבאתי את דברי הגר"ח מברסק שכתב בדעת הרמב"ם דרך דינים הנוגעים לפסולא והכשרא דסוכה, דהם בגוף החפצא של הסוכה, הוא נוגע רק בסכך ולא בדפנות. משא"כ האסו"ה שהוא מחמת מצות סוכה, כיון דבלא דפנות לא מיתכשרא, ממילא גם הדפנות איכללו במצות סוכה, ולהכי הוא שפסק הר"מ דגם עצי הדפנות אסורין עכתו"ד. ולפי כל המבואר בדעת רש"י, דהאסו"ה בסוכה הוא בגדר הוקצה למצותו דמייחדו למצות סוכה, שפיר מתבאר כוונת הגר"ח בדעת הרמב"ם דלהכי גם הדפנות אסורות בהנאה. והיינו דכיון דגם הדפנות נצרכות לקיום המצוה דסוכה, שוב הוי בכלל הקצאתו למצות סוכה, וכלשון הר"ן בביצה דאף הדפנות בעי להכשר הסוכה. והרא"ש דחולק על הר"מ, ס"ל דבעי' לדפנות רק כהיכי תימצי שיחול על עצים שם סכך, דהיינו דווקא במונח על דפנות.

ומצינו לענין פסול גזול בסוכה, דמבואר בסוגיא להלן לא. דגם בדפנות ובקרקע הסוכה יש פסול גזול. ותמהו הערל"ג והכפ"ת דמ"ש משאר פסולים. והכפ"ת כתב דכיון דעיקר פסול גזול הוא מחמת מצווה הבאה בעבירה, להכי פוסל גם בדפנות. והיינו דפסול גזול הוי פסול בקיום המצוה, ובפרט להנך ראשונים דעיקר הפסול הוא מדין מהב"ע, להכי פוסל בכל מה דשייך לקיום מצות סוכה. ובשם הגר"ח מובא כע"ז, דהחילוק הוא דכל פסולי סוכה שהם בעצם הסוכה נאמרו רק לגבי הסכך, אבל גזולה, דהוי פסול בקיום המצוה דהסוכה, זה פוסל בכל מה דשייך לקיום המצוה, ולכך פוסל גם בדפנות, וגם בקרקע הסוכה פוסל גזולה כדמוכח בסוכה לא. ומה"ט נקט בכתבי הגר"ח להרמב"ם גם קרקע הסוכה תיאסר בהנאה, דהיא נצרכת לקיום מצוות סוכה.

ולפ"ז י"ל בנידון לשמה, שהעיר השפ"א דלדעת הר"מ נימא דסוכה ישנה יפסול גם בדפנות, דאכן יש לחלק בזה, דשאני האסו"ה דסוכה, דהוא מחמת קיום המצוה דסוכה מחמת ההוקצה למצותו. להכי הוא דס"ל להר"מ דהדפנות אסורות בהנאה, ולהכי הוא גם בדפנות. משא"כ דין לשמה הוא מהלכות הסוכה ודיניה, וזה שייך רק על הסכך. ובאמת לשון הגר"ח שם בספרו בסו"ד "דלשם סוכה שעל הסיכוך בעינין גם דפנות", ולכאורה כוונתו כשפ"א, דבעי לשם סוכה גם בדפנות [והיינו לבית שמאי דבעי לשמה בסוכה, ולהלכה כב"ה היינו בדין סוכה ישנה דבעי לחדש בה דבר].

אך נראה דתליא בדין סוכה לשמה דבעינן לב"ש, אם הוי דין לשמה בעיקר חלות דין סוכה, או דהוי דין לשמה בגדר כוונה במצות. דעי' ברש"י סוכה שם שכתב דהיינו "לשם מצות המלך". ובהמשך הסוגיא מקשי' בגמ' על ב"ה דמ"ש מציצית דבעי לשמה, ומשני דהתם גזוה"כ הוא. הרי דלסלקא דעתך בעי בציצית דין לשמה מסברא, וזהו דמקשי' דה"ל ליבעי לשמה בסוכה. ומוכרח דהגמ' סברה דכל חפצא של מצוה בעי לשמה בעשייתה מסברא, וכדכתב הרמב"ן במלחמות כאן. אך בתחילת הסוגיא מקשי' מ"ט דב"ש, הרי דבעי קרא מיוחד בסוכה דבעי לשמה, ומוכח לכאורה דהלשמה הוי מדיני עשיית סוכה ולא רק ככל תשמישי מצוה. ועי' בברכת שמואל גיטין סימן י.

והנה במתני' קתני לישנא דסוכה ישנה, ולא קתני בהדיא דסוכה בעי לשמה. והאחרונים נחלקו בסוכה שעשאה לשמה ושלא לשמה, ראה בשו"ע הרב בהל' סוכה דנקט דפסול, אך החזו"א כתב דפשוט דבעושה לשם חג ולשם דירה דמהני, כיון דעשאה לשם חג. עוד מבואר בכמה אחרונים בהא דסוכה שעשאה תוך ל' יום דמהני לכ"ע, דהוא מדינא דסתמא לשמה. וכ"כ בחכמת שלמה בשו"ע שם ובמהר"ץ חיות בסוגין. ובסוגיא בריש זבחים לא הביאה הגמ' את מתני' דידן כראיה לדין סתמא לשמה בקדשים ובגט, ועמד בזה בחכמת שלמה בשו"ע שם. ונראה מוכרח דגם לב"ש דין לשמה הוא לייחודה למצוה סוכה דלא ליהוי כבית, ולא הוי לגמרי כדין לשמה בקדשים ודין לשמה בתפילין דהוי חלות בדבר. משא"כ בלשמה בסוכה הוי מגזוה"כ לשם חג ולשם מצות סוכה, אבל אין בה חלות בדבר. ולב"ה ליכא דין לשמה בסוכה, אלא דבעי שיהא לשם צל, וכדכתב רש"י לעיל ח, ב גבי פנימית. וכן מפורש בריטב"א לפנינו, שכתב

בתו"ד דרך בתשמישי קדושה כתפילין וסת"מ הוי כלשמה בקדשים, משא"כ בתשמישי מצוה כסוכה, ומפורש כדברינו. וראה עוד בזה מש"נ בספרי משא יד ח"ד בפ' אמור. ולפ"ז נראה דאם לב"ש הוי עניינא דלשמה, הרי דיני סוכה נאמרו רק על הסכך, וא"כ סוכה ישנה פוסלת רק בסכך. אבל אם הוי עניינא דלשם מצות סוכה או מצות המלך, בזה י"ל דכיון דקיום המצוה הוא גם בדפנות, יפסול גם בדפנות סוכה ישנה, כשם שהאסור"ה דסוכה נאמר גם בדפנות לשיטת הרמב"ם וכדברי השפ"א הנ"ל.



אם איסור ההנאה מהסוכה הוא רק שיעור הנצרך למצות סוכה

והנה ש' הר"ת דהאסור"ה בדפנות הסוכה היינו דווקא כפי ההכרח למצות סוכה כב' דפנות וג' טפח, או כסוכה בשיעור זע"ז. והערל"ג הקשה דניבעי לדין בריה לקבוע מהו הדופן הנצרכת וכו'. ונראה הבאור בר"ת דאף דהדפנות אסורות בהנאה, אמנם ס"ל לר"ת דהאסור"ה הוא על הג' דפנות, אבל על יותר מכך ליכא אסור"ה, דאם נהנה ל"ה סתירה למצות סוכה, כיון דאינו בהכרח שיהיו בסוכה ד' דפנות. וההוקצה למצותו היינו דווקא עד כמה שבהכרח הוא לקיום מצות סוכה, וכר"ן ביצה שם דאף הדפנות הוצרכו להכשר הסוכה, וא"כ הוא רק עד כמה דבהכרח בעי לדפנות ועל זה איכא להקצאה. ולכן הדופן הרביעית אינה נאסרת, אף אם יש בה יותר תשבו כעין תדורו, כמו שהבאתי לעיל מהתוס' בר"ה והראב"ה. ובר"ן בביצה שם משמע דמיירי דקודם עשה כדי הכשר סוכה ואח"כ הוסיף, דההוספה לא נאסרת, וכ"כ בדבריו בביאור הלכה בריש סימן תרלח. ומשמע דבעשה את כל הדפנות יחד ליכא לדינו של הר"ת, ומשום דאז הוי הכל חפצא דסוכה, ואף בעשה יותר מכשיעור. ולהכי כתב הר"ן דמיירי בהוסיף אח"כ, דאינו מצטרף לחפצא דסוכה. אך בדברי שאר ראשונים נראה דבכל גווני שרי לר"ת, ובהגהות אנשי שם בביצה שם הו"ד בביאור"ל כתב כן גם בדעת הר"ן (אלא שכתב דבעשה בב"א מ"מ אסור מדרבנן, עי"ש). והב"י הקשה בסתירת הר"ת, דהרי איהו ס"ל דדפנות מותרות בהנאה והאסור"ה דסוכה קאי רק על הסכך, וא"כ איך חילק הר"ת על דופן רביעי וכו' [ונתכוין לקו' במהרש"א סוכה ט, א]. וכתב הב"י דהכוונה לענין יותר משיעור סכך דזע"ז וכו'. וצע"ג, דהרי אף דסוכה כשרה בו', מ"מ בעושה סוכה גדולה הרי בעי לכל הסכך, וממילא הקצה את כל הסכך למצות סוכה, ואמאי לא יאסר בהנאה. והרי אם לא יהיה סכך כשר שם, הוא לא יכול לשבת במקום זה, והוי כמו ב' סוכות דודאי דכל אחת נאסרה בהנאה, וכבר עמד בזה בשפ"א.

ונראה בישוב דברי הב"י המחודשים עפ"י יסוד דברינו דהאסור"ה הוא עד כמה דמבטל מהעצים את מצות וקדושת סוכה, וכמבואר בט"ז. אכן הב"י בדעת ר"ת סובר באופן יותר מחודש, דהאסור"ה הוא רק עד כמה דע"י זה שיהנה יבטל הכשרה דסוכה. ולהכי ס"ל דכיון דשייכת סוכה בשיעור ז"ט, תו ממילא ליכא אסור"ה על סכך יותר מז'. ואף דהוא עושה סוכה גדולה, וא"כ הוא הקצה את כל הסכך למצות סוכה, וצריך להיות דהכל ייאסר בהנאה, דלט"ז הנז' הרי כיון דהאיסור הוא מחמת ההקצאה, א"כ הכא הרי הקצה הרבה סכך. וצ"ל דהב"י ס"ל בדעת ר"ת דגם האסור"ה וההוקצה למצותו הוא עד כמה שנצרך לחפצא של מצות סוכה, ובסוכה

גדולה הוי רק יותר היכי תימצוי למצוה. וזה לא נאסר בהנאה, דהאסו"ה הוא מחמת חלות שם שמים על הסוכה שחל על דירת סוכה והאיסור הוא לבטל דירה שבה, וכל האיסור הוא רק אם ע"י הנאתו מבטל הכשרה דסוכה. ובזה שפיר י"ל דתליא במה שבנה בתחילה שבעה, דהיא כבר ראויה לדירת סוכה והשאר הוי כטפל. והרי בהא דמכשירין פסל, כתב הרא"ש דמיירי שבנה קודם ז"ט ואח"כ הוסיף עוד סכך. ומוכח דשם דירה של סוכה חל על מה שבנה בתחילה, וא"כ אפשר דההמשך נותר מכח טפחים אלו מדין פסל. והא דבעי' שהפסל יהא מסכך כשר, היינו דאז הוי המשך הסוכה, ולכן נאסר רק ז"ט. [ואין להקשות דגם בהדס היכא דהוי יותר מכשיעור יהיה מותר להריח בו, דשאני בזה, דהכל הוא מין הדס של המצוה והוקצה למצותו].

ובעיקר דברי הר"ת הקשיתי בספרי משא יד ח"א בפ' אמור, דלכאורה גם הדופן הרביעי יאסר, דלא גרע מגוי סוכה דאסור בהנאה. דמה שביארנו דכיון דאינו הכרחי לסוכה להכי אין בזה איסור הנאה דאינו סותר למצות סוכה, אמנם הרי גם גוי אינו הכרחי לסוכה, ומ"מ כיון דהוא נמצא בסוכה הוא אסור בהנאה, וא"כ גם הדופן הרביעי שתהיה אסורה בהנאה. אכן נראה פשוט דשאני גוי דהוא בכלל הסוכה עצמה, דמדין הסוכה הוא לעשות בה גוי [ול"ה רק בגדר הידור גרידא, אלא דזהו מהדין דתשבו כעין תדורו וכמש"כ התרומת הדשן בסימן קצא, ומיושב בזה מה שהעיר בדבריו בגליוני הש"ס ואכ"מ]. משא"כ עשיית הדפנות אינה עבור גוי סוכה, אלא משום דפנות, וליכא הוקצה למצותו בזה. ולהכי ס"ל לר"ת דרך הדפנות ההכרחיות למצוה הן אסורות בהנאה, וכדפי'. ומוכרח כן גם לשיטת הרא"ש דס"ל דרך הסכך אסור בהנאה אבל הדפנות מותרות, ולכאורה אמאי גרע הדפנות מכל גוי סוכה דאסור. וע"כ דהדפנות לא שייכי לגוי סוכה, דרך מה שגוי לעיקר הסוכה נאסר בהנאה, וא"כ גם הגוי בכלל ההוקצה למצותו כסוכה עצמה. ולהכי הגוי אסור בהנאה, דהגוי בסוכה הוי גוי לסוכה עצמה שהיא הסכך, ולא נחשב דהגוי הוא רק בדופן שבו נמצא הגוי, ולהכי הגוי בכלל הקצאת הסכך ליאסר בהנאה. אבל הדפנות נעשו בתורת דפנות ולא כגוי, ולא הוקצה לגוי סוכה, ולכן אינן נאסרות לדעת הרא"ש. ונמצא לדברינו דהדופן הרביעי אינה נאסרת בהנאה מדין סוכה, והגוי דעליה ה"נ יאסר, דהוי גוי לכלל הסוכה והוקצה למצות סוכה, וכ"נ במג"א בסימן תרלח ובט"ז שם בסק"ב עיש"ה. ובס' הישר לר"ת [הוצאת שלזינגר סימן קד] כתב דאף דתפילין אין צריכין שרטוט אם שרטוט לא פסל כדאמרי' גבי דופן שלישית אפי' טפח וכ"ש אם יש ארבעה וכו'. ומשמע דדופן רביעית הוי הוספה בגוי דסוכה כשרטוט בתפילין, וכן בלשון הר"ן בביצה שם משמע לכאורה דהאסו"ה דדפנות הוי כדין גוי.



אם איסור ההנאה מסוכה מעכב במצוות הסוכה

ויש לעיין אם האסו"ה דעצי סוכה וההוקצה למצותו, הוי מעכב בעיקר מצות סוכה, או דהוי דין נוסף דמחמת מצותו נאסר בהנאה, אבל שייך קיום מצות סוכה אף היכא דשרי בהנאה. וכבר דן בזה באב"נ או"ח ח"ב בסימן תנט סק"ג ולהלן סקט"ו, והוכיח מהא דממעטי' סוכה גזולה, והרי אינו יכול לייחדה לשום סוכה דהוי אינו שלו, וכן הוכיח מסוכת הפקר והסיק דע"כ

דאין הקדשה לסוכה מעכבת במצוות סוכה ויוצא ידי סוכה אף שאינו מתקדש עתה"ד. ואכן הרשב"א בביצה ל: כתב בתו"ד דבסוכת גנב"ך ה"נ לא יאסר בהנאה, כיון דליכא הקצאה כהקדש. ומבואר דהאסור"ה דסוכה חל ע"י יחודה למצות סוכה. ועכ"פ מבואר ברשב"א דהאסור"ה ל"ה מעכב בעיקר מצות סוכה. אמנם דברי הרשב"א צ"ע, דהא גם בסוכך גנב"ך בעי' לחדש בה דבר, וכמש"כ הרדב"ז ח"ו סימן שני אלפים נז, דגם לב"ה בסוכת גנב"ך בעי' שיחדש בה דבר, וכן נקטו הפוסקים וכמובא במ"ב בשם אחרונים. וא"כ נימא דע"י זה שמחדש בה דבר יאסר בהנאה. ומוכרח כן מכל סוכה ישנה לב"ה, דע"כ אף דליכא עשייה חדשה, נאסר בהנאה מחמת הלחדש בה דבר, וה"נ נימא בסוכך גנב"ך. ואם נאמר דהרשב"א ס"ל דלחדש בה דבר הוי רק דרבנן להיכר בעלמא, וזה לא יכול לאוסרו בהנאה. א"כ יאמר הרשב"א כן גם בסוכה ישנה דהיא מותרת בהנאה כיון דליכא הקצאה והקדשה לסוכה. ומוכרח דבסוכה ישנה עדיף, כיון דמעיקרא בעשייתה הייתה כוונה לשם סוכה. ונראה דהרשב"א מביא את הראיה מסוכך גנב"ך שעשאה תוך ל' יום, דבזה א"צ לחדש בה דבר, ובזה כתב דאינה נאסרת בהנאה כיון דליכא הקצאה למצותו. ואכן יש לדון בסוכת גנב"ך תוך ל' יום לחג, אם בעי' לחדש בה דבר, דכיון דהוי עשיית גוי לא שייך לומר סתמא לשמה, וכ"מ בט"ז בסימן תרלו, ועי' במ"ב שם סק"ב וג. ובחזו"א נקט דגם בסוכת גנב"ך תוך ל' יום חשיב לשם חג, והיינו דהוי לשם חג לא מחמת דסתמא לשמה, אלא דבמצאות חשיב לשם סוכה. וכ"נ ברדב"ז שם דסוכת גנב"ך שעשאה תוך ל' יום לחג א"צ לחדש בה דבר. וע"כ דל"ה מדין סתמא לשמה, אלא דתוך ל' יום הוי סתמא לצרכי החג, ולהכי גם בגנב"ך תוך ל' יום לא בעי' לחדש בה דבר. ולפ"ז יש ליישב את דברי הרשב"א דמיירי בסוכת גנב"ך תוך ל' יום, וכמש"נ.

ובשו"ת זכר יהוסף סימן רכד כתב דמהא דממעט"י סוכה גזולה, ותיפ"ל דאין אדם אוסר שאינו שלו, וא"כ לא יחול שם שמים על הסוכה [וכבר העיר כן האב"נ שהבאתי לעיל, והוכיח דאסור"ה וש"ש בסוכה אינו מעכב במצות סוכה]. וכתב דע"כ מיירי דגזול בחוה"מ, דכבר חל על הסוכה שם שמים. ולפ"ז כתב דאם אין עושין סוכה בחוה"מ מיותר קרא דלך למעט גזולה, והביא כן מתש' בר ליוואי עמוד כ, והעיר עליו דמגליה דאם לא חל שם שמים על הסוכה דמעכב הכשר הסוכה. ועי' בנזר הקודש להגר"מ רוזין זצ"ל בריש ערכין עמוד 20 שדן בדבריו. ובהמשך דברי הרשב"א מבואר דרק ההקצאה אוסרת ולא הישיבה בסוכה. ולכאורה לא אתי כדברי המג"א הנ"ל. והפוסקים כתבו בדעת הרמ"א סימן תרלח דנאסר רק משעת ישיבה בסוכה. ובבה"ל כתב דאם לא ישב בה ביה"ש לא נתקדשה כל היום, ותמהו דא"כ בלא ישב ביה"ש לא תתקדש אח"כ. ויש שכתבו דכשמניח כרים וכסתות הוי מעשה בסוכה, דזו קביעת הדירין. ועכ"פ הרשב"א יסבור דעיקר האיסור הוא ע"י ההקצאה אם אח"כ ישב בסוכה. ועי' בעונג יו"ט בסי' ה. ובדמשק אליעזר לנכד הגר"א בסימן תרלח חידש דהא דבעי' ישיבה בסוכה להקצאה היינו דווקא לענין הדופן הרביעית, אבל לג' דפנות המחויבות לסוכה נאסר בהזמנה. ויש לדון על דבריו, דממנ"פ אם הדופן הרביעית כיון דאינה מחוייבת אינה נאסרת בהקצאה, אמאי יאסר מחמת הישיבה בסוכה.

סוכה משנה לשנה צריך שנית לחדש בה דבר

והנה במ"ב בסימן תרלו סק"ז כתב דבסוכה משנה לשנה כיון שעבר החג בטלה העשיה, וצריך שנית לחדש בה דבר, וסמך דבריו על המג"א תרלח סק"ב, ובחיי אדם כלל קמו סל"ט. ודברי המ"ב צ"ב, דלא שייכי כלל לדברי המג"א, דמיירי שם לענין איסור הנאה דעצי סוכה דתלוי בקיום המצוה, ותמה כן בעמק ברכה בדיני סוכה או"ט. אך מצאתי מפורש כמ"ב במושב זקנים לתוס' עה"ת ויקרא כג, מב, וכן בפסקים לרבינו אביגדור שם, וז"ל סוכה ישנה אפילו נעשית לשם מצוה אם לא נסתרה ולא חידש בה כלום אינו יוצא בה לשנה הבאה עכ"ל. ומבואר בדבריו דס"ל לחדש בה דבר מעכב במצות סוכה, וכמש"כ בשבלי הלקט סימן שלו ובס' הפרדס לרש"י סימן קפח ובעיטור בהל' סוכה, ודלא כריטב"א ור"ן ריש סוכה שכתבו דאינו אלא לכתחילה, וכן פסק המ"ב בסימן תרלו סק"ד. אך מפורש בדברי המושב זקנים כדברי המשנה ברורה דבכל שנה ושנה צריך לחדש בה דבר. ונראה מוכרח בדברי המ"ב דעניינא דלחדש בה דבר ל"ה מעניינא דלשמה, ושייך זה להקצאה דסוכה ולאוסרה בהנאה, וכמבואר ברשב"א ביצה הנ"ל, דאיסור ההנאה הוא ע"י זה שעושה לשם חג, אבל ל"ה מעניינא דלשמה. דאם הוי דין לשמה [כדמשמע לכאורה באו"ז בהל' תפילין סימן תקלג, שכתב דל"ה לחדש בה דבר הוי מעניינא דלשמה, דכל מצוה בעי עשייתה לשמה], בודאי לא פקע הלשמה גם בשנה הבאה. אלא דדין דלשמה לב"ש ודין לחדש בה דבר לב"ה הוי בגדר היחוד למצות סוכה, ולהכי כיון דבמשך השנה השתמש בזה לצרכי חולין, שוב בעי לייחדה למקום מצות סוכה. ולהכי מדמים החיי אדם והמ"ב דבר זה לדברי המג"א דהאסור"ה דסוכה פוקע לאחר החג. ויש לדון אם נאמר דהישיבה בסוכה היא המחילה ש"ש וההקצאה לסוכה, וכדברי הט"ז, א"כ בנשים ועבדים שישבו בסוכה, דאינו מצווה ועושה, אפשר דלא חל ש"ש על הסוכה בישיבתם. ואפשר דזו כוונת המדרש שהביא הגר"א דאע"ה קיים מצות סוכה, דהחידוש הוא דאף דאינו חייב בסוכה, מ"מ חלה על סוכתו חלות קדושת סוכה ע"י הקצאתו וישיבתו.

האם יש מצווה בעשיית הסוכה

והנה מעיקר דברי ב"ש דבעי בסוכה עשייה לשמה, מוכרח דאיכא מצווה בעשיית הסוכה, ובסוכה שנעשתה מאליה פסולה. ואפשר דמחלוקת ב"ש וב"ה היא לכאורה בהך גופא אם איכא מצות בעשית סוכה ושייך ביה דין לשמה. ואכן בכמה ראשונים משמע דבסוכה ליכא מצוה בעשייה, ומשום דקיי"ל כב"ה. והרמב"ם בהל' סוכה פ"ה ה"ט כתב סוכה שנעשית כהלכתה מ"מ כשרה אע"פ שלא נעשית לשם מצוה, והוא שתהיה עשויה לצל כגון סוכת גוים כו', אבל סוכה שנעשית מאליה פסולה לפי שלא נעשית לצל וכו'. ומבואר דהא דסוכה שנעשית מאליה פסולה, אין זה משום דבעי עשייה בסוכה ובמאליה פסולה, דה"נ בסוכה לא בעינן לעשייתו. וכשיטת הרמב"ם נראה גם בריטב"א דף ח: שכתב כלומר ולא מהעשוי מכבר שלא לשם צל

וכו'. היינו דעיקר העשייה הנאמרה בסוכה הוא שתהיה לשם צל. ולפ"ז נראה דאם משכח"ל דהרוח הביא את הסכך ע"ג הסוכה, ובאותה שעה חשב בעל הסוכה שתהא לצל, שפיר יהני. וכן הביא בס' הסוכה עמוד תמח בשם דודי מרן הגרשו"א זצ"ל. ועי' באב"נ או"ח סימן תעה שכתב דמהני שיעשה קטן את הסכך ובעה"ב יחשוב לצל, כיון דליכא דין עשיה אלא דרך דיהיה לצל. ומתאימים הדברים למש"נ בשיטת הרמב"ם.

אולם בשיטת רש"י מפורש בכ"ד, דגם בסוכה איכא האי הלכתא דבעי עשייה ובמאליה פסול. עי' רש"י יא. ד"ה אכשורי כגון החוטט בגדיש שהסיכוך היה מאליו וכו'. הרי דלרש"י גם בסוכה איכא דין עשייה ובמאליה פסולה. ונשנו הדברים ברש"י בכ"ד בפירקין. ראה רש"י טז. ד"ה אלא דנעשה שם סכך מאליו, הרי דלרש"י גם בסוכה איכא דין עשייה ובמאליה פסולה. וברש"י יב. מבואר דלשם צל הוי סברא בעלמא שתהיה לשם סוכה עי"ש. ולכאורה מחלוקת רש"י והרמב"ם תלויה בשאלה אם איכא מצוה בעשיית סוכה, דברש"י מכות ח. ד"ה השתא נמי מבואר דאיכא מצוה בעשיית הסוכה, וכמש"כ בטל תורה שם. וזהו כירושלמי דמברכין על עשיית הסוכה, ודלא כבבלי במנחות מב. ובתורת רפאל [לחתן הנצי"ב] או"ח סימן קיג כתב דהירושלמי שהביאו התוס' דצריך לחדש בה דבר אזיל לשיטתו דיש מצוה בעשייה. והרמב"ם השמיט הך ירושלמי לפי"מ דפוסק דאין מצוה בעשייה. ומעתה נראה דלרש"י לשיטתו דאיכא מצוה בעשייה, שפיר בנעשית מאליה פסולה, אך להרמב"ם דאין דין בעשייה, להכי בנעשה מאליו כשר, זולת מטעם דבעי עשייה לשם צל. ובתוס' רי"ד ע"ז כז. מהדו' תליתאי מפורש דבסוכה ליכא דין עשייה ורק דבעי לשם צל. עי"ש שהקשה אמאי מילה בגוי כשרה ומאי שנא משחיטת הנכרי דהוי נבילה. ותירץ דדוקא בשחיטה, שלא כל חתיכת סימנים כשרה לאכילה, שאם נחתכו ע"י דריסה או חלדה או שהייה הוי פסולה, הילכך שחיטת הנכרי נבילה כיון שהוא לא שייך בהני דינים, אבל המילה בכל טצדקי שנחתכה ערלתו הוי כשרה. וכן סוכה נמי, בכל טצדקי שהיא עשויה לצל היא כשרה, הילכך היא כשרה אפילו בגוי וכו'. ומבואר בתוס' רי"ד להדיא כשיטת הרמב"ם. ובתוס' רי"ד הנוסח יותר דהעיקר הוא שהסוכה "עשויה" לצל, כלומר התוצאה שהסוכה נחשבת עשויה לצל. ונראה דבזה ניחא מה שהקשו התוס' בגיטין מה: ד"ה כל שישנו על שיטת ר"ת דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית כיון דלא מיפקדה, והתוס' הקשו מסוכת גנב"ך דכשרה. אכן נראה דשאני בציצית ובאגד בלולב, דאיכא דין עשייה, להכי שייך לפסול נשים, משא"כ בסוכה יסבור ר"ת דאין דין עשייה כלל, להכי לא שייך לפסול נשים. [ועי' ברמ"א בסי' תרמט דלולב שאגדו גוי כשר, והמג"א בסק"ח כתב דמשמע דלכתחילה לא יאגדנו גוי כמש"כ בסמין יד גבי ציצית בנשים. אכן לענין סוכה לא כתב הרמ"א להחמיר לכתחילה, ולדברינו ניחא].



סוכה שנפסלה אין הנזי נאסר בהנאה

והנה הבאתי לעיל דגם נזי הסוכה נאסר להשתמש בה שימוש הסותר למצוות סוכה, כיון דהנזי הוא בכלל מצות סוכה. ובגמ' בסוכה י: מבואר דבסוכה של זע"ז אם הניח נזי על הדופן,

היינו מהצד, ממעטין משיעור הסוכה, דהא מחמת הנוי המונח על הדופן אינה מחזקת ראשו ורובו ושלחנו. ובמשנה ברורה בביאור הלכה בסימן תרלד ס"ג הביא את דברי הב"ח בסי' תרלט, שכתב דאף דלא אמרינן כן לגבי כלים שהניחן, דודאי אינן ממעטין משיעור הסוכה, שם הטעם הוא כיון דיכול להוציאן והסוכה עצמה ראויה. אבל נוי סוכה איתקצאי לכל שבעת ימי הסוכות ואי אפשר להוציאן, לכן הסוכה פסולה דאין בה שיעור סוכה דזע"ז. וצ"ע, דהרי בסוכה פסולה בודאי אין הנוי נאסר מדין איתקצאי למצות סוכה, כיון דהסוכה פסולה. והרי בתוס' ט. ד"ה מנין כתבו דסוכה שנפלה ואינה ראויה למצוותה אינה אסורה. וא"כ כיון דע"י הנוי הסוכה פחותה משיעורה, הרי היא סוכה פסולה, ושוב אין הנוי נאסר, וממילא חוזר בה שיעור זע"ז והסוכה כשרה וחוזר חלילה, והוי תרתי דסתרי. ואחרי החיפוש מצאתי בשו"ת מהרש"ם ח"א סוף סימן א שהביא קושיא זו שהקשה לו האדר"ת רבה של מיר בליטא [אז], ונדחק מאוד ליישב קושיא זו. ונראה ליישב עפ"י ד הרמ"א שהבאתי לעיל, שכתב דרק משעה שישב בסוכה נאסרת בהנאה. והבאתי דברשב"א בביצה ל': מבואר דנאסרת משעת ההקצאה. ויש שכתב דמשעת ההקצאה נאסרת בתנאי שתהא בה אח"כ ישיבת סוכה. ולפ"ז י"ל דכשנכנס בסוכה עדיין הוי זע"ז, דעדיין אין הנוי נאסר עד שישב בסוכה, וכיון דישוב הוי איתקצאי ורק אז נפסלת הסוכה, דדינו דמשעה שישב תיפסל הסוכה מכאן ולהבא, מחמת שאין בה שיעור סוכה ועיב"ז.



הרב אריאל כהן

מחבר הספרים בנין אריאל ושא"ס

מו"צ בק"ק מקסיקו יע"א

ברכת לישיב בסוכה בקידוש בבית הכנסת*

נשאלתי בשאלה מצויה מאד: אודות מה שנוהגים בהרבה בתי כנסת בשבת או ביו"ט של סוכות שעורכים קידוש על מזונות בסוכת בית הכנסת ברוב עם, האם יברכו לישיב בסוכה? **תשובה:** אף לפי מנהג הספרדים שלא מברכים לישיב בסוכה על אכילת מזונות אלא בשיעור קביעות סעודה (ג' ביצים), מ"מ מי שאוכל בקידושא רבה שיעור של כביצה מזונות, כגון בורקסים, רוגלך או קוגל, חייב לברך 'לישיב בסוכה', מכמה וכמה סיבות. ואפרש נימוקי בעזרת צורי וגואלי:

א.

בירור מחלוקת הראשונים האם מברך בכל פעם שנכנס לסוכה או רק כאשר אוכל וגדר עיקר מצוות סוכה

הנה מדינא דגמ' במס' סוכה דף מו. בכל פעם שנכנס לסוכה יש לו לברך לישיב בסוכה, כדין תפילין שבכל פעם שלובשם מברך עליהם, דשוב ושוב מקיים מצוה ובעי ברכה. וכן מבואר להדיא בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל (ויקרא, כג, מב) וכן דעת הגאונים וג' עמודי הוראה הרי"ף (דף כב. מדפי הרי"ף), הרמב"ם (פרק ו' מסוכה הלכה יב) והרא"ש (פרק ד', הלכה ג), וכן דעת עוד ראשונים רבים. וכן דעת הגר"א באו"ח בסוף סימן תרלט שכתב דדעת הרי"ף והרמב"ם עיקר, וכ"כ בספר מעשה רב (ריח). והביאו גם מחותנו החיי אדם בסימן קמז סעיף יג, וביאר שיטתם, שהרי בכל רגע שנמצא בסוכה, ואפילו בעודו עומד בה, מקיים מצוה.

והנה הרא"ש במס' סוכה (שם) הביא את דעת ר"ת שמברכים רק על האכילה כי היא העיקר ובה פוטרים הכל. וכתב מרן בב"י שכתבו הרא"ש המרדכי והרב המגיד שפשט המנהג כדעת

* הערת המערכת: ע"ע במאמר הרב עמנואל מולקנדוב בגיליון כ ובהערות הקוראים בגיליון לג, ובמאמר הרב משה יפת בגיליון לג.

א). אולם דעת הרו"ה בספרו המאור על הרי"ף סוף מסכת פסחים שהברכה היא על השינה, ובכך ביאר מדוע על סוכה אנו מברכים כל שבעה, הגם שאי בעי לא אכיל פת ול"צ סוכה, ואילו על אכילת מצוה אנו מברכים רק פעם אחת בליל הסדר, ולא כל שבעה [אמנם ע"פ דעת הגר"א שיש מצוה לאכול כל שבעה, יש שנהגו ג"כ לברך עליה כל שבעת ימי הפסח על אכילת מצה {מי? לא שמעתי ולא ראיתי כזאת}, וא"ש דאזלו לשיטתם גם בסוכה. אבל לדין שאין אנו מברכים על מצה כל שבעת ימי הפסח, כמבואר בשו"ת יחווה דעת ח"א סימן כב, א"כ מדוע אנו נוהגים לברך על סוכה כל שבעה, עכ"פ בכל פעם שאוכל פת?]. ותירץ שאמנם אפשר להתקיים בלי לחם או מצה כל ימי חוה"מ וליוון מפירות וקטניות ובשר ויין וכדו', כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, אבל א"א לחיות בלי שינה ג' ימים, ולכן אמר ר' יוחנן

ר"ת². וכן סמכו עליו רבותינו בעלי השו"ע מרן והרמ"א בסימן תרלט סעיף ח שפסק מרן "נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה" והוסיף הרמ"א "והכי נהוג"³. וכן מנהג כל העולם [מלבד התימנים ותלמידי הגר"א, ומ"מ מנהג האשכנזים לברך על כל כביצה מזונו לישב בסוכה].



ב.

יחקור אליבא דשיטת ר"ת שמברך רק בזמן שאוכל האם הוא דינא דגמרא או מנהג מאוחר והנפק"מ שבוזה

ויש לחקור בשיטת ר"ת כיצד הוא חולק על דינא דגמ', ויש לפרש בשני אופנים –

או שהוא בא ליתן טעם למנהג שראה שהעולם נוהג, שמשום סיבה לא ברורה השתנה אחר חתימת התלמוד [וצד זה קשה מאד, כי מי התחיל את המנהג]. וכך למד הט"ז, ולכן כתב שמי

שכל מי שנשבע של ישן ג' ימים, מלקים אותו וישן לאלתר שהר"ז שבועת שוא [כמבואר בסוף מס' יבמות וראה גם במס' סוכה דף נג על ר' יהושע בן חנניה ע"ש]. ומכיון שהוא מוכרח לישן בסוכה לכן מברכים על השינה בסוכה, עכ"ד. וש"מ שהברכה היא על השינה.

וע"ע בתוס' במס' סוכה דף יא: ד"ה 'שכבר' שהקשו, מאי שנא [ת"ת שמברך פעם אחת ביום] מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה? ותירצו וז"ל "וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק. אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה. וא"ת מפני מה אין אנו מברכין לישן בסוכה. וי"ל דברכה דאכילה שמברכין לישב פוטרנו. א"נ משום שמא לא יישן והוי ברכה לבטלה".

ומכאן בין תבין את טעוּת המרה של אותם אנשים שלא ישנים בסוכה, ויותר חמורה היא השינה בסוכה מהאכילה, מדינא דגמרא והפוסקים, שהרי אכילת עראי מותרת מחוץ לסוכה, משא"כ שנת עראי – אסורה, וה' הטוב יכפר בעדם, כי לכל העם בשגגה ויש ללמדם את מעלתה. וה"ה שאנן בני ספרד מחויבים לישן בסוכה בחו"ל גם בשמיני עצרת כמבואר במרן הב"י באור"ח סימן תרסח, וכן למד המשנ"ב שם בס"ק ו, וכן מוכח מדברי מרן החיד"א בברכי יוסף שם בס"ק ד שרק שלוחי אר"י הבאים לחו"ל ימצאו אמתלא לא לישון בסוכה. ודלא כפי שנוהגים רבים מבני מקסיקו שלא ישן בסוכה בשמיני של חג, ואין להם על מה שיסמכו. ובתשובה אחרת העליתי שאסור להוציא ישן מהסוכה ואכמ"ל.

ב). וכבר ידוע כח המנהג שכ"כ התפשט בכלל ישראל, כמבואר ברמב"ם בפ"י מהלכות שמיטה ויובל הלכה ו' שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות". ומרגלא בפומי להביא את דברי הרב המני"ח בשו"ת הלכות קטנות (ח"א, סימן ט) "וזה כלל גדול שהיה מוסד בידנו אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מה עמא דבר כי פשוט הוא אשר באהבת ה' את עמו ישראל יסיר מכשול מדרכיהם ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחוויה". ואע"פ שכאן אי אפשר כל כך להגיד דבריו, שהרי אי"ז שיטת יחיד כמבואר למעלה, אולם מ"מ פוק חזי מה כח המנהג שרבותינו בעלי השו"ע סמכו עליו.

ג). ויש להבין מה התכוון להוסיף ע"ד מרן, וראה לרבנו הערוך השלחן בסעיף כז שהקשה מה התכוון הרמ"א בהוספתו על מרן והכי נהוג [והרי בכל מקום שלא חולק על מרן הכי ס"ל], ותירץ בסעיף כח "דאפילו לשיטת ר"ת אין זה אלא בסוכת עצמו, אבל הנכנס לישב בסוכתו של חבירו שלא יאכל שם וברכה של סוכה שלו הלא לא תפסור סוכה אחרת, וא"כ צריך לברך כשנכנס לסוכתו של חבירו, ואין המנהג כן, ואולי זהו כוונת רבינו הרמ"א במה שכתב והכי נהוג, כלומר אפילו בסוכת חבירו והטעם שאנחנו תופסים דעיקר המצוה היא האכילה ואין מברכין אלא על עיקר המצוה". ויש לפלפל בדבריו אם לפי דעת מרן הכי הלכתא שהנכנס לסוכת חבירו צריך לברך עליה, וא"כ נפק"מ לסוכת בית הכנסת. וע"ע לקמן בשיטת ר' האי גאון במי שנכנס לסוכת חבירו.

שבאותו יום לא אוכל בסוכה, כגון שהוא מתענה, חייב לברך לישב בסוכה. ולפי צד זה יכול להיות שמי שעושה כדינא דגמרא לברך על כל כניסה לסוכה [באופן שלא היה היסח הדעת] שפיר יכול לברך.

או שס"ל לר"ת שכך נהגו גם בזמן הגמרא לקבוע את הברכה רק על האכילה, ועקרו את הברכה על הכניסה ותקנו אותה באכילה. וכך למד רבנו המאמר מרדכי בסימן תרלט ס"ק ח וחלק על הט"ז, וס"ל שגם מי שמתענה לא יברך לישב בסוכה^ד.

ונפק"מ בחקירה זו אפילו במי שבא לאכול, ומחכה עד שיארגנו את האוכל - האם הוא יכול לברך קודם נטילת ידים לישב בסוכה, שהרי בכל רגע ורגע ודאי שלכו"ע הוא מקיים מצות סוכה, דלפי הט"ז הוא יכול לברך ולפי המאמר אינו יכול לברך. ומ"מ נראה שאף לפי שיטת המאמר המנהג הנכון הוא לברך לישב בסוכה קודם שמברך המוציא שהרי בכל רגע הוא מקיים מצות סוכה, ומכיון שכבר נטל ידיו ובא לקבוע עצמו על סעודת של פת, יברך קודם כל ברכת לישב בסוכה, וכמו שפסקו הבן איש חי (שנה ראשונה, פרשת האזינו, הלכה ה) ובחזון עובדיה (סוכות, עמוד קע"ג), וכן עיקר.

וכן עוד נפק"מ האם מי שלא בירך לישב בסוכה וכבר גמר לאכול ובירך ברכת המזון, האם יברך לישב בסוכה, כי הנה דעת המג"א (ס"ק יז) וכן פסק המשנ"ב (ס"ק מח) שיכול לברך, שהרי אכל וגם ממשיך לקיים מצות ישיבה בסוכה, אבל דעת רבותינו החזון עובדיה (עמוד קעח) והאור לציון (ח"ד, פרק כט, הלכה ט) שכל שגמר סעודתו לגמרי לא יברך^ה.

ג.

בירור מחלוקת הגינת ורדים ומרן החיד"א אם באכילת כביצה פת הבאה בכיסנין מברך לישב בסוכה

עוד יש לדון שאף אם המנהג כר"ת לברך רק בזמן הסעודה, הרי נחלקו נח' הגינת ורדים ומרן החיד"א האם מברכים על אכילת שיעור כביצה של מזונות ברכת לישב בסוכה, או דוקא שיעור של קביעות סעודה. דדעת הגינת ורדים (או"ח, כלל ד, סימן ו) שהאוכל שיעור כביצה מחייב סוכה ולברך עליו לישב בסוכה. ועיקר חיליה מדברי הרמב"ם בפ"ו מהלכות סוכה ה"ו שפסק "אסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה אא"כ אכל אכילת עראי כביצה כו', ומותר

ד). וכעין שיש לחקור בברכת שהחיינו בכלים חדשים או ברואה פרי חדש, שמדינא דגמ' מברך על הקניה או הראיה, ונהגו לברך בלבישה או באכילה [כמבואר בשו"ע סימנים רכג ורכה]. ויש לדון האם מי שמברך בשעת הקניה או הראיה הוי ברכה לבטלה או לא [מלבד מה שיש לדון מה הדין מי שבירך בין זמן הראיה לאכילה, וראה בזה עוד לעיל בקונטרס ברכת שהחיינו]. {הרי הנהגת אדוננו הגר"א לברך בעת הראיה, וכך אנו נוהגים}

ה). אלא שלדעת החזו"ע אפילו צריך לשתות רק מים, יכול לברך, ולדעת האול"צ כל עוד שלא עתיד לאכול עוד כביצה מפת, לא יברך, וע"ע בשו"ת יחו"ד, חלק ה סימן מח. וישל"ע שהרי אותו ס"ס, קיים ג"כ במי שגמר לאכול כפי שיבואר.

לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה" כו' עכ"ל. משמע מדבריו דכל מידי חוץ מפירות, אי אכיל מהן טפי מכביצה חייב בסוכה, ואין שם שום תנאי לפטור מן הסוכה רק חסרון שיעור הלז בלבד, דברישא סתומי סתים למלתיה ואמר אסור לאכול סעודה חוץ לסוכה, ומשמע דבכל מידי שייד ביה חיוב סוכה ולא חילק להצריך תנאי שתהיה הסעודה מדבר פלוני, ובסיפא דמלתיה מפיק לפירות בלבד. א"כ משמע שפיר דכוליה מילי לבד מפירי חייבין בסוכה. ולפ"ז כתב שה"ה שלפי הרמב"ם האוכל ביצים או בשר או דגים או גבינה, חייב בסוכה ולברך לישיב בסוכה. אך מאחר ששיטת הטור בזה שלא יברך, לכן חייב בסוכה בלי ברכה. אבל באכילת פת הבאה בכיסנין חייב לשבת בסוכה ולברך אליבא דכו"ע.

ומרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א, סימן עא, ס"ק א) חלק עליו וס"ל שלא מברכים אלא על שיעור קביעות סעודה. וכן מנהג הספרדים כמרן החיד"א. ומ"מ חזי לאיצטרופי לשאר הספקות דלהלן לאכילה בקידושא רבה, שבדרך כלל אוכלים יותר משיעור כביצה. ובפרט דאשכחן תנאי דמסייע לרבנו הגינת ורדים, הלא המה נאמני ביתו של הרמב"ם רבנו מנוח (שם), והמאירי במס' סוכה (דף כו:) שכתבו דגם על אכילת מיני לפתן שהם בשר ודגים וגבינה וביצים חייב בסוכה ולברך לישיב בסוכה, עכת"ד, והוי עוד ספק נוסף שפעמים רבות בקידושא רבה יש חד מינייהו ופעמים כולה איתניהו ביה, וע"ע לקמן.



ד.

ידון האם שיעור של קביעות סעודה על מזונות הוא ג' או ד' ביצים

והנה אנו הספרדים מברכים לישיב בסוכה רק מי שאוכל כביצה פת, שהיא המחייבת ישיבת סוכה, או מי שאוכל מזונות בשיעור קביעות סעודה של אכילת פרס. וידוע שיש מחלוקת בין רש"י לרמב"ם מה שיעור אכילת פרס, האם ג' ביצים [רמב"ם] או ד' ביצים [רש"י], ומרן השו"ע לא הכריע במחלוקת זו, ואנו בכל נידון הולכים לחומרא. וא"כ כאן מאיזה שיעור נברך לישיב בסוכה, האם על ג' ביצים, שהוא כ-160 גרם, או ד' ביצים, שהוא כ-220 גרם. ופסק בחזו"ע (עמודים קלד - קלו) שיברך משיעור ג' ביצים, כי יש ספק ספיקא אם חייב לברך או לא, וכיון שהוי ספק במצוה מדאורייתא, פסקינן שיברך, ותנא דמסייע ליה הוא מרן החיד"א הנ"ל, וע"ע באורך בנידון זה בשו"ת יביע אומר (שם). ולפ"ז לא יטול ידיו ויברך המוציא וברכת המזון, אבל

1. וביאור ראייתו מדברי הרמב"ם, אע"פ שלשיטת הרמב"ם בכל פעם שנכנס לסוכה צריך לברך לישיב בסוכה, אך ברמב"ם מבואר גם מה הגדר שחייב בסוכה וממילא כל מה שחייב בסוכה, חייב ג"כ לברך עליו לישיב בסוכה, אלא לדידן בני ספרד שפוסקים כמרן החיד"א אנו מחמירים בכביצה מזונות לישיב בסוכה, אך ג"כ חוששים לסב"ל ולא מברכים לישיב בסוכה. ואל תתמה שהוי תרתי דסתרי, דכה"ג בשמיני עצרת בחו"ל, שמדינא דגמרא במס' סוכה דף מז. חייב לישיב בסוכה בלי ברכה, וכן הסכמת כל הפוסקים. וכן אשכחן בתפילין של ר"ת, שאנו מחמירים להניח אבל לא לברך. וכהנה רבות.

2. וחזר בו ממש"כ ביחו"ד ח"א סימן סה שרק משיעור ד' ביצים, יברך ע"ש, וכן ממש"כ בהליכות עולם ח"ב עמוד רפ. ובעצם היסוד הנ"ל שבס"ס במצוה מדאורייתא יש לברך, יש להאריך בזה ואכמ"ל.

מ"מ חייב לברך ליישב בסוכה. וכן הדין במי שאוכל דגן שאין עליו תוריתא דנהמא, כגון פסטה וכדו', שאע"פ שאם אוכל שיעור של ג' ביצים חייב לברך לישיב בסוכה, מ"מ הוא פטור מנטילת ידים והמוציא וברכת המזון.

ה.

מיני מזונות או פת הטפלים לדבר שפטור מסוכה, אם חייבים בסוכה

ומדי דברי בהאי הילכתא, נדון האם מותר לאכול שניצל המצופה בפירורי לחם" מחוץ לסוכה, דהיינו באופן שיש בפירורי לחם שיעור כביצה, כגון בב' שניצלים בינונים. והנה, לדידן שאנו מברכים על שניצל בורא מיני מזונות, פשוט שחייב בסוכה, אלא אף למ"ד שמברכים עליו שהכל נהיה בדברו, יש לדון במיני מזונות או פת הטפל לדג מלוח וכדו' אם חייב בסוכה. ובהשקפה ראשונה היה נראה לחייב בסוכה, שהרי כל דיני עיקר וטפל זה לענין ברכה ראשונה, אבל לענין זה שאוכל דבר חשוב המחייב בסוכה, חייב לאכול בסוכה. וכן בשו"ת לבושי מרדכי (וינקלר, או"ח, תניניא, סימן ל, אות ב) פסק שכל שהטפל נאכל בכדי להטעים את העיקר, אע"פ שלא מברכים עליו ברכה ראשונה, אבל מ"מ חייב בסוכה. ועיין עלה בספר בני ראם (סימן לח אות ב) להגר"א גנחובסקי זצ"ל שכתב שאין דין עיקר וטפל בסוכה תלוי בדין ברכות, אלא הדין תלוי בשאלה אם אדם אוכל דבר זה בביתו, ואז הוא תשובו כעין תדורו וחייב בסוכה, ואם לאו פטור [ושם הוא דן למי שאוכל גלידה עם גביע שיש בו שיעור כביצה עי"ש]. ולפ"ז בשניצל, שאנשים אוכלים אותו אכילת עראי, יפטר מסוכה. וע"ע בשו"ת להורות נתן (ח"ד, סימן י), ובשו"ת וישמע משה (פריד, ח"ג, סימן קנא) שהביא בכך מחלוקת בין גדולי זמננו עי"ש.

והרה"ג משה שאוואט שליט"א האיר מדברי ההלכות קטנות (ח"ב, סימן נט) דס"ל שאם אכל פת שיש בה כדי שיעור שביעה בתורת טפילה, חייב לברך ברכת המזון, כי בדאורייתא לא נאמר הדין של טפל ועיקר, והביאו הכף החיים בסימן ריב ס"ק ג. וא"כ ה"ה לענין חיוב ישיבה בסוכה דאורייתא, חייב בסוכה. ומאידך הביא שהחוות יאיר בספרו מקור חיים (על שו"ע או"ח, בסוף הספר בקיצור הלכות על סימן תרלט) כתב בפשיטות שפטור מסוכה, וז"ל "מה שנ"ל שגם בדין סוכה אכל פירות לעיקר ופת אפילו יותר מכביצה כמו שנפטר הפת מברכתו ה"נ נפטר מסוכתו". עכת"ד. וכבר הביא ראה זו הגר"א גינחובסקי בתשובתו הנ"ל, וע"ע בספר זכרון אברהם (ברוידא, פרק כ), וכן פסק הרה"ג ציון לוי זצ"ל בשו"ת תורה מצינן (סימן ריד). ויש לדון

ח. הדגשתי בפרורי לחם, כי יש שניצלים שעטופים בקורנפלקס וכדו', והם אליבא דכו"ע שהכל. ובאתרא הדין מקסיקו סיטי יע"א לא נשמע כלל שמצפים את השניצל בפרורי לחם אלא רק בקורנפלקס. וה"ה שיש לשים לב בקבוקים אמריקאים וכדו' שברכתם בורא מיני מזונות, כפי שפסק מרן בספרו הבהיר חזון עובדיה (ברכות, עמוד רפט). ודלא כפי שפסק מו"ר המנחת אשר (ח"ב, סימן יד, ס"ק ה) שברכת בורא פרי האדמה (וכן השניצל ברכתו שהכל). אבל היום מצוי גם באר"י קבוקים שהמעטפת שלהם עשויה מקמח אורז או קמח תירס וכדו', ובפרט בפסח, שאז לכו"ע ברכתם שהכל נהיה בדברו. וכבר היה הדבר לעולמים שיש שינוי בין המקומות והזמנים בעשיית סוג מאכלים, כגון לגבי הרחת חלקום כמבואר בהליכות עולם (ח"ב, עמוד קד) עי"ש, ולא באתי רק לעורר.

אם יש חילוק בין פת שבאה בתורת טפל להעביר את המליחות, ששם היא בטילה לגמרי, לבין פת שנותנת טעם אך מ"מ היא טפילה מדיני ברכות, דאפשר שסוכה תהיה חייבת, וצ"ע.



ו.

השווה באכילת כביצה יותר מכדי אכילת פרס

והנה פליגי גדולי האחרונים האם מי שאוכל שיעור כביצה יותר מכדי אכילת פרס חייב בסוכה או לא. הביכורי יעקב (סימן תרלט ס"ק יג) כתב בפשיטות שאינו חייב בסוכה, ומסתמא שסברתו היא דכיון שבכל דיני התורה אין שם אכילה על כדי אכילת פרס, הרי הוא פטור. ומאידך, דעת ר' שלמה קלוגר בחכמת שלמה (שם, סעיף ז) שחייב בסוכה. ולכא' נידון דידן תלי בהאי פלוגתא, שלפי הביכורי שאין עליו שם אכילה, ה"ה הכא שאין שם אכילה ופטור מסוכה, ולפי הגרש"ק חייב בסוכה. ולמעשה, גאון עוזנו ר' חיים פלאג'י בספרו מועד לכל חי (סימן כ, אות לג) פסק כמו הביכורי. ובשו"ת שבט הלוי (חלק א, סימן רה, על סימן זה) הביא יותר מזה כתב באלף למטה ס"ק פ"ו (להגר"ז מרגליות) דאם מעיקרא לא היה בדעתו לאכול תוך אכילת פרס, גם אם נמלך אח"כ ואכל תוך אכילת פרס, מ"מ לא נקרא קבע יעו"ש.

אולם כד מעיינת שפיר תחזי שלא תלי הא בהא כלל, דעד כאן לא קאמר הביכורי אלא באכילה יותר מזמן אכילת פרס שאין ע"כ שם אכילה משא"כ כאן שאוכל בבית אחת, ועד כאן לא קאמר הגרש"ק שחייב אלא באוכל מאכל גמור שחייב בסוכה, משא"כ הכא יש צד שהוא טפל ופטור מהסוכה.

וידידי היקר דוד אורפלי הי"ו הביא ראייה מפסק מרן השו"ע ביו"ד סימן קיג סעיף ב "עירב דבר הנאכל כמו שהוא חי עם דבר שאינו נאכל כמו שהוא חי ובישלם הגווי, אם העיקר מדבר שיש בו משום בישולי גויים, אסור. ואם לאו, מותר". ומוכח שלא רק בעניני ברכות אזלינן בתר טפל ועיקר, אלא גם בשאר דיני התורה אזלינן בתר טפל ועיקר. וא"כ ה"ה לענין ישיבה בסוכה, דמאחר שהמזונות טפל, הרי הוא פטור מסוכה. ויש לדון לפ"ד הגר"א גנחובסקי שתלי להאי דינא בקביעות סעודה מדין תשבו כעין תדורו, אפשר שלא יברך. ולדינא בענין השניצל נראה דלו יהיה אלא ספק אם ברכתו שהכל או מזונות, הרי שאף המברכים שהכל זה מדין ספק, וא"כ עליהם להחמיר בספק דאורייתא של חיוב סוכה ולשבת בסוכה.



ז.

מחלוקת הראשונים האם אכילה בשבת ויו"ט נחשב לקביעות סעודה

והנה לאחר שייסד לנו רבנו עובדיה יוסף זצ"ל שבספק ברכת לישב בסוכה יש לצרף שיטות ולברך, כיון שהיא מצוה מדאורייתא, א"כ יש לצרף כמה וכמה שיטות מלבד הראשונים ולברך בקידושא רבה כדלהלן.

כי הנה יש לצרף שגם אם נימא שהלכה כהחיד"א, הרי כתב בספר שבולי הלקט (סימן שדמ) "וכתב הר"ר אביגדור כהן צדק זצ"ל בתשובתו דאכילת עראי דשבת ויו"ט ואפילו שתיה חשיבה כקביע [והואיל דאדם קובע סעודתו על היין]", וכ"כ בספר תניא רבתי (סימן פד) ובספר שבולי הלקט (סימן קיא). ובשו"ת מהר"ץ חיות (סימן נה) ביאר דבריו מדין מיגו דהוי סעודה חשובה לשבת ויו"ט, הוי ג"כ סעודה חשובה לענין חיוב סוכה, והוכיח כן מכמה דוכתי בש"ס עי"ש. וע"ע בשו"ת קול גדול (סימן עא).

ומאידך, בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן עא) כתב היפך "שבת קובעת דאפילו אכילת עראי חשיבא קבע למעשר. נראה דגם לענין פת הבא בכיסנין שכתב אבא מרי זצ"ל שאם אחר ברכת המזון הביאו לפניו דיסתקא וכיוצא בזה המתובלת הרבה בתבלין ומתוך כך אין אוכלין ממנה כי אם מעט. מברך עליה בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף בורא נפשות רבות. אבל אי קבע סעודתו עליה בתחלה מברך עליה המוציא ולבסוף ברכת המזון גמור. ונראה דכל אכילת שבת חשיבא קבע כמו למעשר. ומיהו לאכול עראי בשבת חוץ לסוכה שמא אין לאסור מהאי טעמא דהתם בעינן תשבו כעין תדורו". ומרן החיד"א בברכי יוסף (סימן קסח ס"ק ה) הביא כן משם מור זקנו מהר"א אזולאי זלה"ה בהגהותיו כ"י, מצאתי בספר כתיבת יד קדמון, עכ"ל, והוא מהר"ח אור זרוע. ושוב הביא את דעת ר' אביגדור צדק הנ"ל לברך עי"ש, ולהלכה הכריע שמי שאוכל פת הבאה בכיסנין, אין חילוק בין שבת לחול ובשניהם לא יברך ברכת המזון עי"ש.

ח.

שיטת השערי תשובה שעל אכילה בקידוש בשבת מברכים לישב בסוכה

ועוד יש לצרף את שיטת השערי תשובה (סימן תרלט, ס"ק ה) שלאחר שהביא את מחלוקת הגו"ר והחיים שאל האם מברכים לישב בסוכה על כביצה מזונות, כתב "ובמדינתנו נהגו רוב העולם בי"ט ושבת לקדש ולאכול אחר הקידוש פת כסנים במקום סעודה ואח"כ הולכים אחר הקידוש חוץ לסוכה ומטיילים בקבלת פני רבם וכיוצא ונמשך איזה שעות עד זמן סעודה ומברכים בשעת קידוש ברכת סוכה נראה דשפיר דמי דאף על גב דפת כסנים הוא מכל מקום כיון שאוכל אותה בתורת סעודה הצריכה לקידוש שפיר דמי שיברך ברכת סוכה דמחשבתו זו משוי ליה כקבע, רק יזהר שיהיה יותר מכביצה ובזה אפשר שגם מח"ב מודה, אך בחול או באמצע היום דשבת וי"ט כשאוכל בלא קידוש פת כסנים כמדומה שמנהג ג"כ לברך ברכת סוכה על פת כסנים, ולענ"ד יש לחוש לדעת מחזיק ברכה, מיהו נראה שאם אין דעתו לצאת מיד רק לשבת שם זמן מה שפיר דמי לברך דהא הברכה היה גם על הישיבה אלא שנהגו לברך בשעת אכילה וא"כ באכילת פת כסנים סגי וכו'", וכע"ז כתב הביכורי יעקב בס"ק טז עי"ש. ומבואר

מדבריו שאף לפי שיטת מהר"ח אור זרוע ששבת לא קובעת לברכת לישב סוכה, אבל קידוש קובע לברכת לישב בסוכה, ויש לברך אף לפי מנהג הספרדים. והביאו להלכה המשנ"ב בס"ק טז, ומאידך הכף החיים בס"ק לג כתב שמדברי מרן החיד"א נראה שהוא לא מחלק בין חול לשבת ובין יושב שם לאחר האכילה או לא, דבכל גוני לא יברך לישב בסוכה אלא רק באוכל פת בשיעור כביצה או באוכל מזונות בשיעור קביעות סעודה, וכן יש נוהגים משום דחיישי לסב"ל. אכן אם יש מקום שנהגו כמו השע"ת אין למחות משום דכבר כתבנו בכ"מ דבמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, עכת"ד. ומדויק מלשונו שאין מנהג ברור אצל הספרדים אלא רק "יש נוהגים", ומשמע שאינו מנהג כללי, וא"כ שפיר יש לצרף את שיטת השע"ת לספק.

ט.

בירור אודות מנהג הספרדים בירושלים לברך על כביצה מזונות, ושיטת המהר"ם בן חביב

ושוב ראיתי להרה"ג שמ"ח גאגין בספרו יריעות האהל הנדפס על ספר אוהל מועד להקדמון ר' שמואל ירונדי (ח"ב, מעמוד לא עמוד ב ואילך), שלאחר שהביא את מחלוקת מרן החיד"א והגינת ורדים, הביא עוד את דעת המהר"ם בן חביב בספרו תוספת יום הכיפורים דס"ל שעל יותר מכביצה מזונות יש לברך לישב בסוכה ולא בעינן ג' ביצים. ושוב כתב שבשבת ויו"ט אף מרן החיד"א יודה שיש לברך לישב בסוכה, וכפי שמצא בספר שערי תשובה וכתב עליו שדבריו יותר שכליים ואמתיים, כי אין זה ביטול שביטולו לברכת לישב בסוכה אלא רק נהגו כר"ת וכמו שכתבו מרן והרמ"א, ועם כל זה ראינו ושמענו לכמה מגאוני עולם שלא הבו לנהוג כן ומכללם הגאון החסיד המפורסם ר"א מווילנא הנ"ל, והט"ז הנ"ל לענין מי שמתענה שיברך לישב בסוכה, ונמצא אין זה ביטול כי אם מנהג בעלמא, א"כ במקום אשר יש עילה לומר דשמה אכילה, הגם שיש מה לדבר עליה סמכין על עיקר הדין דאחר האמת אין זה ברכה לבטלה וכו', ולכן דברי השע"ת נכונים ואמתיים גם לימי חול המועד כל שעושים אח"כ ישיבתם קבע, אשר בלי ספק לא החמיר הרב מחב"ר כי אם בחתיכת פת הבאה בכיסנין מקצתן יושבים ומקצתן עומדים ללכת לטייל להקבלת פני רבם מיודעם ומכירם לא לקובעים ישיבתם שם שלא לצאת כי אם לצורך גדול, וגם אנחנו שמענו שרבים מגדולי עיר קודשנו ותפארתנו [ירושלים] ת"ו נהגו כן לברך לישב בסוכה על אכילת פת הבב"כ יתר על כביצה, וכן שמעתי באומרים לי שכן נהג הרב הגאון החסיד א"א זלה"ה [א"ה] - הוא הראש"ל הרב אג"ן - אברהם חיים גאגין זצ"ל, אך אנכי לא אזכרהו במנהג זה כלל, עכת"ד. והובאו דבריו בשו"ת יביע אומר (חלק יא, סימן סד, ס"ק י), ודחה את דבריו מפני שמרן החיד"א כתב היפך מנהג זה. ולכאורה קצת יש להעיר על דבריו שהרי הרב יריעות האהל הוא בתרא לאחר מרן החיד"א, וא"כ אפשר שהשתנה המנהג. אך מ"מ גם הכף החיים בתרא טפי, ומ"מ כתב כמרן החיד"א שמנהג הספרדים שלא לברך על כביצה מזונות, וא"כ מנהג נדרש לפניו ולאחריו ועל פי שני עדים יקום דבר. ומ"מ חזי לאיצרופי לספקות הרבים שיש לנו בהלכה זו שיש לברך לישב בסוכה ולכל הפחות בקידושא רבה.

י.

שיטת הפוסקים שאכילה בחבורת אנשים נחשבת לקביעות סעודה

ועוד, שגם לדעת הכף החיים שיש חולקים על השע"ת, הרי כתב המשנ"ב (ס"ק יג) בדעת מרן השו"ע שהאוכלים בחבורה נחשב לקביעות שיש לברך, ומקורו משם הבגדי ישע ומשמעות המאמ"ר והשע"ת. ובפשטות אפילו בג' אנשים הוי חבורה וקביעות לברך לישיב בסוכה.

יא.

שיטות הראשונים שהשותה יין נחשב לקביעות סעודה

ועוד יש לצרף את שיטת הראשונים^ט שהשותה יין חייב לברך לישיב בסוכה, וה"ה שבקידושים אלו המקדש על כל פנים שותה יין, וג"כ שאר המסובים לא מושכים את ידיהם מהיין ושאר סוגי השתייה החריפה שמגישים לעשות כרצון איש ואיש.

יב.

שיטת המאמר מרדכי שבסוכה לא צריך קביעות סעודה אלא לפי דרכו של האדם

ועוד יש לצרף את שיטת המאמר מרדכי בס"ק ג שקביעות סעודה זה לפי הרגילות שאדם אוכל, ובסעודה כזאת כך הרגילות לאכול. ולכן מי שכל בוקר שותה קפה עם מאפה מזונות חייב לברך לישיב בסוכה. וביאר שדין זה שונה מפת הבאה בכסנין, דהתם יש שיעור אחד לכולם של קביעות סעודה, מפני שהכא תשבו כעין תדורו כתיב. וכתב וכן נהגנו, ואין לדקדק בכך כ"כ שהרי לדעת רוב הפוסקים צריך לברך לישיב בסוכה בכל פעם שנכנס, עכ"ל^ד. והביאו

ט. עיין באור זרוע (ח"ב, סו"ס שא), ובמשנ"ב בס"ק יג, ובכף החיים בס"ק לו, ובחזון עובדיה סוכות (עמוד קלח).

י. ובשו"ת יצחק ירנן (ברדה, ח"ו, סימן כב) פסק שגם בני ספרד שאוכלים סעודה חשובה של בשר ואורז ותפוחי אדמה וכדו' ללא מזונות, חייבים לברך לישיב בסוכה. וה"ה שאם אוכל מזונות כשיעור שרגיל בו במשך השנה אע"פ שאינו קביעות סעודה, מברך לישיב בסוכה, וע"ע במילואים חדשים שבסוף הספר. ולענ"ד לבבי לא כן ידמה, אלא אף לפי המאמ"ר בעינן שיאכל מזונות בכדי שיהיה על זה שם קביעות.

ונשאלתי ביהודי שאינו שומר תורה ומצות שהגיע לסוכת חברו, ואמר לו שזאת הפעם היחידה בכל החג שישב בסוכה ואוכל כביצה מזונות, והוא רוצה לברך לישיב בסוכה וברכת שהחינו, האם יכול לברך. ונלע"ד שאם יברך יש לו על מה שיסמוך, דלא מסתבר כלל שאדם כזה לא יברך כלל על המצוה שמקיים בפעם אחת. ומ"מ ברכת שהחינו על הסוכה, לכו"ע חייב לברך, שהרי מי שלא בירך ביום הראשון, דינו שיברך בכל יום משבעת הימים.

המשנ"ב בס"ק טז ובביאור הלכה [ד"ה 'אם קובע עליו'] ללא חולק. וא"כ פעמים רבות שהקידושא רבה זה הקביעות והרגילות של האדם מידי שבת בשבתו שאוכל כדטעים בר בי רב ועייל לכלה. ושמא יש לדחות שאף לפי המאמ"ר בענין קביעות מידי יום ביומו, ולא של שבת בשבתו, וצ"ע בסברא זו. ומ"מ בכף החיים בס"ק מ הביא משם שו"ת עולת שמואל (סימן צו) דס"ל שאפילו האוכל כמו הרגילות שלו, לא יברך לישב בסוכה. ושוב כתב הכה"ח שלפי סתימות מרן החיד"א משמע ג"כ שבכל גוני לא יברך.



יג.

שיטת הכלבו שאף המחמיר על עצמו לאכול בסוכה גם דברים שפטורים מסוכה יכול לברך

ועוד יש לצרף את דעת הכל בו (סוף סימן עב) שכל שמחמיר על עצמו לאכול בסוכה גם דברים שפטורים מסוכה, יכול לברך לישב בסוכה, שהרי שבחהו חכמים [והובא בשו"ת יבי"א הנ"ל בעמוד קע בהערה במוסגר עי"ש]. וכ"כ בספר המכתם בסוף מס' סוכה. וכ"כ המאירי במסכת סוכה דף כח: "ולחכמי נרבונא ראיתי שאף הבא לאכול אכילת עראי ומחמיר על עצמו לאכלה בסוכה חייב לברך, ואין זה נראה לי אלא שרשאי לברך אחר שמחמיר על עצמו וכל שכן שהברכה על הישיבה היא". וראה מה שביאר שיטה זו ר' שלמה כהן, מח"ס חשק שלמה, בספר עצי ברושים (סו"ס ג), דכיון שדרכו להחמיר בכך הרי שנעשה אצלו דין וחייב בכך, ולכן יכול לברך על ישיבת הסוכה. ועיין עלה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח, סימן ג). ולולי דמסתפינא אמינא שכוונת הראשונים שאפילו אם רק בפעם הזאת רוצה להחמיר, יכול לברך לישב בסוכה, שהרי הוא מקיים בכך מצוות ישיבה בסוכה.



יד.

שיטת הפוסקים בגדר פת הבאה בכיסנין

ועוד ידוע שיש מחלוקת ראשונים משולשת מהי פת הבאה בכיסנין, וכמבואר באו"ח בסימן קסח, ומדברי מרן בב"י נראה שרק מספק לחומרא לא מברכים ברכת המזון, אבל מ"מ הוי ספק פת. וא"כ איכא צירוף נוסף לברך לישב בסוכה.

טו.

שיטת המג"א שלענין קביעות סעודה מצרפים את שאר המאכלים

ועוד יש לצרף את דעת המג"א (סימן קסח ס"ק יג) שלענין קביעות סעודה יש לצרף את שאר המאכלים, כגון דגים, לברך המוציא וברכת המזון ופסקו המשנ"ב בס"ק כד. ואף שלדין בני ספרד החוששים לסב"ל לא מברכים המוציא וברכת המזון, וכמבואר שם במרן החיד"א בברכי יוסף ס"ק ו ובכף החיים בס"ק מח ובעוד פוסקים, מ"מ חזי לאיצרופי לספק.

טז.

שיטת ר' האי גאון שהנכנס לסוכת חברו צריך לברך, וגדר סוכת בית הכנסת

ועוד יש לצרף את דעת ר' האי גאון שהנכנס לסוכת חברו יש לו לברך לישוב בסוכה ואפילו אם לא סעד שם, כדאיתא בכל בו (סימן עב) אלא שסיים שעכשיו לא נהגו כן. ומוכח מדבריו שדין זה אפילו לשיטת ר"ת שדוקא בסוכתו צריך אכילה, שהרי לפני כן (בסימן עא) הביא את מחלוקת הראשונים האם צריך לברך בכל פעם שנכנס לסוכה ושינוי מנהג המקומות ולא תליא הא בהא. והביאוהו הרא"ש (שם) והטור ומרן בב"י בסו"ס תרלט, ועיין עלה בשער הציון בס"ק צג. והגם שאין הלכה כמותו, מ"מ חזי גברא כוותיה להצטרף לספק. אלא שיש לדון בכל סוכת בית הכנסת אם הוי סוכת חברו או סוכת השותפים. ולכאורה הדבר תלוי בשאלה מי בנה את הסוכה, שאם התאספו כל בני המנין והוזילו מכספם לצורך בניית סוכה זו, אז הוי סוכת השותפים, ואם רק אחד בנה אותה או חלקם הרי שהוי הסוכה של מי שבנאה. וראה עוד מה שהבאנו לעיל בהערה משם הערוך השלחן.

יז.

במציאות רבים אוכלים יותר משיעור ג' ביצים

כל זאת מלבד הענין המציאותי, שפעמים רבות שאנשים אוכלים שיעור קביעות סעודה אליבא דכו"ע, שהוא שיעור 160-210 גרם ממיני המזונות לסוגיהם השונים. וכ"ש שלפי השיעור בנפח, שפעמים רבות ודאי שאוכלים שיעור זה, ויש לברך.

יח.

אין מנהג בכל הני ספקות, ושיטות מורי ההוראה בימינו

ואין לטעון שהמנהג לא לברך, שהרי אין המנהג ידוע בכל הני ספקות וצירופים לברך. ואף הכה"ח שכמעט בכל ספק מהנ"ל חשש לסב"ל, אבל מ"מ לא כתב שהמנהג ברור שלא לברך ודוק. וכן הלכה. ושמעתי מפי מגידי אמת שכך עשו מעשה הרה"ג משה צדקה שליט"א, הרה"ג יהודה עדס שליט"א, הרה"ג מיכאל פרץ שליט"א.

יט.

לצאת יד"ח ממי שבלאו הכי מברך לישב בסוכה

והן אמת שאם יש אשכנזי או תימני או מי שאוכל פת או מזונות בשיעור קביעות סעודה, שבלאו הכי מברך לישב בסוכה, עדיף שהוא יברך לישב בסוכה ויפטור את כולם, אבל אם חסר אחד מכל הנ"ל, נלע"ד שיש לברך לישב בסוכה.

דינים העולים:

א. מנהג הספרדים שמברכים ברכת לישב בסוכה רק אם אוכל פת בשיעור כביצה, או שאוכל מזונות שקובע עליהם סעודה, ולענין חיוב ברכה בסוכה הוא שיעור ג' ביצים. אבל מספק לא יברך המוציא וברכת המזון, אלא יברך ברכת מזונות ומעין שלוש. ועדיף שיאכל ד' ביצים בשביל להתחייב בברכת המזון אליבא דכולי עלמא.

ב. האוכל מזונות יותר משיעור כביצה בכדי אכילת פרס, הרי זה חייב בסוכה, אבל לא יברך לישב בסוכה. ויש אומרים שגם אם אוכל את פת או מזונות בתורת טפל לדבר שפטור מסוכה, הרי הוא חייב בסוכה. כגון מי שאוכל שניצל המצופה בפירורי לחם מחוץ לסוכה, ויש בציפוי לבדו שיעור כביצה כגון בב' שניצלים בינונים, אע"פ שהוא רגיל לברך על שניצל שהכל, מ"מ חייב בסוכה לישב בסוכה בלי ברכת לישב בסוכה.

ג. ספרדי שאוכל סעודה חשובה של בשר ואורז ותפוחי אדמה וכדו' ללא מזונות, לא יברך לישב בסוכה.

ד. יהודי שאינו שומר תורה ומצוות שהגיע לסוכת חבירו, וזאת הפעם היחידה בכל החג שיושב בסוכה ואוכל כביצה מזונות, והוא רוצה לברך לישב בסוכה, יש לו על מה שיסמוך. ומ"מ ברכת שהחיינו על הסוכה, הוא חייב לברך, שהרי מי שלא בירך ביום הראשון, דינו שיברך בכל יום משבעת הימים.

ה. המנהג הנכון הוא ליטול ידיו ולברך לישב בסוכה בעמידה, ורק אח"כ את ברכת המוציא. ו. מי שאכל מיני מאכל שחייב לברך עליו לישב בסוכה ולא בירך, כל זמן שלא גמר סעודתו ואפילו שצריך לשתות רק מים, הרי זה מברך לישב בסוכה, אבל אם כבר בירך ברכת המזון, לא יברך לישב בסוכה.

ז. המתענה בחג הסוכות ולא אוכל כלל, או מי שלא אוכל פת, אע"פ שישן ועושה כל צרכיו בסוכה כדת וכהלכה, אינו יוכל לברך לישב בסוכה. וראוי מאד שהוא יבקש מאדם שיכול לברך לישב בסוכה, שיפטור אותו בברכתו או שיהרהר את הברכה בלבו, כמבואר בכף החיים בסימן תרלט ס"ק צז. ומ"מ נראה שאם לא יזמן לו לברך אפילו פעם אחת לברך לישב בסוכה, ורוצה לברך לישב בסוכה, יש לו על מה שיסמוך.

ח. השותה יין או שאר שתיה חריפה, אפילו קבע סעודתו עליו עם בני חבורה, מעיקר הדין פטור מן הסוכה, וראוי להחמיר ולשתות בסוכה.

ט. חובה גם לישן בסוכה, וכן לספרדים בני חו"ל בשמיני של חג, ובני אר"י שבאו לחו"ל ע"מ לחזור, ימצאו סיבה מדוע אינם יכולים לישן בסוכה וישנו בבית.

י. חברי בית הכנסת שעושים בשבת ויו"ט קידושא רבה לאחר התפלה בסוכת בית הכנסת או אחד מהחברים, ואוכלים בה מיני מזונות בשיעור כביצה, יש לברך ברכת לישב בסוכה. ואם יש אדם שבלאו הכי מברך לישב בסוכה כגון שאוכל פת וכדו', עדיף שהוא יברך ברכת לישב בסוכה ויפטור את כולם.



הרב יוסף עובדיה

כולל מאורות אברהם

ביתר עילית

כשרות האתרוגים שאין להם פיטם וכשרות האתרוג המרוקאי

נטלה פטמתו, או שלא הייתה לו מעולם

במשנה במסכת סוכה (לד:) נטלה פטמתו וכו' פסול. ובגמרא (לה:) נטלה פטמתו, תנא רבי יצחק בן אלעזר: נטלה בוכנתו. ופירש רש"י בשם רבינו יעקב שפיטמתו היינו בוכנתו שבראש האתרוג, ובשם רבינו יצחק הלוי פירש רש"י פטמתו ועוקצו שניהם בזנב. וכתב הרא"ש (סוכה פ"ג סימן טז) נהגינו ליפסל בשניהם כשהיה פטמא בראש האתרוג וניטלה, אבל יש אתרוג שלא היתה בו פטמא מעולם ואינו נפסל בכך. ומרן הב"י (סימן תרמח) העתיק את דברי הרא"ש וכתב "ומ"ש להכשיר האתרוג שלא היתה לו פטמא מתחלת ברייתו, כן כתוב בארחות חיים וכתב עוד פסק מורינו ה"ר ש"ט הלכה למעשה שאם ודאי היתה לו פטמא וניטלה ראוי לחוש ונטלין אותו ביום ראשון בלא ברכה ובשאר ימים ממברכין עליו ואם לא היתה לו פטמא כשלקטו אותו מן האילן כשר אפילו ביום ראשון ומברכין עליו מכיון שיש אתרוגים שלא היו להם אותן פטמות מתחלת ברייתן" עכ"ל. וביאר בספר מתא דירושלם (סוכה פ"ג דף יז ע"ד) את כוונתו, שמברכים עליו משום ספק ספיקא, שמא כן הוא מתחילת ברייתו, ואת"ל שהיה לו פטמא וניטלה, שמא הלכה כר"י הלוי שמפרש נטלה פטמתו היינו שניטל עוקצו.

ולפי זה אם ידוע שהייתה לו פטמה, אע"ג שנפל קודם שנקטף, פסול האתרוג. ורק אם אין ידוע שהייתה לו פטמה אפשר להכשיר מטעם ספק ספיקא הנ"ל. וכתב בספר חזון עובדיה (סוכות עמ' רסו) "הזן של האתרוגים שלנו היום שרובם ככולם הם מהזרעים שהביאו לנו אחינו יוצאי תימן, אין להם פטמת מתחילת ברייתן, וא"כ כשרים הם בלי שום פקפוק" עכ"ל. הנה מה שכתב הרב בחזון עובדיה שאין להם פטמת מתחילת ברייתן אין המציאות כן, שהרי באתרוגים התימנים יש פטמה בעודם על העץ כשהם קטנים, ואח"כ מתייבש הפיטם ונופל, ויש מהם שנשאר הפיטם עד סוף גדילתו. וכן כתב בספר ישא יוסף (אפרתי או"ח ח"א סי' קלב) בשם אגרונום מוסמך פרופסור ר' אליעזר גולדשמידט שחקר בענין, שכל האתרוגים שאין להם פיטם, היה להם בתחילת גדולם פיטם ובמשך הזמן נשר, וראה גם במאמרו של הפרופסור הנ"ל בהליכות שדה (118 עמ' 21). ולפי זה בזמן הזה אין לנו אתרוגים שלא היה בו פטמא מעולם, ולא נשאר אלא הספק שמא הפיטם הוא העוקץ כדעת ר"י הלוי, ודעה זו דחאה מרן השו"ע מהלכה, ופסק (שו"ע סימן תרמח ס"ז) "ניטל דדו, והוא הראש הקטן ששושנתו בו, פסול".



אתרוגים שדרכם בכך שנופל הפיטם בעודם מחוברים

אלא שבשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' קעז) כתב להתיר גם אתרוגים שהיה להם פיטם ונפל במחובר, אם דרכם בכך, שכיון שדרכו לפול חשיב דרך גידולו, אך כתב שאין זה אלא לימוד זכות על המקילים. וגם בשם החזו"א והגרש"ז אורבך כתבו להכשיר אם נפלה פטמתו בעודו מחובר.

אבל בשו"ת קנה בושם (ח"ב או"ח סי' כח) כתב שיש לעיין במה שיצאו לחדש שאם סיבת התייבשות ונפילת הפטמות מהאתרוגים הוא בטבע האילנות, נחשב רבייתו וכשר, דמנין לנו לחדש דבר מעצמנו, שהרי משמעות לשון הראשונים (ההשלמה, הרא"ש, רבינו ירוחם, הארחות חיים, הכלבו והטור) וכן הוא דעת המבי"ט, הרמ"א והלבוש, להכשיר דוקא אם לא הייתה להם פיטמת "מעולם", אבל אם הייתה להם ונפלה פסולים. ועוד כתב דהאי סימנא שנתן בזה המבי"ט דאם יש במקום הפטמא כמו גומא מתחילת בריאתו הוא סימן שלא היה בו פטמא מעולם צ"ע לענ"ד, לפי מה שראיתי כמה פעמים אפילו באתרוגים תלושים דלפעמים מתייבש הפטמא לגמרי מכל וכל עם שרשו התקוע בתוך האתרוג ונופל מתוך האתרוג, אז נשאר במקומו גומא ונראה כמו שהיה כן מתחילת בריאתו, וכפי הנראה לכאורה הוא דבר התלוי במין האתרוג וטבע האילן עכ"ל.

וגם הגאון רח"פ שיינברג זצ"ל בתשובה שנדפסה בקובץ מוריה (אלול תשנ"ט רסב-רסד) כתב שבזמן הזה אין להקל לברך על אתרוג שאין לו פיטם, דהראשונים נקטו בלשונם, אתרוג שלא היה לו פיטם מעולם הוא כשר. וכתב עוד שבאתרוגים שלנו טעם נפילת הפיטם היא מסיבת קלקול וחולשת העץ, וכמו שרואים שבאותם עצים, לחלק מן האתרוגים החזקים יותר יש פיטם ולחלקם הפיטם נופל, והרי זה מוכיח שזה קלקול באתרוגים. וגם בהערות הגרי"ש אלישיב זצ"ל למסכת סוכה (לה:): כתב "ונראה דמ"מ צריך לזהר באתרוגים שלנו ליקח אתרוג עם פיטם דיש לחוש שהיה לו פיטם ונפל בעודו מחובר".

אמנם מדברי שבלי הלקט (סימן סו) משמע שאתרוגים שדרכן שנופל הפיטם בעודו מחובר כשרין וז"ל "דוקא באתרוגים שאין דרכן בכך להתייבש וליפול הפרח שלהן בחוטמן פסולין אם ניטלה הפטמא אבל באתרוגים שדרכן בכך כשרין לדברי הכל ולא חסר הוא". וכוונתו לומר שאפילו לשיטת רש"י שמפרש שפטמתו היא השושנה שבראש האתרוג (הפרח), היינו אפילו לא ניטל הדד אלא רק השושנה לבדה, פסול, בזה אם דרכן בכך להתייבש יש להכשיר. אבל אם הדד שתחת השושנה דרכו להתייבש, בזה לא מיירי השבלי הלקט, והפוסקים הנ"ל הכשירו אף אם הדד נופל.

אלא שעדיין יש לדון במה שכתבו הראשונים שאם לא היה לו מעולם דד כשר, והרי בזמנינו אין מציאות כזו, וקצת דוחק לומר שבזמננו הייתה מציאות כזו, או שהם לא ידעו את המציאות. וע"כ צ"ל שכך כוונתם, אם נפל הפיטם קודם ששם פרי עליו, היינו תחילת ברייתו, חשיב שלא היה לו מעולם. וכן משמע מלשון הבית יוסף, שאחר שהעתיק את לשון הרא"ש "שלא היה בו פיטמא מעולם", כתב הבית יוסף "שלא הייתה לו פיטמא מתחלת ברייתו". משמע

שקודם ברייתו הייתה לו פיטמא. ותחילת ברייתו היינו קודם שנקרא פרי, שהוא עונת המעשר, כמו שאמרו במדרש הגדול (דברים יד כב) "תבואת זרעך. אינה חייבת במעשר עד שתיעשה תבואה, ולהלן הוא אומר מזרע הארץ מפרי העץ, עד שיעשה פרי, וזו היא עונת המעשרות".

וכתב הרמב"ם (מעשר פ"ב ה"ה) אי זו היא עונת המעשרות התפוחים והאתרוגים משיתעגלו מפני שהן ראויין לאכילה כשהם קטנים, ובהלכות שמיטה (פ"ד הלכה יב) כתב "והאתרוג אפילו היה כפול קודם ר"ה ונעשה ככר בשביעית חייב במעשרות כפירות ששית", מבואר שמשנעשה האתרוג כפול שם פרי עליו, ולפי זה אם נפל הפיטם אחר שנעשה כפול, פסול. ואפשר שזו גם כוונת שבולי הלקט שכתב להכשיר אתרוגין שדרכן בכך להתייבש וליפול הפרח שלהן, היינו קודם שנעשה פרי, ואפוא פלוגתא לא מפשינן. אבל אם נופל הפיטם אחר שנעשה פרי אין מי שמכשיר.

והמציאות לפי מה שבררתי אצל מגדלי האתרוגים התימנים, שהפיטם נופל אחר שהגיע לשיעור פול (השיעור שאמרו לי: זית, בוחן, עגבנית שרי). ושיעור הפול קטן מענבה כדאיתא במסכת חולין (נה:) "הכוליא שהקטינה, בדקה עד כפול, בגסה עד כענבה בינונית", וכן אמרו בפרק מקום שנהגו ענבים שלא נתבשלו ושיעורם כפול הלבן. מבואר מכל זה שהפיטם באתרוג התימני נופל לאחר שהגיע האתרוג לעונת המעשרות, כשכבר שם פרי עליו, ובוזא אי אפשר לומר שלא היה לו פיטם מעולם.

וכתב הכפות תמרים (סוכה לד:) ובאילן שמקצת האתרוגים שלו עם פיטמת ומקצתם אין להם מתחלת ברייתם, צ"ע לדינא אם האתרוגים שגדלו באילן זה מתחילת ברייתן בלי פיטמת כשרים. ובספר בית השואבה רצה להביא ראיה מדברי המבי"ט שאין לפסול בזה, ובכף החיים (סימן תרמח או דן) דחה את דבריו, וצידד להקל בזה רק מכח ספק ספיקא אם אין ידוע מתי נפל הפיטם, שמא היה כך מתחילת ברייתו ושמא הלכה שדוקא אם ניטל העוקץ פסול. והגאון רח"פ שיינברג זצ"ל (במכתב לספר לקיחה תמה) הביא את דברי הכפות תמרים וכתב "הרי שאפילו באתרוג שגדל מתחילת ברייתו ללא פיטמא נשאר בצ"ע אם שייך להכשירו כשיש אצלו אתרוגים שגדלים עם פטמה, כ"ש באתרוגים דידן שכולם גדלים עם פטמות, ואצל מקצתם נושר הפיטמא, הרי ודאי שדבר זה מראה על קלקול האתרוג ויש כאן חשש גדול מאוד של חסר ופסול ביום הראשון, ותימא גדולה היא בעיני על המדקדקים שלא חשים לפסול זה" עכ"ל. ומסתבר שנשירת הפיטם היא מחמת חולשת האילן, שהרי יש מגדלי אתרוגים שמשתמשים היום בתרסיס ממקור ההורמון אוקסין שמונע נפילת הפיטם אף באתרוגים תימנים (אתרוגי כלף זכריה מבאר יעקב), ומוכח שנפילת הפיטם נובעת מחוסר ההורמון הנ"ל וזה קילקול באילן.



אין דעת כל הראשונים להכשיר אתרוג שלא היה לו פיטם מתחילת ברייתו

כתב הרמ"א (סימן תרמט ס"ה) בשם רבינו ירוחם ניטל פטמתו או עוקצו, דינו כחסר וכשר מיום ראשון ואילך. והעיר המג"א (ס"ק יז) "אבל במגיד משנה משמע שהפסול הפיטמא משום

הדר הוא, שעל ניטל העוקץ מקשה פשיטא דחסר פסול ע"ש וכ"מ בסי' תרמ"ה ס"ז ובפוסקים ולכן אין להקל בפטמא עכ"ל. וביאר במחצית השקל דמה שכתב וכן משמע סימן תרמ"ח ס"ז, שדעת הרב ב"י ולבוש בניטל מקצת הדר אעפ"י שלא ניטל עד האתרוג מכל מקום פסול, על כרחך סבירא להו דהטעם משום הדר עכ"ל. וכן דעת הריטב"א בחדושו (סוכה לה:): שפסול זה הוא משום הדר, שכתב "ובוכנתו שהוא פסול הוא אותו הדר העגול אשר בראשו בסוף השושנה ואע"פ שאין האתרוג חסר מגופו כלום בנטילתו, מ"מ אינו הדר".

ולפי זה, כיון שהפסול לדעת הרב המגיד והריטב"א וב"י והלבוש הוא משום הדר, אין חילוק בין ניטלה פיטמתו לבין אם לא הייתה לו פיטמה לעולם, כמבואר בתרומת הדשן (סימן צט) שכתב "אבל פסול דחזית באתרוג מטעם הדר איפסל, כך כתב אשירי, ואין לחלק בזה משום דמתחילת ברייתו כך היה, דאינו מהודר מעיקרו נמי לאו הדר מיקרי וק"ל עכ"ל. וכן כתב הד"מ הארוך (בסי' תרמ"ח אות ג) בשם תה"ד דאינו מהודר מעיקרא נמי לאו הדר מיקרי. ולפי דעה זו אין להכשיר אתרוגים בלא פיטם אף אם מתחילת ברייתם כך הם.

וכסברת התרומת הדשן כן סובר הרב מטה יאודה בליקוטים לשו"ע, שכתב דטעם פסול דנטל דרו משום דהו"ל כחסר, דאי נימא מטעמא דהדר א"כ קשה מדין נברא בלא פטמא דמכשרינן, אלא צריך לומר דאין פיסול הפטמא אלא מטעם חסר ומה שהוא מתחלת ברייתו אינו נקרא חסר עכ"ל. ד. אלא שהרב כפות תמרים (סוכה ל"ד) כתב היפך מ"ש המט"י הנ"ל, כיון דברייתו כך היא מבלי שום סיבה דין הוא להכשירו, דהדר מיקרי אפילו בלא פיטמה, כיון דברייתו כך היא. והביא כל זה בשו"ת דברי שלום (מזרחי, או"ח ח"ה סימן מב), ומסיק הרב שלכתחילה צריך להחמיר למצוא אתרוג עם דד ושושנה, ואם לא מוצא אתרוג עם דד אלא שכך היתה ברייתו כמו האתרוג התימני שכך הוא דרך גידולו, יברך עליו וכן מנהג העולם עכ"ל. אבל כבר כתבנו שבאתרוג התימני נפילת הפיטם היא אחר ברייתו, ולא מיקרי ברייתו כך היא.

והר"מ שטרנבוך בתשובות והנהגות (כרך ג סימן קפא) כתב "נראה שכהיום יש לדקדק מאד להשיג אתרוג עם פיטם וכו' ובפרט לשיטת הרמב"ם שפסול שניטל הפיטם היינו כיון שהוא כחוטמו של האתרוג שזהו עיקר ההידור באתרוג, יש לומר לשיטתו כשחסר הפיטם לא מכשרינן כלל, ויש לזהר מאד היום דוקא להשתדל להשיג אתרוג עם פיטם שאולי אינו הדר ולכמה פוסקים פסול כל שבעה" עכ"ל.

ואפשר שגם לדעת מרן השו"ע שאם לא היה לו דד מעולם פסול, ולכן לא הזכיר בשו"ע את דעת הרא"ש שהכשיר בזה, רק הרמ"א הוא זה שכתב להכשיר. ואולי לשיטתיהו לענין טריפות (יו"ד סימן נ ס"ב), שכתב השו"ע "וכל שאמרנו בו אם ניטל, טריפה, הוא הדין לנברא חסר, ויש מכשירין בזה" וכתב הב"י דנקטינן לחומרא. אבל הרמ"א כתב ובהפסד מרובה יש לסמוך אמכשירין. ובמסכת סוכה מדמין דיני טרפות לאתרוג פסול, ונמצא שמה שנחלקו מרן השו"ע והרמ"א בטרפות, ה"ה לענין אתרוג.

מבואר שאתרוג שאין לו פיתם אית ביה עקולי ופשוירי בדברי הפוסקים אם הוא כשר, ורבו הפוסלין על המכשירין. ומה שנהגו לברך עליו, משום שלא היו להם אתרוגים אחרים שמוחזקים שאינם מורכבים כמו האתרוג התימני. אבל היום אפשר להשיג אתרוגי מרוקו שמוחזקים לכשרים ויש להם פיתם. ועוד, שגם אתרוגים תימנים אפשר לגדל עם פיתם.

בענין כשרות האתרוג המרוקאי

הנה שמעתי דבת רבים (דף פירסום של בד"ץ יורה דעה, שלהי שנת תשפ"ב) לפסול את אתרוגי מרוקו, ומענה בפיהם שכיום הם מלאים מיץ, ובעבר היו אתרוגי מרוקו יבשים וללא מיץ, ורוצים להוכיח מזה שחלו בו ידים והם מורכבים.

והטענה שיש בהם מיץ אינה טענה, שכן טבע האתרוג הוא שיש בו מיץ, כמו שכתב הרב לוי יצחק סופר (בספר טהרת האתרוגים). ונביא מקצת מהראיות שכתב:

בתוספתא (תרומות פ"י ה"ב) איתא קליפי אתרוג אסורין, גרעיני אתרוג מותרין, [מעין] אתרוג אסורין מפני שהקאות אוכלות אותן ע"כ. וכוונת התוספתא להורות לנו על כל חלקי האתרוג אם יש בהם משום איסור אכילת תרומה לזרים. ולפי גירסא זו שהיא גירסת הכת"י "אור הגנוז", וכן גורס הגאון בעל חסדי דוד ז"ל ומפרש - "מעין האתרוג" הם חוטי המיץ הנמצאים בחלקה הפנימי. ופירש "הקאות" שהם המעוברות והחולים שדרכם להקיא את מאכלם, שאוכלים את מיץ האתרוג החמוצה כדי לחזק את האצטומכא.

וזה תרגום דברי גאלינוס הרופא, שחי במדינות יון ורומי בתקופת המשנה "שיש לפרי שלשה חלקים, החלק החמוץ מבפנים, הבשר הנמצא סביבו, והשלישי הוא הקליפה החיצונית וכו' ועל כן נוהגים לפותחם ולסחוט אותם, ולערב את המיץ בכדורים של רפואה וכו' אבל לתועליות אחרות משתמשים בחלק החמוץ והבלתי נאכל של הפרי שהזרע נמצא בתוכו" עכ"ל. וידיעותיו של רופא זה היו חשובים מאוד בעיני הרמב"ם ז"ל, עד שחיבר הרמב"ם ספר שלם ברפואה בשם "מתקצראת" - קיצורי גאלינוס. וגם הרמב"ם בספרו פרקי משה (ספר הרפואות) מתאר את האתרוג כבעל תוך חמוץ.

וז"ל ספר מגן אברהם למהר"י אבוהב ז"ל (נר ג' כלל ד חלק ו סימן קמט) "הראשון שהוא אתרוג יש בו דוגמת ארבע יסודות כאשר הם בנויים בעולם השפל הקליפה העליונה דומה ליסוד האש במראהו ובטבעו חם ויבש כמותו והלובן נרתחת הקליפה דומה במראהו ליסוד האויר והוא חם ולח כמוהו, והלח שסביב הגרעינין דומה ליסוד המים והוא כמים קרושין וקר ולח כהן".

שו"ת הרמ"א (סימן קכו) ג' סימנים אשר תוכל להכיר בהם המורכבים הגדלים בארצנו, כי מפוליי' לא יוכלו לבא אליכם כי רב מכם הדרך. וכו' הג' הוא, כי תוך המורכב דהיינו המיץ רחב והמוהל שלו רב והקליפה התיכונה קצרה, ובאתרוג הוא להפך כי הקליפה רחבה והתוך קצר והוא כמעט יבש, וסימנים אלו מובהקים אצלנו", מבואר שאף לאתרוג יש מיץ.

וכתב כף החיים (סופר סימן תרמח אות קמג) "ובענין אתרוגים החמוצים דהיינו שהמיץ שלו חמוץ לא יש חשש בזה משום מורכב ולא משום שאינו מין אתרוג, דיש מין אתרוג חמוץ ויש מין אתרוג מתוק כדמוכח בגמרא שבת דף ק"ט ע"ב שכתב לייטי אתרוגא חליטא, ופירש רש"י

מתוק, ואם כל האתרוגים מתוקים למה ליה לומר אתרוגא חליטא יאמר סתמא, אלא מוכרח שיש מתוקים ויש חמוצים כמו שכתבתי בתשובה בסה"ק באר מים חיים יעו"ש. וכן כתב הרוח חיים אות ד' בשם כמה פוסקים יעו"ש" עכ"ל.

אתרוגי מרוקו המיץ שלהם הוא מתוק, ולכן רבי אברהם קורייאט ז"ל שחי במרוקו לפני יותר ממאתים שנים, בשו"ת זכות אבות (סימן כה) רצה לפסול את האתרוג החמוץ, וז"ל "ובר מן דין בניד"ד נ"ל לפסול מטעם אחר והוא ממה שנמצא המיץ שלו חמוץ וזה אות ומופת חותך לענ"ד שהוא מורכב מהלימוני שהוא חמוץ שהרי קלט טעמו שמעולם לא נשמע שמיץ האתרוג חמוץ ואדרבה הוא יותר מתוק מהלימוני המתוק ובעיניי יפלא אם יש מי שמכחיש בדבר הזה" עכ"ל. מבואר שגם בעבר היו לאתרוגי מרוקו מיץ, ולא רק בשנים האחרונות.

ולפי האמור, אם אין מיץ באתרוג זה ריעותא ולא מעלה, וכן כתב בתשובות והנהגות השלם (סוכות עמ' ריד) שאתרוגי תימן יש בהם ריעותא גדולה שאין בהם מיץ. ואף יש מי שרצה לפסול את האתרוג התימני מטעם שאין לו מיץ (האגרונום שרגא שלומאי ב'דבר אל הקורא' שהספיקו לקונטרס פרי עץ הדר ירושלים תרל"ח). אלא שהרה"ג יצחק רצאבי שליט"א בספר פסקי מהרי"ץ (בבארות יצחק ח"ד סימן כ ס"ק קי) שלף חרב מלחמה כנגדו לדחות ראיותיו, וכתב שבכל האתרוגים התימנים יש לחות סביב הגרעינים כמים קפואים כעין שק קטון. אבל עדיין קשה מדברי גאלינוס הרופא שכתב שנוהגים לפותחם ולסחוט אותם, והרי באתרוגים התימנים אי אפשר לסחוט ולהוציא מיץ. על כן צריך לומר שזנים שונים יש לאתרוג, יש מהם בעלי מיץ חמוץ, ויש מהם בעלי מיץ מתוק, ויש זן שאין לו מיץ, כשם שיש תמרים וזיתים מזנים שונים כך יש אתרוגים מזנים שונים. כמו שכתב הרמב"ם בפרושו למשנה (כלאים ריש פ"ג) "יש מינין בזרעין שיהיה המין האחד נפרד לצורות הרבה מפני שינוי מקומות והעבודה שעובדין הארץ עד שיראה כשני מינין ואף על פי שאין דומין זה לזה הואיל והן מין אחד אינן כלאים זה בזה". וז"ל שו"ת חכם צבי (סימן קסא) "דאטו כל מיני ענבי הגפן שוים, הלא יש מהם ארוכים ויש מהם עגולים ושחורים ולבנים, וכן כל מין תאנים אינו שוה, יש תאנים שחורות ויש לבנות ארוכות ועגולות וכאותה ששינו במשנתנו כל מין תאנים (דהיינו שחורות ולבנות) אחד, וכן בזיתים ותפוחים ואתרוגים ובכל הפירות יש מהן ארוכות יש מהן עגולות ומכל מיני צבעים, השפוט נשפוט בעבור זה שהאחד מהם מורכב, הא ודאי לא" עכ"ל. ובשו"ת ומצור דבש (או"ח סי' יג שאלה שביעית) כתב שגם לענין הסימן שכתבו הפוסקים מיץ מועט והקליפה שעליו עבה, אין כל הארצות שוות, וכמשמעות לשון הרמ"א בתשובה "הגדלים בארצינו".



הדר באילנו משנה לשנה

ומינה נלמד גם לענין מה שאמרו הדר באילנו משנה לשנה, דיש מהן שאינו כן, השפוט נשפוט בעבור זה שאינו דר באילנו משנה לשנה שאינו אתרוג או שהוא מורכב, אלא שיש שינוי בפרי מפני שינוי מקומות והעבודה שעובדין הארץ כמו שכתב הרמב"ם. וכמו כן אין אומרים שהאתרוג התימני אינו אתרוג משום שאין לו פיטם, אע"ג שחז"ל אמרו שצריך שיהיה

לו פיטם, שהעיקר בזה הוא החזקה כמו שכתב הביכורי יעקב (סימן תרמח ס"ק ג) וז"ל "ולכן אין לסמוך על הסימנים בין להכשיר בין לפסול, ואין ליקח אתרוג אלא הידוע במקום גידולו שאינו מורכב".

ומה שאמרו חז"ל "הדר באילנו משנה לשנה", אין כוונתם לתת לנו סימן לזיהוי האתרוג, אלא אסמכתא שעשו רבותינו לקבלתם, והעיקר הוא המסורת שהייתה בידם שפרי עץ הדר הוא האתרוג, ולא רמון או חבוש. כמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה "וכשתראה בתלמוד נושאים ונותנים ונחלקים על דרך העיון ומביאים ראיה על אחד מן הפירושים הללו ודומיהם כמו שאמרו על אמרו יתעלה פרי עץ הדר, ואולי הוא הרמון או הפריש או זולתן, עד שהביאו ראיה מאמרו פרי עץ ואמרו עץ שטעם עזו ופריו שוין, ואמר אחר פרי הדר באילנו משנה לשנה, ואמר אחר פרי הדר על כל מים, אין זה מפני שהדבר ספק אצלם עד שלמדו עליו בראיות אלו, אלא ראינו בלי ספק מיהושע עד עכשיו שהאתרוג הוא הניטל עם הלולב בכל שנה ואין מחלוקת בכך, ורק חקרו על ההוראה שיש במקרא לפירוש המקובל הזה". וכן כתב הרמב"ן בפירושו (ויקרא כג מ) "והן אסמכתות שעשו רבותינו לקבלתם", וכן פירש רבנו אבן עזרא.

ולפי זה אין לומר שזן של אתרוג שאינו דר באילנו משנה לשנה הוא פסול, והראיה לזה מהדס, אמרו חז"ל (סוכה לב:) "תנו רבנן: ענף עץ עבת שענפיו חופין את עצו, ואי זה הוא הוי אומר זה הדס". ולא מצאנו בחז"ל ולא בראשונים תנאי להכשרו של הדס שיהיו חופין את עצו. וכן מבואר בדברי רש"י (סוכה לג: ד"ה בעל) שביאר הטעם שכתבה המשנה את דיני ד' המינים כל מין בנפרד, משום שיש בכל אחד מה שאין בחבירו, דאילו ציני הר הברזל לא שייך אלא בלולב וכו', וכן פירש המאירי (שם לד:). הרי שדין זה שאם אין ראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה פסול, אינו אלא בלולב ולא בהדס, אע"ג שדרשו חז"ל ענף עץ עבת - שענפיו חופין את עצו.

וכן מפורש ברבינו ירוחם (נתיב ח חלק ג דף נח טור ד) וז"ל "עץ עבות שהוא הדס שענפיו חופין את עציו, פירוש לא שצריך כך אלא כך דרכו ונתן סימנים שזהו הדס, וצריך עבות כי שאינו עבות פסול, ועבות הוא שעומדים ג' עלין בחד קינא". מבואר שדוקא עבות (ג' עלין בחד קינא) הוא תנאי בהכשר ההדס, אבל מה שדרשו חז"ל שענפיו חופין את עצו אינו תנאי להכשר. ורק שמחמת שבדרך כלל מין ההדס הוא כזה שענפיו חופין את עצו, זהו המברר לנו שכונת התורה היא על ההדס. וכן פסק בשו"ת אור לציון (ח"ד פרק לג הערה ג) שדי בזה שהוא ממין שענפיו חופין את עצו, שכונת התורה ללמדנו איזה מין כיוונה עליו, ולא לפסול כשאין חופין את עצו, ואין צריך שיהא חופה בפועל. והביא ראיה מדברי רבנו ירוחם, ושכן כתב בבכורי יעקב, שאין זה אלא הידור, שאז הוא נאה ביותר. ומינה לענין הדר באילנו משנה לשנה האמור באתרוג, לא שצריך כך, אלא כך דרכו.



האם יש לחשוש שאתרוגי מרוקן בזמנינו מורכבים

בספר ישרי לב (חזן, ערך אתרוג) מביא מגדולי מרוקו, שהעידו על מסורת כשרות אתרוגי מרוקו, ושלא יצא עליהם מעולם ערעור ופקפוק, ושכבר העיד הג"ר מרדכי אשיאו מרבני שאלוניקי בספרו שו"ת הגיד מרדכי (סימן ה) שהם מוחזקים בכשרות וראוי לברך עליהם בלי פקפוק. והביכורי יעקב (תוספת ביכורים סימן תרמח) כתב "ובשנה הזאת (תריח) קבלתי אתרוג ממאראקא, יפה ומהודר בכל מיני הידור ובכל סימני הכשר, אשר עדיין לא ראיתי כמוהו".

ומה שטענו שחלו בהם ידיים והם מורכבים, כן טען גם האגרונום שרגא שלומאי, וכתב לפקפק בכשרותם לפי שהם בדרך כלל בלי גרעינים והמיץ רב בהם וניכר שהם מורכבים. והביא דבריו בספר ארבעת המינים השלם (עמ' רו) וכתב "המהדרים במצוות אינם מברכים כיום על אתרוגי מרוקו הנטועים בפרדסים שבערים, אלא על הגדלים ביערות בצורה פראית, הידועים לילידי מרוקו שהם בחזקת בלתי מורכבים".

אלא דשרגא (שלומאי) בטיהרא מאי אהני, שהרי בכרוז "דעת תורה" (יט אלול תשמ"א, מובא בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' נח) שפורסם ע"י נשיאות התאחדות הרבנים דארה"ב וקנדה בראשות הגאון האדמו"ר מסטמאר הפריכו טענה זו, וז"ל:

"בגלל הערעור על כשרותן של אתרוגי מאראקא, מטעם שבהרבה מהם לא נמצא גרעינים, שלחנו את חברינו הרה"ג מוה"ר יהודה ירחמיאל הלוי גרובער שליט"א מנהל התאחדותינו, וחברינו הרה"ג מוה"ר שמעי' גרינבוים שליט"א מח"ס סיעתא דשמיא, שיבקרו במקום גידולם של האתרוגים ההם, לראות טיבם, מהותם, ולהתוודע על המסורת שלהם. אחרי שובם, נתוועדנו יחדיו באסיפה כללית של חברי התאחדות הרבנים וכו', לשמוע את אשר בפיהם. ואלו הדברים שמסרו לנו השלוחים הנז' הפרדסים המצויים עתה במחוז טארודאנט בין הכפרים אסאדס ודימדער שבמדינת מאראקא, הוא המקום היחידי, מקור מוצאם של אתרוגים אלו, מאז ומעולם. ודור דור ודורשיו דור דור ושופטיו קרוב לאלף שנה בירכו עליהם, כפי שמעידים רבנים מובהקים זקני וחכמי מאראקא הי"ו הדרים שמה. ועד עתה לא נתהווה שום שינוי בדרך גדילתם של האתרוגים. בכל מקום בואם לקטו מהרבה אילנות כמה וכמה אתרוגים, שחתכו אותם במו ידיהם לחצאין, ונוכחו לדעת שבאותו אילן ובאותו ענף עצמו גדלים אתרוגים עם גרעינים ומבלי גרעינים. וכן שקליפתם עבה והמיץ הוא מעט. וכו' בטעות נדפס לאחרונה באיזה קונטרסים, שיש שני סוגים, אחד שגדל ביערות פראים, והשני שגדל בפרדסים. ורק זה שמקורו הוא מיערות הפראים יכולים לברך עליהם. כי המציאות הוכיחה שאין יסוד לדברים אלו, באשר מעולם גדלו האתרוגים בפרדסים. לאור כל מה דכתוב ומפורש לעיל נתברר לנו בבירור שחזקת ומסורת אתרוגי מאראקא במקומה עומדת ולא איתרע כלל. ואנו מגלים דעתינו דעת תורה שהמה כשרים למצות ד' מינים לברך עליהן לכתחילה, למהדרין במצות, בלי שום היסוס".

ובשנת תשנ"ה שוב יצא ערעור על אתרוגי מרוקו מחשש הרכבה, והסכים הגר"ש אלישיב זצ"ל שתצא משלחת לבדוק את העניין, וכתב בספר ישא יוסף (אפרתי או"ח ח"ב סי' קנט) שיצאה משלחת רבנים ומומחים להרי האטלס במרוקו לבדוק את כשרות האתרוגים, המשלחת שנסעה פירסמה מאמרים וסיכומים אודות מסעם, ומסקנתה היתה כי אכן עצי האתרוג הגדלים במרומי

הרי האטלס אינם מורכבים, וגם אין צורך להרכיבם כיון שתנאי האקלים במרוקו נותנים חוסן לעץ וגידול האתרוג מצליח בידם בלא צורך הרכבה, והחקלאים באזור זה לא הרכיבו אתרוגים מעולם, ובכל האזור אין עצי הדר מזנים אחרים. ומשום כך אמר מרן (הגר"ש אלישיב זצ"ל) שאינו רואה באתרוג המרוקאי חסרון כנגד אתרוגים אחרים שהם בחזקת שאינם מורכבים, ואולי אף חזקתם עדיפה כי התברר שבמקומות אלו אין צורך להרכיב, ולכן שנים רבות משתמש רבינו באתרוגים אלו למצוה ולברכה בחג הסוכות עכ"ל.

אתרוג שאין בו גרעינין

בקונטרס הנ"ל יצא לפסול את אתרוגי מרוקו מכח דרשה שהמציא, שנאמר פרי אשר זרעו בו, וכיון שאין לאתרוגי מרוקו גרעינין אינם פרי. וטענה זו אין בה ממש, ומעשים בכל יום שמברכין בורא פרי העץ על ענבים שאין להם גרעינין. ועיין מה שהשיב על זה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה ס" נח). ובהליכות שדה (100) במאמרו של פרופ' גולדשימדט בענין הסיור שערכה המשלחת במרוקו כתב "במהלך הסיור בדקנו פירות שנותרו במקום מעונת החורף, מתוך 20 פירות שפתחנו ב-10 היו זרעים ושלושה מהם היו מלאים זרעים. לפי נסיונו של הרב י. לוי, בפירות בעלי צורה מעוגלת יש בדרך כלל זרעים ואילו פירות צרים מארכים הם חסרי זרעים. לפי זה מובן שדווקא הפירות המארכים המגיעים לשוק המצטיינים ביופיים הם חסרי זרעים. הסבר זה תואם תצפיות שערכנו בזני אתרוג אחרים ולפיהן יש לנוכחות הזרעים השפעה מסוימת על צורת הפרי וכו' ידועים זני הדרים (כגון קלמנטינה) שבהם נוצרים זרעים בעיקר כאשר מצויים בסביבה עצי הדר מזנים אחרים שאבקתם מפרה ביעילות את פרחי הקלמנטינה. העדר זרעים אינו שכיח באתרוגים אבל כנראה, שבזן האתרוגים המרוקני ובתנאים המיוחדים של איזור אסדס המתאפיין בהעדר זני הדר אחרים היכולים להפרות באבקתם את פרחי האתרוג מסוגל גם האתרוג ליצור פירות חסרי זרעים".

ובספר שמש ומגן (ח"ד סימן עו) נדפס מכתבו של הרב שלום משאש זצ"ל לכבוד הרב צמח מאזוז שליט"א, וז"ל "אתרוגי מרוקו ידועים בכשרותם והם מוחזקים בלתי מורכבים ויכולים לברך עליהם בלי פקפוק ומיום שיצאתי ממרוקו זה כ"ד שנה איני מברך בסוכות אלא עליהם והי"ת ישלח עזרכם מקדש לזכות את הרבים ושמחתי מאד לראות במכתב שגם הרב הגדול איש מצליח זצ"ל היה מקפיד מאד לברך רק עליהם". ובספר חזון עובדיה (סוכות ע"מ רלח) כתב דנדפסה חוברת על אתרוגי מרוקו (מנשר תשנ"ו) מאת הרה"ג ישר הלוי להוכיח במישור שאתרוגי מרוקו אין עליהם חשש הרכבה כלל, ולא חלו בהם ידיים.

וסיפר הראשל"צ הרב מרדכי אליהו זצ"ל בשיעור (י"ג בתשרי התשס"ב) שאמר לו הבאבא סאלי "אתם טועים, האתרוג המרוקאי יש לו ייחוס... ואילו האתרוגים שלכם (התימנים) לא בסדר".

ובספר טהרת האתרוגים (הרב לוי יצחק סופר ע"מ קה) כתב שנעשה מחקר ע"י חוקרים באיטליה (בדיקת ד.נ.א) בין סוגי ההדרים, ובין סוגי אתרוג השונים, מצאו בכמה מהם תולדת הרכבה מזוגית (הפריה ע"י אבקה) בין אתרוג לפומל"ו, אבל האתרוג המתוק של מארוקו יצא בטהרה.

◆

מסקנות

הנלע"ד מכל האמור:

אין לברך על אתרוג שאין לו פיטם אם מצויים אתרוגים עם פיטם, לא מיבעיא לדעת הראשונים דס"ל שאף אם לא היה לו פיטם מעולם פסול, אלא אף לדעת הראשונים המכשירים בזה, שהרי האתרוגים התימנים יש להם פיטם ונופל אחר שמגיעים לעונת המעשרות. וסברת כמה מפוסקי זמנינו המכשירים בזה דחוקה, והיא נגד משמעות דברי הראשונים. וכך פסקו כמה מפוסקי זמנינו שאין לברך עליהם שלא בשעת הדחק כשיש בעיר אתרוג אחר.

האתרוגים המרוקאים מהודרים ביותר ובעלי מסורת, ללא שום חשש הרכבה, ואין עליהם שום ערעור ופקפוק כפי שמעיד בספר ישרי לב, וגם בזמן הזה אינם מורכבים כפי שהעידו שתי משלחות, האחת שיצאה מטעם התאחדות הרבנים באמריקה בשנת תשמ"א, והשניה שיצאה מטעם הגר"ש אלישיב זצ"ל בשנת תשנ"ה. וחזקתם עדיפה על כל שאר האתרוגים, כי התברר שבתנאי האקלים במקומות אלו אין צורך להרכיבם.

אתרוג שאין בו מיץ כלל, אין זה מעלה אלא חיסרון. והאתרוגים המרוקאים אין המיץ בהם מרובה כמו בלימון, שהשכבה הלבנה היא מרובה בנפח מהמיץ שבהם. והטענה שאינו דר באילנו משנה לשנה אינה טענה כמו שנתבאר.

ופירוש אתרוג - חמדה, כדמתרגמינן נחמד למראה, ודבר זה ודאי שאפשר לומר על האתרוג המרוקאי. ומ"מ צריך לקנות רק ממי שיש לו כשרות מהודרת.



הרב בנימין יצחק הלוי

בדין אתרוג המורכב

א.

הנה ה**לבוש** (סי' תרמט סעיף ג,ד) כתב לפסול את האתרוג המורכב משום דמאיס לגבוה כי נעשתה בו עבירה דומיא דבהמת כלאים שאע"פ שמותרת באכילה אסורה לקרבן מדאורייתא משום דהוי מצוה הבאה בעבירה. ולא דמי ללולב של ע"ז שאסור רק מדרבנן משום מיאוס, משום ששם אין המצוה מחמת העבירה כי כעת אינו עושה עבירה, משא"כ בהמת כלאים ואתרוג המורכב שעיקר גידולם ע"י העבירה של ההרכבה חשיב מצוה הבאה בעבירה ואסור מדאורייתא.

אולם בשו"ת **פנים מאירות** (ח"ב סי' קעג) כתב שהפריז על המדה לאסור מדאורייתא ללמוד מכלאים דא"כ אתרוג של אשירה למה לן טעמא דמיכתית שיעוריה תיפוק ליה דנעשה בו עבירה ואסור, אלא נשתקע הדבר, ולא לבדות סברות מלבנו, דילמא הא דאסרה כלאים לאו משום דנעבדה בו עבירה, אלא דאינו ראוי לקרבן כמו ח'. עכת"ד.

ובשו"ת **הסבא קדישא** (או"ח סי' יב) כתב לדחות, דדוקא בקרבן אמרינן דמאיס משום שנעבדה בו עבירה של ע"ז, אך בשאר איסורים אין לחוש, דקיל ומותר. גם מה שאסור כלאים לקרבן הוא משום דכתיב "שה" ובא הכתוב למעט דבעינן שיהיה שה גמור ולא מעורב ממין אחר. וגדולה מזו איתא בתוספתא (ראש השנה פ"ב ה"ה) דממזר מוציא את הרבים בתקיעת שופר ובכל דבר מצוה. וכן מוכח בב"י (או"ח סי' לב) שכתב בשם התרומה והסמ"ג והמרדכי שי"א שיעור שליל הוא יותר הגון למצוה כי לא נעבדה בו עברה שלא היה בו תשמיש של זכר ונקבה. ומשמע דבנעבדה בו עבירה אינו אסור רק פחות הגון.

גם בשו"ת **בית אפרים** (סי' נו) כתב לדחות דברי הלבוש, שמכיון שבהמת כלאים שריא באכילה להדיוט, נמצא שאינה בכלל לא תאכל כל תועבה, והיינו שהמעשה הוא תועבה אבל לא הבהמה, אלא שגזירת הכתוב לאוסרה לקרבן, אך באתרוג המורכב דליכא פסוק, שפיר כשר למצוה. עוד כתב שאין לפסול מדין מצוה הבאה בעבירה ע"פ מש"כ התוס' (סוכה ל.) ד"ה משום, דדוקא גזל חשיב מצוה הבאה מחמת עבירה, משא"כ כלולב של אשרה ועיר הנדחת (ולכן היה צריך לאסור מטעם אחר של כתותי מכתת שיעוריה), דהקפידה במה"ב אינו על גידול הפרי, אלא על שעת קיום המצוה, שלולי העבירה של הגזל לא יכל לקיים את המצוה, משא"כ באשרה כיון שעתה בשעת קיום המצוה אינו עושה עבירה, לא איכפת לן במה שגדל באיסור. וה"ה נמי באתרוג, מכיון שכעת בשעת נטילתו אינו עושה עבירה, לא חשיב מה"ב.

א. ומה שהקשו התוס' שם מהא דתניא (פסחים לה:) אין יוצא יד"ח בטבל ודריש לה מקרא, ולכאורה תפוק ליה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה דקא אכיל איסורא ונפיק ידי מצוה. כבר תירץ בהגהות יעב"ץ דמצוה הבאה בעבירה לא שייך אלא כשיודע בה ומכיר שהיא באה בעבירה והתם אתא קרא למילף היכי דלא ידע בה מעיקרא דאפ"ה לא נפיק י"ח.

ועיין בשו"ת חת"ס (או"ח סי' רז) שהסיק לאסור אתרוג המורכב כדברי הלבוש וכתב שאין לקחת אתרוג אלא במסורת ולא ע"פ הסימנים, אך מבואר שם בדבריו שכל האיסור לפי טעמו של הלבוש הוא רק באתרוגים שגדלו על העץ המורכב שבו נעשתה העבירה, אבל יחור שלקחו מעץ מורכב ונטעוהו במקום אחר אין בו שום עבירה ומותר לכתחילה, כמבואר בשו"ע יו"ד (סי' רצה ס"ז). ומקורו מהירושלמי (כלאים פ"א ה"ד) גוי שהרכיב אגוז על גבי פרסק אף על פי שאין ישראל רשאי לעשות כן נוטל ממנו ייחור והולך ונוטע במקום אחר. ע"כ. ולפ"ז יוצא שאתרוגים שגדלו על עץ שאינו מורכב אע"פ שאבי אביהם היה מורכב אין בו כל חשש גם לדעת הלבוש.

ב.

ועיין בשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' קי) שהביא ראייה לאסור מדאמרינן בסוטה (מג:): אמר רבי אבהו, ילדה שסיבכה בזקינה, בטלה ילדה בזקינה ואין בה דין ערלה? וא"כ ה"ה בנדו"ד שבטל יחור האתרוג לגבי עץ הלימון ודין האתרוג כלימון, ופסול למצוה. אולם בשו"ת בית אפרים הנ"ל כתב דלפי שיטת רש"י (ע"ז מט.) ד"ה הרכיב, שכתב שהטעם שילדה בזקינה בטלה הוא משום דהוי זה וזה גורם, ולפי זה פשיטא דליתא לראיית מהר"ם אלשיך, דלרש"י אין טעם ההיתר משום ביטול, דכל חד וחד לחודיה קאי ושמו עליו, אלא כל ההיתר הוא מדין זוז"ג.

עוד כתב בהמשך דבריו שם, שגם לטעמו של מהר"ם אלשיך שיחור האתרוג בטל בעץ הלימון מ"מ כל זה נאמר רק כאשר היחור עודנו אוחו בסבך אילן הלימון, אך אם ניטל היחור משם ונטעו שוב בארץ, חזר להיות שוב אילן של אתרוג, וכתב להכריח כן וז"ל: דאם איתא שזה היחור דין מורכב יש לו, דהיינו כאילו מקצתו עץ הלימון, איך אמרו בסתם בכל אילנות מורכבים שנוטל ממנו יחור ונוטע במקום אחר, דניחוש ליה שלאחר זמן ישכח שניטל ממורכב

ובספר כפות תמרים כתב שאפשר לתרץ דסד"א דלא חשיב מצוה הבאה בעבירה אלא כשהוא טבל גמור אבל בטבל מתוקן שהוציא ממנו תרומות ומעשר ראשון ולא נשאר טבול אלא ממעשר עני הו"א דלא חשיב מצוה הבאה בעבירה כיון דאינו טבל גמור דחייב עליו מיתא קמ"ל דאפ"ה אינו יוצא י"ח. והכתב סופר תירץ דאצטריך באופן שהוא חולה ואין לו אלא כזית טבל דאינו יוצא יד"ח ואם נזדמן לו כזית מצוה שאינה טבל אח"כ צריך לחזור ולאכול. וכ"כ בספר פני שלמה, וכ"כ לתרץ בספר הערות הגריש"א. וכ"כ בספר דף על הדף בשם הרב היתודי הק' ז"ל דמשכחת לה כגון שכפאו לאכול מצוה של טבל, דמהב"ע לא הוי דהא לא עשה עבירה כלל כיון שהיה אנוס וקמ"ל הפסוק שאינו יוצא יד"ח המצוה. עוד כתב הכתב סופר דבעי קרא באופן שכרך מצוה של טבל במרור דאינו חוצץ למצוה, ומצוה הבאה בעבירה ליכא דחוצץ כשכורכו בסיב, וקא משמע לן קרא דלא יצא. וכ"כ השפת אמת והוסיף שלפ"ז י"ל עוד דאף באוכל כדרך אכילתו לא הוי מהב"ע כיון דיכול לאכול שלא כדרך ולא יהי עבירה א"כ אין המצוה באה ע"י עבירה כמ"ש התוס' בלולב של אשירה כנ"ל וא"כ שפיר צ"ל הטעם משום שאינו בבל תאכל חמץ.

(ב). פירוש: יחור מעץ שעדיין לא עברו עליו שנות ערלה שהרכיבו ע"ג עץ זקנה שעברו עליה שנות ערלה, בטל כלפיו, ופירות היחור הרוכב מותרים מיד כדין עץ הזקנה,

(ג). אולם התוס' שם חלקו על רש"י וכתבו דמלשון 'בטלה' משמע שאינו מדין זוז"ג, אך הבית אפרים כתב ליישב פרש"י ע"ש.

ויסבור שהוא גדל מעצמו וירכיבו במינו דהיינו ממין שנושא הפרי, ואם כן יבא לידי מכשול שיטע כלאים. עכ"ל.

ג.

עוד כתב הבית אפרים דמדוקדק מלשון הש"ס שכל דין ילדה שבטלה בזקנה הוא דוקא במין במינו אבל מין בשאינו מינו לא אמרינן שבטל וחייב בערלה דכיון שמוציא פרי אחר חזינן שאינו בטל ולחודיה קאי, ולפ"ז יוצא שמכיון שיחזור האתרוג מוציא אתרוג ולא לימון, אינו בטל כלפי הלימון ודין אתרוג גמור יש לו.

אלא שבהמשך דבריו כתב להוכיח מהרמב"ן שגם מין בשאינו מינו בטל לזקנה, ושכן מוכח ירושלמי (ערלה פ"א ה"ב) גוי שהרכיב אילן מאכל על גבי אילן סרק אף על פי שאין ישראל רשאי לעשות כן חייב בערלה. מאימתי הוא מונה לו משעת נטיעתו. ר"ש בן לקיש אמר ובלבד דברים שהן באין במחשבה כגון חרובי צלמונה (שאינם ראויים כ"כ למאכל ולכן צריך מחשבה לאכילה) וחרובי גידודה אבל ערבה כנטוע בארץ. רבי יוחנן אמר אפילו ערבה. ע"כ. ומוכח להדיא מריש לקיש ורבי יוחנן שגם מין בשאינו מינו בטל. אלא ששוב כתב דאכתי ליכא ראייה לאסור אתרוג המורכב וז"ל: דאף בשא"מ מונין משעת נטיעה, מכל מקום א"א לומר שהוא מטעם שעיקר גידולו ע"י האילן הזקן, דהא חזינן דלר"ל כן הוא בחרובי צלמונה שאינם ראויים, ולר"י אפי' בערבה שהוא סרק ממש כן הוא, וע"כ דלאו מחמת ששרף שלו עולה במורכב לגדל פריו הוא, רק משום דמיניה קא רבי והולך ומתגדל בגרמתו, אבל לא מחמת כחו. עכ"ל.

והסכים לסברתו זו בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תפה) וז"ל: דיש שני מיני מורכבים, אחד שמגדלים מין שלישי, הנהו דחשיב בירושלמי. הב' אילן זית שאינו טוען אלא מינו, היינו שאם הרכיב אילן זית באילן אחר טוען רק זיתים, שאינו מקבל מאילן האחר, אלא שעושה לו טובה שממתיקו, אבל עיקרו מאילן זית וזית הוא..... וכן אתרוג כיון שרואין שגדל אתרוג על כרחין כמו זית הוא שאינו מקבל אחר. ואם כן אין ראי' כלל מילדה שסבכה בזקנה..... אבל אתרוג שאינו מגדל רק אתרוג, שפיר יש לומר דאם הורכב באינו מינו לא בטל באילן האחר. עכ"ל.

(ד. וז"ל: מטיבותי' דהגאון ז"ל אמינא שלענ"ד אין הנדון דומה ונציע דברי הש"ס בקצרה שם בסוטה דף מ"ג ע"ב ת"ד אשר נטע כו' ולא חיללו פרט למברין ומרכיב, והא אנן תנן אחד המברין ואחד המרכיב, אמר רבי זירא אמר ר"ח לא קשיא, כאן בהרכבת איסור כאן בהרכבת היתר. האי הרכבה היכא דמי אי לימא ילדה בילדה תיפוק ליה דבעי מיהדר משום ילדה ראשונה אלא ילדה בזקנה והאמר ר' אבהו ילדה שסיבכה בזקנה בטלה ילדה בזקנה ואין בה דין ערלה, אמר ר' ירמיה לעולם ילדה בילדה וכגון דנטע להך קמייטא לסייג ולקורות כו' ע"ש. והנה צריך להבין בהא דפריך האי הרכבת היתר ה"ד דמשמע דבהרכבת איסור ניחא ליה דהיה הדין נותן להיות חוזר מחמת ההרכבה ומיעט' קרא דאינו חוזר (מהמלחמה) לפי שהוא הרכבת איסור. ובאמת שז"א דהא אהא דמצריך קרא למעוטי הרכבת איסור נמי קשיא הך קושיא גופא דאי בילדה בילדה כו' והו"ל למפרך סתמא האי הרכבה ה"ד כו', וגם קשה דאגופא דמתני' או הברייתא הו"ל למפרך דהאי הרכבה ה"ד... והאמת יורה דרכו דע"כ לא אמרינן דילדה בטלה בזקנה אלא בהרכבת היתר דכיון דחד מינא הוא שפיר בטלה. אך במין אחר אין נוהג בו דין ביטול כלל, שהרי אף אחר שנסבך הוא מובדל ועומד לעצמו ונושא פרי של אותו המין שניטל ממנו ולא בטל לגבי האילן כלל. והשתא א"ש דעל הרכבת איסור לא קשיא ליה דשפיר משכחת לה בילדה בזקנה ואף עפ"כ נוהג בו דין ערלה ועיין בלח"מ הל' מלכים, ולכן הוה סד"א דחוזר וקמ"ל קרא כיון דהרכבת איסור אינו חוזר.

וכ"כ בשו"ת הסבא קדישא (או"ח סי' יב) הנ"ל להשיב על מהר"ם אלשיך וז"ל: אכתי דבריו תמוהים עד מאד דאיך מדמי שמפני שבטלה לענין ערלה שפטורה מפני זה, דהיחור אתרוג נהפך כולו לימון ושלכן הפרי היוצא ממנו הוי ככולו לימון, דאף שנאמר שנתבטל לענין שאינו חייב בערלה.... אבל ודאי לא נשתנה גופו ממה שהיה מקודם ורק שיונקים זה מזה, דמאי סברא היא זו שתכף שהרכיב נשתנה היחור של אתרוג להיות לימון? עכ"ל^ה.

וכעין זה כתב בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' קעג) וז"ל: אבל באמת נוכל לומר דלמורכב יש לו טעם וריח כאתרוג ממש בלי שום שינוי. הסומך על ראשונים ומברך עליו יצא בדיעבד ומעולם לא מצינו שהם פסולים דאורייתא.

ד.

קושטא קאי שאין ההרכבה משנה את ההרכב הגנטי של הפרי המורכב, וכדברי האחרונים הנ"ל, וכך מעידים חכמי המדע בזמנינו, וכמש"כ ד"ר רענן משה הי"ו במאמרו הארוך. ואמרתו לכתוב כאן את תמצית דבריו.

סיכום מאמרו של ד"ר רענן משה על ההיבט הביולוגי של הרכבת אתרוגים

עץ מורכב מניב פירות דומים לפירות הרוכב. האיחוי של הכנה' והרוכב' בנקודת המפגש ביניהם באזור הקומביום" מאפשר את התפתחותן של רקמות הובלה משיקות המעבירות מים ומינרלים בלבד (אולי גם הורמונים) משורש הכנה לרוכב, אך אין בו כדי לשנות את ההרכב הגנטי של הרוכב, כי מדובר בתהליך סומטי^ו ולא בתהליך הקשור לאברי המין. הכנה עשויה לשפר את הספקת המים והמינרלים לעץ ובכך להגביר את יעילות תהליך הפוטוסינתזה (הטמעה) דבר התורם להעלאת כמות היבול ואיכותו, אין בכוחה לשנות תכונות גנטיות מובהקות ולהעביר תכונות אלו לדור הבא. כך נטען ע"י גלסיו (1811) שבדק את תוצאות הרכבת הדורים בצרופים שונים ובהן לא מצא השפעה על הפרי הרוכב. עדות נוספת היא מחקרם של ניקולסי ואחרים.

הרקע שיש לסימנים לשמש כאמצעי הבחנה בין סוגי האתרוגים בטעות יסודה, והוא קשור אולי לתופעות הבאות: מכיון שההדרים בכללם מסוגלים להאביק זה את זה באופן חופשי כמעט

(ה). וראיתי בספר הנהגות ופסקים הגרי"ח זוננפלד (מנהגי כבוד רבו ותלמיד חכם סעיף ו) שכתב: רבינו השתמט מלהשיב לאיסור בדבר כשרות אתרוג מורכב, משום שלא רצה להורות דלא כמי שהחשיבו לרבו שפסק להתיר. ושם בהערה 6 כתוב שהטעם שלא רצה להורות בפירוש לאיסורא משום שה"סבא קדישא" מוהרש"א אלפנדר זצ"ל התיר את המורכבים, והגרי"ח ז"ל למד אצל הנ"ל חכמת קבלה, ולא רצה להיות בבחינת חולק על רבו ולהורות בפירוש לאיסורא אע"פ שהיה אוסרם לכל סרים למשמעתו.

(ו). מלשון כן-בסיס, ובנדו"ד הוא עץ הלימון.

(ז). הענף המורכב בעץ הכנה, ובנדו"ד הוא יחור האתרוג.

(ח). אחת מטבעות העץ הסמוכה לקליפת הגזע.

(ט). תהליך הקשור לאברי הצמח שאינם קשורים לרבייה.

ללא יוצא מן הכלל הרי שעצי האתרוג מסוגלים להאביק את עצי הלימון שבשכנותם ולגרום להם להניב פירות במגוון צורות דמויות פרי האתרוג. למעשה מדובר בלימון שהואבק ע"י אתרוג, אך מצב הפוך בלתי אפשרי משום שאתרוג מופרה רק ע"י אתרוגים. ממגדל אתרוגים מזן חזו"א שמעתי שהוא מגלה בפרדסו השפעות של אתרוגים מזן תימני הגדלים בפרדס הסמוך. נמצא שסימני האתרוג המורכב הם למעשה סימני הלימון המורכב, כי האתרוג אינו מושפע לא ע"י הרכבה ולא ע"י האבקה ממינים אחרים.

ניתן להסביר את הטעות ע"י כך שההרכבות שהיו מקובלות בעבר לא כללו את קציצת ענפי הכנה באופן מוחלט כפי שנהוג בימינו ולכן כללו לא רק את חיבור הרוכב לכנה, אלא גם האבקה הדדית בין פרחי הכנה והרוכב. בלשון חזו"ל המושג הרכבה כלל גם האבקה. יתכן שהדיונים המוקדמים לגבי אתרוג מורכב התייחסו לעצי לימון מורכבים באתרוג ומאובקים ע"י, ובאמת פרותיהם היו שונים מאתרוג טהור. ההתייחסות לעץ היתה ע"פ הרוכב וכל העץ נקרא עץ אתרוג. התחכמות הגננים שגרמה לכך שאתרוג מורכב יראה כאתרוג טהור היא קציצת הענפים של הלימון (הכנה), ובאמת מעתה פרי המורכב ושאינו מורכב זהים במראם. השו"תים המאוחרים ירשו את סימני המורכב בלי העדכון הנדרש בעקבות השינוי בשיטת ההרכבה.

מחקרים רבים מצביעים על הדמיון הגנטי שיש בין אתרוג ולימון, הלימון קרוב לאתרוג ביותר מבין כל שאר מיני ההדרים. מקובלת ההנחה שהלימון הוא תוצר הכלאה שבו ההורה הזכרי הוא האתרוג, אך לגבי החלק הניקבי ישנם שתי השערות: ליים, וחושש. נתונים מסמנים מולקולריים מראים שמקור הלימון הוא מאתרוג וחושש.

מחקרו של ניקולסי התייחס ל-12 סוגי אתרוגים: 3 תימני, 2 מרוקאי, 1 קיבליץ', 1 ברוורמן, 1 חזו"א (הרב הלפרין), 1 חזו"א (הרב לפקוביץ'), 1 קלבריה חב"ד ישראל, 1 קלבריה איטליה, 1 איטליה. ההשוואה בין זני האתרוג נערכה תוך השוואתם למיני הדורים אחרים (פומלו מנדרינה לימון וחושש), על מנת לודא שאין באתרוגים מרכיבים גנטיים משותפים עם מינים אלו. התוצאות היו כדלהלן: 1. בכל שושלת האתרוגים לא נמצא אף סמן גנטי המאפיין גם מיני הדורים אחרים. 2. ישנו דמיון גנטי גבוה מאד בין האתרוגים, תוצאה זו מעידה על מוצא משותף של כל הזנים ועל אחדות גנטית גבוהה בין כל השושלות.

לאור הקביעה שלכל זני האתרוגים שנבדקו ישנו אב מוצא משותף, נשאלת השאלה כיצד התפתחו זנים שונים כמו האתרוג התימני והאתרוג המרוקאי, כיצד נוצרו זנים חלקים ובעלי בליטות, בעלי פיטם וחסרי פיטם? בניגוד להרכבה שכאמור לעיל אין בכוחה לשנות את פרי הרוכב במידה משמעותית משום שאינה מלווה בשינויים במבנה הגנטי. הרי שקיימים גורמים אחרים בעלי הקשר גנטי העשויים לתרום לשינויים אלו. עכת"ד.

וע"פ הנ"ל יש לדחות מש"כ המהר"ם אלשיך בהמשך דבריו לפסול מדין חסר דבהאי מורכב החצי שהוא לימון הרי הוא כחסר מן האתרוג. וכ"כ הט"ז (סי' תרמט ס"ק ג), וכ"כ בשו"ת חתם סופר (ח"א או"ח סימן רז) שבאתרוג המורכב כיון שבכל פורתא ופורתא יש בו חלק לימוני אינו יוצא ידי חובתו אפילו בשאר הימים, ואין ליקח אתרוגים אא"כ יש עליהם מסורת שאינם מורכבים. ע"כ. וכעין זה כתב המג"א (סי' תרמח ס"ק כג) לפסול משום דלא מקרי אתרוג כלל.

וכ"כ בשו"ת הרמ"א (סי' קיז) שהמורכב לא נקרא אתרוג. וברור שאם היו יודעים שאין המציאות כדבריהם לא היו פוסקים כן.



י. הערת המערכת: מסקנות המאמר הם נגד המנהג המקובל בדורנו, והדברים מתפרסים לעיון הלומדים אבל לא למעשה.

הרב יהודה זולדן

ברכה "על נטילת הדס", "על נטילת ערבה"

א. הברכה על ארבעה המינים: "על נטילת לולב" * ב. הברכה שמברכים כשנוטלים ארבעה מינים אחד אחד ללא אגד * ג. הברכה שמברכים כשנוטלים ארבעה מינים אחד אחד ללא אגד והנוטל סח ביניהם * ד. הברכה שמברכים כשהתברר שבאגד היה חסר מין אחד או שהוא היה פסול או הונח הפוך

א.

הברכה על ארבעה המינים: "על נטילת לולב"

בתוספתא (ברכות ו, טו) נאמר: "וכשהוא נוטלו אומר 'על נטילת לולב'".

בגמ' (סוכה לו ע"ב) נאמר: "אמר ליה רבי ירמיה לרבי זריקא: מאי טעם לא מברכין אלא 'על נטילת לולב'? הואיל וגבוה מכולן. ולגבהיה לאתרוג, ולברין! אמר ליה: הואיל ובמינו גבוה מכולן".

היותו של הלולב "גבוה מכולן", אין הכוונה שמברכים רק על הלולב ולא מברכים על שלושת המינים האחרים. הכוונה היא שכל ארבעת המינים נכללים בשמו, וכדברי רש"י (ד"ה הואיל וגבוה מכולן): "חשוב הוא, ונקרא האגד על שמו". ר' דוד בן לוי - המכתם (סוכה לו ע"ב) הסביר עוד את דברי רש"י: "הואיל ובמינו גבוה מכולן והוא חשוב במינו מכולן, ונקראת כל האגודה על שמו, והרי הוא כאילו מברכין בפירוש על כל אחד ואחד בשמו, וכן פירש רש"י ז"ל".^א

גם בדברי תנאים במשנה ובתוספתא במסכת סוכה, הלולב הוא מין אחד מבין הארבעה, וגם שם כולל לכל ארבעת המינים. במחצית הראשונה של המשניות שבפרק השלישי (משניות א-ז) נזכרים דינים הנוגעים לכל מין מארבעת המינים, ובמחצית השנייה (משניות ח-טו), וכן בפרק רביעי (משניות א-ב, ד) "הלולב" הוא שם כולל לכל ארבעת המינים. כך גם בתוספתא. המשניות שבפרק שני (משניות ז-ט) עוסקות בכל אחד מבין ארבעת המינים כמין בפני עצמו, ובהמשך הפרק (משניות י-יא) ובפרק שלישי (משנה א) הלולב הוא שם כולל לארבעת המינים.^ב גם הרמב"ם

א. כך גם המרור אותו אוכלים בליל הסדר. מרור הוא שם של ירק מר מסוים, והוא גם שם כולל לכל הירקות המרים, וכדברי הרמב"ם (הל' חמץ ומצה ז, יג): "מרורים האמורים בתורה הן: החזרת, והעולשין, והתמכה, והחרחבינה, והמרור. כל אחד מחמשת מיני ירק אלו נקרא מרור". בהרחבה בספרי: "ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח", באר יהודה-פסחים, עמ' 178-192.

ב. הלולב כשם כולל לכל ארבעת המינים מופיע במשניות נוספות במסכתות אחרות (ביצה א, ה; ראש השנה ג, ד; מגילה ב, ה; נדרים ב, ב; מעילה ג, ז), וכן בתוספתא (ברכות ג, יט; ברכות ו, י; תרומות א, י; שבת א, ז; שבת ב, י; חגיגה א, ב; שקלים ב, יד; נדרים א, ה; קדושין א, י; בבא בתרא ח, יא). במשנה (מנחות ג, ו) מפורט יותר: "ארבעה שבולוב". גם בתלמודים מופיע: "לעשות לולב" (ירושלמי ברכות א, ב); "לולב אינו נוהג אלא ביום" (ירושלמי ברכות ג,

(הלכות לולב ז, ה) כתב: "ארבעה מינין אלו מצוה אחת הן ומעכבין זה את זה, וכולן נקראים מצות לולב". בספר המצוות (שורש יא) הרחיב הרמב"ם עוד: "פעמים יהיה הצווי האחד שהוא מצוה אחת יש לו חלקים רבים. כמו מצות לולב שהיא ארבעה מינים. הנה לא נאמר כי "פרי עץ הדר" מצוה בפני עצמה, ו"כפות תמרים" מצוה בפני עצמה, ו"ענף עץ עבות" מצוה בפני עצמה, ו"ערבי נחל מצוה" בפני עצמה. לפי שאלו כלם הם חלקי המצוה. כי הוא צוה לקבצם ואחר קבוצם תהיה המצוה לקיחת הכל ביד ביום הידוע... וזה שכל מה שאמרו החכמים בו שהדבר הפלוני והפלוני מעכבין זה את זה (מנחות כז ע"א), הנה הוא מבואר שהם מצוה אחת. כמו ארבעה מינין שבלולב".



ב.

הברכה שמברכים כשנוטלים ארבעה מינים אחד אחד ללא אגד

ניתן ליטול ארבעה מינים זה אחר זה. כך נאמר במשנה (מנחות כז ע"א): "וד' [מינים] שבלולב... מעכבות זו את זו". הגמרא (שם) נימקה שהסיבה לכך שארבעה מינים מעכבים זה את זה היא מפני שנאמר בפסוק "ולקחתם" (ויקרא כג, מ) - "לקיחה תמה"¹. על כך אמר רב חנן בר רבא: "לא שנא אלא שאין לו, אבל יש לו אין מעכבין". רש"י (ד"ה שאין לו) הסביר שארבעה מינים בלולב מעכבים כשאין לו ארבעה מינים, אך אם יש לו ארבעה מינים "אין מעכבין - אפילו לא אגדן כאחד". כך גם כתב הרמב"ם (פירוש המשנה מנחות ג, ו): "ודע שאם היו אצלו ארבעת מינים שבלולב, הרי זה רשאי לנטלם אחד אחד ויצא ידי חובתו, לפי שהכלל אצלינו לולב אין צריך אגד, כמו שבארנו בסוכה"².

כך גם פסק הרמב"ם (הל' לולב ז, ו): "מצוה מן המובחר לאגוד לולב והדס וערבה ולעשות שלשתן אגודה אחת. וכשהוא נוטלם לצאת בהן מברך תחלה 'על נטילת לולב' הואיל וכולן סמוכין לו, ואחר כך נוטל האגודה הזאת בימינו ואתרוג בשמאלו ונוטלן דרך גדילתן שיהיו עיקריהן למטה לארץ וראשיהן למעלה לאויר. ואם לא אגדן ונטלן אחד אחד - יצא, והוא שיהיו ארבעתן מצויין אצלו. אבל אם לא היה לו אלא מין אחד או שחסרו מין אחד, לא יטול עד שימצא השאר".

כשהרמב"ם כתב שניתן ליטול אחד אחד, הוא לא כתב דבר בנוגע לברכה, ומשמע שמברך על המין הראשון שהוא נוטל "על נטילת לולב", וכפי שהוא ציין את נוסח הברכה בתחילת ההלכה, ואחר כך נוטל בזה אחר זה את שלושת המינים האחרים ולא מברך עליהם. הרא"ש

ג) "ארבעה מינין שבלולב" (ירושלמי ברכות ה, ב; בבלי סוכה לא ע"א-ע"ב); "ועץ עבות שבלולב" (סוכה יב ע"א); "אין אוגדין את הלולב" (סוכה לא ע"א), ועוד.

ג). דרשה זו מופיעה גם בגמ' סוכה לד ע"ב.

ד). כך נימקו הלכה זו גם: הרב שמעון קרייא (ספר הלכות גדולות סימן טו - הלכות לולב עמוד רז [הובא בתוספות מנחות כז ע"א ד"ה לא שנו]); הרב יצחק אלפסי (סוכה יז ע"א בדפי הרי"ף).

(סוכה ג, יד) כתב שבמקרה שהוא נוטל אחד אחד: "ומסתבר שמגביה הלולב תחלה, שמזכירים אותו בברכה", אך אין הכרח להסביר שכך גם סבר הרמב"ם. לפי הרמב"ם הנוטל ראשי להתחיל בכל מין שיבחר, ועליו יברך "על נטילת לולב".^ה

ר' אהרון בן יעקב הכהן מנרבונה - האורחות חיים (חלק א הלכות לולב אות יט) כתב בשם הראב"ד: "וכתב הראב"ד ז"ל שאם נטלן אחד אחד, שמברך על כל אחד ואחד לעצמו, מאחר שאין אגודים ביחד שתהא ברכת הלולב פוטרן".^ו

לפי הראב"ד יש לברך על כל מין בפני עצמו, ונראה שכונתו לברך "על נטילת לולב", שכאמור הוא שם כולל לכל ארבעת המינים. אמנם לפי הראב"ד אם אוגדים את ארבעת המינים, אזי מספיק לברך פעם אחת "על נטילת לולב".^ז

הרשב"א (שו"ת הרשב"א, א, סי' קנו) חלק על הראב"ד בנוגע לברכה כשנוטלים כל מין בפני עצמו: "ולענין ארבעת מינין שבלולב שאמרת דקיימא לן לולב אין צריך אגד ויכול ליטלן כל אחד ואחד לעצמו וכדאמרינן רב חנן בר אבא דביש לו אין מעכבין זה את זה. מי מברך על כל אחד ואחד או לא? תשובה: אין מברך אלא ברכה אחת על כולן. דארבעתן מצוה אחת הן ואין מברכין על מצוה אחת על כל חלק וחלק ממנה ברכה בפני עצמה. ואפילו תפילין של ראש ושל יד שהן שתי מצות ואין מעכבות זו את זו, כיון שאפשר לכלול שתיהן בברכה אחת אף על פי שמניח את של יד ואחר כך מניח את של ראש הסכימו קצת הגאונים ז"ל והרב אלפסי ז"ל מהם שאין מברך על שתיהן אלא ברכה אחת. וכדבריהם אנו נוהגין כל שכן בארבע מינין אלו שהן מצוה אחת".

כך כתב גם הריטב"א (סוכה לד ע"ב) בשם רבותיו בנוגע למי שנוטל אחד אחד: "שאע"פ שהברכה על הלולב, אינה אלא בשיש לו, הכל ושמא לא יהיה לו והוי ברכה לבטלה".

הבית יוסף (אורח חיים סימן תרנא אות יב) ציין לדברי הראב"ד הללו וכתב: "ולענין מעשה נראה לי שיברך על הלולב לבד וכדברי הרמב"ם דבסמוך".

ה. הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק (רשימות שיעורים - סוכה לד ע"ב) כתב: "ועיין ברמב"ם (פ"ו מלולב הל"ה) וז"ל 'ארבעה מינין אלו מצוה אחת הן ומעכבין זה את זה וכולן נקראים מצות לולב' עכ"ל. חזינן דלדעתו כולם נקראים לולב, ולפי זה אם נוטל הדס לעצמו יברך 'על נטילת לולב' דכולם נקראים מצות לולב". יש להסביר שלפי הרמב"ם אינו מברך על כל מין לחוד. ארבעת המינים צריכים להיות לפניו, והנוטל מברך ברכה אחת "על נטילת לולב" ויטול זה אחר זה. הן אמת שאם הוא יטול ראשון את ההדס יברך עליו "על נטילת לולב".

ו. ר' אהרון בן יעקב הכהן מנרבונה חזר על כך גם בספר כלבו (סימן עב) ושם כתב שהראב"ד כתב זאת בשם "יש אומרים". בספר הלכות לולב של הראב"ד לא מופיעה הלכה זו. הרב מנחם המאירי (בית הבחירה, סוכה לא ע"א; לו ע"ב) כתב זאת בשם גדולי המפרשים.

ז. הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק (רשימות שיעורים - סוכה לד ע"ב) כתב שלא סביר להסביר שהראב"ד סבר "שיש כאן ד' מצוות, ומברכים על כל אחד ואחד. כי לקחת ד' המינים בודאי מהוה רק קיום מצוה אחד. דעתו היא שחיוב הברכה שייך למעשה המצוה ולא דוקא לקיום המצוה... בלקיחת ד' המינים בזה אחר זה סובר הראב"ד שישנם ארבעה מעשי מצווה, וזקוקים לארבע ברכות". הוא השווה זאת לברכה על ספירת העומר שמברכים "בכל לילה ולילה על אף פי שספירת כל הימים כולם מהוה קיום מצוה אחת בלבד".

התוספות (מנחות כז ע"א ד"ה ולקחתם לקיחה) כתבו: "יש מפרשים דביום ב' סגי בחד מד' מינים ומברך 'על נטילת לולב' כמו אתרוג דשרי חסר ולא בעינן תמות אלא ביום ראשון, ולדבריהם ביום שני תיסגי שיטול האחד בשביל כולם".

גם לפי יש מפרשים, כשמברכים על מין אחד יש לברך 'על נטילת לולב'. אמנם התוספות (שם) דחו הסבר זה: "וליתא. דבסוף לולב הגזול (סוכה מא:) ובריש לולב וערבה (שם מג.) דרשינן מ'ולקחתם' לקיחה לכל אחד ואחד מדכתיב 'ולקחתם' לשון רבים, ולא כתיב ולקחת. אלא כי היכי דעיקר לקיחה קיימא אכולהו יומי, הוא הדין לקיחה תמה דבעי לקיחת ד' מינים אכולהו יומי ולקיחת כל אחד ואחד. אבל תמות של עצמן וכן לכם למעוטי שאול וגזול לא בעי אלא ביום ראשון, מ"ר".

לפי התוספות המצווה היא במשך שבעת הימים, ויש ליטול את ארבעה המינים במשך כל שבעת הימים, גם אם הם ניטלים אחד אחד.

הר"ן (סוכה יז ע"א בדפי הר"ף) כתב גם את דעותיהם של רבנו תם והרמב"ן. לדברי ר"ת (מנחות כז ע"א ד"ה לא שנו) ארבעת המינים הם מצווה אחת, ולכן "כל שנטלן בזה אחר זה לא יצא ידי חובתו". מה שאמר רב חנן בר רבא הוא שאם "כולם בידו אף על פי שלא אגדם אין מעכבין". על דברי ר"ת הללו כתב הר"ן: "ואין זה במשמע".

הרמב"ן כתב: "אף על פי שלא היו ברשותו ביחד כל שנטלן כולם יצא" מה שאמרו שאם אין לו מעכבין "היינו לומר שכל שלא נטל את כולן אפילו באחד מהן לא יצא, אבל כל שבאו לידו אפילו בזה אחר זה – יצא". הרמב"ן סיים וכתב: "ואעפ"כ אין ראוי לברך על הלולב אא"כ הוא יודע בבירור שיבואו לידו כולן, שאע"פ שאין מברכין אלא על הלולב אפילו הכי כיון דאמרין שאם לא יבואו כולן לידו לא יצא שמא לא יבואו לידו והוי ליה ברכה לבטלה". כאמור לעיל, הברכה היא על הלולב, כי הוא שם כולל לכל המינים.

ג.

הברכה שמברכים כשנוטלים ארבעה מינים אחד אחד ללא אגד והנוטל סח ביניהם

הריטב"א (סוכה לד ע"ב) עסק במי שנוטל אחד אחד את ארבעת המינים, וכתב על כך: "ואף על פי שהפסיק ושח בין מין למין אין זה הפסק, כדאמרין (ראש השנה לד ע"ב) בשמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום, וכדפרישנא התם".

הריטב"א (שם לד ע"א) הסביר: "בברכת המצוות אסור לשוח בין ברכה לתחלת מעשה אלא לענין צורך המעשה ואם שח חוזר ומברך, אבל כיון שהתחיל במעשה רשאי לשוח ואינו הפסק, ולפיכך אמרו שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא ואי אפשר שלא שח ולא התפלל בינתים ואכל ובירך והלך לעניניו, ולא הוי הפסק".

ח. גם הרא"ש (סוכה ג, יד) כתב על ר"ת: "ולא נהירא לי גירסתו ופירושו".

לפי הריטב"א יש לברך בתחילה "על נטילת לולב" ואחר כך ליטול כל מין אחד אחד, ומותר לשוח בין כל מין ומין.

בהגהות מיימוניות (שם אות ז) כתב על דברי הרמב"ם (הל' לולב ז, ו) כשנטל אחד אחד - יצא: "ועל זה כתב רבינו שמחה שאם סח בין מין ומין, חוזר ומברך". לפיו, רק אם סח בין אחד לאחד יש לברך על כל מין ומין, ובפשטות כוונת המילים "חוזר ומברך" היא שיש לברך על כל מין "על נטילת לולב", מאחר שהברכה כוללת את כל המינים.

כך הסביר גם המשנה ברורה (ביאור הלכה סי' תרנא ד"ה ואם שח): "ועיינתי בהגהת מיימוני על מה שכתב הרמב"ם ש"אם לא אגדן ונטלן אחד אחד - יצא", כתב הגהות מיימוניות "ועל זה כתב רבינו שמחה שאם שח בין מין ומין, חוזר ומברך" עכ"ל. אפשר נמי דכוונתו שיחזור ויברך על כולם 'על נטילת לולב'.

אמנם, הרמב"ם עצמו לא התייחס למצב כזה בו הנוטל סח בין כל מין ומין.

דברי ההגהות מיימוניות הללו הובאו בדברי הרמ"א בדרכי משה הקצור (טור אורח חיים סי' תרנא, יב) באופן הבא: "כתב בהגהות מיימון (פ"ו ה"ו אות ז) אם סח ביניהם מברך על כל אחד ואחד". כך גם כתב הרמ"א (שולחן ערוך אורח חיים סי' תרנא, יב): "ואם סח ביניהם, צריך לברך על כל אחד בפני עצמו". ניתן להסביר שעל כל אחד יש לברך בפני עצמו "על נטילת לולב". הרב צבי כץ (עטרת צבי, שם ס"ק יג) כתב: "על כל אחד בפני עצמו - כגון על נטילת הדס או ערבה או אתרוג". ניתן לפרש שהוא אינו מתכוון לנוסח של ברכה, אלא מסביר מה הכונה "כל אחד בפני עצמו" - כשנוטלים הדס, או כשנוטלים ערבה או כשנוטלים אתרוג. אך המשנה ברורה (שם ס"ק נו) הסביר כך את דברי ההגהות מיימוניות ע"פ הרמ"א: "על כל אחד בפני עצמו - דהיינו על הדס 'על נטילת עץ עבות', ועל ערבה 'על נטילת ערבה' וכן על אתרוג. ומ"מ טוב שאח"כ גם כן יחזור ויקחם כולם ביחד".

לדברי המשנה ברורה, כוונת ההגהות מיימוניות לפי ניסוחו של הרמ"א שיש לברך על כל מין כברכתו כשנוטלים אותם אחד אחד.^ט בשער הציון (שם ס"ק עא) ביאר עוד את דבריו: "ולפי זה [שיש לברך על כל מין כברכתו] יצטרך לברך על 'נטילת הדס וערבה ואתרוג' בברכה אחת, ועל נטילת לולב לא יוכל לברך כיון שכבר בירך פעם אחת, ולפלא שלא העירו אחרונים בזה. אכן לפי מה שהעירי בביאור הלכה דדעת הגהות מיימוני דכיון שכבר הפסיק צריך מדינא לחזור ולקח הלולב, אם כן יברך ברכה אחת 'על נטילת לולב'. וצריך עיון למעשה".

כאמור לעיל, יש הבדל משמעותי בין דברי רבנו שמחה כפי שצינו בדברי הגהות מיימוניות וכפי שהסביר את דבריו בביאור הלכה, לבין הסברו של הרמ"א לדברי הגהות מיימוניות. פשט ההגהות מיימוניות מורה שעליו לברך "על נטילת לולב", וגם את דברי ההגהות מיימוניות שהובאו ברמ"א ניתן לפרש כך, וממילא ברור מדוע המפרשים לא עסקו בשאלה האם ניתן לברך "על נטילת הדס וערבה ואתרוג" בברכה אחת.

ט. על האפשרות לברך על כל מין כברכתו, ומה נוסח הברכה, נדון בסעיף הבא.

ד.

הברכה שמברכים כשהתברר שבאגד היה חסר מין אחד או שהוא היה פסול או הונח הפוך

ר' אהרון בן יעקב הכהן מגרבונו (אורחות חיים חלק א הלכות לולב אות כב) מספר כך: "מעשה בא אל הר' משולם שנטל לולב ביום ראשון של סוכות ובירך עליו 'על נטילת לולב' ו'שהחיינו', ואח"כ הסתכל בו ולא מצא בו ערבה, והביאו לו ערבה והניחה בלולב, חזר ונטלו ונטל גם כן האתרוג, ובירך על נטילת ערבה 'שהחיינו' משום ערבה. ונהי דאין צריך ליטול כי אם הערבה בלבד, שהרי יצא ידי חובתו בג' מינין שנטל, אלא מצוה מן המובחר בעי למעבד ליטול ד' מינין בבת אחת. וכן מצאנו כתוב מכתבת ידי הראב"ד ז"ל. "... ובירך על נטילת ערבה 'שהחיינו' משום ערבה" - אחרי שהוא הניח ערבה כשרה יחד עם המינים האחרים, הוא בירך ברכת "שהחיינו" משום ערבה. לא כתוב שם וו החיבור "ובירך על נטילת ערבה ושהחיינו" ממנו ניתן להבין שהוא בירך שתי ברכות: ברכת "על נטילת ערבה" וברכת "שהחיינו". כוונת הדברים שהוא ברך על כך שהוא נטל ערבה שהחיינו "משום ערבה", בגלל שהוא נטל בפעם הראשונה ערבה, שהרי בפעם הקודמת התברר שחסרה היתה הערבה.

הרב יעקב [לוברבוים] מליסא [מחבר ספר: נתיבות המשפט] (סידור דרך החיים, סדר נטילת לולב, דין הנענועים שצריך לעשות, אות ו עמ' נז), הסביר מדוע ברך "שהחיינו" על המין שהיה חסר, על אף שכבר בירך קודם לכן "שהחיינו": "דומיא דתורמוס שבירך עליו ונפל מידו, אף שהיו לפניו תורמוס ואוכל את השניה מ"מ צריך לברך על השניה".

כוונתו לדברי הירושלמי (ברכות ו, א): "ר' זריקן אמר ר' זירא בעי: אהן דנסב תורמוסא ומברך עילוי ונפל מיניה, מהו מברכה עילוי זמן תניינות? מהו בינו לבין אמת המים? אמרין תמן לכך כוין דעתו מתחילה, ברם הכא לא לכך כוין דעתו מתחלה".

ר' זריקן אמר שר' זירא שאל על אדם שנטל תורמוס וברך עליו ונפל מידו, האם צריך לברך פעם שניה? האם זה נחשב שהסיח דעתו מהברכה הראשונה? הגמרא דנה במה זה שונה ממי שברך על מים שזורמים באמת מים, הרי זרמו מים אחרים, ולא צריך לברך פעם נוספת? תשובת הגמרא שמי ששותה מאמת המים מכוון לכך מתחילה, מאחר שידוע שהמים זורמים ובאים מים חדשים. אך כאן כשנפלו התורמוסים הוא לא כוון דעתו מתחלה לכך, שהרי לא ידע שהתורמוס ייפול ולא כיוון לכך. גם במקרה בו אנו עוסקים, היה עליו לברך פעם שניה "שהחיינו".

רבנו משולם לא היה צריך לברך 'על נטילת לולב', כי מתיאור המעשה נראה שרבינו משולם שם לב מיד לכך שחסר ערבה באגד, והוא לא הסיח דעתו, והוסיף את הערבה החסרה.²

י. דבריו הובאו בשער הציון סי' תרנא אות עד.

יא. דברי הירושלמי הללו הובאו בתוס' (ברכות לט ע"א ד"ה בצר), ונפסקו להלכה ברמב"ם (הל' ברכות ד, י); טור ושולחן ערוך (או"ח סי' רז, ו).

יב. זאת בשונה מדברי הרב יחיאל מיכל הלוי אפשטיין (ערוך השולחן אורח חיים סימן תרנא סעיף טו) שכתב: "בכל המינים הדין כן, שאיזה מין ששכח או שלא נטלו דרך גדילתו, חזר ונטל כראוי ומברך על אותו המין. ולכן אם נטל

בנוגע לברכה 'על נטילת ערבה' – כאמור לעיל, נראה שהוא לא ברך ברכה שנוסחה הוא 'על נטילת ערבה'. ברכה כזו לא מוכרת ולא מופיעה בדברי תנאים ואמוראים, וקשה להניח שהאורחות חיים חידש נוסחאות של ברכות. אנשי כנסת הגדולה תקנו את הברכות (ברכות לג ע"א), והרמב"ם כתב שאין משנים ואין מוסיפים ברכות (הל' קריאת שמע א, ז): "כל הברכות הערוכות בפי כל ישראל עזרא הסופר ובית דינו תקנום ואין אדם רשאי לפחות מהם ולא להוסיף עליהם", ושוב כתב הרמב"ם (הל' ברכות א, ה): "ונוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תקנום, ואין ראוי לשנותם ולא להוסיף על אחת מהם ולא לגרוע ממנה". אמנם יש גם ברכות שתקנו ע"י אמוראים, ומכל מקום לא ידוע על נוסח ברכה "על נטילת ערבה". הרמב"ם לא כתב את נוסח הברכות הללו בשום מקום.

לא רק זאת. מקרה כזה שחסר ערבה או הדס יכול לקרות גם בחול המועד, ובימי חול המועד המצווה ליטול ארבעה מינים היא תקנת חכמים "זכר למקדש". אמוראים דנו האם מברכים על ארבעה מינים בחול המועד, ואם כן, האם מברכים "על נטילת לולב" או "על מצות זקנים".³⁷ קשה לקבל שאם יקרה כזה מקרה בחול המועד יברכו ברכה שלא נזכרה כלל בדברי תנאים ואמוראים.

האתרוג מהופך ובירך ולא הפכו כראוי וסבר שיצא בזה והוציאו מתחת ידו ונזכר שהיה מהופך, חוזר ונוטל ומברך 'על נטילת אתרוג'. ובמעשה דרבינו משולם צריך לומר גם כן שהשהה איזה זמן אחר הברכה. דאם תיכף למה היה צריך לחזור ולברך, ואדרבא דהוה עובר לעשייתו כמו שנוטלין האתרוג אחר הברכה. אלא וודאי ששהה איזה זמן וכבר עשה הנענועים או שהיה באמצע הנענועים". כאמור מתיאור הסיפור משמע שמיד הביאו לרבנו משולם את הערבה החסרה, וכאמור הוא לא בירך עליה 'על נטילת ערבה' ולא ברכה אחרת, אלא רק ברכת "שהחינו".

יג. יתכן שהרעיון לברך "על נטילת ערבה" הוא בשל הדיון בנוגע לברכה על חביטת הערבות בהושענא רבה. הגמ' (סוכה מד ע"א-ע"ב) דנה האם חביטת ערבה היא מנהג נביאים או יסוד נביאים, רש"י (שם מד ע"א ד"ה יסוד וד"ה מנהג) הסביר את ההבדל ביניהם: שאם זה יסוד נביאים אז צריך לברך ואם זה מנהג נביאים "לא בעיא ברכה, דליכא למימר 'צונו', דאפילו בכלל לא תסור ליתא". רש"י (שם מד ע"ב ד"ה מנהג נביאים) כתב שוב: "מנהג נביאים היא - בגבולין, ולא יסוד נביאים, הלכך אינה צריכה ברכה". אמנם לא ידוע לנו מה נוסח הברכה על חביטת ערבה לפי הסוברים שערבה היא יסוד נביאים. בהרחבה בספרי: "ברכה על מנהג - חביטת ערבה, אמירת הלל בראש חודש", באר יהודה - סוכה, עמ' 358-376.

יד. הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'ק (רשימות שיעורים - סוכה לד ע"ב) כתב שר"ת פסק (תוס' רא"ש, ראש השנה לב ע"ב; רא"ש ראש השנה ד, י) שיש לברך על שופר "על תקיעת שופר", ואילו הרמב"ם (הל' שופר ג, י) כתב שיש לברך "לשמוע קול שופר": "יש לומר, שלפי הרמב"ם נתקן נוסח הברכה כנגד קיום המצוה - ובשופר קיום המצוה הוא השמיעה. אולם לר"ת נתקן נוסח הברכה כנגד מעשה המצוה - ומעשה מצות השופר הוא התקיעה". בעקבות כך יש לומר שלפי ר"ת "שנוסח הברכה נתקן כפי מעשה המצוה, ולפיכך בלקיחת הערבה [אחרי שכבר לקח הלולב, לפי בה"ג] מברך על נטילת ערבה. ברם לפי הרמב"ם בהלכות שופר הסובר שמברכים הנוסח כפי קיום המצוה (כבשמיעת שופר) מסתבר שבלקיחת הערבה לבדה אין מברכים על נטילת ערבה אלא על נטילת לולב שהרי קיום המצוה על שמו של הלולב מקרי". נראה שאין הכרח לקשור בין המחלוקת בנוסח ברכת השופר לבין הברכה על מין בודד מבין ארבעה מינים. בכל מקרה הפעולה היא נטילה, והמחלוקת היא האם מברכים על הנטילה של השם הכולל - הלולב, או של שם המין אותו נוטלים - הדס או הערבה.

טו. בהרחבה בספרי: "על נטילת לולב, על מצות זקנים", באר יהודה - סוכה, עמ' 405-414.

עם זאת, פוסקים ומפרשים רבים הבינו שרבנו משולם בירך שתי ברכות "על נטילת ערבה" ו"שהחיינו" ודנו בדבר. כך מופיעים דברי האורחות חיים אצלם: "ובירך 'על נטילת ערבה' ו'שהחיינו' [משום ערבה]"^{טז}. נעניין בדבריהם של מספר פוסקים ומפרשים.

ר' מנחם המאירי (בית הבחירה, סוכה לא ע"א) נימק מדוע רבנו משולם ברך שתי ברכות: "ולגדולי הדורות אירעה שגגה שנטלו את הלולב ולא היה שם ערבה וברכו על הלולב בחזקת שהוא כדינו בכל מיניו ואח"כ הרגישו בחסרון הערבה, ונשאו ונתנו עם תלמידיהם וגמרו בדעתם ונטלו ערבה וברכו 'על נטילת ערבה' ו'שהחיינו', ונתנו טעם לדבריהם. שמאחר שאין צריך אגד, לכשינטלו את הערבה, יצא ידי שאר מינין למפרע, והילכך על זו צריך לברך, שהרי לא חלה ברכת הלולב עליה. ולא יחזור ויטלנה ביחד עם הלולב ויברך על הלולב הרי הוא ברכה לבטלה הואיל ויצא ידי לולב, אלא צריך לברך על הערבה, וכן צריך 'זמן' עליה כבלולב".

לפי המאירי, הברכה הראשונה "על נטילת לולב" חלה על שלושת המינים שהיו בידי המברך, אך לא חלה על הערבה שהיתה חסרה. לא ניתן לברך שוב "על נטילת לולב" כי כבר ברכו ברכה זו, ולכן יש לברך ברכה על המין אותו נוטלים. יש לציין שנימוק זה לא מופיע בדברי האורחות חיים. כאמור לדברינו הברכה "על נטילת לולב" היא שם כולל לכל ארבעת המינים, ועל כן יש לברך על מין בודד "על נטילת לולב". אכן אין צורך ליטול שוב את שלושת המינים שכבר נטל, וכדברי האורחות חיים הם עשו כן למצוה מן המובחר כדי ליטול ארבעה מינים בבת אחת, אבל זה לא משנה את נוסח הברכה."

הרב יהושע ולק כ"ץ - הדרישה (אורח חיים סימן תרנא) ציין גם כן את המובא באורחות חיים, וכתב כך: "כתב בארחות חיים מעשה בהר"ר משולם שנטל לולב ביום טוב ראשון ובירך על נטילת לולב ושהחיינו ואחר כך הסתכל בו ולא מצא בו ערבה. והניחה בלולב וחזר ונטלו ונטל גם כן האתרוג ובירך 'על נטילת ערבה' ו'שהחיינו' וכן מצינו מכתבת ידי הראב"ד ז"ל עכ"ל. דוק בזה שלא חזר לברך 'על נטילת לולב' אלא 'על נטילת ערבה' שלא כנוסח הברכה. והיינו טעמא כיון שכבר בירך על הלולב אף על גב דלא יצא דהא ארבעה מינים מעכבין זה את זה, מכל מקום עדיף טפי לברך שנית אמה שלא היה בידו תחלה. וממנו תלמוד אם חסר ההדס או האתרוג או הוא הדין אם בירך ואחר כך מצא ההדס או אחד [משאר המינים] מהופך דחזור

טז). בלשון זו כתבו הרב יוסף קארו (בית יוסף שם) והרב משה איסרליש (דרכי משה הארוך שם אות ב) את הכתוב באורחות חיים. וכן העתיקו: לחם רב (סי' תרנא, ו); מגן אברהם (שם ס"ק כה); באר היטב (שם ס"ק כג); ביכורי יעקב (שם ס"ק מד); ערוך השולחן (שם סעיף טו), ועוד.

יז). הרב אברהם גומבינר (מגן אברהם סימן תרנא ס"ק כה) ציטט את דברי הבית יוסף בשם האורחות חיים וכתב: "וצ"ע דבסי' תרע"ב כתב בשם א"ח אם לא הדליק בליל ד' אלא ג' נרות יחזור וידליק אחד ולא יברך, כי הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עשהו עכ"ל... ולכן נ"ל דהאורחות חיים וראב"ד לשיטתם אזלי דסבירא ליה דצריך לברך על כל א' בפני עצמו, אבל לדידן אין צריך לברך אלא אם כן סח בנתיים, ולכן השמיטו דין זה בשולחן ערוך". על ההשוואה לנר חנוכה העיר הרב יחיאל מיכל הלוי אפשטיין (ערוך השולחן אורח חיים סימן תרנא סעיף כח): "ואני תמה. דהתם כבר יצא עיקר המצוה ואינו אלא מהדר. מה שאין כן בלולב, שהרי לא היה דעתו ליטול ערבה שהיה סבור שהיא באגדו, ומכמה פנים אין זה דמיון לזה".

ומברך שהרי אינו יוצא אלא דרך גדילתן כמו שכתבתי לעיל בפרישה (אות ד), וכשחוזר ומברך מברך על אותו שהיה מהופך עיין בית יוסף.

דברים דומים כתב הרב דוד הלוי - הט"ז (אורח חיים סימן תרנא ס"ק טז): "מי שבירך על הלולב ואחר כך ראה שההדס הוא פסול שנשרו עליו כדרך הנזכר לעיל אימתי הוא פסול, ואחר כך מביאין לו הדס אחר כשר שצריך לברך 'על נטילת הדס' והיינו שמחברו אל הלולב." וכיוצא בזה כתב ב"י לעיל בסימן זה בשם א"ח בשם הר"ר משולם שלא מצא ערבה כו".

לפי דברי הדרישה, הברכה 'על נטילת ערבה' היא לא נוסח הברכה המקובל, אבל במקרה כזה, מאחר שכבר בירך "על נטילת לולב", עדיף לברך על מה שהיה חסר והושלם כעת. אמנם הדרישה לא כותב מה נוסח הברכה, אך נראה שהוא מתכוון לברכה על המין, ולא "על נטילת לולב" כי אותה כבר ברך. לדבריו, לא רק במצב שהיה מין חסר יש לברך "על נטילת הדס" או "על נטילת אתרוג", אלא גם אם היו ארבעה מינים, ולאחר שנטל אותם גילה שמין אחד היה הפוך, יש להחזיקו כדרך גדילתו ולברך את הברכה על מינו. הט"ז כתב שכך גם אם מצא פסול אחר, כגון שנשרו רוב העלים בהדס. לדברינו, ברכה ייחודית על מין שחסר או שנפסל או שהונח הפוך, לא מופיעה בדברי תנאים ואמוראים, ויש לברך "על נטילת לולב" - ברכה שכוללת את כל המינים.

הרב יעקב עמדין (מור וקציעה, סי' תרנא) ציין גם כן לדברי האורחות חיים, והעיר עליהם: "כתוב באורחות חיים מעשה בה"ר משולם שנטל לולב כו' אח"כ הסתכל בו ולא מצא בה ערבה והניחה בלולב וחזר ונטלו כו' וברך על נטילת ערבה. נ"ל דהך פסקא לא דייק מתרי טעמי: חדא - דהא בעינן שכל ד' מינין יהיו מצוים לפנינו כשמברך עליהם, וכה"ג דטעה וסבור היה שערבה ישנה בלולב באגודה, ולא היתה שם מתחלה כשברך, וכוונתו היתה לצאת ידי כולן בפעם אחת, מעתה כיון שלא היתה ערבה מצויה אז שם כדעתו, נמצאת קרובה להיות ברכה ראשונה לבטלה, שלא יצא בה. ותו - דאפי' לראב"ד דס"ל לקמן [הובא לעיל בדברי באורחות חיים] דכשנוטלן אחד אחד מברך על כל אחד בפני עצמו, לא אמר אלא כשנוטלן אחד אחד בפני עצמו אבל בנוטלן באגודה עם הלולב מי שמעת ליה אטו מי פליג אתלמודא דיהיב טעמא לברכת על נטילת לולב הואיל וגבוה מכולן. לכן פשוט בעיני דבנ"ד חוזר ומברך 'על נטילת לולב'. ולא גרע מציצית דאם פשטן וחוזר ולבשן מברך עליהן, אף על פי שכבר יצא, כ"ש הכא דאכתי לא יצא לגמרי".

יח). הרב מנחם מענדיל גערליץ (חידושי הגר"ח בסוגיות הש"ס - בבא קמא, מבוא, עמ' לד-לה) כתב שבמלחמת העולם השנייה, הרב אברהם מרדכי אלטר (האדמו"ר מגור, האמרי אמת), היה בוורשה המופצצת, והוא ברך על שלושה הדסים קטומים שהיו ברשותו עם שאר המינים. הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק (בנו של הגרי"ז), הביא לו עם סיום אמירת ההלל הדס אחד כשר, והאדמו"ר נטלו ובירך עליו "על נטילת הדס".

יט). הרב יצחק זילברשטיין (חשוקי חמד, עירובין מ ע"ב) כתב שלדברי החזון איש (אורח חיים סי' קמט ס"ק א) "גם ג' הדסים וכן ב' ערבות יכול ליטלם בזה אחר זה". הרב זילברשטיין עשה חשבון שאם אדם היה צריך לשוחח בין כל מין ומין, יהיה עליו לברך ארבע עשרה ברכות. בסה"כ יש שבעה - לולב אחד, אתרוג אחד, שלושה הדסים, ושתי ערבות. ברכה על מינו של כל אחד וברכת שהחיינו על כל אחד.

לפי הרב יעקב עמדין, מאחר שהתברר שבפעם הראשונה היה חסר ערבה, אזי הברכה הראשונה "על נטילת לולב" היא לבטלה, ולכן יש מקום לברך שוב "על נטילת לולב". טענה נוספת היא שגם לפי הראב"ד, שסבר שיש לברך על כל מין ומין בפני עצמו, אין זה כשנוטלים את כל הארבעה באגודה, ומאחר שבפעם השניה נטל הרב משולם שוב את ארבעת המינים באגודה, היה עליו לברך "על נטילת לולב".^י

כאמור, לדברינו הוא לא ברך "על נטילת ערבה", אך גם לא ברך שוב "על נטילת לולב", כי הוא השלים את הערבה החסרה מיד כשהוא גילה זאת, ולכן לא היה צורך לברך שוב. הוא רק ברך ברכת "שהחיינו".^{יא}

המשנה ברורה (סי' תרנא ס"ק נו) התייחס גם כן למעשה עם רבנו משולם, ובשער הציון (אות עב) ציין שמקור דבריו הם בדברי הרב יעקב מליסא, בסידור דרך החיים (סדר נטילת לולב, דין הנענועים שצריך לעשות, אות ו עמ' נז): "אם בירך על הלולב ואחר הברכה ראה שלא היה בו הדס או ערבה או שהיו פסולים או מהופכים, אם היה לו ההדס או הערבה בביתו באופן שאין צריך להפסיק בינתיים כדי ליקח אותם, יקח ארבעתן ביחד ויברך על אותו מין שהיה נחסר. דהיינו על ערבה יברך 'על נטילת ערבה', על הדס 'על נטילת עץ עבות'. ואם היה זה ביום ראשון צריך לברך עוד פעם שני 'שהחיינו' בשביל הנחסר. אבל על הלולב יצא כיון שהיה אצלו בביתו ארבעתם".

נוסח הברכה על הדס כשהוא היה חסר או ניטל הפוך, וכן לעיל [בסעיף ג] כשסח בין מין למין הוא "על נטילת עץ עבות" הוא כלשון התורה (ויקרא כג, מ), מה שאין כן בברכת הלולב, או המינים האחרים.^{יב} הט"ז (סי' תרנא ס"ק טז) כתב שיש לברך על הדס 'על נטילת הדס'.

כאמור לעיל, לדברינו אילו הם ברכות חדשות שלא נזכרו בדברי תנאים ואמוראים, ונראה שהברכה היחידה שיש לברך על ארבעה מינים שניטלים כאגד או בזה אחר זה, או כהשלמה למין חסר או שהיה פסול או שהיה מונח הפוך, היא "על נטילת לולב".

כ. הרב יצחק זילברשטיין (חשוך חמד, זבחים סח ע"ב, בהערות) סיפר שהרב דוד בהר"ן ברך על אגודת הלולב, ולאחר שברך, רב אחר העיר לו שאין שם ערבות. הרב דוד בהר"ן חזר לביתו והביא ערבות וברך שוב "על נטילת לולב". אותו רב העיר לו שוב שהוא טעה ולפי ההלכה היה עליו לברך "על נטילת ערבה". הרב דוד בהר"ן התעלף בבית הכנסת מפני שלא אמר את הברכה הנכונה. אותו רב הצטער מאד שהוא העיר לרב דוד בהר"ן על כך שהוא ברך ברכה לא נכונה, מאחר שזה היה כבר לאחר מעשה. לפי הרב יעקב עמדין הוא נהג נכון והיה עליו לברך "על נטילת לולב".

כא. פוסקים נוספים לא קבלו את דברי רבנו משולם וכתבו שאין לברך אף לא את ברכת "על נטילת לולב" אם השלים מיד את המין החסר: הרב שמעון בן צמח (שו"ת יכין ובוועז, א, סי' קכג); הרב מרדכי כרמי (מאמר מרדכי, סי' תרנא ס"ק יח); החיד"א (מחזיק ברכה סי' תרנא, קונטרס אחרון אות ה); הרב יעקב סופר (כף החיים סי' תרנא, ס"ק קכג-קכד) מטעם ספק ברכות להקל.

כב. הרב מנחם מענדל גערליץ (חידושי הגר"ח בסוגיות הש"ס - בבא קמא, מבוא, עמ' לד-לה, בהע' 23) דן בדברי המשנה ברורה שכתב שעל הדס שניטל בפני עצמו יש לברך "על נטילת עץ עבות", וכתב: "לא מצאנו מקורו. ויש לעיין בזה, האם בזה אחר זה משתנה נוסח הברכה ללשון התורה למה לא יברך על לולב 'על כפות תמרים', ועל האתרוג 'פרי עץ הדר'". כאמור, המקור לדברי המשנה ברורה הוא בדברי הרב יעקב מליסא בסידור דרך החיים, ועדין קשה מה מקורו של הרב יעקב מליסא.

סיכום

מצוה מן המובחר לאגוד את ארבעה המינים וכך לברך עליהם "על נטילת לולב", אך ניתן גם ליטול אותם אחד אחד ולצאת ידי חובה, ובלבד שכל ארבעת המינים נמצאים בהישג ידי הנוטל.

פוסקים דנו בשאלה מה מברכים על ארבעה מינים שניטלים אחד אחד, או כשהתברר שברכו על אגד לולב אך מין אחד היה חסר, או שאחד המינים לא היה מונח כדרך גדילתו. בעקבות דברי האורחות חיים אודות מעשה שבא לפני רבנו משולם, ניתן היה להבין שיש מצבים בהם נוטלים את אחד המינים לבדו, ואז נוסח הברכה הוא בהתאמה למין הניטל. על אתרוג: "על נטילת אתרוג"; על הדס: "על נטילת הדס" או "על נטילת עץ עבות"; על ערבה: "על נטילת ערבה". פוסקים אחרים חלקו על כך וכתבו שלא מברכים ברכות אלו אלא "על נטילת לולב" בלבד, או שלא מברכים כלל במצבים מסוימים בהם נוטלים מין בודד.

לדברינו נראה שרבנו משולם הורה רק לברך ברכת "שהחיינו" על הערבה שהושלמה אך לא בירך כלל 'על נטילת ערבה'. ברכה כזו וברכות דומות לה לא נזכרו כלל בדברי תנאים ואמוראים, והברכה היחידה על ארבעה מינים שניטלים באגד אחד, או כשהם ניטלים בזה אחר זה, או באופן בודד היא "על נטילת לולב". לולב הנזכר בברכה "על נטילת לולב" הוא במשמעות של שם הכולל את כל ארבעת המינים. לא מברכים רק על כפות התמרים אלא על כל המינים. ולכן גם במצבים מסוימים בהם נוטלים מין בודד נראה שהברכה צריכה להיות היא "על נטילת לולב".²



כג). הערת העורך (הרב משה מרדכי אייכנשטיין): לא נראה לחלוק על דברי האחרונים שהתקבלו להלכה כפי המנהג (ועל אף שאין לומר מנהג על דבר שאינו נוהג בתדירות, כידוע – מכל מקום, יש עדויות לא מעטות על מקרים מעין אלו שכן נהגו, כמו שהובא לעיל במאמר). גם הגר"א שבכל מקום אומר לא לשנות את הנוסח, כמו לשמוע קריאת מגילה, אינו חושב שבעניין זה חלק באיזה מקום על כך, ונראה דזה משום שהסברה הפשוטה שמברכים על הלולב היא מפני 'שהוא הגדול מכולם'. ואם כן, אין שום מקום לברך רק על ערבה, 'על נטילת לולב'. זאת ועוד: כיוון שקביעת נוסח הברכה 'על נטילת לולב' היא רק מפני שהוא הגדול מכולם, אם כן לא נחשב כלל שינוי בנוסח לברך על ערבה 'על נטילת ערבה', כי הנוסח הוא בהתאם למה שמברכים, אם על הלולב או על הערבה. תגובת המחבר: כאמור בתחילת הדברים, לפי דברי המכתם, "על נטילת לולב" היא ברכה כוללת על כל המינים. חז"ל יכלו לקבוע גם שאתרוג יהיה יהיה המין שגם כולל את כל המינים. אך בשל היות הלולב גבוה מעל כולם, קבעו שלולב הוא גם שם כולל לכל המינים.

הרב דוד הירש

אשדוד

האבכה בחודש השביעי – דברים אחדים בענין בניה בהושענא רבה*

הגאון החסיד האמיתי רבינו שריה דבליצקי זצוק"ל פרסם לפני עשרות רבות בשנים מאמר שכותרתו "כמה הערות בענין הושענות וד' מינים" (קובץ תורני אפריון חוברת ג', בני ברק תשרי-חשון תשכ"ח). ושם באות ד' (עמוד עא) העיר הרב: "בערוך השלחן סימן תרס"ד סי"א כ' דבאמירת ההושענות וההקפות בהו"ר בוכים הרבה, ע"כ. וצ"ע איך מותר לבכות בחג, ובפרט שהגר"א בביאורו לסימן תר"ס, על הא דאבל לא יקיף, כתב הטעם, דכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים והוא בשעת הקפה, וצ"ע".

הערה זו ליוותה את רבינו משחרות ועד שיבה, בה התנסח בצורה יותר נחרצת (קיצור הלכות מועדים – סוכות, בני ברק תשע"ז, פרק כג הערה לח): "בערוך"ש [או"ח סימן תרסד] סעיף י"א כתב דבאמירת הושענות בוכים הרבה כמו ביוהכ"פ, ע"כ. ולענ"ד אסור לבכות ביו"ט ועיין סימן רפ"ח סעיף ב', ועד כאן לא התיר האריז"ל בשעה"כ דף צ' ע"א לבכות אלא בראש השנה אף שהוא יו"ט כיון שהוא יום הדין, ואף שם הגר"א במעשה רב אות ר"ז אסר, אלא שהמנהג הוא כהאריז"ל, אבל הבו דלא להוסיף עלה להתיר גם ביו"ט של הו"ר... והנה עיקר חובת היום שנוהגת כל ח' וגם בהו"ר² בכלל היא מצות השמחה ולכן בודאי שהעיקר הוא שכל תפילת הו"ר תהיה דוקא בשמחה ולא בבכיה".

אף אחד לא יחשדני שאני מוצא את עצמי ראוי להיות עפר תחת כפות רגלי הגאון החסיד זיע"א, לא מיניה ולא מקצתיה. אעפ"כ, כיון ש"כתר תורה אינו כן (ככתרי כהונה ומלכות שאינם ברי השגה למי שאינו שייך אליהם), עמלה של תורה כל הרוצה ליטול יבוא ויטול שנאמר (ישעיהו נה, א) הוי כל צמא לכו למים" (אבות דר"נ ריש פרק מא) – אבקש רשות לשאול ולהעיר בדברי הגרש"ד זצוק"ל, היות ולבי נוטה לומר שעל נידון דידן שייך לקרוא את דברי שבלי הלקט (סימן כג): "מצוה להחזיק מנהג הראשונים בכל מה שהאדם יכול להחזיק, שכן מצינו בתלמוד ירושלמי שהמנהג מבטל ההלכה וכמו כן מצינו בתלמוד בבלי שלנו... אלמא מנהג עוקר ההלכה".³

* אין מאמר קצר זה בא לומר דברים חדשים וברורים, להסיק מסקנות ולקבוע מסמרות. מלבד שאין כותב הטורים בר הכי, גם עניינית בנושא הנידון לא היה סיפק בידו להקיף ולהעמיק כדבעי. וכלום באנו אלא לעורר ולהתחיל לברר. יבואו תלמידי חכמים, יוסיפו ויכריעו כיד ה' הטובה עליהם.

א). בשער שם נכתב שהרב דבליצקי הוא נשיא הכבוד של הקובץ התורני.

ב). אולי יותר נכון: 'הו"ר', ללא האות ב'.

ג). ר' צבי רייזמן בספרו רץ צבאי – ירח האיתנים (עמוד רעז) כותב: "ידוע לכל, גודל ההקפדה שלא לשנות ממנהגים הנהוגים, כפי שאמרו חז"ל (ילקוט"ש משלי רמז תקס) עה"פ (משלי כב, כח - כצ"ל) אל תסג גבול עולם אשר עשו

א.

מניין אומר אני שזהו "מנהג הראשונים", כלשון שבלי הלקט?

ראשית, דינו בעדותו של ערוך השלחן, אליה מציין רבינו הגרש"ד עצמו, וז"ל: "... והניגון בתוך התפילה כמו בימים נוראים, ובסיבוב ההקפות ובאמירת הושענות בוכים הרבה כמו ביוה"כ, ומרבים קצת בנרות כמו ביוה"כ, לפי שבחג נידונים על המים והיום הוא הגמר דין".

שנית, זו לשון הרה"ג רבי יהודה דוב זינגר זצ"ל, רבה של גבעת שמואל, בספרו זיו המנהגים (עמוד קמ):

"זכור אזכור כמה פרטים מבית אבי ז"ל שהיה תלמידו של הגאון הצדיק הרב יהודה גרינוולד זצ"ל אב"ד דסאטמר... ומלבד הימים הנוראים, ימי הזדככות הרוח והנפש, ראה ראינו במו עינינו את אהבתו והשתוקקותו לשמו יתברך, האחת בחג השבועות בעת אמירת אקדמות מילין... ובשנייה ביום הושענא רבה, הגם שקשה עלי הכתיבה בזכרי את קדושת היום, איך שאבי ז"ל עם הקהל הקדוש סבבו את הבימה שבע פעמים בארבעה מינים שבידיהם, וצעקו הושענא במשך שעות ארוכות, ים של דמעות ולגו בלי הפוגה מעיניהם, ובזיעת אפיים וכל הגוף המשיכו בלי עייפות וליאות עבודת קדשם. אשרי עין ראתה זאת..."

והמבוא השלישי, כתב הרה"ג ר' מנחם חכם זצ"ל, רבה של אור עקיבא [זהב מנחם (שו"ת) ח"א עמוד סט]: "אומרים פיוטי הושענא... שחיברן הפייטן האלקי רבי אלעזר הקליר זי"ע, ובמשך כל הדורות נתקדשו גם, באמירת אותם המון המון בית ישראל כקטון כגדול, ברוממות הרוח והנפש ובדמעות ממש. ניקח את הפיוט 'אבן שתיה' שמונה כל המקומות הקדושים לנו, ומגיע לשיא – פנת יקרת, ציון המצוינת, קודש הקודשים, רצוף אהבה, שכינת כבודך, תל תלפיות. לב מי לא ימס כמים... והנה אנו מגיעים לפיוט השביעי, 'למען איתן הנזרק בלהב אש', שזכר אני היטב, כשאבי מו"ר רבי משה ליב חכם זצ"ל, כש"צ, היה מתחיל בו בפרק מאות יו"ד – 'למען ידידות בית אשר אהבת משמי אש', והיה בוכה ממש בדמעות על כל הצדיקים, זכותם תגן עלינו, הנזכרים ברמז בפיוט הנפלא הזה... ואם מדברים מהפיוט שבנוי על מילת אש, הנני יכול להעיד על אבא מורי ז"ל שהיה כל כולו אש באמרו בכוונה עצומה את התפילה החשובה הנ"ל. ובהגיעו, 'למען קדושים מושלכים באש', אע"פ שזה נכתב על חנניה מישאל ועזריה – כיון שגם בזמננו קרה שכל כך הרבה קדושים נשרפו באש – היה מכוון על קדושי השואה. ומתוך שעל עורו ובשרו עבר את זאת, ובימיו נחרב שלישי מעמנו... מעיין

אבותיך: אמר רבי שמעון בן יוחאי, אם ראית מנהג שעשו אבותינו – אל תשנה אותו".

אבקש רשות להעיר, הלא יש המשך ישיר במדרש שם: "כגון אברהם תיקן תפילת השחר, יצחק תפילת המנחה, יעקב תפילת ערבית, שלא תאמר אף אני אוסיף אחרת, תלמוד לומר אשר עשו אבותיך. א"ר יוחנן לא עשו אלא לכל הדורות". לאור זאת לענ"ד יש מקום ללמוד את המילה 'תשנה' שבדברי רשב"י ("אל תשנה אותו") לא ב-ת' שוואית ו-ש' פתוחה אלא ה-ת' בחיריק וה-ש' שוואית, ודו"ק. אם כנים אנו בזה, מסופקני מאוד אם יש במדרש זה ענין ל"גודל ההקפדה שלא לשנות ממנהגים הנהוגים".

ד. ע"פ ירמיהו לח, יד, יעז"ש.

דמעות נשפכו מעיניו הטהורות על 'למען קדושים מושלכים באש'... וכן בהתעוררות עצומה היה אומר 'למען שממות עירך השרופה באש'. וממילא אני מתחיל להבין למה בעמדי לפני התיבה ביום הושענא רבא, אני הקטן פלגי מים ירדו עיני. זה מכוחו של אבא זצ"ל, וגם הסבא רבי אברהם דוד זי"ע, שהיה גם כן מרעיש עולמות באמירת פיוטי הושענות ביום הושענא רבא".

ועל ארבעה אשיבנו. כה מסופר על הגה"ק מקלויזנבורג, אדמו"ר מצאנז רבי יקותיאל יהודה ה'לברשטאם זצוק"ל (לפיד האש ח"א עמוד קיז): "בהושענא רבה... בהקפות שבתפילת שחרית עם הד' מינים, בהושענות, האריך כדי שעות שלמות – הן באמירת כל 'הושענא' בפני עצמה והן בהפסקות שהפסיק בין 'הושענא' אחת לרעותה בכדי להשמיע באזני הקהל דברי כבושין ותוכחה לעורר הלבבות. סיפר החסיד רבי יוסף יו"ט ויזל ז"ל: נהירנא, פעם אחת באמצע ההושענות דיבר הרבי רתת מענין צרות ישראל, והזכיר במיוחד את הרדיפות שרודפים הבולשביקים את שומרי התורה ברוסיה הסובייטית. הקהל כולו בכה תמרורים. נדמה היה כאילו כל הצרות העוברות על עם ישראל בעולם מדברות עכשיו מתוך גרונו של הצדיק".

ועוד כתב אותו צדיק (שו"ת דברי יציב או"ח סימן עה אות ב, צוין בלפיד האש שם): "... ולזה נראה דנתקן כל ה'יהי רצון' מהחיד"א בין ההקפות, הגם שכ"ק אא"ז הדברי חיים זי"ע לא אמר אלו ה'יהי רצון, אמנם זקני הגה"ק מדינוב בעל בני יששכר זי"ע אמרו עם פסוקי סליחות, ושמעתי מזקני החסידים שבהקפה אחת בדינוב היו יותר בכיות מכלל הימים הנוראים ביחד...".

'הדרך החמישית' [אינני בטוח שיכול אני להשלים המשפט כדברי האבן עזרא "מוסד פירושי עליה אשית", ובכל זאת], כעת נעבור מ'ראשונים' במשמעות של 'אשר היו לפנינו', לראשון במשמעותו הפשוטה והמקובלת, הוא בעל הרוקח, אשר כך כתב (סימן רכא): "מה ראו ראשונים מסדרי העיבור לדחות ראש השנה אם בא יום א' דוחין על יום ב'. שאם היה ראש השנה יום א' היה הושענא רבה ביום ז' בשבת, ולמה דוחין, משום ערבה... ולפי שזה היום גדול בעיני כל, והכל נודרים, והכל צריכין לגשמים, והיו נוהגין לאחר שלא היו מקדשין החדש על פי הראייה לעבר כדי שלא יבוא הושענא רבה בשבת כי היו בוכים ומתחננים על המים לכך לא יתכן בשבת".



ה). הדברים דלקמן נכתבו אמנם ביחס להקפות של שמחת תורה, אולם הלא גם אז קיימת מצות השמחה בחג (כלשון הגר"ד זצ"ל בקיצור הלכות מועדים שהבאנו לעיל: "עיקר חובת היום שנוהגת כל ח'... היא מצות השמחה").

ו). יעוין הקדמת ראב"ע לפירושו לתורה.

ז). העתקתי מקצת דבריו, אולם מודה אני שכללות דבריו בהרחבת דיבורו שם אינה ברורה לי דיה, יעו"ש, וצ"ע.

אל דברי הרוקח אלו מציין הרה"ג ר' מאיר וייס שליט"א בלוחו "תמידים כסדרם" (מכנובא-בעלזא) ביום הוש"ר, כשהוא מקדים: "וע' ברוקח (רכ"א) דבר פלא..." (ההדגשה במקור, וכמו כן הוא מדגיש את המילים "כי היו בוכים ומתחננים").

ב.

שמא אפשר להביא כדמות ראייה הנרמזת בנביא לכך שיש אפשרות לבכי בהוש"ר
 חגי הנביא מתנבא בהוש"ר: "בשביעי בעשרים ואחד לחודש היה דבר ה' ביד חגי הנביא לאמר, אמור נא אל זרובבל... ואל יהושע... ואל שארית העם לאמר: מי בכם הנשאר (הזקנים שנשארו מן הגלות - רד"ק) אשר ראה את הבית הזה בכבודו הראשון, ומה אתם רואים אותו עתה, הלא כמוהו כאין בעיניכם" [חגי תחילת פרק ב', ויעוי"ש בדברי העידוד והזירוז שאומר להם חגי בנבואתו].

ומצינו שנבואה זו, שבעיני הזקנים יהיה ייסוד הבית השני "כמוהו כאין", התקיימה אז בפועל, כמתואר בספר עזרא (ג, יב-יג): "ורבים מהכהנים והלוויים וראשי האבות הזקנים אשר ראו את הבית הראשון ביסדו, זה הבית בעיניהם בוכים בקול גדול, ורבים (אשר לא ראו בנין בית ראשון - רש"י) בתרועה בשמחה להרים קול". וממשיך הכתוב: "ואין העם מכירים קול תרועת השמחה לקול בכי העם (אותן השומעים לא היו מכירים קול תרועת השמחה מפני קול הבכי - מצו"ד) כי העם מריעים תרועה גדולה, והקול נשמע עד למרחוק (עם כי העם השמחים היו מריעים תרועה גדולה אבל קול הבכי נשמע עד למרחוק ובטל קול השמחים - מצו"ד)".

נמצאנו למדים שהקב"ה ציוה על חגי לומר לזרובבל פחת יהודה וליהושע הכהן הגדול ולזקנים שבעם, דברים שתחילת תוכנם עשויה לגרום ל'היפך השמחה' (לכאורה) ואף לבכי, כפי שאכן התרחש בעת ייסוד הבית (בחודש אייר - עזרא ג, ח, ורש"י שם). הנביא טורח להדגיש את התאריך, "בשביעי בעשרים ואחד לחודש", הוי אומר בהוש"ר". ולשון הנבואה היא "אמור נא אל זרובבל..." ובתרגום: "אמר כען" דהיינו כעת". מדוע לגרום לזקני ונכבדי העם אפשרות בכיה בהוש"ר? נראה מכאן לכאורה שהדבר מותר ואין בכך בעיה.



ג.

לגופו של ענין, אין בידי לעת עתה דחייה ברורה לטענת הגרש"ד זצ"ל שאין לבכות בחוהמ"ס, היות ומוטלת עלינו מצות השמחה, "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים".

אולם נראה, שיש סוג בכי שאינו סותר את השמחה, ובכך עסקינן. הגרש"ד זצ"ל עצמו בדבריו דלעיל ציין ל[שו"ע או"ח] סימן רפ"ח ס"ב, שם אומר הרמ"א: "מי שיש לו עונג אם יבכה כדי שילך הצער מלבו - מותר לבכות בשבת". הט"ז (ס"ק ב) אמנם חולק: "כדי שיצא הצער ממנו שזכר רמ"א הוא תמוה, דא"כ כל מי שמצטער ח"ו יבכה בשבת", אך גם הוא

(ח). הרה"ג ר' מרדכי גנוט שליט"א מביא בלוחו דבר בעתו (ליום כ"א בתשרי - הוש"ר) שרבי יעקב עמדין ובעל בן איש חי ממליצים לקרוא ביום זה נבואה זו (חגי ב, א-ט), "ודבר בעתו מה טוב" (משלי טו, כג).

(ט). כידוע שזו אחת משתי משמעויות המילה "נא": 'בבקשה' ו'עתה', יעוין היטב חומש במדבר יב, יג, בתרגום אונקלוס, ראב"ע, ספורנו ואוהה"ק. [ויעוין בהמשך אותה נבואה בחגי, במרחק שני פסוקים - בתחילת פסוק ד': "ועתה חזק זרובבל...", ובתרגום: ובען תקיף זרובבל].

מסכים שיש עונג המתיר בכיה: "דאיתא באגדה (הובא בשבלי הלקט סימן צג) שמצאו תלמידיו של רבי עקיבא שהיה בוכה בשבת, ואמר עונג יש לי. ונראה לי דהיינו שמרוב דבקותו בהקב"ה זולגים עיניו דמעות, שכן מצינו ברבי עקיבא בזה שהיה בוכה מאוד באומרו שיר השירים באשר ידע היכן הדברים מגיעים, וכך הוא מצוי במתפללים בכוונה".

נראה לענ"ד שדבקות בקב"ה, עליה מדבר הט"ז, וגעגועים לדברים שבקדושה, בני חדא ביקתא איננו'. והגעגועים בעיקרם אינם לעבר, אלא לעתיד לבא, על סמך העבר ועל סמך נבואות נביאינו. ובכי הנובע מדבקות או געגועים שכאלו, יהיה מותר בשבת ובחג". דומה שיש בכך כדי ליישב לפחות חלק מהבכיות במקורות שהובאו לעיל.

ד.

עוד זאת אעיר בקצרה:

מה שהביא רבינו הגרש"ד זצ"ל מהגר"א במעשה רב שאסר לבכות בראש השנה, הלא בספר הצדיק ר' יוסף זונדל מסלאנט ורבותיו, [ברשימה שכתרתה (במהדורת תרפ"ז) "שאלות מעשיות ומנהגים מהגר"א מוילנא והגר"ח מוואלוז'ין זצ"ל". עמוד קיג, ובמהדורת תשנ"ג עמוד קלט] איתא: "ענין לבכות ברה"ש, אמר כשהולך מעצמו בתפילה מותר, כמ"ש (שמואל-א א, י) 'ובכה תבכה'...".³ וא"כ יתכן שלפחות אותה הגדרה תהיה נכונה גם לגבי הושענא רבה.

(י). למקור ביטוי זה יעוין מעילה יז סע"ב.

(יא). ובוודאי ובוודאי כשהוא "הולך מעצמו בתפילה", שיותר, כדהבאנו כאן מיד לקמן בשם ר' חיים מוואלוז'ין. אבקש רשות לשתף במה ששמעתי מיהודי, שכל הדיון כאן הוא קצת תאורטי לגביו, כי יש פיוטים בהושענות להוש"ר שמבחינתו אין אפשרות לאומרם בלי להתרגש עד כדי לדמוע ולבכות. ואם הרב מנחם חכם זצ"ל בדבריו שהובאו לעיל הדגיש בעיקר את הנאמר בשעת ההקפות עצמן, היהודי דנן נותן דגש על הנאמר לאחר ההקפות, ובפרט הפיוט האחרון 'אומן ישעך בא' בו ליקט הקליר מהנביאים וכתב וחרז ברוח קודשו ענייני גאולת ישראל. אומר מיודענו (ואני הקטן גם מרגיש כך ומצטרף לדבריו) שלא שייך להביא דוגמא או שתיים לכך, כי כמעט כל משפט בפיוט זה מרגש ברמה של דמעות.

(יב). יעוין היטב במוריה תשרי תשע"ט עמודים סד-סה, ובהערות שם.

הרב עמיחי כנרתי

מצוות הקבלת פני רבו מטעם כבוד רבו

מצוה^א חשובה ומעלה גדולה^ב ברגלים^ג, להקביל פני רבו: "אמר רבי יצחק, חייב אדם להקביל פני רבו ברגל, שנאמר 'מדוע את' הולכת אליו היום, לא חודש ולא שבת', מכלל דבחדש ושבת איבעי לה למיזל".

ויל"ע בטעם המצוה, האם טעמה הוא מצד תועלת התלמיד, מה שהתלמיד יכול לקבל תורה מרבו או לקבל רשמי קודש מראיית פני הרב, או לומר שטעמה מצד כבוד רבו, לכבדו בכך שהוא מקביל את פניו בזמני ששון ושמחה.



טעם המצוה לפי רש"י והרמב"ם

כתב רש"י בחגיגה ג, א: "שחייב אדם לכבד את רבו בהקבלת פנים, כדאמרין במסכת ראש השנה (טז, ב): מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת (מלכים ב' ד)". ומבואר בדברי רש"י לחדש את טעם המצוה, מפני כבוד רבו.

וכן ראיתי שדייקו ברמב"ם שהביא את מצוות הקבלת פני רבו בהלכות תלמוד תורה (פ"ה ה"ז) בדיני כבוד רבו. וע"ע בספר בית מתתיהו (לרב מתתיהו גבאי שליט"א) ח"ב עמ' צא שציין לכמה מספרי זמננו שעסקו בגדר זה של "כבוד רבו" בהקבלת פניו במועד.

(א). חיוב ומצוה מדברי קבלה.

(ב). המקבל פני חכמים כמקבל פני שכינה (ראה מכילתא שמות יח ותנחומא פרשת כי תשא). ובספר יערות דבש ח"א דרוש יב חידש ע"פ זה, שבזמננו שאין הקבלת פני השכינה, מקיים זאת בכך שמקביל פני רבו, שהיא כהקבלת פני השכינה. ולא כנו"ב המובא לקמן, שבזמננו שאין הקבלת פני שכינה בבית המקדש, אין גם הקבלת פני רבו. וראה על מחלוקת זו באנצ' תלמודית ערך כבוד רבו טור תשנ-תשנא ובהערות. [וזה"ל הוזהר הקדוש פרשת תרומה דף קסג: "רבי יוסי ורבי יהודה ורבי חייא הו' אזלי באורחא, פגע בהו' ר' אלעזר עד דחמו ליה נחתו מן חמרי כלהו, אמר רבי אלעזר ודאי אנפי שכינתא חמינא, דהא כד חמי ב"נ צדיקיא או זכאין די בדרא ואערע בהו' ודאי אינון אנפי שכינתא, ואמאי אקרון אנפי שכינתא בגין דשכינתא אסתרת בגווייהו איהו בסתימו ואינון באתגליא, בגין דשכינתא אינון דקרבין לה אקרון פנים דילה, ומאן אינון, אינון דאיהי אתתקנת בהדייהו לאתחזאה לגבי מלכא עלאה, והואיל ואתון הכא ודאי שכינתא אתתקנת עלייכו ואתון פנים דילה"].

(ג). ויש עדיפות בזה ליו"ט מאשר חול המועד! כך משמע בסוגיה בסוף סוכה פרק ב, וברש"י חגיגה ג, א, וציינו על זה היטב באנצ' תלמודית המובא לקמן. [בספר פענח רזא סוף ראה ציין שש פעמים שצריך להקביל פני רבו: שלושה רגלים, שמיני עצרת, ר"ה ויו"כ].

(ד). לגבי רבו מובהק, ידוע שחכם גדול בדורו הרי הוא כרבו מובהק, גם אם לא זכה באופן אישי לשמוע ממנו דברי תורה.

(ה). מבואר שגם נשים חייבות בזה, אע"פ שלכאורה היא מ"ע שהו"ג, וצ"ב. וע"ע באנצ' תלמודית ערך כבוד רבו טור תשמח-תשנ.

אבל יש גם כיוון אחר בראשונים, שהטעם הוא התועלת הרוחנית של התלמיד: "וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד (ישעיה נח יג). והטעם, שתהא השביתה בעינינו בעבור שהוא יום קדוש, להפנות בו מעסקי המחשבות והבלי הזמנים, ולתת בו עונג לנפשינו בדרכי ה', וללכת אל החכמים ואל הנביאים לשמוע דברי ה', כמו שנאמר (מ"ב ד כג) מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת, שהיה דרכם כן, וכך אמרו רז"ל (ר"ה טז א) מכלל דבחודש ושבת בעי למיזל" (רמב"ן שמות כ, ח).

ויל"ע בנפק"מ היוצאות מהטעמים האלו. ובדרך כלל מדובר על נפק"מ לחומרא¹, שאע"פ שאיננו דורשים "טעמא דקרא" לקולא, מ"מ יתכן שיהיו נפק"מ לחומרא מהטעם.



ביקור קצר אצל רבו, בלי לימוד תורה וכדומה

מסתבר שאם עיקר הענין לכבוד רבו, הרי זה מתקיים אפילו בביקור קצר מאד בלי שמיעת דברי תורה וכו'. מאידך, מסתבר שאם מאריך להיות אצל רבו (כשאינ הדבר טירחה לרבו, וכש"כ אם רואה שרבו שמח בכך) הרי זה יותר כבוד.

ובאנצ' תלמודית (ערך כבוד רבו, טור תשמח) כתבו: "המקביל פני רבו ולא למד ממנו דבר, נראה מדברי אחרונים שאף הוא מקיים את המצוה. אלא שיש שכתבו ששמיעת דבר תורה מן הרב, בכלל המצוה היא", וראה שם במקורות².

"והיה מספר (הגרשז"א זצ"ל) שהג"ר ליב חסמן זצ"ל בא לקבל פני הגרא"ז מלצר זצ"ל בחג, ושהה רגע קצר, ואמר "קיימנו מצוות קבלת פני הרב", ומיד נפטר מלפניו לשלום" [הליכות שלמה, מועדים, סוכות, עמ' קעד³].

על אחד מגדולי הדור זצ"ל סיפרו: "... עם התקדש חג הסוכות, היה שב ומסתגר בלימודיו, ולא ראה בעין יפה "ביקורי חג". אני זוכר שבחור מהשנה מעלי, בא בחוה"מ סוכות. רבינו פתח לו ושאל אותו מה הוא רוצה. הלה ענה "מצוה להקביל פני רבו ברגל". רבינו אמר לו בנעימות "נו, ועכשיו מה אתה רוצה..."

1. אמנם לקמן מהנ"ב נפק"מ לקולא, וכנראה היה פשוט לו כ"כ שזה הטעם, מצד כבוד, ולא נחשב טעמא דקרא.
2. שו"ת מגדנות אליהו ח"ג סי' קלג: "ונלענ"ד בכוונת דברי רש"י הנ"ל שחייב אדם לכבד את רבו בהקבלת פנים, היינו שלא לבוא רק למטרה ללמוד ממנו דברי תורה ומוסר, אלא אפי' בלי שום מטרה אחרת רק לקבלת פניו גרידא ולכבדו בכך צריך מדין כבוד רבו וכבוד התורה".
3. וכן משמע לכאורה ברש"י קידושין דף נט, א: "כשדורשין בהלכות הרגל היו מקבלין פני הרב", ומשמע שדוק אז, כדי לקבל תורה מפיו.

ט. וכן הוא בנוסח דומה בספר בדרך עץ החיים, כתב נכדו ר' ידעאל מלצר ז"ל, מהד' ישנה עמ' 499, מפי הג"ר שמעון זלזניק זצ"ל. וע"ע בספר מועדי הראי"ה לרמ"צ נריה זצ"ל, פרק "עולת חודש", שגם הרב הניזר זצ"ל היה מגיע בראש חודש להקביל פני רבו מרן הראי"ה זצ"ל, מברכו בחודש טוב ומבורך, "ומשזכה לראות פני הרב ולקבל ברכתו, מיהר לצאת מן האולם" וכו' [כדי שלא להטריח].

ונציין עוד למבואר במנהגי מהרי"ל עמ' תרח, שכשהיה מהרי"ל אבל "לא נתן 'שבת טוב' לשום אדם כאשר היה נוהג לעמוד כל שבת לפני בית הכנסת מעט". והיינו שהרגילות היתה שכל שבת היה מהרי"ל עומד ליד בית הכנסת, עוברים לפניו אנשים, ואומר להם "שבת טוב" (כמו "גוט שבת" היום). ויתכן שזה מדין "הקבלת פני רבו" בשבת". וא"כ גם מזה ניתן ללמוד שעיקר הענין הוא כבוד רבו, ודי אפילו בראיית פניו וברכה קצרה.



האם יש ענין שיראה אותו הרב?

אולי אפשר לומר², שאם הטעם מצד כבוד רבו, יש מעלה בכך שרבו רואהו³ שבא לפניו, וכגון שיש חבורת תלמידים, ראוי שכל אחד ייגש לחוד לרבו שיראהו. וגם כך יותר הקבלת "פני רבו", ודוק.

ויש שכתבו שצריך התלמיד בהקבלת הפנים לראות פני הרב, אבל כאמור יתכן לפי הטעם של "כבוד רבו" לומר גם להיפך, שהתלמיד ישתדל שרבו יראהו, ודוק.



האם עדיף ללכת במיוחד עבור ההקבלה?

על מרן הגרי"מ חרל"פ זצ"ל מובא (ספר בשדה הראי"ה, הרמ"צ נריה זצ"ל, עמ' 339, וכן ליקוטי הראי"ה ח"ב עמ' 290):

"הגרי"מ זצ"ל היה מדקדק לשבת בסוכה ברציפות כל שבעת ימי החג, ואף לבית-הכנסת לא היה יוצא. "מניין" היה לו בסוכה יום-יום. ורק שתי פעמים היה יוצא מן הסוכה – פעם אחת לתפילה על יד "הכותל המערבי", לקיים מצוות עלייה לרגל, ופעם שנייה להקביל פני רבו הראי"ה בביתו-בסוכתו.

שאלוהו: מדוע אין הוא מצרף את שני הדברים? והרי על ידי זה ימעט את הליכתו בחוץ ושהייתו מחוץ לסוכה? ותשובתו היתה: כל עיקרה של מצוות קבלת פני הרב ברגל, הוא עניין של הבעת יחס הכבוד של התלמיד לרבו, ואם תיעשה מצוה זו כטפלה למצוה אחרת, יהיה בזה משום מיעוט יחס הכבוד להרב. ולכן כל צעד לקבלת פני הרב, חייב להיות מיוחד כולו לקיום המצוה הנעלה הזאת."

(י. וכן נמצא בלקט יושר או"ח עמ' קו ורמוז, שהלכו למהרא"י כל הקהל לומר לו 'שבת טוב'. וע"ע במקור חיים לבעל החור"י סוף סי' רעד.

(א. כך משמע במנהגי מהרי"ל עמ' רכא ומנהגי מהר"ש עמ' רטו, "לקבל פני הרב". וראה בגמ' שהובאה לעיל, שגם בשבת חייב אדם להקביל פני רבו, ואכמ"ל.

(ב. הציע זאת בנו הבחור דוד אלחנן נ"י, ויבוא על הברכה.

(ג. או לפחות שידע מזה, ודוק.

ויל"ע במעשה זה, האם הדבר היה מצד כבוד רבו, שניכר לרבו שבא אליו בהליכה מיוחדת, או שדי בכך שבלב התלמיד התחזק כבוד רבו כשהיתה הליכה מיוחדת אליו. ובאנצ' תלמודית (שם) הביאו מספר כבוד חכמים פ"ו אות ז: "שצריך ללכת לביתו של הרב, אבל אם ראהו בבית הכנסת - שלא בא לשם לכבודו, אלא ששניהם נזדמנו לשם" - אין זה כיבוד, ולא קיים את המצוה". וע"ע בספר בית מתתיהו ח"ג סי' יח, על נידון דומה לשאלתנו.



שלא יהיה כבוד התלמיד גדול מכבוד הרב

בשו"ת נודע ביהודה (תנינא או"ח סי' צד) כתב שיש דין בכבוד רבו להקפיד שלא יהא כבוד התלמיד (רבו) חמור מכבוד הרב (הקב"ה), כמבואר בגמ' בקידושין לג, ב". ולכן כתב שגם בהקבלת פני רבו לא חייבים יותר משלושת הרגלים (אע"פ שבפסוק משמע שגם בחודש ושבת), ועוד כתב שבזמן החורבן שאין עליה לרגל לכן אין גם דין הקבלת פני רבו. [ועי' לעיל הערה ב].



האם מועילה מחילת הרב?

כידוע הדין שהרב שמחל על כבודו כבודו מחול, "שתורה דיליה היא" (קידושין לב, א). וכתב המהרי"ל דיסקין זצ"ל לחדש", שהואיל וטעם המצוה מצד כבוד הרב, תועיל מחילתו. ונראה ברור בכוונתו, שהמחילה תפטור אותו, אבל לא אומרים "כמאן דעביד דמי", ולא קיים את המצוה, ופשוט.



אם יש לו כמה רבנים

מסתבר שאם הטעם הוא מצד כבוד רבו, אזי אם יש לו כמה חכמים שהם "רביו", צריך ללכת להקביל פני כולם, משא"כ אם היינו אומרים שמטרת המצוה לתועלת התלמיד, ודוק. וראה מה שציין בנידון זה, בבית מתתיהו ח"ג עמ' קכג.

ובהליכות שלמה (מועדים, סוכות עמ' קעד) מובא על הגרשז"א זצ"ל שאמר על עצמו "בצעירותי לא הנחתי כמעט אחד מגדולי ירושלים שלא שחרתי פניו במועד".



יד). וכש"כ אם הרב בא לתלמידו.

טו). "אין תלמיד חכם רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית, כדי שלא יהיה כבודו מרובה מכבוד שמים".

טז). שו"ת מהרי"ל דיסקין קו"א סי' ה אות נד.

הקבלת פני רבו בטלפון

דנו בכמה מספרי זמננו האם מועיל לקיים את המצוה גם בטלפון, כגון שמתקשר לרבו ומדבר עמו וכו'. וראה מה שציין בזה הרבה בספר בית מתתיהו ח"ג סי' מא.

ולכאורה אם הטעם הוא מצד תועלת התלמיד, יש בכך קיום מצוה (אמנם מסתבר יותר בהידור לבא ממש, ולראות פניו), ולטעם מצד כבוד רבו גם יש בכך קיום המצוה שהתקשר אליו (אמנם יש יותר כבוד רבו אם בא לבקרו ממש).



אוצר אורח חיים

צורת ההתעטפות בטלית ♦ נוסחאות התפילה לרבנו האר"י ♦ מוקצה
מחמת רוח רעה

הרב מרדכי אקשטיין

צורת ההתעטפות בטלית

ביאור אופן ההתעטפות בטלית לבני אשכנז ובני ספרד^א

לבני אשכנז: מנהג רבים מבני אשכנז להתעטף באופן שמשליכים כל הד' כנפות לאחוריו לשמאלו ע"פ דברי המשנ"ב, אך במשנ"ב לא נזכר להשליכם לאחוריו. ומביא דמכל דברי הפוסקים שהם המקורות לדברי המשנ"ב מבואר להדיא דאופן העיטוף הוא שמשליך רק את ב' הכנפות שבצד ימין לשמאלו לאחוריו וב' הכנפות השמאליות נשארים תלולים לפניו.

לבני ספרד: מנהג בני ספרד להשליך את ב' הכנפות הימניות לאחוריו ולאחמ"כ להשליך גם את ב' הכנפות השמאליות לאחוריו [ויש שמכים ג"כ לאחוריהם לאחמ"כ]. ומבאר דהוא ע"פ מה דנראה דאיכא סתירה בדברי האריז"ל בזה, וע"כ יש שכתבו לעשות את שניהם. ומבאר ישוב בדברי האריז"ל באופן שאין סתירה בדבריו כלל, ומביא דרוב הפוסקים והמקובלים פירשו כן בדברי האריז"ל דיש להתעטף באופן שמשליך רק את ב' הכנפות הימניות לשמאלו לאחוריו, וב' הכנפות השמאליות נשארות תלויות לפניו [וא"צ להכות כלל].



דעת המשנ"ב להשליך כל הד' ציציות לצד שמאל, לא נתבאר בדברי המשנ"ב אם צריך להשליכם לאחוריו

במשנ"ב (סי' ח' סק"ד) כתב דבשעת העטיפה ישליך כל הד' ציציות לצד שמאל כדי הילוך ד' אמות.

והנה לא נתבאר בדברי המשנ"ב אופן השלכתם לצד שמאל, דד"ו יתכן בג' אופנים. א. להשליך את כל הד' כנפות לאחוריו לצד שמאל [ורבים נוהגים כן ע"פ דברי המשנ"ב הנ"ל] ב. להשליך את כל הד' כנפות לצד שמאל, אך שישארו לפניו. ג. להשליך את ב' כנפות הימניות לצד שמאל לאחוריו, וב' כנפות השמאליות יישארו מלפניו בשמאלו. ובכל ג' אופנים אלו נמצא דד' הכנפות הן בצד שמאל [אמנם מלשונו שישליך כל הד' כנפות, נראה קצת כאופן א' דישליך את ארבעתן לאחוריו, אך עדיין ק"ק מדוע לא כתב להדיא לאחוריו]. וכדי להבין את דבריו צריך בהכרח לעיין במקור דברי המשנ"ב שציין בשעה"צ לבאר היטב [עי' הערה^ב].

א. אין במסורת מאמר זה לבאר את צורת העיטוף על הראש אם הוא עד פיו ממש או מהצדדים. מאמר זה הוא קיצור מקונטרס נרחב בענין זה בו הובאו לשונות כל הפוסקים וביאור נרחב, ניתן לקבלו בדוא"ל.

ב. בשעה"צ (סק"ו) תמה דדברי הבאה"ט סותרים דברי המ"א (סק"ד), והיינו דבמ"א מבואר דבשעת העיטוף איכא ב' ציציות לפניו וב' לאחוריו. ולכא' מבואר דכוונת המשנ"ב דלבאה"ט יש להשליך את כל הד' לאחוריו. וצ"ב, דהא גם הבאה"ט (סק"ד) הביא את דברי המ"א בסק"ו דכתב דיש שמתעטפים שמניחים צד ימין על כתף שמאל, וא"כ גם לבאה"ט בכה"ג חשיב עיטוף. ואולי כוונת השעה"צ היא דאיכא סתירה בדברי הבאה"ט עצמו מסק"ד לסק"ו, אך לפי המבואר להלן דגם לדברי הבאה"ט דכתב לזרוק כל הד' לצד שמאל, היינו שמניח צד ימין על כתף שמאלו לאחור, לא

והנה בבאר היטב כתב דמקורו הוא מהרדב"ז (סימן תקע"א), ומהלק"ט (ח"ב סי' ס"ג), ומיד אהרן (בהגה"ט).



ביאור הרדב"ז והלק"ט דמשליכים את ב' הימניים לשמאלו לאחוריו וב' השמאליים נשארים לפניו

וברדב"ז כתב דמקור מנהג זה שמשליכים את ב' כנפות הימין על השמאל לאחוריו וב' נשארות לפניו בשמאלו הוא מדברי הרס"ג, דכתב דצריך להשליך את כל הד' כנפות על צד שמאל ושלא יהיה מהן כלום בצד ימין. אמנם הרדב"ז שם כתב דאינו מוכרח, דאפשר דכוונת הרס"ג הוא שיהיו כל הד' כנפות בשמאלו לפניו [וע"ש דפליג על הרס"ג דבעינן כולן בשמאלו, וס"ל כר' יוסף טוב עלם]. ועכ"פ חזינן דמקור האי הלכתא להשליך את כל הד' לשמאל הוא מהרס"ג, ודהרדב"ז הביא בדבריו ב' ביאורים. ולכאורה למה לא כתב נמי הרדב"ז דהביאור בדברי הרס"ג הוא שמשליכים את כל הד' לשמאל לאחוריו. ונראה דהוא מכמה טעמי, גם משום דלא כתב הרס"ג לאחוריו, ועוד משום דבאופן שמשליך את כל הד' לשמאלו לאחוריו אינו עומד כ"כ, ומסתברא דלא כך הוא עטיפת ישמעאלים [בפרט אם הוא משליך את כל הד' יחד לאחוריו. וגם אם משליך את ב' הימניים ולאחמ"כ את ב' השמאליים עדין אינו עומד כ"כ, ובפרט דבכה"ג שמשליך את ב' הימניים לשמאלו ואת ב' השמאליים לימינו, מחזיק יותר. וכן אם הוא משליך רק ב' מצד א' לצד אחר ושנים נשארים לפניו. ולמה נימא דיתעטפו באופן שמשליכים את הכל לצד א'].

ובהלק"ט הנ"ל הביא דברי הרדב"ז הנ"ל וכתב ליישב את קושיית הרדב"ז על הרס"ג, ונראה מדבריו דס"ל נמי כרס"ג, ועכ"פ לא הביא עוד ביאור בדבריו.



דעת היד אהרן כנ"ל ושכן הוא דעת האריז"ל

וביד אהרן נמי הביא את דברי הרדב"ז והלק"ט הנ"ל, וכתב דהאריז"ל כתב בדברי ר' סעדיא שכל הד' ציציות יהיו על צד שמאל.

ומבואר דלכו"ע הביאור בדברי הרס"ג הוא באופן שמשליך כולם לצד שמאל, והוא באופן שמשליך את ב' ציציות הימניות על שמאלו לאחוריו וב' השמאליות נשארות לפניו בשמאל [ואף דהרדב"ז כתב לבאר גם באופן שכולם לפניו, אך גם לא נהגו הכי, וגם דבאריז"ל מבואר להדיא דכן הוא פירש דברי הרס"ג, וכמו שיובא להלן].



דעת הרבה פוסקים ומקובלים דפסקו כביאור ה"ה"ל וכאריז"ל

וכדעת הרס"ג הנ"ל דיש להשליך את כל הד' לשמאלו, דהוא באופן שמשליך את ב' כנפות הימניות לשמאלו וב' השמאליות נשארות משמאלו וכביאור ה"ה"ל בדבריו, ושכן הוא דעת האריז"ל, כתבו כן הרבה פוסקים ומקובלים ואלו הם: החיד"א (מחז"ב סי' ח' סק"ד), מצת שימורים, שלמי ציבור (ל"ב:), משנת חסידים (מס' ציצית פ"ז אות ח'), היעב"ץ (בסידור עמודי שמים, הנהגת ציצית ותפילין), מדרש תלפיות (לבעל השבט מוסר, ענף טלית ק"ע ע"ג), חסד לאברהם (טוביאנה, בסידורו ל"ב:), מקו"ח (בכרך, סי' ח' ס"ד) תפלה לדוד (לר"ד עמאר, שאלוניקי משפט ברכת ציצית אות כ"א), סידור בית עובד (סכ"ה), הגר"ז (שו"ע הרב סי' ח' ס"ט, ובסידור הרב), ארצוה"ח (ס"ב ובהמאיר לארץ סק"ב, וס"ד ובהמאיר לארץ סק"ב), יפ"ל (סי' ח' אות ד'), וקה"י (ארחות רבינו מהדו"ח ציצית אות ג'). [יש מהם דכתבו את אופן ההתעטפות להדיא באופן זה, ויש שכתבו בסתמא להשליך את כל הד' לשמאלו אך ציינו לדברי ה"ה"ל והלק"ט והיד אהרן או לדברי שאר אחרונים המציינים להם, ומבואר כוונתם היא באופן הנ"ל].



דעת האריז"ל להשליך את ב' הימנים על צד שמאל וב' השמאליים יישארו לפניו

והנה בשעה"כ (דרוש ב') כתב להדיא הכי שיאחו בצד הימני של הטלית בשתי הציציות שבו וישליכם לצד שמאל סביב גרונו על הכתף השמאלי לאחור, ושתי הציציות השמאלים ישארו תלויים לפניו ולא לאחוריו.

ג. שעה"כ ענין הציצית דרוש ב' "ואחר שביארנו ענין הטלית והציצית, נבאר ענין העטיפה, כי הנה נוק' דו"א בתחילה היא עומד' באחורי הו"א כנודע, ולכן כשמתעטף האדם בטלית צריך שיאחו בצד הימני של הטלית בשתי הציציות שבו וישליכם לצד שמאל סביב גרונו על הכתף השמאלי לאחור כדי שיעזו הציציות' ברישא דנוקבא העומדת שם באחו' בצד שמאל כנודע דנוק' בשמאלא אתאחדת שהם הגבורות ושתי הציציות' האחרות השמאלים ישארו תלויים דרך פניו של אדם ולא באחור. וטעם לזה הוא כי הנה אלו ד' ציציות יוצאין מן ד' מוחין ולכן שתי הציציות לבדם שהם בחי' חסדים וגבורות אשר במוח הדע' ניתני' לנקבה בהיותה בצד האחור וכאשר חוזרת פב"פ אז לוקחת גם שתי הציציות' האחרים שנשארו בפניו של האדם שהם מן החכמה והביני', ואעפ"י שכל ד' ציציות' הם חד קוצא דשערי וכולם נמשכין דרך האחור, עכ"ז להיותם בתוך הטלית שהוא האור המקיף הגדול ואלו בפנים ממנו כנודע, לכן האור המקיף של הטלית הוא מוליך את אור ב' הציציות האלו דרך היקף מבחוץ סביבות ז"א וממשיכן כנגד פני ז"א ונשארים שם. גם יש אופן אחר והוא כי להיות מקום גילוי הציציות במקום שמתגלים החסדים' שהוא מן החוזה ולמטה כנ"ל לכן האור שלהם בוקע דרך האמצע של ז"א ועובר בתוך גופו של ז"א ממש ויוצאים דרך הפנים. עוד יש אופן אחר והוא כי המציאות הנו' נחלק לב' לפי שהיסוד דאבא הוא באמצע גופו דז"א ונמשך בתוכו ויש ג"כ חלק אור הציציות שבוקע בתוכו ויש שמקיף וסובב אל היסוד של אבא ויוצא דרך פני הו"א והרי הם ג' בחי' וכולם נמצאים בבת אחת ולכן כאשר אנו מגיעים לז' ק"ש דשחרית ביוצר אור אנו אוזנין בד' ציציות ומשימין אותם בחוזה להורות כי עתה שימשכו המוחין והחסדים למטה יאירו כולם דרך פנים וכנזכר בהגות מיימוני בשם המדרש ע"פ כל עצמותי תאמרנה כו' וזה מש"ה תוחלת ממושכה כו' כי על הבחי' המקיפות וסובבות נאמר תוחלת ממושכה ועל האורות אשר עוברות דרך יסוד דאבא עצמו נאמר ועץ החיים תאווה באה".

אמנם לכא' נראה שיש סתירה בדברי האריז"ל שם בשעה"כ מדרוש א' דכתב שכל הד' ציציות יתחברו מאחוריו לצד שמאל. ונראה מדבריו שצריך להשליך את כל הד' כנפות לשמאלו לאחוריו.



ישוב הסתירה דב' הציציות שלפנים נמשכים מאליהם לאחור ע"י אור הטלית וחוזרים לפנים, וביאור והוכחות לישוב הנ"ל בלשונות האריז"ל

והנראה בישוב סתירה זו הוא דהנה לשונו שם בדרוש א' סותר מרישא לסיפא, דבתחילת דבריו כתב "ומחזירים ב' הציציות שבצד ימין אל צד שמאל", ונראה מדבריו דמחזיר רק את ב' ציציות הימניות אל צד שמאל, וכמש"כ בדרוש ב'. אך המשך דבריו הנ"ל הוא "באופן שיתחברו שם בצד השמאל מאחוריו כל הד' ציציות ויהיו תלויים מאחוריו בצד שמאל", והיינו דצריך שכל הד' יהיו מאחוריו, ולכאורה הלשון חסרה דכיצד ע"י זה שיחזיר ב' ציציות לשמאלו יתחברו כל הד' בשמאלו לאחוריו.

והנראה בזה, דהנה בדרוש ב' שם, אחר שכתב שמשליך את ב' הימנים על שמאלו לאחוריו וב' השמאלים ישארו מלפניו, הקשה דהא כל הד' ציציות נמשכין דרך האחור. וכוונתו להקשות, דא"כ למה אנו משליכים רק את ב' ציציות הימניות לאחור ולא משליכים גם את ב' השמאליות לאחור, וכתב ליישב קושיא זו בכמה אופנים. אופן א. דכיון דהטלית הוא אור המקיף והציציות הם בפנים ממנו [וכוונתו כמ"ש בדרוש ב' שם בארוכה, דאור המקיף של הציציות עצמם הם אור פנימי מאור המקיף של הטלית], לכן האור המקיף של הטלית מוליך את אור ב' הציציות דרך היקף מבחוץ וממשיכן לפנים. והיינו דב' הציציות שלפניו אמנם גם היו צריכות להיות מאחור, אך ע"י האור המקיף עוברים הם דרך ההיקף מבחוץ לאחור וחוזרים לפנים ונשארים שם. ומבואר דב' הציציות השמאליות אמנם גם היו צריכות להיות מאחור, אך אור המקיף של הטלית משליך אותן לאחור וחוזרות לפנים. וכ"ז ע"י אור המקיף, אך לא שהאדם עצמו ישליך לאחור. אופן ב. עוד ביאר שם בשעה"כ אופן שני כיצד ב' השמאליות שלפניו נמשכות לאחוריו, דהוא באופן שע"י האור עוברים דרך אמצעו של האדם וחוזרים לפנים ממנו. ומבואר ג"כ דכ"ז נעשה ע"י האור, רק דלאופן א' הוא ע"י היקף מבחוץ ולאופן ב' הוא דרך האמצע. אופן ג. עוד ביאר בשעה"כ אופן שלישי ליישב כיצד ב' השמאליות הנמצאות לפנים עוברות לאחור, וכ' דישנם כמה בחי' גם בחי' באמצע גופו וגם בחי' שבתוך גופו וגם

ד). שעה"כ ענין הציצית דרוש א' "והנה לסיבה זו הצריכו הגאונים להתעטף עטיפת ישמעאלים ומחזירים ב' הציציות שבצד ימין אל צד שמאל באופן שיתחברו שם בצד השמאל מאחוריו כל הד' ציציות ויהיו תלויים מאחוריו בצד שמאל במקום התחלת בנין הנקבה מאחורי החזה. גם רבי' סעדיה ז"ל כתב בפירושו שחיבר בל' ערבי בפ' בא ענין עטיפה זו וטוב ונכון לעשות כך ולפחות ישאר מעוטף כך כדי שיעור הליכת ד' אמות בעת שמתעטף בציצית ואח"כ יסיר העיטוף מעל צוארו וכך היה מנהגו של מורי ז"ל ולכן בהיות האדם שלא בשעת התפילה בשאר היום אינו חייב בעיטוף ציצית הגדול רק בציצית קטן די לו כי אז הו"א בתוך ביתו שהיא אי' עילאה ועומד בתוכה כי שם ביתו אמנם אחר שהגדילו ב' ז"ן ובא הוא לבהכ"נ שהיא הנק' בית כנוסייא לכל אז מתעטף בטלית גדול".

בחי' שסובב ומקיף, לכן כולם נמצאים בב"א. ויל"ע אם כוונתו באופן זה דא"צ כלל שיושלכו הב' שמלפניו לאחוריו, ואכ"מ.

ועכ"פ נתבאר בדברי האריז"ל דגם ב' השמאליות שלפניו יש בהן בחי' שצריכות להיות מאחוריו, אך ביאר בג' אופנים כיצד דבר זה נעשה ע"י האור של הטלית.

ולפי"ז נראה מיושב שפיר לשונו בדרוש א', דמה שפתח "ומחזירים ב' הציציות שבצד ימין אל צד שמאל", הוא בדווקא, וכמ"ש בדרוש ב' דמחזירים רק ב' הימנים אל השמאל לאחוריו וב' השמאלים נשארים לפניו. ומש"כ בהמשך דבריו "באופן שיתחברו שם בצד השמאל מאחוריו כל הד' ציציות ויהיו תלולים מאחוריו בצד שמאל", היינו דע"י האור של הטלית מתחברים שם כל הד' מאחוריו, וכיצד דבר זה נעשה הוא בכמה אופנים וכמ"ש בדרוש ב'. [ומש"כ ויהיו תלולים מאחוריו, דמשמע קצת שיהיו תלולים ממש ולא רק בכוונה, עי' להלן לשון הפע"ח וכמו שאציין שם, דכתב נמי לשון תליה ושם מבואר להדיא שהוא בכוונה. ובר מן דין יש ליישב דלכאורה בהא דכתב "באופן שיתחברו שם בצד השמאל מאחוריו כל הד' ציציות ויהיו תלולים מאחוריו בצד שמאל", יש כאן כפל לשונות - א. למה כתב גם לשון חיבור וגם לשון תליה, וכן למה לא כתב את שניהם יחד באופן זה "שיתחברו ויהיו תלולים מאחוריו בצד שמאל כל הד' ציציות". וע"כ נראה דמילי מילי איתא הכי, והיינו דמש"כ שיתחברו שם בצד השמאל מאחוריו כל הד' ציציות הוא ע"י הכוונה, וכמ"ש, ומש"כ אח"כ "ויהיו תלולים מאחוריו בצד שמאל" קאי אדלעיל מיניה על הב' ציציות הימנים שהשליך ממש לאחוריו". וכע"ז כתב ליישב בפקודת אלעזר (ט"ו ס"ח' ה' ס"ב), אף דנראה בדבריו דהיה לו גירסא שונה במקצת משעה"כ שלפנינו וכמו שהעיר בזה הגר"י הלל בגלי הים. ועי' בדברי הפקו"א ג"כ, שהביא את דעת השפת אמת (מוכא להלן) דמשום הסתירה כתב לעשות שניהם, ותמה עליו דהדברים סתומים בדברי שעה"כ בדרוש ב' דכתב להדיא להשליך ב' הכנפות הימניים בלבד לאחור. וכן תמה עליו במש"כ דכ"ה בחיד"א במחז"ב (כמוכא לעיל), וכמו שתמהנו ג"כ להלן בדברי השפת אמת].

וכדי להוכיח את הדברים אדייק עוד כמה לשונות בדבריו שם. הנה בתחילת דרוש ב' שם כתב "ועתה נבאר ענין הטלית וענין הציציות וכו' וע"י מעשינו במצות ציצית רמינן ושדינן להו להנהו שערי באחורייהו". ושם ביאר דהציציות הן בחי' שערי, וכמוכא גם בדבריו הנז' לעיל מדרוש ב'. ואי נימא דהוא כפשוטו דע"י מעשינו הוא והיינו שצריך להשליך כל הד' לאחוריו, כיצד בהמשך דרוש זה ביאר בענין העטיפה שמשליך רק ב' הציציות הימניות לאחוריו לשמאל, אחר דכתב להדיא דע"י מעשינו אנו משליכים הציצית שהם בחי' שערי לאחור. אך להנ"ל היא גופא מה שכתב שם להקשות ולבאר דבריו דהא צריך שיהיו כל הד' לאחוריו, ומשו"ה כתב כמה אופנים. וא"כ גם מש"כ בדרוש א' שיתחברו שם כל הד', היינו ג"כ באופנים הנ"ל.

וכן מדויק לשונו בדרוש א' הנ"ל, שכתב באופן שיתחברו וכו' דמשמע דדבר זה נעשה מאליו, ולא כתב באופן שיחבר כל הד' מאחוריו. וכן מדויק לשונו שכתב "באופן", ובדרוש ב' שכתב לבאר כיצד הב' השמאלים עוברים לאחור ע"י האור, כתב לבאר כן בכמה אופנים ולשונו שם הוא באופן וכו'.

ומש"כ בתחילת דרוש ב' דע"י מעשינו אנו משליכים לשערי דהיינו הציציות לאחור, ולכא' קשה דזה אינו ע"י מעשינו אלא נעשה מאליו ע"י האור. נראה דהיינו כיון שאנו לובשים את הטלית, שהיא האור המוליך את ב' השמאליות לאחור, מיחשיב שפיר דזה נגרם ע"י מעשינו במצות ציצית. דגם ב' תיבות אלו "במצות ציצית" מיותרות לכא', ולדברינו הוא בדיוק, שהוא נעשה ע"י כל קיומינו במצות ציצית, שמתעטפים בטלית שהיא האור המוליך את ב' הציציות השמאליות לאחור. [ועי' להלן בדברי הפע"ח דכתב כן להדיא שהוא ע"י הכונה וע"י לבישת הטלית, וכביאורינו ממש].

עוד נראה להוכיח כן, דאם כוונתו בדרוש א' היא דצריך להשליך את כל הד' לשמאלו לאחוריו, ונגיה או נכניס בדבריו דכוונתו דאחר דמשליך את ב' הימניים לשמאלו לאחוריו, ישליך ג"כ את ב' השמאליים לאחוריו, א"כ למה לא כתב להדיא דישליך כל הד' לאחוריו יחד, ולמה ד"ז צריך להיעשות בב' מעשים, מה שלא נתבאר בדבריו כלל.

וכן מוכח מהא דציין לעשות כדעת הרס"ג, ובדעת הרס"ג, כמבואר לעיל בארוכה, כתוב רק שיהיו כולם לצד שמאלו, וגם באופן זה מתקיימים דברי הרס"ג. ואף דגם אם יהיו כולם לשמאלו לפניו ג"כ יתקיימו דברי הרס"ג, וכמו שרצה לבאר הרדב"ז דבריו, אך לאחר דבדרוש ב' ביאר להדיא דמשליך רק את ב' הציציות הימניות לאחוריו לשמאל וב' נשארות לפניו משמאל, מבואר דביאר כצד א' שביאר הרדב"ז ברס"ג.

עוד מוכח מיניה וביה דאין כוונתו בדרוש א' דמשליכים את ב' הימניות לאחור, ולאחמ"כ משליכים גם את ב' השמאליות לאחור, דא"כ כל קושיתו כאן בדרוש ב' כיצד נשלכים לאחור וביאורו דכ"ז נעשה ע"י אור הטלית בכמה אופנים, הוא משולל כל ביאור. דהא באמת משליכים לאחמ"כ גם את ב' השמאליות לאחור, וע"כ דכוונתו היא שמתחברים מאליהם ע"י האור, וכמ"ש.

וכן בדרוש ד' כתב "והנה הב' ציציות מהם הם כלפי פנים דז"א ושני הציציות מהם הם כלפי אחו' דז"א ושני הציציות שהם כלפי אחוריו הם לצו' נוק' דז"א ושל כלפי פניו הם לצורך יעקב".

ואף דיש לבאר דכאן כוונתו היא לאחר העטיפה בזמן שלובש את הטלית, שיש שתי ציציות מימין פנים ואחור, וכן ב' ציציות משמאל פנים ואחור. אך לכא' היה לו לבאר ד"ז, דאחר שמתעטף ילבש בצורה זו, ולעיל בין בדרוש א' בין בדרוש ב' לא כתב מזה כלום ורק כתב וביאר התעטפות לפי הגאונים, ורק כתב דלא הצריכו יותר מד"א [וכן בפע"ח פ"ה כמובא להלן נראה דביאר כנ"ל על זמן העטיפה].

[ועי' להלן בדברי הסוברים דמשום הסתירה יש לעשות את שניהם - תחילה להשליך את ב' הימניות על השמאל ולהמתין כדי הילוך ד"א, ולאחמ"כ להשליך גם את ב' השמאליות לאחור. ולכאורה לדבריהם קשה עוד, דאין זה הסדר המבואר בדברי האריז"ל שביאר קודם בדרוש א' להשליך את כל הד' ולאחמ"כ ביאר להשליך רק את ב' השמאליות. ואף דאי"ז דקדוק המוכרח, אך לאחר כל הנ"ל יש לפי"ז עוד תימה קצת על הסוברים כן].

הוכחה לביאור הנ"ל מפע"ח

וככל זה מבואר ג"כ בפע"ח ושם מפורש בדבריו כביאורינו הנ"ל, דשם כתב בפ"א "וכורכים קצה הב' של הטלית סביב גרונם וצוארם ומחזירים הציצית כולם לצד א' " ולא כתב לאחוריו. ובפ"ב שם כתב "להחזיר כל הד' ציצית לצד א' בלבד והוא השמאל", וג"כ לא כתב לאחוריו.

ובפ"ג שם כתב "צריכין אנו ע"י כוונתנו במצות ציצית שיושלכו ויהיו נתלים דרך העורף מאחוריהם, כ"א ח"ו יומשכו דרך פניהם לא היה משגיח ומסתכל לא אריך בז"א ולא ז"א בנוקבא, וע"י מעשינו בלבישת הטלית הם נמשכים דרך אחוריים ולא דרך הפנים, ועי"כ מסתכל אריך בז"א וזה נקרא ציץ לשון זכר, שע"י שנשלך ונתלה ההוא קוצא דשערי דרך אחוריו יכול א"א להסתכל בפני ז"א שהוא זכר, וכן ע"י השלכת הציצית של קוצי דשערי דרך אחוריו, יכול הז"א להסתכל בפני נוקבא".

הרי דכתב להדיא דע"י כוונתנו יושלכו ויהיו נתלים מאחוריהם וע"י מעשינו בלבישת הטלית נמשכים דרך אחוריים, ומבואר דד"ז נעשה ע"י כוונה וע"י מעשה בלבישת הטלית דייקא ולא ע"י השלכתם לאחור ממש, וכמו שבארנו לעיל בדברי שעה"כ. [וכן מבואר כאן דכתב לשון תליה גם כשהוא רק בכוונה, ובזה מבואר גם לשון תלויים שכתב בשעה"כ, וכמו שפירשתי לעיל שם].

עוד כתב שם בפ"ג "לכרוך ב' הציציות הימניות, ולהשליכם לאחור דרך כתף השמאל, כדי שיגיע אל רישא דנוקבא העומדת באחור בצד שמאל כנודע כי נוקבא בשמאל אחיזה שהם הגבורות, וב' האחרות ישארו דרך פנים אל האדם".

ומבואר להדיא דכוונתו בתחילת דבריו הנ"ל בפ"ג לומר דמשליך רק את ב' הימניות לאחוריו, וב' השמאליות מושלכות לאחור ע"י הכוונה, וכמו שמפרש גם בהמשך דבריו וכדלהלן.

עוד כתב שם בפ"ג "ואע"פ שקוצי דשערי הנ"ל הוא בד' מוחין כולם, וכולם הם נמשכין דרך האחור כנ"ל, עכ"ז כיון שהם מובלעים תוך א"מ שהוא הטלית, הנה הא"מ הנזכר מוליך ב' הציצית האלו דרך היקף מבחוץ סביב הז"א ומוליכין בפני זעיר אנפין ונשארינן שם. גם יש מציאות אחר, והוא להיות מקום גילוי הציצית במקום החסדים המגולים, לכן בוקע האור שלהם דרך קו אמצעי של ז"א, ועובר בתוך גופא של ז"א, ויוצאים אל הפנים, וגם יש מציאות אחר, והוא כי מציאות הנזכר נחלק לב', והוא כי הנה יסוד החכמה הוא באמצע הגוף, ויש ג"כ חלק אור הציצית שבוקע בתוכו, ויש שמקיף את היסוד דאבא [בהערות שם "נ"א דאמא"] ויוצא דרך פנים דז"א, והרי הם ב' בחי' וכולם נמצאות ביחד".

ומבואר כאן ג"כ כבשעה"כ, דמקשה כיצד נמשכים ב' השמאליות לאחור ומבאר בג' אופנים. ובפ"ה "אלו הד' ציצית כבר נתבאר לעיל בדרוש הקודם לזה שארבעתן הם לרחל, אבל להיותה היא אב"א, אינו לוקחת רק שני ציצית לבד כנ"ל בסדר העטיפה שב' ציצית הם דרך

פנים דו"א, וב' ציצית הם באחור דו"א, כנ"ל בדרוש הקודם". ומבואר כאן נמי להדיא דרך ב' ציציות לאחור, וכמ"ש להדיא דביאר כן בדרושים הקודמים.



הוכחה להנ"ל מעולת תמיד ונגיד ומצוה וסידור ר' שבתי וסידור חמדת ישראל

וכ"ה מבואר בעלת תמיד (למהרש"ו מהעתקת מהר"י צמח מכת"י, ענין הציצית) דכתב שם בדף י"ט. "וכורכים קצה השני של הטלית על סביב גרונם וצאורם ומחזירים הציציות כולם לצד א' " ולא כתב לאחוריו.

ובדף י"ט: כתב "להחזיר כל הד' ציציות לצד א' בלבד והיא השמאל" ג"כ לא כ' לאחוריו. ובדף כ"א. כתב "ולהיותם הם מתחברין ארבעתם יחד דרך אחורי ז"א" כאן הזכיר שצריכין להיות כל הד' מאחוריו, ועי' בהמשך דבריו מה שביאר בזה כיצד.

ובדף כ"א: כתב "לכרוך שתי הציציות הימנים ולהשליכן לאחור דרך הכתף השמאלי כדי שיגיעו אל רישא דנוק' העומדת באחור ובצד שמאל כנודע דנוק' בשמאלא אחידא שהם הגבורות ושני ציציות האחרים ישארו דרך פנים של האדם, והטעם הוא כי הנה נת' לעיל כי הד' ציציות יוצאין מן הד' מוחין דקטנות, והנה השנים מהם שהם החסדים וגבו' שבדעת אלו הם בלבד שנוטלתם המלכות בהיותה באחור, אבל כשחוזרת פב"פ אז לוקחת גם הב' ציציות אחרים שעומדים דרך הפנים כנו' והם חו"ב, ואע"פ שקוצא דשערי הנ"ל הוא הד' מוחין כולן וכולן הם נמשכין דרך האחור כנ"ל עכ"ז כיון שהם מובלעים תוך האור המקיף הנז' מוליך שתי הציציות האלו דרך היקף מחוץ סביב הז"א ונשארים שם, גם יש מציאות אחר והוא להיות מקום גילוי הציציות במקום החסדים המגולים לכן בוקע האור שלהם דרך האמצע של ז"א ועובר בתוך גופו דו"א ויוצאין אל הפנים. עוד יש מציאות אחר והוא כי מציאות הנז' נחלק לשנים והוא כי הנה יסוד החכמה הוא באמצע הגוף ויש ג"כ חלק אור הציציות שבוקע מתוכו, ויש שמקיף וסובב את יסוד דאבא ויוצא דרך פני הז"א, הרי הם ג' בחי' וכולם נמצאים ביחד".

הרי דביאר להדיא ג"כ כק' והביאור המובא בשעה"כ כיצד עוברים גם ב' השמאליות לאחור ע"י אור הטלית בכמה אופנים.

וכ"כ הר"י צמח בספרו נגיד ומצוה (עמ' ס"ג במהדו"ח) דיש להחזיר כל הד' ציציות לצד שמאל, וביאר דהוא שמשליך ב' הימניות על צד שמאל לאחוריו.

וכן בסידור ר' שבתי (עמ' כ"ה) לאריז"ל כתב להחזיר כל הציצית לצד שמאל, וביאר דהוא באופן שיחזיר את ב' הציציות הימניות לאחור.

וכן בסידור חמדת ישראל (למהרש"ו, כונת הציצית, מהדו"ח אהבת שלום עמ' י"ז) כתב דההתעטפות היא להחזיר ב' הימניים אל השמאל באופן שיתחברו כל הד' מאחוריו בצד שמאל [עי' היטב בלשונו דהוא ההעתיקה משעה"כ ופשוט דכוונתו כנ"ל שמתחברים מאליהם בכוונה, וזהו שסיים במילת "והבן"].

דעת הרש"ש כנ"ל

וכן הוא ביאורו בדברי הרש"ש בנה"ש (דף י"ב: בדפוס תרכ"ז, ודף רל"ז במהדו"ח) ובסידור (הארוך תרע"א, צ"ד:), דגם בדבריו נראה לכא' סתירה כבשעה"כ, אך לפי ביאורינו הנ"ל מיושבים גם דבריו וכמו שביארתי היטב בלשונו. [ואף דמדברי המעיל אליהו שם נראה דביאר בתוך דברי הרש"ש כדרוש א' דצריך להשליך כל הד', אף דגם מבואר להדיא בדברי הרש"ש דסדר העטיפה הוא בהשלכת רק ב' הימנים על כתף שמאל, הוא ע"פ מה שראה לשפת אמת (כמובא להלן שהקשה סתירה זו וכתב דצריך לעשות שניהם, אך למתבאר דאי"ז הביאור בשעה"כ, א"כ אין ראייה כלל מדבריו דדעת הרש"ש להשליך את כל הד' לאחוריו].

וכ"כ להדיא בדעת הנה"ש ביפ"ל (סימן ח' אות ד', מובא לעיל).



הגהת גלי הים

בגלי הים (לגר"י הלל על שער הכונות דרוש א' מדרושי הציצית עמ' י"ג והלאה) האריך בזה והביא דמצא בע"ת ועוד דלא נזכר תיבת מאחוריו, וע"כ רצה להגיה תיבה זו ולמוחק משעה"כ, ע"ש בארוכה.

ולפי המתבאר א"צ להגיה כלל, ושכן מבואר נמי בדברי הרש"ש שמטילים רק את ב' ציציות הימניות לאחוריו, וכמ"ש לעיל בארוכה.



ביאור השמחת כהן ומצת שימורים כנ"ל

ושמחתי שמצאתי און לי בדברי השמחת כהן (לר' מסעוד הכהן, סימן ס"ד) שביאר כעין דברי הנ"ל ליישב את דברי שעה"כ במה שנמצא סתירה בדבריו ובדברי הרש"ש. ועי' גם לעיל בדברי המצת שימורים דכתב להדיא שמשליך רק ב' ציציות הימניים לאחוריו לשמאל, והביא ג"כ קושיא ותירוץ שכתב האריז"ל דאף שכל הד' נמשכים דרך האחור, עכ"ז כ"ז נעשה מאליו ע"י אוה"מ של הטלית. ומבואר דביאר כנ"ל את כל דברי האריז"ל בב' הדרושים.



דעת המקובלים להשליך את כל הד'

ואמנם מצינו מדברי המקובלים האחרונים שלאחר הרש"ש דפירשו בדברי שעה"כ או בדברי הרש"ש דצריך להשליך כל הד', אך עי' היטב בדבריהם דלפי דבריהם הסתירה עומדת בעינה, וכן דלשון שעה"כ אינו מורה כדבריהם.

בתו"ח (פ"ה:) ביאר דכוונתו בדרוש א' במש"כ ב' ציציות דכוונתו ד' ציציות רק דנקראים בערך הכולל ב', וכע"ז כתב להגיה הלשם בפע"ח [אמנם בשעה"כ לא הגיה כלל].

ואמנם מפורש בדבריהם דיש להשליך את כל הד' לאחור, אך לא ביארו לפי"ז מש"כ בדרוש ב' דהב' ישארו לפנים, וכן מה שהקשה שם דהא צריכים להיות כל הד' מאחור, ולדבריהם לא קשה כלל, וכן למה בדרוש א' כתב ב' ציציות של הימין, אם הם כוללים כל הד' שהם גם השמאליים, וצ"ע.

וכן בסולת בלולה (סימן ח' סק"ו) ואות היא לעולם (לרפ"י די שיגורה, מערכת הה"א דף פ"ו). כתב להדיא להשליך את כל הד' כנפות לאחור.

אך ק' עליהם כל הנ"ל כיצד יפרנסו את דברי שעה"כ בדרוש ב' שכתב להדיא להשליך רק ב' הימניים, וכן אין מבואר ק' ותי' שם וכמ"ש לעיל, וכן לא יישבו את קושי הלשון בדברי שעה"כ עצמו בדרוש א' הנ"ל. [וכן תמה עליהם ביפ"ל (סימן ח' אות ד') כמובא לעיל].



דעת המקובלים לעשות שניהם

אמנם מצינו דיש מהמקובלים שכתבו דיש סתירה בדברי האריז"ל, וע"כ כתבו לעשות את ב' האופנים, שבתחילה ישליך את ב' הימניות לאחוריו, ולאחמ"כ ישליך גם את ב' השמאליות לאחוריו.

בשפת אמת¹ וכע"ז בשרף פע"ח (לר' משה מדולינה, שער הציצית פ"ו) הקשה סתירה זו, וכתב משו"ה לעשות שניהם, דתחילה יחזיר ב' ציציות הימניים לאחור לשמאל ולאחמ"כ ישליך גם ב' השמאליים לאחור. [ובשפ"א כתב לכוין ביניהם, ועי' להלן דיש שכתבו לשהות ביניהם ד"א].

והנה עי' בשפת אמת דכתב דכ"ה במחז"ב, אך כבר הבאתי לעיל את דבריו ורק כתב דישליך כל הד' אל צד שמאל כאריז"ל, אך לא ביאר האופן כיצד יעשה כן. ואחר דבארנו

ה). שפת אמת (למהר"א שרעבי נכד הרש"ש בעל הדברי שלום, סימן מ"ה, נדפס בסוף ספר אמת ליעקב לר"י ניניו) "כתב רבינו ז"ל בשעה"כ בדרושי ציצית רבינו פ"א וז"ל הצריכו הגאונים להתעטף עטיפת ישמעאלים ומחזירים ב' ציציות שבצד ימין אל צד שמאל באופן שיתחברו שם בצד שמאל מאחוריו כל ארבע ציציות והיו תלויים מאחוריו כל ד' ציציות במקום התחלת הנוק' וכו', גם רבינו סעדיא ז"ל כתב ענין עטיפה זו ע"כ. מפורש יוצא דצריך בעת העטיפה להשליך כל ד' ציציות לצד אחוריו.

וקשה דבסוף פרק ב' כתב דסדר העיטוף הוא דישליך ב' ציציות ימנים לצד שמאל מצד אחור כדי להמשיך נחו"ג אל הנוק' וב' ציציות שמאלים ישארו תלויים דרך פניו של אדם ולא באחור והטעם כדי להמשיך החו"ב ליעקב שהוא כנגד פניו וכמו שכתב בפרק ג' יע"ש, ולכאורה סתראי נינהו.

ונלע"ד דהא והא איתא וסדר העיטוף צריך שיהיה באופן זה דתחילה ישליך הב' ימנים על צד שמאל ולהשאיר הב' שמאלים בצד פניו ולכוין לתת החו"ג לרחל והחו"ב ליעקב, ואחר הכונה זו ישליך גם השני שמאלים על צד שמאל באופן שיתחברו שם כל הד' כסדר רבינו סעדיא ז"ל והוא לבטל כח היצה"ר וכ"כ ה"ה בס' מחבר"ר סי' ח' ס"ד. וכן נלע"ד לפרש דברי רבנו ז"ל במה שכתב בפרק א' בתחלת דבריו ומחזיר ב' ציציות שבצד ימין אל צד שמאל ואחר כך כתב באופן שיתחברו שם בצד שמאל מאחוריו כל ד' ציציות, דכונתו כמ"ש ישליך של ימין אל צד שמאל ואחר כך יתחבר כל הד' ציציות שם מצד אחור ויהיה באופן שישליך גם של שמאל בצד אחור, ואעפ"י שהלשון חסר דלא כתב שישליך גם של שמאל, אינו צריך דכבר נשמע דצריך שיהיה כן מדכתב שיתחברו שם כל ד' מאחוריו ואם אינו משליך של שמאל איך הם מתחברים כל ד' כנלע"ד ודוק".

[וכן ציין לדברי האמת ליעקב בהגהות וחדושים על העלת תמיד דלהלן (חיברו הר' זאב וואלף אשכנזי)].

בארוכה דהביאור הוא באופן שמשליך ב' ימניים לאחוריו ונמצאו כולם בצד שמאל, א"כ מבואר בדבריו איפכא, וכן דלא כתב לעשות את ב' ההשלכות.

וכן מה דבסוף דבריו הקשה השפ"א כיצד יתחברו כל הד' לאחוריו, הלא הוא מבואר היטב בדברי שעה"כ בדרוש ב' כמ"ש לעיל בארוכה בשוב הסתירה בשעה"כ. ואדרבה, לדברי השפ"א והשרף פע"ח צ"ב, כיצד יפרנסו את דברי שעה"כ הנ"ל במה שהקשה ותרץ כיצד עוברים גם ב' השמאלים שלפניו לאחור, וכמ"ש לעיל בארוכה.

וכן קשה על השפ"א ושרפ"ח, דלפי"ד היה לו לאריז"ל לבאר מקודם לזה דצריך להשליך ב' ציציות לאחוריו ואח"כ לבאר שמשליך את כל הד' לאחוריו. ובר מן דין היה צריך האריז"ל לומר דיחזור וישליך גם את ב' ציציות השמאליות לאחוריו ולא ד'.

ועי' לעיל בדברי שעה"כ דכבר תמה על השפ"א בפקודת אלעזר.

ובשערי רחמים (לר"ח שרים, בסוף הספר בחידושי מהרי"ץ שם על שעה"כ אות ו') הביא את דברי השפת אמת הנ"ל, וכתב דכ"ה בסידור הרש"ש.

אך כבר נתבאר לעיל הביאור בדברי הרש"ש דהוא רק בכוונה, וכמ"ש היפ"ל.

וכן בעצי היער (לר' יחזקאל עזרא מבגדד, ל"ד:) הביא כמה דעות בזה אם יש להשליך רק את ב' הימנים לאחור או את כל הד', ובסו"ד הביא דברי השפ"א הנ"ל.

אך בר מן דין דהביא דעת הרבה פוסקים ומקובלים [מצת שימורים ויעב"ץ והגר"ז וחס"ל ונגיד ומצוה (כמובא כל דבריהם לעיל)] דס"ל להשליך רק ב' הימנים על שמאל לאחוריו, אך גם בדעות שהביא להשליך כל הד' אין מבואר כן בדברי כולם. דאמנם בסלת בלולה כ"כ [וכבר כתבנו לעיל לתמוה על דבריו], אך במשנת חסידים ותפלה לדוד ובחיד"א מבואר איפכא, כמ"ש לעיל, דאף שכתבו להשליך את כל הד' לצד שמאל אין כוונתם להשליך את כל הד' לאחוריו, אלא רק ב' הימנים לאחוריו, וכמו שהובאו דבריהם לעיל.

וכן במעיל אליהו (לר"א מני, הובא לעיל) הביא את דברי השפ"א הנ"ל, וכבר הערנו לעיל ע"ד.



דעת הבא"ח וכה"ח כשפת אמת הנ"ל

והנה מנהג הספרדים היום שנוהגים לזרוק תחילה את ב' הימניים לאחוריהם ולשהות ד"א, ולאחמ"כ להשליך גם את ב' השמאליים לאחור ולשהות ד"א [ובכה"ח הביא דיש נוהגים גם להכות עם הציציות לאחוריהם] הוא ע"פ דברי הבא"ח' והכה"ח' שהביאו את דברי השפ"א הנ"ל.

1. בן איש חי שנה ראשונה פרשת בראשית ס"ה "סדר עטיפת הטלית גדול הוא כך, אחר סיום הברכה העטף בו ראשך בלבד, ולא כאותם המתחכמים לעטף בו כל גופם מתחלה, דאין לנו אלא דברי רבינו האר"י ז"ל. ואחר שעטפת בו ראשך יהיו הד' כנפות יורדין על הכתפיים לצד פנים, שנים על צד ימין ושנים על צד שמאל, אז תאחו תחלה בשנים שלצד ימין ותשליכם לאחור לצד שמאל, שיהיו כרוכים סביב צואריך על כתף השמאלי לאחור, ושתיים השמאליים ישארו תלויים נגד פניך, ותמתין מעט שעור מהלך ד' אמות או פחות מעט, ותחזור ותשליך אותם השנים השמאליים ג"כ

אמנם בשפ"א לא כתב לשהות ביניהם כדי הילוך ד"א, אך כתב הבא"ח דבאמת לא נזכר כן בדבריהם, אך כיון דיש לכל אחד כוונות נפרדות ואין אנו מכוונים אותן, לכן יש לשהות ד"א ביניהם.

ועי' בבא"ח ובכה"ח שכתבו דמקורם הוא מדברי האריז"ל וכמו שביאר האמל"י [בקונטרס שפת אמת שם הנ"ל] וכן בכה"ח ציין לעוד רבים [סולת בלולה, יד אהרן, מחזיק ברכה, בית עובד, שלמי ציבור] הסוברים דצריך להשליך את כל הד' לאחור אך כמ"ש לעיל דמכיון שכתבו בספרים הנ"ל להשליך את כל הד' לשמאל הבין הכה"ח דהיינו לאחוריו, אך כבר נתבאר לעיל בדבריהם [מלבד הסולת בלולה, אך ע"ש מה שתמהנו ע"ד] להדיא דכוונתם היא באופן שצינו

לאחוריק לצד שמאל, באופן שעתה נעשו כל הד' כנפות תלויים לאחוריק ביחד בצד שמאל, ותמתין שיעור מהלך ד' אמות, ואז תוריד הטלית הכרוך בצוארך על כל גופך, ועתה תהיה מעוטף בו ראשך וגופך ביחד. כן מפורש בספר הכוונות דרוש הציצית פרק א', וכמו שדקדק יפה הרב אל"י ז"ל דף ק"ז ע"ד, וכן מפורש להדיא בסידור רבינו הרש"ש ז"ל. ומ"ש שיששה בין השלכת שתיים הימניים להשלכת שתיים השמאליים שיעור הלך ד' אמות, זה לא נתפרש להדיא בדברי רז"ל ובדברי הרש"ש ז"ל, אך הואיל ונתפרש שם שצריך לכיון בזה כוונות בפ"ע ובוה כוונות בפ"ע, דהשלכת השתיים תחלה בעוד שהשתיים השמאלים עודם תלויים לצד פנים יש בזה ענין בפ"ע, ואנחנו אין אנחנו מכוונים בכוונות האלו, לכן די לנו שנשהה הילוך ד' אמות כדי לקיים ההוראה של מעשה זו, וכמ"ש עדר עדר לבדו וריוח תשימו בין עדר ובין עדר".

ז. כף החיים סימן ח' סק"ז "סדר עטיפתו כדרך בני אדם שמתכסין בכסותן וכו' כן כתב רבינו הטור בשם בעל העטור ז"ל ודלא כמ"ש הגאונים דבעינן כעטיפת הישמעאלים שהיא עטיפה גמורה, וטעם הגאונים כתב בית יוסף דמברכין להתעטף בציצית, אבל בעל העטור סבירא ליה דלהתעטף לשון כסוי הוא ע"ש ומכל מקום כדי לקיים מצות ציצית מן המובחר נכון הדבר להתעטף כעטיפת הישמעאלים בשעת ברכה ויעמוד כדי הילוך ד' אמות וכמ"ש בסעיף שאחר זה, ובוה יוצא אף לסכרת הגאונים דעיקר הקפידה היא בשעת לבישה דהא אי בעי היה מסירה אחר כך, מגן אברהם ס"ק ה' בשם תרומת הדשן, וכן כתב רבינו זלמן אות ו', קיצור שלחן ערוך שם. וז"ל שער הכוונות בדרושי ציצית פרק א' הצריכו הגאונים להתעטף עטיפת ישמעאלים ומחזירים ב' הציציות שבצד ימין אל צד שמאל באופן שיתחברו שם בצד השמאל מאחוריו כל הד' ציציות ויהיו תלויים מאחוריו בצד שמאל וכו', גם רבינו סעדיה ז"ל כתב בפירושו שחיבר בלשון ערבי בפרשת בא ענין עטיפה זו וטוב ונכון לעשות כך ולפחות ישאר מעוטף כך כדי שיעור הליכת ד' אמות בעת שמתעטף בציצית ואחר כך יסיר העיטוף מעל צוארו וכן היה מנהגו של מורי ז"ל עכ"ל. וכן כתב סולת בלולה אות ו' בשם כתבי האר"י ז"ל, יד אהרן בהגהות הטור, מחזיק ברכה אות ד', סידור בית עובד אות כ"ה, שלמי צבור דף ל"ב. והגם דבשער הכוונות פרק ב' כתב דכשמתעטף האדם בטלית צריך שיאחז בצד הימני של הטלית בב' הציציות שבו וישליכם לצד שמאל סביב גרונו על הכתף השמאלי לאחור וב' הציציות האחרות השמאליות ישארו תלויים דרך פניו של אדם ולא באחור ע"ש, וכן כתב מצת שמורים דף כ"ד, ובסידור חסד לאברהם, וכן כתב בספר מדרש תלפיות דף ק"ע ע"ג, ובסידור עמודי שמים להיעב"ץ דף נ"ט, ע"ב, הביאם יפה ללב נר"ו חלק א' אות ד'. כבר הקשה קושיא זו האמת ליעקב בקונטרס שפת אמת סימן מ"ה וכתב וז"ל דהא והא איתא וסדר העטוף צריך שיהיה באופן זה דתחלה ישליך הב' ימינים על צד שמאל ולהשאיר הב' שמאלים בצד פניו ולכוין לתת החו"ג לרחל והחו"ב ליעקב, ואחר הכוונה זו ישליך גם הב' שמאלים על צד שמאל באופן שיתחברו שם כל הד' כסברת רבינו סעדיה ז"ל והוא לבטל כח היצר הרע וכן כתב המחזיק ברכה אות ד' עכ"ל ע"ש, והביא דבריו בן איש חי נר"ו באות הנז' וכתב וכן מפורש להדיא בסידור רבינו הרש"ש ז"ל. וכתב בן איש חי שם ואף שאין אנחנו מכוונים בכוונות אלו מכל מקום לאחר שהשליך ב' הימניים לצד שמאל לאחוריו ישהה כדי הילוך ד' אמות ואחר כך ישליך ב' השמאלים גם כן לאחוריו לצד שמאל וישהה גם כן כדי הילוך ד' אמות ואז ישלשל הטלית הכרוך בצוארו על כל גופו כדי לקיים ההוראה של מעשה זו ע"ש. ובוה יוצא אליבא דכולי עלמא אף לדברי שלא הביאו רק מ"ש בשער הכוונות פרק ב' דכיון ששהה כדי שיעור הילוך ד' אמות קודם שהשליך ב' השמאלים לאחוריו תו ליכא מידי. ומנהג בית אל יכב"ץ לאחר שמשליכים ב' ציציות השמאלים גם כן לאחוריהם לצד שמאל מכים בד' ציציות ב' פעמים כנגד העורף לצד שמאל כנגד ב' הכאות הנזכרים בשער הכוונות

בדבריהם לשאר פוסקים שכתבו להדיא דאין הכוונה כל הד' לאחוריו רק ב' הימניים לאחוריו. וכן נתבאר ישוב לסתירת דברי האריז"ל באופן שא"צ לנהוג שניהם ע"פ השפת אמת הנ"ל. וע"כ יש לנהוג רק אופן זה שמשליך רק את ב' הימניים לשמאל לאחוריו וב' הציציות יישארו לפניו.

ואחר שנתבאר דליכא סתירה בדברי האריז"ל, ושגם השפ"א הבין בדברי החיד"א שכתב להשליך לשמאל דכוונתו לאחוריו, ונתבאר דכוונתו הוא באופן שכתב הרדב"ז והיד אהרן וכמו שציין לדבריהם בחיד"א, ומפורש בדבריהם שהוא באופן שמשליך רק ב' הימניים לאחוריו לשמאל, א"כ שוב אין מקור בדברי האריז"ל לנהוג באופן הנ"ל שכ' השפ"א והבא"ח. וע"כ יש לנהוג רק באופן שכתבו כל הפוסקים והמקובלים, כמובא לעיל בארוכה, שמשליכים רק את ב' ציציות הימניים לשמאל לאחוריו, וב' השמאליים ישארו לפניו.



העולה מהנ"ל

דעת ההלק"ט והחיד"א ויד אהרן והבאה"ט והמצת שימורים והש"צ ומשנת חסידים והיעב"ץ והמדרש תלפיות וחסל"א ומקו"ח ותפלה לדוד וסידור בית עובד והגר"ז וארצות"ח ויפ"ל ושמחת כהן ופקודת אלעזר דאופן ההתעטפות בטלית הוא שישליך רק ב' ציציות שמימינו לאחוריו לשמאלו, ושכן היא גם דעת האריז"ל בשעה"כ ובפע"ח וסידור ר' שבתי וסידור חמדת ישראל ועלת תמיד ונגיד ומצוה וברש"ש, ואין סתירה כלל בדבריהם.

דעת התו"ח והלש"ם, נראה קצת מדבריהם דיש להשליך כל הד' לשמאל [וגם בדבריהם יש כו"כ קושיות], וכ"כ להדיא בסלת בלולה ובאות היא לעולם [ולא בארו בדבריהם ישוב דברי האריז"ל].

דעת השרף פע"ח והשפת אמת ושערי רחמים ועצי היער ומעיל אליהו ובא"ח וכה"ח דיש סתירה בדברי האריז"ל וע"כ כתבו לעשות את ב' האופנים. [אך יש הרבה קושיות על דבריהם, וכן שהביאו מקורות גם מדברי הפוסקים לעיל והבינו בדבריהם שלא כמתבאר בדבריהם דלא ס"ל כן].

ואחר דרוב ככל הפוסקים והמקובלים כ' להתעטף באופן זה שמשליך רק את ב' הימניות לשמאלו לאחוריו וב' השמאליות נשארים מלפניו, כן יש לנהוג בין לבני אשכנז בין לבני ספרד בין ע"פ הפשט ובין ע"פ הסוד.



דרוש ב' של הציצית ובסידור של הרש"ש ז"ל.

הרב שיר שלום יוחנן
ישיבת תורת החיים, יד בנימין

נוסחאות התפילה לרבנו האר"י

יתרון נוסח האר"י על שאר נוסחאות

נוסחאות התפילה ומנהגיה כולם יסודם בהררי קודש, מפי חכמי בבל וא"י הקדמונים, ונסדרו ע"י הגאונים, מהם רב עמרם גאון ורב סעדיה גאון, ושוב נקבצו באו בספרות הראשונים אשר סדרו נוסח התפילה כפי שקיבלו איש מפי איש. וכלשון הרוקח בסוף קונטרס 'סודות התפילה לבעל הרוקח' (כ"י ירושלים, הובא בהקדמת פירוש התפילות מהד' הרב הרשלר): "אני אליעזר הקטן קבלתי טעמי התפלות מאבא מורי רבינו יודא בר' קלונימוס וממורי רבינו יודא חסיד אב החכמה, כאשר קיבל מאביו רבינו שמואל הקדוש בן רבינו קלונימוס הזקן בן רבינו יצחק, והם קבלו רב מרב גאון מגאון עד רבנא משה בן רבנא קלונימוס שהביאו המלך קרל"ו עמו ממדינות לוקא, ורבנו משה קיבל מרבנא אהרן בן רבנא שמואל הנשיא וקבלו רב מרב עד שמעון הפקולי. ואבותינו הראשונים גונזים ולא היו מוסרים כי אם לצנועי וחסידים הדור, עד שבא רבינו יודא חסיד זצ"ל ומסרו לי" כו' ע"ש. ואכן בני אשכנז שמרו על נוסח התפילה בקנאות רבה, והיו מונים מנייני תיבות ואותיות, ונותנים בהם רמזים ע"פ חכמת הקבלה.

והעיד מוהר"ח ויטאל שקיבל מהאר"י זלה"ה כי כל הנוסחאות אמת הן, וז"ל (שעה"כ נ ע"ד): ואמנם בעיקרי המנהגים עצמם שיש הפרשים רבים ושנויים רבים בענין נוסח התפלות בעצמם, חוץ מענין הפזמונים והפיוטים הנוספים בתוך התפלות, אלא בנוסח הברכות והתפלות עצמם, יש שנויים רבים בין סדורי התפלות בין מנהג ספרד ובין מנהג קאטלוניא ובין מנהג אשכנז וכיוצא בזה. הנה בענין הזה א"ל מורי ז"ל שיש ברקיע י"ב חלונות כנגד י"ב שבטים, וכל שבט ושבט עולה תפלתו דרך שער אחד מיוחד לו, והם סוד י"ב שערים הנזכרים בסוף יחזקאל. והנה אין ספק כי אם תפלות כל השבטים היו שוות לא היו צורך לי"ב חלונות ושערים וכל שער יש לו דרך בפני עצמו, אלא ודאי מוכרח הוא שכיון שתפלותיהם משונות לכן צריכים שערים מיוחדים לכל שבט ושבט, כי כפי שרש ומקור נשמות השבט ההוא כך צריך להיות סדר תפלתו. ולכן ראוי לכל אחד ואחד להחזיק כמנהג סדר תפלתו כמנהג אבותיו, לפי שאין אתנו יודע מי הוא משבט זה ומי הוא משבט זה. וכיון שאבותיו החזיקו במנהג ההוא אולי הוא מן השבט ההוא הראוי לו אותו המנהג, ועתה בא לבטלו ואין תפלתו עולה למעלה אם לא בדרך הסדר ההוא. ע"כ.

ועמל וטרח האר"י זלה"ה לברר את נוסח ספרד, ולנפותו מכל טעות ושגיאה. וז"ל מהר"ש ויטאל (שו"ת באר מים חיים סי' יט): בסדר התפלות אנחנו ההולכים אחרי דרך מזרח השמש, המאור הגדול המאיר לארץ ולדרים, אשר נגלה אלינו וזכינו לראות אורו, והילו זרח על פנינו כהגלות נגלות חד מן קמאי, אריה דבי עילאי, המקובל החסיד כמהר"י לוריא אשכנזי זלה"ה. ואחריו

קם תלמידו, אשר שפך את רוחו עליו, אביר הרועים, הוא אדוני אבי מורי זלה"ה, אשר בתחלה מלאו כרסם מהויות דאביי ורבא לתורה ולתעודה, ואח"כ נכנסו לפרדס בדרך אמת ילכו בה, ואת המעשה אשר יעשון בכונות אמיתיות, בסוד דע את אלהי אביך ועבדהו. והנה כפי דרך החכמה הזאת, יש כמה שינויים בתפילות. אם בסדר התפלה ובסדר המזמורים, ואם במנין התיבות, ואם במנין האותיות, כאשר נתבאר מקצתם בס' הזוהר ובס' התיקונין, ובספרי המקובל האלהי כמוה"ר מנחם מרקאנטי זלה"ה, והמקובל האלהי כמוה"ר שלמה ׳ן' אלקבץ הלוי זלה"ה, והמאור הגדול המקובל האלהי כמוה"ר משה קורדוורו זלה"ה. ומהם מימינים ומהם משמילים, עד שבא המאור האמצעי, מהר"י לוריא אשכנזי זלה"ה וישר כל עקשים למישור, אפריון נמטייה. עכ"ל.

אלא שצריך להבין, מדוע בחר האריז"ל עצמו, אשר שמו (לוריא - אשכנזי) יעיד עליו כי ממשפחת אשכנזים הוא, להתפלל בנוסח הספרדים. וכלשון הרב החיד"א (יוסף אומץ סי' כ) וז"ל: ומי לנו גדול מרבנו האר"י ז"ל, שהוא היה אשכנזי ממשפחת מהרש"ל ז"ל, וכל השנה כולה היה מתפלל בנוסח ספרדים וזולת בימים הנוראים וכו' ע"כ. ועוד שאחזו אומנות אבותיו בידו ובהשגתו כתב לברר ולהגיה נוסח הספרדים מכל טעות ושגיאה להעמידו על נכון ע"פ דרך האמת, ומדוע לא בחר לעשות המלאכה הזו בנוסח אבותיו.

ויתבאר ע"פ מה שכתב מהר"י צמח בספר זר זהב (מהד' תשע"ג עמ' י) וז"ל: מאחר שאין לנו בירור איזה מספרד ואיזה מקטלוניה וכדו', יכול כל אדם לאחוז בסדר שכתב הרב זלה"ה, שהוא היותר ברור ונכון ומסודר באמיתות כנודע. והוא זלה"ה אף על פי שהיה אשכנזי היה אומר 'הודו לה' קראו בשמו' קודם 'ברוך שאמר', כמנהג ספרדים, ולא אחר כך כמנהג אשכנזים. ואע"פ שנתן טעם בדרך סוד לשני המנהגים, עם כל זה היה עושה כספרדים. וכן בסדור אשכנזים כתוב 'אהבה רבה אהבתנו', והרב זלה"ה אומר שאין לומר כי אם 'אהבת עולם', מן הטעם הנודע. עכ"ל. והעתיק דבריו המשנת חסידים (חושב מחשבות, מאמר תפלין דמארי עלמא, פכ"ב).

וכעין דברים אלו כתב המגיד ממעזריטש (מגיד דבריו ליעקב סימן קמ"א, דף מ"ג ע"א בהנד"מ): בנדון מה שיש נוסחאות שונות בענין התפלה, ונסתפק השואל איך לנהוג בנפשו בדברים כאלו. אמרתי דברים כאלו אי אפשר לבאר בכתב. אמנם זאת כבר נודע שאמרו רז"ל (שקלים פ"ו מ"א): י"ג השתחויות היו במקדש, נגד י"ג שערים, ונרמזו ביחזקאל לעתיד אי"ה (מ"ח ל"א), שער ראובן אחד וגו', כי אז יהיה קדושת ירושלם כקדושת המקדש העבר. והנה הי"ב שערים הם שער לכל שבט. וידוע (זוהר בשלח דף נ"ט ע"ב) שבית המקדש [של מטה] מכון נגד בית המקדש של מעלה, ונמצא שיש לבית המקדש של מעלה גם כן שער לכל שבט, כמובא בכתבי האר"י זלה"ה (שער הכוונות ענין נוסח התפלה דף נ' ע"ד), וכנגדן היו [י"ג] השתחויות, שהם המשכות כנודע לבאים בשערי האר"י זלה"ה (שם ענין כוונת העמידה דף נ"ט סוע"ב). והנה ענין התפלה היא כדי שיוכל כל אחד לעלות בשער שלו, כי התפלה היא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, ויש לכל שער צירופים מיוחדים, לכן יש נוסחאות שונות. והנה השער הי"ג הוא למי שאינו זוכר את שבטו, ואינו יודע באיזה שער יבוא לחצר המלך, לזה מכון השער הי"ג, והוא

כנגד תיקון הי"ג שהוא ונקא, שהוא מקבל מכל הי"ג תיקונים, ודי למבין. והנה האלהי האר"י ז"ל בהיות נהירין ליה שבילי דרקי, לימד דעת את העם, למי שאינו מכיר את שבטו, ותיקן סדר מלוקט מכמה נוסחאות כידוע לבקיאם. ואם ישאל השואל, לאיזה צורך הם י"ג שערים, הלא הי"ג הוא הכולל כולם, היה די בזה. התשובה, בזמן שהיו יודעים כל שבט ושבט הנוסח השייך לכל שבט ושבט, בודאי היה יותר טוב ליכנס כל אחד בשער שלו, והטעם כמוס עמדי, ונרמז קצת ע"י נעים זמירות ישראל בתפלה לעני כי יעטוף. אמנם בזמן הזה שאינם יודעים השבטים, ואין ידוע הנוסח השייך לכל שבט ושבט, והראיה שיש כהנים ולויים בינינו, ואיך יהיה לכולנו נוסחא אחת, על כן כל אחד יאחז דרכו של האר"י ז"ל השוה לכל נפש. ולכן יהיה לעתיד לבוא רק י"ב שערים בירושלם, כמפורש ביחזקאל, כי יהיה ידוע לכל שבט ושבט וכו' עכ"ל.

וכעין זה כתב בס' קשר גודל (סי' יב אות ט) משם רבנו האר"י ז"ל: מנהגי שרשי התפלות אין לשנות ממנהג הקדום כי י"ב שערים כנגד י"ב שבטים ותפלות כל אחד עולה בדרך אחד ותפלה נוסח הספרדים עולה בכל א' מי"ב שערים. ע"כ. וכע"ז כתבו הרב רבנו זלמן (ס' מאמרים קצרים עמ' תקפא), רבי נפתלי צבי מרופשיץ (זרע קודש ח"ב לט"ו באב), רבי אלימלך מליז'ענסק (אור אלימלך, אגרת ג, קסו-קסט), החוזה מלובלין (זאת זכרון עמ' צג), הדברי חיים (צאנו, או"ח סי' ח) והעיד שכן נהג והנהיג הרב בעש"ט זי"ע, וע"ע מנחת אלעזר (מונקאטש, או"ח סי' יא), ובריש ספר תפילת חיים (פ"ב).

וכבר כתבו האחרונים ז"ל דראוי ונכון לדבוק בנוסחא עליה גילה רבנו האר"י תעלומות חכמה, דאין בנמצא מי שידע לתקן ולגלות רזי תורה וכוונות התפילה על נוסחא אשכנזית כפי שעשה רבנו האר"י. וז"ל הרב חת"ס בשו"ת שלו (או"ח סי' טו): כך קבלתי מרבתי זצ"ל, והם מורי הגאון חסיד שבכהונה מו"ה נתן אדליר זצ"ל והגאון רבן של כל בני הגולה הפלאה ז"ל אשר מימיהם שתיית ת"ל וממקורם חצבתי, כי כל הנוסחאות שוות זו כזו, וכל שיש בזו יש בזו, אלא שאין אתנו יודע עד מה, ואנו מתפללין ע"ד מתקני תפלות ונוסחאות הללו כי כולם לדבר א' נתכוונו, כמו סגנון אחד לכמה נביאים ואין ב' נביאים מתנבאים בסגנון אחד (סנהדרין פ"ט ע"א), כי כל נוסחא ונוסחא אינה אלא סגנון אחד משונה מחברתה, אבל הם עולים למקום אחד. וכשבא נר האלקים האר"י זצ"ל, ואיזן וחקר ותיקן כי הוא ידע תוכן הדברים, הוא העמיד בסידורו כל דבר על מכונו וגילה תעלומות של הנוסחא ההיא הספרדית, יען כי היה ספרדי. ואילו הוא היה אשכנזי או היה נמצא באשכנזים איש כמוהו - היה עושה כיוצא בזה בסידור אשכנזי. ועתה בדורות האחרונים הבאים בסוד ה' די להם שמבינים דברי האר"י זצ"ל, אבל אין אתנו יודע להוציא כן מנוסח אשכנזי, ע"כ טוב להם להתפלל מסידור ספרדים שנרשם שם מקום ההיכלות והיחודים ע"פ האר"י ז"ל. ומה שיתפללו אשכנזי, אף על פי שגם שם נרמז הכל והמתפלל על דעת המתקן הנוסחא ההיא עד מהרה ירוץ דברו, ומ"מ נוח להם להתפלל מה שמבינים ממה שמתפלל ע"ד המתקן. וע"כ מורי הגאון החסיד שבכהונה מו"ה נתן אדלער זצ"ל הוא בעצמו עבר לפני התיבה והתפלל ספרדי בסידור האר"י זצ"ל, וכן מורי הגאון בעל הפלאה זצ"ל, כי רק אך המה התפללו בנוסח האר"י, ושום אחד מהאנשים המצורפים להמנין לא

התפללו כי אם אשכנזי, ואפילו בנו הגאון בעל מחנה לוי זצ"ל לא שינה נוסחת אשכנזי, ומיד אחר פטירת אביו הגאון זצ"ל ביטל הכנסת שלו והתפלל בבהכ"נ של קהל בפפד"מ, והוא דבר מפורסם וידוע. והכל מטעם כי מי שאינו יודע עד מה - אין לו לשנות נוסחתינו, כמצווה עלינו במג"א רס"י ס"ח בשם ירושלמי, ושכן כתב האר"י עצמו. והיוצא מדברינו, שהמתפללים ספרדית מסתמא באו בסוד ה' ונכנסו בסתר המדרגה ויודעים מה שאומרים - יפה עשו, ומי שלא הגיע לכך כגון אנחנו, מה שאנו מתפללין ע"ד מתקני תפלות נוסחי אשכנזי - גם תפלתינו נשמעת. אבל אין לומר שתפלה זו משונה מחברתה ואינה סובלת בגד צמר, דברי הבל המה. עכ"ל.

והעולה מדבריו, שסוד הכוונות קיים גם לנוסחא אשכנזית, אך אינו בידינו. ולכן הרוצה להיכנס בסוד ה' ולכוין הכוונות ידבק בנוסח הספרדים, עליו תקן רבנו האר"י את הכוונות. אך אותם שאין מכוונים, אין להם לשנות הנוסחא בסתם, דכמו שישלים ה' כוונותיהם בנוסח ספרד כך ישלימם בנוסח אשכנזי. עכת"ד.

אולם בשו"ת דברי חיים (ח"ב או"ח סי' ח) כתב דאין ראיה מאותם גדולים שלא שינו נוסחתם, דהם היו יודעים דשורש נשמתם משבט השייך לנוסח אשכנזי. והכריע דמי שאין יודע שורש נשמתו, ובפרט כל המאמין בבעש"ט ותלמידיו, ראוי ונכון שיאחזו בנוסח האריז"ל. עכת"ד. וכן כתב מהרשד"ם (או"ח סי' לה) דמצוה לתפוס בסדר תפלות ספרד ולהחזיק טובא למחזיקים במנהג ספרד, והאריך לבאר דלא שייך ביה משום אל תטוש תורת אמך (ועי' יבי"א ח"ו או"ח סי' י).

אולם בהקדמת פתח עיניים החדש (ח"א עמ' יא) כתב בשם רא"ז מרגליות ז"ל (צבי לצדיק עמ' לו) דבימי הגנוב"י התקיים בקלויז בברוד מנין שבו התפללו בנוסח אשכנזי בכוונות האריז"ל. והוסיף דיחידי סגולה בירושלים התפללו בסידור הרש"ש אך בנוסח אשכנזי. וכן היה מנהג הגרי"מ חרל"פ (בינו שנות דור ודור עמ' נט), וטעמו ביאר במה שכתב לרבי עובדיה הדאיה (ישכיל עבדי ח"ה סי' יז), דבשעה"כ כתב להדיא דלא ישנה מנוסח אבותיו, והאריז"ל עצמו אין ראיה ששינה, וגם את"ל ששינה אפשר דהוא מטעם שידע שורש נשמתו. ומה שכתב להגיה את נוסח ספרד הוא משום שכל ביאתו לעולם היה בשביל ללמד למהר"ו, עכת"ד. והשיב עליו הרב ישכיל עבדי, דהראיה ששינה לנוסח ספרד הינה מסדרי הכוונות שאינם מכוונים לנוסח אשכנזי כלל (ועיין עוד לקמן). ועמ"ש דאפשר שידע שורש נשמתו, השיב דהרי בימים נוראים התפלל האריז"ל בבהכנ"ס אשכנזים לומר הפיוטים של נוסח אשכנזי שנהגו אבותיו, ומזה נראה שידע בעצמו שהוא משבט אשכנזי. ועמ"ש שכל ביאתו לעולם היה בשביל ללמד למהר"ו השיב דזה דוחק עצום לומר שכל מה שכתב הוא רק למהר"ו ולשבט ספרדי, דהיה צריך לגלות זאת שלא יבואו משבטים אחרים להימשך אחריו. אלא ענין ביאתו בשביל ללמד למהר"ו הוא משום שנשמתו היתה גדולה מאוד וכלולה מכל נשמות ישראל, ולכן יכולה להשפיע חכמה על כל ישראל, עכת"ד. ועיין לו שם בארוכה.

וכך חתים לן החיד"א בשבח נוסח האר"י (טוב עין סי' ז): ומה גם אם רבנו האר"י זצ"ל הגיה, ודאי דמאן דנקיט נוסחת האר"י זצ"ל שפיר עבד, כי אליו נגלו תעלומות חכמה, ואילו בעלי

נוסחא אחרת ידעו שרבינו האר"י זצ"ל רצה בנוסח זה היו מקבלים דבריו באהבה. עכ"ל. ועי' בס' יוסף חי (לה ע"ב, הו"ד בס' יסוד הקיום) לרבי בנימין אספינוזא מחכמי תוניס, שהביא מכתבו של רבי אברהם כטורזא וז"ל: כי מאחר שהקדוש האר"י זלה"ה כתב... מי שמע כזאת ולא תצלנה אזניו, מי יבוא אחרי המלך, ומי הוא זה שרוצה להתחכם על דבריו, וישיגו כפי שכלו או מה שנראה בספרים נגד דבריו. כי אפילו דבר שהוא נגד הדקדוק שומעין לו, שכל דבריו דברי אל חי מפי אליהו ז"ל ולא משכל אנושי, ואין משיבין את האר"י. עכ"ל. וכתב רבי יצחק אייזיק חבר (מגן וצינה פ"ט כא ע"ב) בשם חכמי האמת, שסגולת נוסח התפילה כראוי - זה עצמו גורם גילוי אורות עליונים מה שתחילה לא האירו וכו' ע"ש.

ואכן גדולי הספרדים מעולם דבקו בנוסחאותיו של רבנו האר"י, החיד"א בסידורו תפילת ישרים, רבי עבדאללה סומך (זבחי צדק החדשות סי' קנד-קנה) והרי"ח הטוב בכמה דוכתי. והתפארותם של סידורי הספרדים היתה בהיותם מדויקים על דעת האריז"ל, כגון סידור בית תפילה (אמשטרדם תע"ב, קושטא תצ"א), וכעין מה שכתב בסידור חוקת עולם (ירושלים תרנ"ג) בשער סידורו "מיוסד ע"פ נוסח האריז"ל", ותפלת ישרים (מנצור, ירושלים תרח"צ) עיין לו בהקדמתו.



סמכות סידור ספרדים הנדפס בויניציא שנת רפ"ד

מתבאר מכתבי הרח"ו ז"ל שקיבל את הגהות התפילה על סדר סידור ספרד הנדפס בויניציא שנת רפ"ד, וז"ל (שעה"כ נ ע"ד): וזה נוסח התפילה כאשר קבלתי ממורי ז"ל. וכדי שלא אאריך, אכתוב סדורו כפי דפוס הסדור של כל השנה ממנהג ספרד הנדפס בשנת רפ"ד ליצירה. עכ"ל. ושנה דברו בעולת תמיד (וכן הוא בנגיד ומצוה ופע"ח כח ע"א): הנה דע כי רצוני להגיה קצת הגהות שיש להגיה, והם מיוסדים על סדר הסידור של מנהג הספרדים, כפי נוסחת סידור גדול של תפלות כל השנה הנדפס בשנת רפ"ד ליצירה. ואכתוב בלבד המלות והתיבות שצריך להגיה עכ"ל.

ויש לחקור מהי סמכות הסידור במקום שלא הגיה מהרח"ו ז"ל, ויש בזה כמה צדדים: א. מהרח"ו ז"ל קיבל את כל נוסח התפילה מילה במילה מהרב האר"י, והגיה רק המקומות שצריך להגיה, ובמקום שלא הגיה הוא נוסח האר"י ממש. ב. מהרח"ו ז"ל שמע מרבנו האר"י הערות בנוסח התפילה, והעתיק בכתובים מה ששמע על סדר הסידור, אך לא קיבל הגהות באופן שיטתי, ויתכן שיש הגהות שלא נמסרו למהרח"ו. צד זה מטיל ספק ביכולת להגיה את התפילה ע"פ הסידור, שיתכן דנמצא מקלקל. ג. אף שמהרח"ו לא קיבל הגהות על כל התפילה, סמך ידיו על סידור זה שהוא המדויק מבין הסידורים. ולכן אם לא במקום שיש סברא דווקנית לומר היפך דברי הסידור, הוא מוחזק למוגה. ד. אין עקביות בהגהותיו, וכפי שנראה ממספר ההגהות הפוחת לאורך הסידור. נראה שאת תפילות החול והשבת הגיה באופן שיטתי, ואת תפלות ר"ח ומועדים הגיה ע"פ מה שקיבל מהרב האר"י, ויתכן יותר שיש הגהות שלא הובאו למעשה.

ונפק"מ בזה בסמכות הסידור, שאם אכן סמך האר"י ידיו על הסידור למעט הגהותיו, מי יבוא אחר המלך להגיה את המוגה. ומאידך, אם הסידור לא הוגה היטב יש לדון אם אפשר להגיה על פיו כנ"ל, ואת"ל שניתן להגיה על פיו, אם ובאיזה אופן ניתן שלא לקבל את דבריו כמוחלטים.

והנה, צד א', רצה לדייק כן בספר תפילת חיים מג' לשונות. הא' ממ"ש מהרח"ו ז"ל בשעה"כ שם 'וכדי שלא אאריך אכתוב סדורו כפי דפוס הסדור של כל השנה ממנה ספרד הנדפס בשנת רפ"ד ליצירה' ע"כ. ומשמע שהיה בידיו להאריך, ומוכח שקיבל יותר ממה שכתב, דאל"כ מה יש לו להאריך יותר. הב' מלשונו בעולת תמיד 'ואכתוב בלבד המלות והתיבות שצריך להגיה' עכ"ל. ומשמע שבמקום שלא הגיה א"צ להגיה. הג' ממ"ש בשעה"כ שם 'הנה כל ברכות הנאמרות בשחר קודם התפלה לא קבלתים ולא שמעתים ממורי ז"ל. ע"כ. ומשמע שכל שאר התפילה קיבל, דאל"כ מה מצא לציין דווקא כאן שלא שמעם.

אלא שהמחבר עצמו פקפק בזה, ויש להוסיף על דבריו. א. עמ"ש בשעה"כ, י"ל דהגם שהיה בידו להאריך יותר ממה שכתב, אין זה מעיד שהיה בידו לנסח את כל התפילה ע"פ הגהות האר"י ז"ל. ב. אפשר לפרש דקאי על הגהות שקיבל, ואה"נ שאפשר שיש הגהות נוספות. ג. אולי אפשר לומר דלא קבלם כלל, לאפוקי שאר תפילות שעכ"פ קיבל הגהות עליהן, וניתן להניח שהן מוגהות, אך אין זה מוכרח.

וצד ב' הנז' יש לדחות, דהנה מהרח"ו ז"ל כאשר כתב את הגהותיו על סדר הסידור הנז', בחר בו מטעם שהוא המוגה מבין הסידורים בזמנו, ולאחר שהעיר עליו וודאי סמך ידו עליו שיתפללו בו בציון הגהותיו, דאל"כ היה לו לכתוב את הנוסח כולו ולא על סדר הסידור. ומעתה אף שלא מוכרח, מוחזק הנוסח למוגה. ואף שאין זה בתורת וודאי, מ"מ לא יבוא נוסח אחר וידחה נוסח זה, אא"כ יש להכריח דהוי ט"ס, דעת יחיד, סב"ל, או מנהג כל ישראל שונה, וכדו', שהן סיבות חזקות לדחות אף נוסח שהוא בחזקת מוגה כל שאינו בתורת וודאי, כגון מה שהגיה האר"י להדיא.

ובתפילת חיים סיכם את כמות ההגהות על הסידור, דבתפילות החול נראה שהגיה באופן שטתי, ואף חזר על הגהות שכתב אגב אורחיה בביאור כוונות התפילה. ומאידך, בתפילות שבת פחת מספר ההגהות, ואף לא ציין להגהות שהגיה אגב אורחיה כמעשהו בתפילות החול. וכן הוא בתפילות הימים הנוראים. אלא שבתפילת ר"ח כתב הגהה אחת בלבד, ובתפילת ג' רגלים אף לא אחת. ויש ב' צדדים לזה. הא' שאף כאן הגיה באופן שיטתי, אלא שלא מצא מה להגיה שהיה הנוסח מתוקן. הב' דכיון שתפילות אלו אינן תדירות כתפילות החול והשבת, פחות עסקו בהן וממילא קיבל פחות הגהות עליהן. ומשמע שאין להחזיק סדרים אלו למוגהים כתפילות החול.

ע"פ המבואר לעיל, נלענ"ד דיש להכריע כצדדים ג' וד' הנז', ודלא כתפילת חיים שנטה להכריע כצד א', אף שהסכים מעט לצד ד'. וטעמו כדלקמן. ואף שאין זה מוכרח, ואינו ניתן להכרעה גמורה, מ"מ על הצד שהוא ספק, כהכרעה דידן עדיף.

סמכות תיקוני נוסח אגב אורחיה בח' שערים

במקומות רבים העתיק מהרח"ו ז"ל קטעים מן התפילה כאשר מטרתו לבאר עניינם ע"פ הסוד. ויש לעיין האם אף שלא כתבם בנוסחאות התפילה יש לסמוך עליהם להגיה את הנוסח אשר בידינו או את נוסח סידור רפ"ד, או שמא כיון שלא סדרם במקומם הראוי גלי לן דעתיה דאין להגיה מהם, כיון שלא קבלם מרבנו האר"י להדיא.

ובמקום שהנוסח אותו העתיק מהרח"ו ז"ל תואם את נוסח רפ"ד ודאי יש לסמוך עליו למעשה, דהרי כתב לנו להדיא שלא מתקן אלא את הדרוש תיקון ע"פ הסידור הנז', והיה באפשרותו להאריך יותר, משמע שקיבל יותר ממה שכתב, כנזכר כל זה לעיל. וכיון שהעתיק את לשון הסידור, משמע שסמך ידו על הנוסח המועתק, ובפרט במקום שהאריך בביאורו ע"פ הסוד, משמע שלא העיר רבנו האר"י מידי על הנוסח הנז'. ופשוט.

והנה כבר כתב הרב מהרח"ו בהקדמותיו היקרות שסתם דבריו בקיצור נמרץ ובהסתר גדול, וידוע שדבריו עניינם במקום אחד ועשירים במקום אחר, ואף כתב בהקדמת המו"ל לעץ חיים דפוס וורשא שבכוונה ערב רבנו את השערים באופן שלא יהיו על סדר נכון, ולא יהיה הלימוד בספר בנקל, ע"מ למנוע משאינם ראויים לגשת לשערים המצויינים. ועוד, שבהגהות התפילה שבעולת תמיד, שהוא מהד' בתרא, כתב בקיצור גדול אף יותר ממה שהעלים וקיצר בשעה"כ. ונראה, דאף שבנידו"ד לכאו' בטל טעם ההסתר, מ"מ כיון שבתחילה לא נחית לסדר את ספריו באופן שהקורא ימצא היקף נושא במקום אחד, לא טרח לסדר כל הגהותיו על התפילה יחדיו. ואף ששעה"כ מסודר ע"פ נושאים, מ"מ לא תמיד חזר לבאר דבריו, ופעמים שסמך עמ"ש במק"א.

אלא שמכאן תצא קושיה מדוע במקום אחד כפל ושילש דבריו, כגון לשון 'תושבחתא' דיש לגרוס 'תושבחתא', ופעמים שסמך עמ"ש אגב גררא. ועוד, שבנוסחאות התפילה כתב מס' הגהות שאין בהן שינוי מהנדפס בסידור רפ"ד. וי"ל דמ"מ ראה לנכון בדברים מסויימים לכפול ולשלש דבריו, או להדגיש את אמיתת נוסחת הסידור, כיון שהטעות בזה נפוצה, או שיש חשיבות והכרח גדול יותר לגרוס כך. עוד אפשר לומר דדבר שכתב כבר לא חזר לשנותו בנוסחאות התפילה, ומכל מקום יתכן שיש דרושים שסדרם לאחר שכתב את נוסחאות התפילה על הסדר, וממילא נמצא דכפל דבריו כאשר בא לבאר את עצם העניין.

ובספר תפלת חיים חילק, דמה שכתב בנוסחאות התפילה הן הגהות שקיבל להדיא מהרב האר"י, ולכן כתב אף דבר שנשנה כבר במ"א, או שאין בו שינוי מן הכתוב בסידור רפ"ד. ועוד קיבל מהרח"ו את נוסח התפילה מרבו באופן אחר, והוא ע"י שהטה אופן לשמוע הנוסח בו התפלל, והוא ע"פ מ"ש בשער המצות (פ' עקב) וז"ל: "הייתי מתפלל תמיד בבית מדרשו, והייתי יושב לימינו לעולם, והייתי מסתכל ומביט בו ללמוד דרכי הנהגותיו בכל הפרטים". ע"כ. והגהות אלו" שלא קבלן מפי רבו דרך לימוד, לא כתבן אלא במקום ששינה מנוסח סידור רפ"ד. ובספר שרשי מנהגי אשכנז ח"ה (עמ' 254) שיער דיתכן שרבנו האר"י התפלל בנוסח אשכנז (וע"ע בישכיל עבדי ח"ה סי' יז, וכן לידידי הרב אהרן גבאי בקובץ בית אהרן וישראל אב אלול תשע"ח עמ' קמד,

ו. אלא שיש להקשות, א. כתב מהרח"ו (יו ע"א) וז"ל: הודו... מנהג אשכנז הוא לאמרו אחר ברוך שאמר, וטעם סברתם הוא לפי שעתה כבר אלו נק' יצירה וא"כ ראוי לאומרו באמצע תיקוני היצירה שהם מן ברוך שאמר עד יוצר כנודע, אבל הספרדים אומרים אותו קודם ברוך שאמר לפי שעדיין כל זה הוא בחינת תיקון עולם העשיה... ומורי ז"ל נהג בזה כמנהג הספרדים. ע"כ. ולהדיא כתב משם רבנו האר"י שבסדר הודו וברוך שאמר ישמור כל אחד על מנהגו, שאין לשנות, רק מה שהוא דינא דתלמודא. ב. בביאור סדר פטום הקטורת (שעה"כ יג ע"א) מבואר להדיא שנהג רבנו האר"י בתפילתו שלא כנוסח אשכנז. ג. כבר נתבאר לעיל בשם כמה גדולים שהיה אשכנזי ממשפחת מהרש"ל, והיה אוהז בנוסח הספרדים.

ואם תרצה לחלק, דמה שכתב מהרח"ו לתקן את הנוסח - המה נוסחאות שקיבל לתיקון נוסח ספרד, ואילו נוסחאות שהובאו אגב גררא דביאור הכוונות, המה הנוסחאות השגורות בפי רבנו האר"י, אליבא דנוסח אשכנז בו התפלל לשיטה זו. ולפי"ז אין לסמוך על נוסחאות שהובאו בסתמא שלא כתיקון נוסח בח' השערים לתקן בהם סידור רפ"ד, אלא רק נוסחאות שכתב לתיקון התפילה יש להגיה מהן, משום שמסרם רבנו האר"י למהרח"ו ז"ל לתיקון נוסח ספרד. זה ודאי אי אפשר לומר, שהרי מהרח"ו ז"ל עצמו למד לתקן את הנוסח מלשון האר"י בכמה דוכתי: א. כתב בשעה"כ (יו ע"ב) ניקוד תיבות הוי"ה באמירת ה' מלך, ובנוסח אשכנז ליתא. ב. נוסח הקדיש (שעה"כ טו ע"א) ברור כשמש שנתקן על סדר סידור ספרד. ג. בשעה"כ (ט ע"ד וכפל דבריו בדף קמא ע"ד) כתב בשיטפא דלישנא שלו 'למשומדים', אך בנוסח אשכנז הנדפס בימי האר"י ז"ל איתא 'ולמלשינים' ודווקא בנוסח ספרד רפ"ד איתא למשומדים. ד. כע"ז כתב (לו ע"ג) 'שים שלום' בעוד בנוסח אשכנז הנוסח 'שלום רב', והיל"ל שאין לגרוס כן, כפי שעשה בכמה דוכתי לאפוקי נוסח אשכנז. ה. בשער המצות (פ' עקב, סא ע"א) כתב וז"ל: ובפסוק פותח את ידיך תכוין לאותם הכוונות שביארנו במזמור אשרי יושבי ביתך וכו'. ע"כ. ובנוסח אשכנז ליתא לפסוק פותח את ידיך, כדברי ב"י (סי' קפו ד"ה כתב) בשם הכלבו. ומשמע שפשוט למהרח"ו דיש לומר את הפסוק, כיון דאית להו בסידור רפ"ד, ואף דליתא בנוסח אשכנז. ו. בפרי עץ חיים (קד ע"ב) איתא: סדר 'צדקתך' במנחה היה אומר כמנהג ספרדים, ולא כסדר האשכנזים והאיטליאנים. ע"כ. ובאופן שונה כתב בשעה"כ (עה ע"ד) וז"ל: 'לענין שלש פעמים 'צדקתך', דע, כי סדרן הם כמנהג ספרד 'צדקתך כהררי אל', 'וצדקתך אלהים עד מרום' כו', 'צדקתך צדק' כו', שלא כמנהג בני איטליא שמהפכים אותם למפרע ממטה למעלה'. ע"כ. ולסברא זו יש הבדל משמעותי בין הדברים, דהרי אם נהג האר"י כך - הוי תיקון גם לנוסח אשכנז, ומאידך אם לא נזכר שזהו מנהג האר"י, הוי תיקון לנוסח ספרד בלבד. ומעתה מה ראה מהרח"ו להשמיט דוהו היה מנהג האר"י? אלא ע"כ לומר שלא ראה הבדל. ועוד רבים הם המקומות דמוכח מהם דשיגרא דלישנא של רבנו האר"י היה נוסח ספרד ולא אשכנז, ואף שלא במקומות בהם סידר את נוסחאות התפילה.



סמכות נוסחאות סידורי הרש"ש

נכבדות דובר אודות רבנו הרש"ש, על עוצם השגתו בכלל, ובתורת רבנו האר"י בפרט, אשר עמל וטרח עליה רבות לסדר ולבאר את סדרי הכוונות, ליישב הסתירות וליישר ההדורים, על ידי חידוש כללים בתורת האצילות וסדרי הכוונות. וכה כתב הרב חיד"א בשם הגדולים שלו (ח"א בערכו): מהר"ר שלום שרעבי זלה"ה, אחד קדוש בדורנו, מקובל מופלא, וכמעט היה לו ספר עץ חיים, שהוא הקדמות רבינו האר"י זצ"ל בסדר הרמ"ף ז"ל על פה, ובקי בהקדמות על מתכונתן. וברוב בקיאותו וחכמתו העמיד כוונות האר"י ז"ל על בוריין, כסדרתן והלכתן. וכתב קונטרס גדול שמו רחובות הנהר, לברר ולפרש ההקדמות היטב, עומקן ורומן, נימוקן וטעמן כו' ע"ש. וכתב הרי"ח הטוב בשו"ת רב פעלים (ח"ג סוד ישרים סי' ד) וז"ל הנוגעת להנ"ל: ואשר שאלת איך אנחנו רואין הקדמות חדשות בדברי רבינו הרש"ש ז"ל שלא נמצאו בספרי רבינו האר"י ז"ל אשר סמך עליהם רבינו הרש"ש ז"ל שהם ע"ח ומב"ש וכו', הנה דע כי באמת נאמן הוא רבינו הרש"ש ז"ל שלא חידש שום דבר מדעתו או מספרי קבלה אחרים להוסיף דבר א' על דברי רבינו האר"י ז"ל, ברם הוא שידד עמקים בדברי רבינו האר"י ז"ל ולקח כללים אשר נתפרשו להדיא בדברי רבינו האר"י ז"ל... ועוד הוסיף למצוא ולהכריח מדברי רבינו האר"י ז"ל כללים אחרים אשר לא נתפרשו להדיא, אך הם מוכרחים בלי שום תפונה, ולמד אותם והכריחם מדברי רבינו האר"י ז"ל משלש וארבע מקומות באופן שהם ברורים בלי שום ספק... וע"פ הכלל הזה וע"פ כללים המפורשים בדברי רבינו האר"י ז"ל, וע"פ כללים אשר הוליד אותם רבינו הרש"ש מדברי מרן רבינו האר"י ז"ל יסד ובנה רבינו הרש"ש כל בנין שלו בנה"ש ובסידור הקדוש. ע"כ. וגם הוא העלים דבריו וקיצר בלשונו, מגלה טפח ומכסה אלף אלפים של טפחים כנודע.

עוד עשה הרש"ש זלה"ה מעשה, אסף וקיבץ עשרות כתבי יד בקבלה, אשר את חלקם רכש מידי רבי גדליה חיון קודם פטירתו, ועל פיהם למד וסידר את הקדמותיו החשובות. אולם באשר לכתבי האר"י זלה"ה, לא עמדו לפניו כתבי יד מהרח"ו ז"ל, שהיו ספונים אז במצרים כעדות החיד"א (מעגל טוב ירושלים תרצ"ד עמ' 58-59, שם הגדולים ח"א בערכו של הר"ח ויטאל). והגם שבמקומות רבים כיוון הרש"ש ברוחב דעתו כנוסח הכת"י, מ"מ בכו"כ מקומות דבריו מיוסדים על נוסח העתקות ודפוסים שהיו בידו, והדברים לכא' נסתרים בכת"י מהרח"ו. וע"כ צריך לעמוד על סמכותו של הרש"ש באופן בו הדברים לכא' נסתרים ע"פ כתבים מדויקים שעתה בידינו, דהגם שלא יחזיק אדם עצמו כמשיג בהבנתו יתר ממה שהשיג הרש"ש ביגיעתו, עכ"ז במה דגלי לן רחמנא מה שלא נתגלה בדורו, אפשר וניתן לעמוד על כוונת האר"י זלה"ה ביתר דיוק. ומעתה יש לעמוד על סמכות הרש"ש באופן זה.

בסו"ס שער הגלגולים (ע"א ע"ב) כתב מהרח"ו זלה"ה: ספר לי ה"ר יצחק הכהן ז"ל, כי בעת פטירת מורי ז"ל, כשיצאתי מאצלו, נכנס הוא אצלו, ויבכה לפניו ויאמר, וכי זו היא התקוה שהיינו כלנו מתאווים בחיין, לראות טובה ותורה וחכמה גדולה בעולם וישיבהו אלו מצאתי אפילו אחד בלבד צדיק גמור בכם, לא סלקוני מהעה"ז קודם זמני, ועודנו מדבר עמו, שאל עלי

ואמר היכן הלך חיים, וכי בשעה כזאת הלך מאצלי, ויצטער מאד, והבין מדבריו כי היה ברצונו למסור לו איזה דבר סתר, אז אמר לו מה נעשה מכאן ואילך, ויאמר תאמר לחברים משמי שמהיום והלאה לא יתעסקו כלל בחכמה זו שלמדתים, כי לא הבינו אותה כראוי, ויבאו ח"ו לידי כפירה ואבוד נפש. ואמנם הרח"ו לבדו יעסוק בה לבדו בלחישה בסתר, ויאמר וכי ח"ו אין עוד לנו תקוה, ויאמר לו, אם תזכו אני אבא לכם ואלמדכם, ויאמר לו איך תבא ותלמדנו אחר שאתה נפטר עתה מהעצה"ז, ויאמר לו אין לך עסק בנסתרות, איך תהיה ביאתי לכם, אם בחלום אם בהקיץ, אם במראה, ותכף א"ל קום צא מהר, כי אתה כהן, והגיע זמני, כי אין פנאי להאריך בשום דבר, ויצא מהר, וטרם שיצא ממפתן הבית, פתח פיו, ויצאה נשמתו בנשיקה ולה"ה. ע"כ.

ועפ"ז כתב מוהר"ח פלאג"י בספרו תוכחת חיים (ח"ב, צו ע"ב) וז"ל: הנה מצינו לגדול בתורה ובחסידות ומפורסם בקבלה רב שר שלום ז"ל זיע"א אשר אמרו עליו כי הבטחה שהבטיח רבינו האר"י ז"ל לתלמידיו כשהיה טובל בתוך הטבילה כשהוליו לקוברו שאמר להם אם תזכו אבוא אליכם פעם אחרת, כי בא להם הרב האר"י ז"ל בגלגול בהר' שלום ז"ל. ע"כ, וכן העתיקו משמו בכמה דוכתי. ולא כתב מהר"ח פלאג"י מקור השמועה. ובנוסף לזה שעיקרי הדברים אינם מבוררים כ"כ, שכתב שאמר רבנו האר"י דברים אלו אחר פטירתו בעודו בבית הטבילה, שלא כלשון שער הגלגולים. גם הפליג מאוד שכתב שהוא גלגול ממש, ולא נראה כן מפשט הלשון בשער הגלגולים (ועיין שבחי האר"י מהר"ה הרב שאול דיין לו ע"ב הערה לב). וגם נראה כי תלמידיו לא אחזו כן, דאם היה גלגול ממש, הרי שדבריו כדברי האר"י ממש לא היו חולקים כלל על דבריו. אולם מצינו בכמה דוכתי שהגם שקיבלו תלמידיו את עיקרי דבריו הקדמותיו וחידושיו, הרי שבפרטי הדברים מצינו שחלקו עליו, הן הרב חיד"א והן רבי חיים די לה רוזה בעל התורת חכם.

גם מדברי הגרי"ח בכמה דוכתי נראה שלא אחזו בדברים אלו כפשוטם, כעין מה שכתב גבי נטילת ידיים (בא"ח פ' שמיני אות ד) וז"ל: כשנוטל יקח הכלי ביד ימין וימסרנו ליד שמאל כדי להכניע השמאל כעבד הנכנס לשרת את אדונו, ואז תשפוך יד השמאל על הימין ג"פ בזא"ז, ותניח הכלי בארץ והימין תקחנו מאליה מעל הארץ ותשפוך ממנו ע"י שמאל ג"פ בזא"ז, ואח"כ ישפשף הימין ג"פ בזא"ז ויחזור וישפשף השמאל ג"כ ג"פ בזא"ז, כן הוא הסדר המפורש בסידור רבינו הרש"ש ז"ל דבעי לשפוך ג"פ בזא"ז וגם לשפשף ג"פ. ואף על גב דמדברי רבינו האר"י ז"ל בשער המצות משמע לשפוך ב"פ ולשפשף פעם אחת, ודאי דבר זה נתברר לרבינו הרש"ש ז"ל מדברי רבינו האר"י ז"ל במקום אחר, כי נאמן רבינו הרש"ש ז"ל שלא יחדש דבר מדעתו אם לא מצא לו גילוי והכריח בדברי רבינו האר"י ז"ל, לכן אין לזוז מדבריו, ובפרט כי בדבר זה אין נזק יוצא מן התוספת... ע"כ. נמצאת למד שלא יחדש הרש"ש דבר שאינו מפורש בדברי האר"י, ובפרט שלא יאמר הפכם.

עוד מצאתי לו בפירושו להגש"פ הנקרא 'אורח חיים' וז"ל: רבינו מהר"ש שרעבי ז"ל קפיד מאוד על פי סוד לספור בחוץ לארץ אחר תפילת ערבית בצאת הכוכבים מיד, קודם קידוש וסדר

הלילה בהגדה וכוסות ואכילת מצה. אך הרמ"ז לא סבר כן, משום דלא עבדינן תרתי דסתרי, כי אחר שברכנו העומר עשינו אותו חול המועד בהמשכת האורות והתיקון, ואיך נחזור ונעשה המשכת האורות והתיקון בסדר הלילה שהוא עודנו יום טוב גמור. ודעת הגאון מרן חיד"א ז"ל (מחזיק ברכה או"ח סי' תפט, לב דוד פ"ל) נוטה כסברת הרמ"ז ז"ל לברך העומר אחר הסדר כולו. ורוב העיר פה עירנו בגדא"ד נוהגים לברך אחר תפילת ערבית כסברת רבינו הרש"ש ז"ל אך עטרת ראשינו מו"ז מוהר"ר משה חיים זלה"ה היה נוהג כסברת הרמ"ז ז"ל לברך ולספור אחר הסדר כולו, יען כי בכל מילי דמר היה נגרר בתר דעתו של הגאון חיד"א ז"ל. אך לא רצה לקבוע מנהג זה לאנשי העיר גם כן, מפני כי היה חושש להם מן השכחה, פן ישכחו אחר השתיה של ד' כוסות והסדר כולו ולא יספרו ויברכו בלילה ראשונה. ורק יש עד עתה משפחות שהיו נוהגים כמותו בזה. וכן עתה בביתנו אנו עושין כמנהג מר זקני זלה"ה לברך ולספור אחר הסדר, ואלו דברי אלהים חיים, ובלבד שיכוין לבו לשמים. ועיין חיים שאל (ח"ב יו"ד אות ב) מה שכתב בזה, כי הסכמת הרמ"ע והרמ"ז והרב מצת שמורים לברך ולספור אחר הסדר. ע"כ.

ובספרו דעת ותבונה (סוף פכ"ג) אחר שהביא את לשון הרש"ש, כתב בזה"ל: מיהו הקדמה זו היא חידוש נפלא שלא מצינו דבר זה כתוב בכל ספרי רבינו מהרח"ו ז"ל, ואם הרש"ש ז"ל מצאה באיזה ספר מספרי מהרח"ו ז"ל אשר לא נמצא בדינו נקבל, אבל אם דייק לה מאיזה לשון שבספרים הנמצאים אתנו קשה לסמוך על הדיוקים בדברים כאלה. אבל נאמן רבינו הרש"ש ז"ל שלא יחדש דבר מדעתו, כמו שהוא העיד על עצמו. ע"כ. שוב מבואר יוצא שאין דברי הרש"ש מוחלטים בהבנת האר"י אלא מעוצם יגיעתו והשגתו בהם, ובמה שהעיד שאינו מחדש דבר מדעתו אלא הכל ע"פ המבואר בכתבי האר"י. ומאידך, מדברים אלו אתה למד כי הגרי"ח, הגם שלא מצא מהיכן שאב הרש"ש הקדמה זו, לא סמך על דעתו לחלוק, אלא סמך על עדותו של הרש"ש שלא מחדש דבר מעצמו וכו"ל. ואם כן נלמד אנו ק"ו בעצמנו דאין ביכולתנו להשיג על הרש"ש בפרטי הכוונות. אולם בדברים שאין בהם פירוט או צורך בידיעה רחבה, כגון עניינים שבנוסח התפילה, נלע"ד דאין לשנות מדעת האריז"ל במקום שנעלמו הדברים מעיני קודשו של הרש"ש. וק"ל.

והנה כל האמור הוא גבי כתבי הרש"ש אשר גילה שם דעתו להדיא בעניין נוסחאות התפילה, ובאמת שהן פעמים בודדות ממש. אלא שיש לעמוד בעיקר על סמכות נוסחאות התפילה המובאות בסידורי הרש"ש לענפיהם. וז"ל הגרי"ח (עו"ח וישב ו) וז"ל: כפי סדר הנזכר בגמרא ברכת רוקע קודם שעשה, אך סדר הכתוב בש"ע ברכת שעשה קודם רוקע, ובאחרונים נתחבטו בזה, ובדברי רבינו האר"י ז"ל בשער הכוונות לא נתברר ד"ז. אמנם בסידור הכוונות של רבינו הרש"ש ז"ל הקדים רוקע הארץ ואחריה ברכת המכין ואחריה ברכת שעשה... והיא כפי סידור הרש"ש ז"ל המצוי אצלי. ויש סידורים של רבינו הרש"ש ששם מהופך הסדר הזה הנו, ואין לסמוך עליהם, כי בסידור הרש"ש נעשה העתקות הרבה, ונעשה בהם שינויים הרבה, והסידור שהיה מתפלל בו רבינו הרש"ש אינו מצוי כדי לברר האמת כו' ע"כ. כעין זה ממש נענה הרי"ח מאת רבי אליהו מאני אודות שאלתו בנוסח ברכת המינים. ובתו"ד התשובה כתב: גם מסידור רבינו הרש"ש ז"ל אין ראיה, ממה שלא נתבאר הכוונה, שכל מעתיק סידורו מעתיק

הנוסח המורגל בפיו. ע"כ. והיינו שהקפידו להעתיק במדויק רק תיבות בהן פורשו כוונות, אך תיבות בהן לא נסדרו כוונות, כל מעתיק העתיק את הנוסח השגור בלשונו וכמנהג אבותיו. וכן כתב הגאון רבי עזריאל מנצור בהערותיו לספר עלי הדס (עמ' 862), וראה לו שם שהאריך לבאר כיצד נחלקו סידורי הרש"ש לגרסאות שונות. נמצא שאין ללמוד מסידורי הרש"ש כלל לנוסחאות התפילה, אך נראה שלהביא מהם סיעתא שרי ככל חכם דגלי לן דעתו בזה, ובפרט שיכולים להעיד על מנהג המעתיקים שהיו ממעבירי השמועה.



נוסח החסידים

גם גדולי החסידות סמכו ידיהם על נוסח ספרד הקדמון כפי שהגיהו האר"י הח"י, וכמובא בשבחי הבעש"ט (קופיסט תקע"ה, כו ע"ב, פסקה קעב) דהיה מתפלל נוסח ספרד. וז"ל תלמידו הרב המגיד ממעזריטש (מגיד דבריו ליעקב סימן קמ"א, דף מ"ג ע"א בהנד"מ, ועי' לעיל דבריו באורך): בזמן הזה שאינם יודעים השבטים, ואין ידוע הנוסח השייך לכל שבט ושבט... כל אחד יאחז דרכו של האר"י ז"ל השווה לכל נפש. ע"כ. גם הרב נועם אלימלך מתלמידי המגיד העיד דזה היה המנהג, וז"ל (אור אלימלך, אגרת ג, קסו-קסט): ומה שכתב מעלתו אם לשנות הנוסחא ולהתפלל בנוסח ספרד, מיום עמדי על דעתי בידיעת ספר ראיתי וגם שמעתי שהיו מתפללים בנוסח ספרד, גם רבותי סיפרו לי שהיה בימיהם וקודם להם אנשים צדיקים שהיו מתפללים בנוסח ספרד, רק שהיו עדיין מעטים בימיהם, והנה אני לא הבנתי את הנוסחא הנ"ל, עתה הנה נא זקנתי הבנתי התועלת והמעלה של אותה הנוסחא, עד שבלתי אפשרי להעלות על הכתב גודל מעלתה, גם אם הייתי מבטא בשפתי, איני יודע בבירור אם היה אפשר שיבינו. כו' ע"כ עיין לו שם באורך. וכן העיד רבנו זלמן במאסרו כי מנהגם זה מכבר להתפלל נוסח ספרד (אגרות קודש אדמו"ר הזקן, ח"ב אגרת ו' אות ט"ו), וזה היה בשנת תקנ"ט, ד' שנים קודם שהדפיס את סידורו לראשונה (שקלוב תקס"ג).

והנה לשון 'נוסח ספרד' מורה דזהו נוסח הספרדים, אלא שמנהג החסידים להתפלל בנוסח אשכנז הכולל מעט מתיקוני האריז"ל לנוסח התפילה, ומכנים אותו 'נוסח ספרד', ומתחלק לכמה ענפים ונוסחאות שונות. ויש לחקור אימתי נתקן נוסח זה, ואם בראשית החסידות היו מתפללים בנוסח הספרדים או נוסח החסידים הקרוי 'ספרד'.

ראשית, יש לציין שלא היה האמצעי במדינתם לסדר הנוסח לדעת האר"י על נכון, ולא מחמת קוצר המשיג חלילה, כי אם מהעלם המושג, שהרי ח' שערים דרבנו האר"י לא הגיעו לידם כמפורסם, ובפרט כתבי היד של רבי חיים ויטאל וסידור ויניציא רפ"ד שנתגלו רק לעת הזו. והמצוי אצלם היו העתקות בכתבי יד, כמו גם דפוסים שונים של ספרי הכוונות וסידורי האר"י.

סידורי האר"י זכו להעתקות רבות, רובם מבוססים על סידור אור הישר לרמ"פ אמסטרדם תס"ט.

א. המפורסם ואולי אף הראשון שבהם הינו סידור קול יעקב לרבי יעקב קאפיל, נדפס לראשונה בסלאוויטא תקס"ד. כבר בסידור זה ניתן לראות שינויים בנוסח התפילה ע"פ דברי האר"י, כגון התוספות אחר פרשת העקידה (לט ע"א), וכאן שני כתובים (נא ע"ב), נוסח הקדיש (נג ע"ב), הקדמת הודו לב"ש (נה ע"א), נוסח ברכות ברוך שאמר (נו ע"ב) ישתבח (סג ע"ב) ויוצר (סה ע"א), נוסח שונה בין ימות הקיץ לימות החורף בברכת השנים (פא ע"ב), נוסח נפילת אפים וסליחות (צב ע"ב והלאה) ועוד. הנוסח אינו אחיד לכל אורך הסידור.

ב. סידורי האר"י המיוחסים לרבי ישראל בעש"ט זי"ע. הראשון ספריית אגודת חב"ד כרטיס מס' 1. נוסח הסידור הינו נוסח אשכנז בשינויים קלים, וכולל הלכות והנהגות מסידור אור הישר למהר"ם פאפירש. הנוסח עצמו כולל שיבושים רבים ואף אינו עקבי. עיקר יחודו הוא בכוונות שנוספו בו בצד נוסח התפילה, ואפשר שהבעש"ט כלל לא התפלל ע"פ הנוסח המובא בסידור (עי' מאמרו של הרב יהושע מונדשיין, קובץ שפתי צדיקים ח"ו עמ' עב). השני ספריית אגודת חב"ד כרטיס מס' 1993. בכריכתו קולופון "הסידור הזה הי' ת"י מרן מלאך ה' ישראל בן אליעזר זצוקלה"ה ואנכי יהודה צבי מראזדיל זכיתי להתפלל בו". גם סידור זה כולל שיבושי נוסח רבים. אולם בשני הסידורים ניתן למצוא שינויים בנוסח התפילה ע"פ האריז"ל, כגון נוסח הקדיש, הקדמת הודו לב"ש, נוסח שונה בין ימות הקיץ לימות החורף בברכת השנים, קידוש ליל שבת (בראשון בלבד), להדליק נר חנוכה (בראשון בלבד) ועוד.

ג. סידור כ"י מרבי אברהם שמשון מרשקוב, בנו של רבי יעקב יוסף מפולנאה תלמיד הבעש"ט, מהד' פקסימיליה נדפסה בבני ברק תשנ"ה. חלקו הראשון נשלם בז"ך בסיון תקי"ט, וחלקו השני בי"ט בסיון תק"ך. בסידור שובצו הגהות האר"י על התפילה, כגון וכאן שני כתובים (נג ע"ב), הודו קודם ב"ש (נה ע"ב), נוסח ב"ש (נח ע"א-ע"ב), חתימת ישתבח (סה ע"ב), אהבת עולם אהבתנו (ע ע"א), מהר והבא עלינו ברכה ושלום מהרה מארבע כנפות (שס), ברכת אתה קדוש (פט ע"א), נוסח שונה בין ימות הקיץ לימות חורף בברכת השנים (צ ע"ב) וכפל אותה שוב כנוסח אשכנז (צא ע"א) ועוד.

ד. סידור ר' אשר מרגליות מבראד, תלמידו של רבי חיים צאנזר. נדפס בלבוב תקמ"ח. בסידור זה מופיע לראשונה אמירת כגוונא בערב שבת, ומאז התקבל בכל קהילות החסידים. וכותב הרב בהקדמתו: ומקוריו מהיכן המעיין יוצא מבית ה' מקדש הקדש מס' עץ החיים, וס' פרי עץ חיים וס' היחודים וס' מחברת הקודש ומסדור של הגאון החסיד המקובל מוהר"ר שבת מראשקוב. וראיתי שמקום הניחו לי לתקן ברצון חכמים ובפרט כי היה לי אילן גדול לסמוך עליו מ"ו הרב המאה"ג המפורסם המקובל האלקי מוהר"ר חיים צאנזר ז"ל מבראד אשר גדולה שימושה ויצאתי מים על ידו בפרט בלימוד החכמה הנוראה האמתית הזאת וגם הוא שלח ידו ואכל מעץ החיים בהגהותיו מרפא לשון עץ חיים כאשר יראה אשר עינים לו כמה רב חילו בהגהות אשר יודפסו בסידור הקדוש הזה. ע"כ. וכתב המדפיס: זאת לדעת שבכל מקום שימצא הגהת הרבני מוהר"ר אשר נר"ו הם נרשמים משני צדדים בשושנים קטנים ובחצי לבנה כזה): (דהיינו מה שמילא החסר ונוח שהיו' בהסידור הנדפס מקדם וטעותם בשמות וכו' ע"כ. ובאמת בסידור זה ניתן לראות שינויים חדשים בנוסח התפילה, כגון בחתימת ברכת המינים (פה ע"ב) שובר אויבים ומכניע (מינים) וזדים. כמו כן

במקומות רבים הביא את נוסח ספרד בסמוך לנוסח אשכנז, כגון בברכת השנים (פג ע"א) וברכת בונה ירושלים (פו ע"א). כמו כן שינה מהקודמים לו בברכת חונן הדעת (פא ע"ב) וגרס דעה בינה והשכל, ובקדיש גרס תושבחתא. אולם הנוסחאות בסידור אינן עקביות. חלק מהשינויים הנ"ל לא חזרו על עצמם בתפילות מנחה וערבית, ואף נעשו שינויים אחרים, כגון בתפילת ערבית בברכת שומע תפילה (קעג ע"ב) כי אתה שומע תפילת כל פה עמך ישראל ברחמים, שהוא עירוב ב' הנוסחאות יחד (עי' להרב דניאל גולדשמיט, קובץ הסידור עמ' סה, וע"ע שם עמ' סג).

ה. סידור ר' שבתי מרשקוב. בשנת תקמ"ח - כ"ג שנה לאחר פטירת המחבר נדפסה חוברת בת י"ב עמודים, תחת השם 'סדר כללות תיקון ועליות העולמות מכל השנה בקיצור מלוקט מכתבי האר"י זצוק"ל'. בסדר זה מופיעות כוונות הודו קודם כוונות ברוך שאמר. בקוריץ תקנ"ד נדפס הסידור השלם ע"פ כתב יד ר' שבתי, ושוב נדפס בלבוב תרכ"ו. הן הנוסח והן הכוונות מבוססות על סידור כ"י מרבי אברהם שמשון מרשקוב (עיין היכל הבעש"ט קובץ כת, עמ' קיח הערה 6).

הנראה לעינים הוא כי כל סידור הוסיף וגרע בנוסח התפילה כפי שראה בכתבים שבידו, אך כיון שלא היה בידם נוסח סידור ויניציא רפ"ד על מנת שיוכלו לתקן הנוסח על בסיסו, גם כתבי ח' שערים לא הגיעו לידם כאמור, סמכו לתקן מעט כל אחד כפי שהשיגה ידו, ועיקר מגמתם היתה לסדר את כוונות התפילה. אולם לא נמנעו מלהתבטא בשבחו של הנוסח, ומה שהגיע לידם - שינו.



סידור אדמו"ר הזקן

מאחר ובסידורי האר"י הנדפסים אז לא עסקו לתקן נוסח התפילה על פי דעת האר"י, אלא עיקר מגמתם היתה לסדר סדרי הכוונות על הסדר באופן שיוכלו לכוונם בנקל כמבואר, ע"כ קם נביא בישראל, מר ניהו רבנו זלמן מלאדי, ואזר כגבר חלציו לסדר נוסחת האר"י, לישרה ולנפותה מכל עיקש ופתלתול. וחיבר את סידורו המפורסם לשבח ולתהלה בשער בת רבים, להאיר לארץ ולדורים, כדי שתהיה יד הכל ממשמשים בו כמבואר כ"ז באורך בהקדמת ספר שער הכולל לרבי אברהם דוד לאוואוט. ולשם כך אחז בידו את כתבי האר"י המצויים אצלו [עי' לקמן], אלא שלא נעלם מעיני קדשו דנוסחת הדפוסים הנ"ל אינה מבוררת כ"כ, גם ראה כל שינויי הנוסחאות בין סידורי האר"י הנדפסים, והעמיד כל אלה לפניו לברר מתוכם הנוסחא הישרה ביותר, כאשר העיד הצמח צדק (בית רבי פכ"ז הערה א) דכשתיקן הסדור היו לפניו ששים סידורים מנוסחאות שונות, ומכולם בירר וליבן את הנוסחא שבסידור שלו (ועי' קובץ הסידור עמ' פ). ועל עוצם עמלו בבירור הנוסח העיד מוהרש"ב (שו"ת תורת שלום סי' ב, עמ' ז) אשר כ' שנה עסק בהנוסח, ובכל שנה היה מסדר נוסח אחר, עד הפעם העשרים יצא מזוכך ומבורר ומנוקה. ע"כ.

רצונו היה לברר נוסחת האר"י בדווקא, ולא נוסח המבוסס גם על דברי האר"י, כפי העולה ממאמר שהתפרסם מכת"ק (מאמרי אדה"ז הקצרים עמ' תקפא) בו נתבאר ענין שער הי"ג, כעין דברי

המגיד זלה"ה ממש. שם גם מבאר כיצד דלה נוסחת האר"י מן הכתבים שבידו, דע"י הכוונות וגמטריות נוכל להבין תיקון נוסחתו איזה תיקון יוכשר בעיניו כו' עיי"ש. אלא שכמ"ש לא היה האמצעי בידו לסדר הנוסח, והגם בזמנו כבר נדפס ספר פרי עץ חיים, כאשר המצוי אצלם היה דפוס שני קוריץ תקמ"ה, וראיה לכך דהרב בליקוטי תורה (שיר השירים דף כ ע"ב) ציין ל"שער הק"ש", ובדפו"ר קוריץ תקמ"ב שמות השערים נסדרו על סדר העולמות, דהיינו "עולם הבריאה". גם הלשון מוכיחה שהיא מדפוס תקמ"ה. ובאמת דפוס תקמ"ב אינו ספר פרי עץ חיים שערך מהר"ם פאפירש, כי אם ספר מאורות נתן לרנ"ש. ודווקא דפוס תקמ"ה מזוהה עם כת"י מהר"ם פאפירש (עין קבלת האר"י ח"ב עמ' 649, 705). אולם הדעת נותנת דהיה בידו גם דפוס תקמ"ב, כמו גם העתקות בכ"י של פרי עץ חיים מב' מהדורות הנ"ל קודם שבאו בדפוס.

ומכאן לתעלומה נקרא אור על מה שלא העתיק הגר"ז את כל נוסחאות האר"י לסידורו, ואף כתב הפך המפורש בהם להדיא, וכפי שתמה הגאון רבי יוסף ליב זוסמן (מבחיירי צדיקא מכתבים לאדמו"ר מליובאוויטש עמ' קז, קיא). והעניין כי כל נוסחאות התפילה אשר נתבארו בשעה"כ הועתקו בפע"ח (תקמ"ב שער עולם העשיה פ"ב דף כג ע"א, תקמ"ה שער הקרבנות פ"ג דף יד ע"ד) בקיצור ובשיבוש. גם דרושי הכוונות הועתקו בשינוי לשון ובקיצור, באופן שנשמטו מהם ענייני נוסח התפילה. לכן נאלץ לסדר נוסח התפילה באופן של לימוד דבר מתוך דבר, בהשוואת כוונות גימטריות ומניין התיבות לנוסחאות שעמדו בפניו, בעוד שגם הנוסח החלקי שהיה בידו אינו נאמן למקור. ועפ"ז יתחלקו הסתירות בין כתבי האר"י לנוסח הסידור לג': א. נוסחאות שלא שזפתן עינו הבדולח, מחמת שלא נדפסו בדפוס פרי עץ חיים. ב. נוסחאות שיש בהן סתירה בין דפוס פרי עץ חיים ובין הסידורים שהיו בידו, והכריע שלא כפי דעת האר"י כפי שנתבררה בכתביו האמיתיים. ג. נוסחאות שבאו לידו, ואעפ"כ בחר לשנות.

וזאת ראשונה נוסחאות שלא הזדמנו לידו: א. כתב בשעה"כ (נא ע"ג): צריך להפסיק בין מלת ובנעימה למלת קדושה. וגם צ"ל קדושה בשורק. ובפע"ח ליתא, ולא הובא בסידור. ב. בשע"כ (שם): מלך אל חי העולמים. ובפע"ח ליתא, ובסידור גרס "מלך יחיד חי העולמים" כמובא בסידור משנת חסידים (צה ע"א). ג. בשע"כ (שם): יוצרנו צור ישועתינו כצ"ל ולא יאמר צורנו. ובפע"ח ליתא, ולא הובא בסידור. ד. בשעה"כ (שם): בקיץ יאמר ברכנו ובחורף יאמר ברך עלינו, שלא כאותם שנהגו לומר ברך עלינו בין בקיץ בין בחורף. ע"כ. ואף שבפע"ח הנדפס כיום [שהוא דומה יותר בכמה דברים לדפוס תקמ"ב] הוסיפו פסקה זו, בדפוס תקמ"ב אינו מזכיר מזה מאום, ובדפוס תקמ"ה (נא ע"ג) יש אף משמעות דגרס ברך עלינו לעולם, דמבאר לשון זו ע"פ סוד, ולא מזכיר מנוסח ברכנו כלל. וכן גרס בסידור קול יעקב (סה ע"א) ובסידור אור הישר למהר"ם פאפירש (יד ע"ב). ה. בשעה"כ (שם): על הצדיקים ועל החסידים ועל שארית עמך בית ישראל ועל פליטת בית סופריהם כו' - כצ"ל. ע"כ. ובפע"ח ליתא, ונוסח הסידור: על הצדיקים ועל החסידים ועל זקני עמך בית ישראל כו'. כנוסח סידור משנת חסידים (קה ע"ב), וסידור אור הישר (יד ע"ב). ו. בשעה"כ (שם ע"ד): בברכה ראשונה דמעריב ערבים יאמר כך: אשר בדברו מעריב ערבים בחכמה, ויפסיק. ואח"כ יאמר: פותח שערים בתבונה, ויפסיק. ואח"כ יאמר משנה עתים וכו'. עכ"ל. אולם בפע"ח (תקמ"ה סו ע"ב) משמע הפיסוק כפי שסידר בסידור. וכן משמע

מסידורי האר"י (משנת חסידים לט ע"א, קול יעקב קא ע"ב, אור הישר כד ע"א) שגרסו ובתבונה בוא"ו, כפי שגרס הרב בסידורו.

ועתה יתבארו שינויי נוסח שבאו לידו בשיבוש: בשע"כ (עא ע"ב): אותם הנוהגים לומר אחר תיבות 'זכר יציאת מצרים' 'כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים ושבת קדשך' וכו' הם טועים טעות גמורה כי הם מוסיפים בחשבון התיבות, ואין לומר סדר גרסא זו אלא בקידוש של ימים טובים בלבד, והטועים העתיקוהו משם בסדר קידוש השבת. ע"כ. ואולם בפע"ח יש שינוי בין מהדורת תקמ"ב שם (פ"ז ע"א) סתם וכתב: ואח"כ יאמר שאר הקידוש ויכוין בל"ה תיבות שלו וכו' ע"כ. ולא פירש דיש להשמיט תיבות 'כי בנו בחרת'. אך בדפוס תקמ"ה סיים (פה ע"ב) בזה"ל: והענין ל"ה תיבות שיש בו יכולו עיין זוהר פ' בראשית. ולזה כי בנו בחרת ואותנו קדשת טעות גדול כי לא שייך בשבת אלא ביו"ט. עכ"ל. ובאמת אף הלשון הזו אינה מבוררת כ"כ. וכיון שגם חלק מסידורי האר"י גרסו לתיבות אלה (סידור משנת חסידים אמשטרדם תקכ"ד, קמו ע"ב, סידור האר"י זולקווא תקמ"א, קטו ע"א) בחר הגר"ז לסדר בסידורו את הנוסח הנהוג.

וזאת אחרונה, נוסחאות שבאו לידו ואעפ"כ בחר לשנות: כתב בשעה"כ (נא ע"ב): תשבחתא התיו הראשונה בחיריק כנ"ל במלת תשבחות. ע"כ. וכע"ז גם בפע"ח תקמ"ב (כג ע"ב). אולם בדפוס תקמ"ה (יב ע"א) הלשון אינה מבוררת כ"כ, וז"ל: ותושבחתא בחיריק התיו כמ"ש הרד"ק שהוא במשקל תפארתו שהוא בחיריק. ע"כ. אולם בסידור גרס תשבחתא כנוסח סידור משנת חסידים (לח ע"א). ואולי ראה בנוסח סידור משנת חסידים מקור מהימן וצ"ע.

ועוד יש להאריך בשינויים נוספים וישובם, ואין כאן מקומו.



תיקון ושינוי בנוסחאות התפילה

כתב הרמב"ן (ב"ב קלד ע"א) הגהת הספרים מסברא - עברה גמורה וראוי לנדות עליה. ע"כ. ודבר פשוט הוא דכמה שיבושים באו בספרים ונשתברו עליהם קולמוסים ולבסוף נתברר כי הגהת המסדר לדפוס הולידה טעות ומכשול, וכדברי ר"ת בספר הישר (חלק התשובות סי' מד) אשר קצף על המגיהים בזה"ל: המגיהים שלא לצרכה אינם בכלל ברכה, ולא זכה לשכר תרומת הלשכה, ומגיהי חנם, בעיני דינם, למדורי גהינם. עכ"ל. ובזה נשתבחו בני תימן שהיו אווזים באומנות תורה שבע"פ המקובלת להם מאבותיהם ולא שינו מדעם, כך נשתמרו בידם נוסחאות מדויקות לתנ"ך, משנה, תלמוד, תרגום אונקלוס, משנה תורה לרמב"ם ועוד. ובספר חסידים (סי' תרו) נלמד דאף יש סכנה בדבר, וז"ל שם: ויש שימות שמשנה מנהג הראשונים כגון פיוטים שהורגלו לומר קרובץ דרבינו משולם שאחד אמר קרובץ אחרת ומת בתוך שלשים יום. ואחד לא רצה לומר אין צור חלף מת בתוך שלשים יום שאין עון זה מן התורה אלא אל תשג גבול עולם (משלי כ"ב כ"ח). עכ"ל. ומעשה הובא בספר מהרי"ל (הל' יוה"כ אות יא) בזה"ל: אמר מהר"י סג"ל אין לשנות מנהג המקום בשום ענין אפילו בניגונים שאין מורגלים שם. וסיפר לנו מעשה בעצמו שהיה שליח ציבור פעם אחת בקהלת רעגנשפורג בימים הנוראים, והיה מנגן כל התפלה

כמנהג מדינת אושטרייך כי כן המנהג שם. והוקשה בעיניו שהיו אומרים הפטרה בניגון בני ריינוס. ואמר שבאותו פעם היה הוא אומר סליחה אני אני המדבר אשר יסד רבינו אפרים לומר לתפלת מוסף, וסבר שמצוה לומר שם לכבוד רבינו אפרים המחבר אשר מנוחת כבודו שם. ואמרו המנהיגים אליו שאין מנהגם לומר אותה הסליחה ולא שמע אליהם מסברתו דלעיל. לימים מתה בת הרב ביום כפור והצדיק הרב הנזכר עליו הדין שלקתה בתו על מה ששינה מנהג המקום. ע"כ. וכן פסק הרמ"א בהגהת השו"ע (או"ח סי' תרי"ט סע' א) ע"פ המעשה הנזכר. וכן כתב בספר יוסף אומץ (יופא, סי' תתקנט) וז"ל: כל אדם מחוייב להעביר לפחות תפילות דראש השנה בדקדוק גדול ומה טוב להעביר גם הפיוט כי בכמה מקומות איכא גירסות ופירושים שונים שאין אדם יודע להבדיל בין הקודש ובין החול אם לא ידקדק בדקדוק גמור וכבר כתבתי לעיל בשם האר"י שאין לשנות בשום נוסח התפילה ממנהג המדינה ההיא ובמהרי"ל נכתב שאפילו בניגונים אל ישנה וכל שכן בימים נוראים כדי שלא ימצא המקטרג מקום להסטין חס ושלום. ע"כ. ונראה דעיקר טעמם משום לאו דלא תתגודדו. והגם דעיקר טענתם כלפי הפיוטים, יש ללמוד מק"ו גבי נוסח התפילה גופיה, וכפי שמדויק בריש דברי המהרי"ל. אלא שבספר מזבח אדמה (מהד' תקכ"ג, או"ח דף ט ע"א, סוף הל' ט"ב) כתב וז"ל: ראו עיני ושמע אזני חרם גמור שהחרים כמוהר"א יצחקי שלא לשנות שום מנהג קדמון ואפילו מבי כנישתא לבי כנישתא. ע"כ. והחרם הזה ודאי עיקר טעמו משום שימור המנהגות. ועי' בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' רצ) מה שהביא משם רב עמרם גאון בסידורו דברים חריפים אודות המשנה מן המנהג. ועיין למוהר"ח פלאג'י בספרו משא חיים (חלק המנהגים מערכת ג' אות כח) וזתו"ד: אין כח ביד חכם גדול, ואפילו גדול הדור לשנות שום מנהג... ומכאן תוכחת חיים לבאים לבדות מלבם לשנות מנהג הקדמונים ובפרט בסדר התפילות, כי אין להם על מה שיסמוכו ועתידיים ליתן את הדין. עכת"ד. ועיין לו שם בארוכה, ועיין עוד בתשובתו בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' ט). ועיין לרבי יעקב חיים סופר שליט"א בקובץ מאמר יעקב (סי' כג).

אולם כל הדברים האמורים המה גבי שינויים מסברא, כאמור בדברי הרמב"ן הנז', אולם להעמיד חזרה המנהג על תילו אין בזה שינוי, אלא אדרבא תיקון הוא. וכן אמורים דברי הגרי"ח בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' כה) שאין ללכת אחר הדקדוק בתפלה ובברכות, היינו לשנות בסברת חכמת הדקדוק ניקוד התיבות, וכן להוסיף או להחסיר תיבה מחמת זה וכדו', והביא שם את דברי הרב חיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' י) מפיו לפידיים יהלוכו על המשנים מחמת הדקדוק. ועיין לריטב"א בנדרים (סח ע"א) דמורו היה משנה הגרסה בגמ' וכתב עליו דלא אשכחן האי גרסא בשום נסחא כלל, וקיומי נסחי טפי עדיף ע"כ. והיינו כנ"ל דבאופן שאין ריעותא למנהג מנוסחאות קדומות, לקיים המנהג עדיף טפי. וכן מבואר בשו"ת מהרי"ל החדשות (סי' א) שהשיב למי שרצה לשנות מן המנהג בנוסח הסליחות וז"ל: אין המנהג כן. ומי שהיה עושה כן אינו אלא מן המתמיהים, ומשני מנהג הקדמונים, והוי יוהרא ומוציא לעז על הראשונים. ולדידן אם מנהג שבידנו סותר למנהג הקדום ולדברי הראשונים, אדרבא בזה גופא מוציאים לעז על הראשונים וראוי לשוב לנוסחא ראשונה. אך ראה להרב חיד"א בשו"ת טוב עין (סי' ז) שכתב דאפי' לנהוגים כנוסחת האר"י שרי בתוספת או שינוי תיבה מחמת יפוי הלשון. אולם לכאן יש

קושי בדבר שכן מצינו בכמה דוכתי שהאר"י זלה"ה תיקן בתוספת או החסרת תיבה ונמצא דלדעתו יש קפידא בדבר. ומי יימר לן דבמה שאנו מוסיפים תיבה אין קפידא, ובוודאי המשנה ידו על התחתונה. וכבר כתב הרה"ק ממונקאטש זי"ע (חמשה מאמרות, נוסח התפלה אות יד) וז"ל: וזהו ברור ופשוט, שבמקום שנמצא בכתבי האר"י ז"ל האמיתיים שצ"ל בנקודה זאת, אין לשנות ולהופכה לנקודה אחרת, כיון שלכל נקודה יש מספר וענין אחר בפרטות הכונה. וגם במקום שנראה בלבוש פשטיה, המה דברים העומדים ברומו של עולם ועולמות עליונים, עמוק עמוק מי ימצאנו, ואין לנו רשות להשתמש לשנות בהן. עכ"ל. ועיין בשו"ת תעלומות לב (ח"ד סי' מב) אשר העלה כי לתקן השגיאות שרי, אך במה דאפשר יש ליישב המנהג.

נמצית למד דשינוי מסבא ודאי אסור הוא, והמשנה בחשש נידוי. אולם לתקן וליישר את הנוסחאות ע"פ נוסח הקדמונים וע"פ דעת חכמי המקובלים ורבנו האר"י זלה"ה הוא ודאי תיקון מעליא, ואין להקשות מנוסחאות הנפוצות כיום, דאמרינן עליהם ליסטים כמותך כבשוה (עי' עירובין נג ע"ב). אלא דודאי שזהירות רבה צריך בזה. וה' יעזרנו על דבר כבוד שמו, שחלילה תחת ידינו לא יצא מכשול.



העולה מכל האמור

העולה מן האמור לענ"ד:

א. לנוסח ספרד כפי שהגיהו האר"י יש יתרון על שאר נוסחאות, שתיקן ובירר האר"י את נוסחאותיו, ועליו כתב וגילה את סדר כוונות התפילה, ועוד שבו בחר להתפלל אף שהיה ממשפחת אשכנזים, ועפ"ז למדו כי זהו נוסח כולל, אשר נכנס בכל י"ב החלונות ברקיע, ולכן מי שאינו יודע שבטו ראוי לו שיאחזו בנוסח זה.

ב. האר"י מסר לרבי חיים ויטאל את נוסח התפילה המתוקן, על פי הסידור הנדפס בויניצא שנת רפ"ד. חלקן של הנוסחאות נמסרו לו להדיא, חלקן נלמדו אגב אורחיה דביאור הכוונות, ואת חלקן שמע מהרח"ו מפי רבנו האר"י בעת שהתפלל. והגם שיתכן ולא קיבל תיקוני נוסח על כל התפילה כולה, עכ"פ נסמך הסידור למוגה מבין הסידורים, וע"כ בכל מקום שלא נתפרש בהיפך, אם להדיא ואם אגב אורחיה, יש לנקוט כנוסח הסידור, למעט במקום בו יש סברא שיש בה ממש לומר שאין דעת האר"י כמובא בסידור.

ג. אין לסמוך על נוסחאות המובאות דרך אגב בסידורי הרש"ש לענפיהם, שאינם עדות מהימנה לדעת הרש"ש. אך יש לצרפן, ולהכריע על ידן במקומות המסופקים. אולם נוסחאות המובאות בכתבי הרש"ש יש לסמוך עליהן, אם לא שהן סותרות להדיא את הגלוי לנו מכתבי האר"י המדוייקים.

ד. אף גדולי החסידות, ובכללם הגר"ז מלאדי סדרו את תפילותיהם ע"ד מרן האר"י כפי אשר ידם משגת, וודאי אילו היו באים לידם הכתבים האמיתיים היו מורים כפי העולה מהם להדיא וכאמור.

ה. אין לתקן את נוסחאות התפילה ע"פ סברא, אולם ראוי ונכון לחזור לנוסח הקדום שהוא קודם לשיבושי מדפיסים ששינו מדעתם, שאין זה חשוב שינוי כלל.



הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס

ירושלים

מוקצה מחמת רוח רעה

א.

מי נטילת ידים שחרית אם הווי מוקצה בשבת

בשו"ע או"ח ס"ד ס"ט איתא: מים של נטילת ידים שחרית אסור ליהנות מהם, ולא ישפכם במקום שעוברים שם בני אדם. והמשנ"ב סק"כ כתב דלא יתנם לפני בהמתו שהרי נהנה בזה. ובס"ק כ"א שם כתב המשנ"ב דלא ישפכם במקום שעוברים שם בני אדם, מפני שעלולים להנזק ע"י הרוח רעה ששורה עליהם, וישפוך המים במקום מדרון או בעפר תיחוח עי"ש. הרי שמי נט"י שחרית שורה עליהם רוח רעה, ואין ליהנות מהם, וא"כ לכאור' הם מוקצה, כיון שאין הם ראויים לשתייה ולא בהנאה.

אולם הביאור הלכה סי' של"ח ס"ח, בהמבואר בשו"ע שם דמים שאינם ראויים לרחיצה הם מוקצה בשבת, דמה שאנו נוהגים לטלטל מי נטילת ידים אע"פ שאינם ראויים לרחיצה או לשתיית בהמה, משום דלדעת הטור מותר לטלטלן. וכתב עוד הביה"ל בזה"ל: עוד נ"ל דזה לא מקרי אינו ראוי, דאין עליהם שום איסור אלא מפני שרוח רעה שולטת עליהם, ולא מקרי אינו ראוי רק אם מעורב בטיט שירד מהגג או שיש עליהם איסור עכ"פ מדרבנן, וכמו טבל מדרבנן שהזכירו הפוסקים עי"ש. הרי שס"ל להביה"ל דשרי לטלטל מי נט"י שחרית, ואף ששורה עליהם רו"ר, אין ע"ז תורת מוקצה. ורק במים שאינם ראויים לשתייה כלל שמעורבים בטיט חשיב מוקצה, ואילו מים ששורה בהם רו"ר חשיב שהמים ראויים לשתייה, ורק שהוא אינו רוצה להשתמש בהם, ולהכי אי"ז מוקצה. ולכאור' צ"ע מה איכפ"ל מ"ט הוא מקצה את דעתו מהמים, אם משום רו"ר ששורה עליהם, או משום שאינם ראויים לשתייה, סו"ס הוא מקצה דעתו מהם ולא ישתמש בהם, ומ"ט לא יהא מוקצה. וכן הקשה בס' בית היין מוקצה (סי' ט"ז) עי"ש, וע"ע מש"כ בס' תפארת השבת [שמעיה] (עמ' קפ"ה) עי"ש. ובשו"ת צבי וחמיד (ח"א סי' ל"ד), כתב להתיר נט"י שחרית בטלטול מדין גרף של רעי עי"ש, [וע"ע בשו"ת נשמת שבת (ח"ג סי' תע"ג), ובשו"ת בנין שלום מוקצה (סי' ש"ח סעי' ל"ו עמ' שי"ד), ובקובץ בנתיבות ההלכה (כ"א עמ' 16) עי"ש].

וראיתי בס' חוט שני לרבינו מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל (שבת ח"ג פ"ע עמ' קמ"ח), דכתב להקשות ע"ד הביה"ל, דמי נטילת ידים שחרית אי"ז מוקצה, דאי"ז אלא משום רוח רעה, מהמבו' בגמ' שבת קכ"ח ע"ב מטלטלין את העצמות מפני שהוא מאכל לכלבים וכו', מים מגולין מפני שהם ראויין לחתול. הרי דאם מים מגולין לא היו ראויין לחתול הם מוקצה, ואף שאי"ז אלא משום חשש סכנה של נחש. וכתב לתרץ דשאני חשש ארס של נחש דאסור אפי' להשהותן מפני

הסכנה המציאותית שיש בהם, ולא דמי לרוח רעה עי"ש. ולכאור' כוונתו היא שכיון שמים מגולים הם בסכנת ארס, ה"ז כקלקול בגוף המים, ולהכי הוי מוקצה, ואילו מים שיש בהם רו"ר אין הקלקול בגוף המים כמו שיש טיט. וכ"כ לתרץ הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל בס' שלמי יהודה מוקצה (עמ' רס"ד) עי"ש.

אולם אכתי צ"ע, מכיון שמי נטילת ידים שחרית אינם ראויים לשתייה ולא להנאה, מקצה האדם את דעתו מהם וממילא הוי מוקצה. וכן הקשה בס' שבת מנוחה לידידי הג"ר שמואל זכאי (מוקצה פ"ו סעי' מ"ח) עי"ש. אמנם בשו"ת שלמת חיים (ח"א סי' י"ב) כתב שמים ששורה בהם רו"ר יכול לשטוף בהם את בית הכסא עי"ש. וכ"כ בס' שלמי יהודה (עמ' קע"ד) בשם הגריש"א זצ"ל עי"ש. ולכאור' צ"ע, הא חשיב שנהנה מהם, ומי נטילת ידים שחרית לא ינהה בהם, ומה"ט לא יתנם לפני בהמתו. ואכן בס' חוט שני שבת (ח"ג עמ' קמ"ח), כתב דאין ליתן מים של נט"י שחרית לשטוף בית הכסא עי"ש [וע"ע בס' נחלת ישראל מוקצה (עמ' תקנ"ח), ומה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הג"ר אהרן ליברמן (על שבת, סימן מ"ד)]. ושו"ר בס' בית ברוך להגר"ב זילבר זצ"ל (ח"א עמ' ת"ח), דמותר לבטל מי נט"י שחרית בביהכ"ס, דאי"ז איסור הנאה ממש עי"ש [וע"ע בס' מנחת יעקב (ח"ה עמ' קפ"ב)]. ועי' בס' אפיקי מגינים (ס"ד סק"ח), דאם נתבטלו מי נט"י שחרית ברוב שרי בהנאה [וע"ע מש"כ בס' תורת הבסיס (סי' פ"ג אור"ד) ובשו"ת דגל אפרים (סי' כ"ח) ובשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' ק"א)].

ושו"מ בספר נתיב הקודש (מוקצה סי' ק"ל) שעמד ע"ד הביה"ל, שמי נט"י שחרית אי"ז מוקצה, דאי"ז אלא משום רו"ר, ומ"ש מארס, דהא גם מי נט"י שחרית אסורים בשתייה כיון שיש בהם רו"ר המזיקה וחמירא סכנתא מאיסורא. וא"כ נהי דאין בהם סכנה מציאותית כארס, וכמש"כ החוט שני הנ"ל, מ"מ כיון שאסור לשתותם מחמת הסכנה, ממילא אין הם ראויים לשתיה וצריך לשופכם, ומ"ט אי"ז מוקצה כמו מים מגולים. וביאר עפמש"כ הביה"ל ס"ד מהארצוה"ח, דלכתחילה אין ליגע באוכל קודם נט"י שחרית, אבל בדיעבד אין לאסור את המאכלים שנגעו בהם. וא"כ י"ל שכיון שמשקה שיש בו רו"ר אין לאוסרו בדיעבד, ממילא הרי הוא בעצם ראוי לשתיה, אלא שהאדם אינו רוצה לשתות את המים שיש בהם רו"ר, דהרי ס"ל להביה"ל שאי"ז מוקצה, ושאני מארס דהוי כמים מקולקלים וכנ"ל. והניף ידו בזה בספרו נתיבות המוקצה (סי' ק"נ) עי"ש. ובס' אמרי חן (ביצה ס"ח או"ב) הקשה ע"ד הביה"ל דמי נט"י שחרית אי"ז מוקצה משום דאי"ז אלא משום רו"ר, והרי השו"ע אסר ליהנות מהם וא"כ הוי מוקצה. וכתב שמי נט"י אי"ז איסור חפצא ורק איסור צדדי, ולהכי מותר בטלטול עי"ש [וע"ע בספר גם אני אודך תשובות הג"ר אהרן ליברמן על שבת (סימן מ"ד) ובס' ברית עולם להגר"ב זילבר זצ"ל (סי' ל' עמ' קי"א) ובס' תולדות זאב (שבת ח"ב עמ' קכ"ח)].

ובס' שלחן שלמה (סי' של"ח ס"ח) ביאר הגרש"ז זצ"ל בדברי הביה"ל שמי נט"י שחרית אי"ז מוקצה בשבת, דיתכן דהיינו משום דכללא הוא, דאין דין מוקצה אלא באחד מן השמות שקבעו חז"ל, אבל מה שהאדם מקצה דבר מדעתו מפני שייחדו לזמנים מסויימים או מטעמים אחרים אי"ז קרוי מוקצה משום כך. ולכן בנד"ד, דאין כאן הקצאה אלא מפני הרור, ולא חל ע"ז שם

מוקצה מחמת איסור, אי"ז מוקצה. וה"ז דומה לעירוב תבשילין, דאף שודאי מקפיד אדם מאוד שלא לאכלו כל זמן ביה"ש של כניסת יו"ט שלא להפסיד עירובו, אעפ"כ לא אמרי' דאיתקצאי לביה"ש וממילא לכולי יומא. והיינו משום דסו"ס אין כאן איסור, דשפיר מותר לאוכלו אם ירצה אף שיתבטל העירוב בכך. וה"נ בניד"ד עי"ש. ומובא גם בס' הליכות שלמה פסח (פ"ט הערה ק"ט) עי"ש. וע"ע מש"כ בשו"ת חלק לוי (סי' קל"ז) על עירוב תבשילין אם הוי מוקצה עי"ש. ובס' שערי בנימין (ח"ו או"ח סו"ס תרי"ב) הקשה ממש"כ הביה"ל סי' תקי"ח ס"ט בבית שנפחת הוי מוקצה, ע"כ דגם חסרון צדדי הוי מוקצה, ומ"ש ממי נט"י שחרית דאי"ז מוקצה עי"ש.

והלום ראיתי בס' ארחות שבת (ח"ב פי"ט ס"ק קפ"ג) שהביא משמיה דמרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל לבאר את דברי הביה"ל שמי נט"י שחרית אי"ז מוקצה דאי"ז אלא משום רו"ר, משום דאי"ז בגדר איסור, אלא הוי כעצה טובה שלא להשתמש במים אלו, עי"ש. ולכאור' צ"ע מלשון השו"ע או"ח ס"ד הנ"ל: מים של נט"י שחרית אסור ליהנות מהם. וא"כ חזינן שהוי בגדר איסור, ואי"ז כעצה טובה בלבד. ומצאתי שכ"כ להעיר בשו"ת נשמת שבת (ח"ג סי' שנ"ה) עי"ש.

וראיתי בשו"ת תשובות ישראל (ח"ו סו"ס נ"ב אות י"ג) שכתב להקשות ע"ד הביה"ל דמי נט"י שחרית אי"ז מוקצה, דאי"ז אלא מפני שרו"ר שורה עליהם, דהא גם טבל לא מינכר שהוא טבל ואפ"ה הוי מוקצה עד שלא תיקנו, וכ"ש מים של רו"ר שאין להם תקנה כלל וזהו מוקצה גמור, עי"ש. ולהנ"ל י"ל דשאני טבל, דהאיסור הוא בגוף המאכל והוי איסור בעצם, ואילו מי נט"י שחרית אי"ז כאיסור בגוף המים. אולם בס' עין המים מוקצה סו"ס י"ט נתקשה על הביה"ל, מ"ש מי נט"י שחרית שיש בו רו"ר דאי"ז מוקצה מאיסור דרבנן שהוי מוקצה, עי"ש.

ונפק"מ בכ"ז לענין מים אחרונים אחר שנטלו בהם דאי"ז מוקצה, דאי"ז אלא מקום רוח רעה, וכמש"כ הביה"ל. ועמש"כ לענין מים אחרונים לענין ביטול כלי מהיכנו, בס' שלחן שלמה (סי' ש"ח ס"ח ובס"י ש"י הערה ז') עי"ש (ומובא גם בס' הליכות שלמה פסח עמ' ש"ט עי"ש). ובקובץ אליבא דהלכתא ע"א עמ' קכ"ג הביא מהגר"י שפירא זצ"ל להתיר לטלטל מים אחרונים מדין גרף של רעי, עי"ש.



(א). וע"ע מש"כ בזה בשו"ת בנין שלום (מוקצה סי' ש"ח סעי' ל"ו עמ' שי"ד) ובקובץ אליבא דהלכתא (נ"ז עמ' פ"ט) ובס' שלמי יהודה (מוקצה עמ' רט"ז) ובס' משא המלך (או"ח סי' של"ח ס"ח).

(ב). וע"ע בס' ישועת דניאל (סי' קפ"א ס"ב) ובס' תורת המוקצה [עובד] (פ"ז ס"ו) ובס' מי פנחס (פ"ה סעי' י"א) ובס' תפארת השבת (סי' ש"ח עמ' קפ"ד) ובקובץ אליבא דהלכתא (נ"ז עמ' פ"ט) ובס' עולת שבת (ח"ב עמ' ע') ובס' לעשות את השבת (ח"ב פי"ב ס"ד) ובשו"ת חמדת יוסף (ח"ה סי' קע"ב) ובס' מנחת איש (שבת ח"ב פל"ג סעי' רנ"ט) ובס' ויהי בנסוע (עמ' שס"ט) ובס' שערי מוקצה (כלל ה' ס"ד) ובס' אוצר המים (פט"ז ס"ד).

(ג). וע"ע בס' שלמי יהודה (עמ' רס"ד) ובס' דור המלקטים (שבת ח"ג סי' ש"ח סעי' ל"ו אות קמ"ה), ומש"כ בשו"ת מחקרי ארץ [כהן] (ח"א ס"א) ובשו"ת אמרי מרדכי (ח"א ס"ה) ובס' פסקי משה [פרזיס] (מוקצה פ"ה ס"י).

ב.

יין ששופכין באמירת ההגדה בעשר מכות אם מוקצה

והנה החק יעקב (או"ח סי' תע"ג ס"ק ל"ז) הביא מס' פסח מעובין (סי' רס"א), דיש שופכין היין ששופכין באמירת עשר מכות בהגדה של פסח, מטעם שלא לשתות במה שנוכר המכות, וגם שהטביל בו אצבעו ונמאס עי"ש. וא"כ יש לדון אם יין ששפכו עליו עשר מכות יהא מוקצה לטלטלו. אמנם הח"י שם כתב דאין נוהגין כן לשופכו עי"ש. ובס' כף החיים (או"ח סי' תע"ג אות קס"ה) כתב דכל מנהג יש לו על מה לסמוך עי"ש. וא"כ הנוהג לשפוך את היין שאמרו עליו עשר מכות, יהא שרי לטלטלו אחר שאמר עליו עשר מכות. ועי' במועדי הגר"ח (ח"א תשו' קכ"ז), שהשיב מרן זצ"ל לענין שפיכת יין שביעית בהגדה כשאומר עשר המכות, ישתה את זה אח"כ עי"ש. וא"כ עפ"ז ודאי אינו מוקצה, שיכול לשתות מזה. אולם להנוהגים לשופכו ולא לשתות ממנו, יל"ד אם הוי מוקצה לטלטלו. ולכאור' י"ל שיכול ליתן לגוי, ומש"ה י"ל דאי"ז מוקצה. ובמועדי הגר"ח ח"א תשו' קכ"ה השיב על יין שביעית ששפך בעשר מכות, שמשקין אותו לגוי עי"ש. [ולכאור' צ"ע, הא אין נותנין פירו"ש לגוי]. ובס' אלא ד' אמות של הלכה (פמ"ו סעי' י"ז) כ' בשם מרן זצ"ל, שבחו"ל נהגו ליתן היין של אמירת עשר מכות למשרתת הגויה עי"ש. ובס' בן ציצית הכסת (ענף ז' עמ' 264) הוכיח מזה דאפשר ליתן לגוי דבר שהיה לו שייכות למצוה עי"ש.

ושו"מ בס' אילת השחר למרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל (שבת ע"ח ע"ב), על יין שמטיפין בו באמירת עשר מכות אין בו סרך מוקצה, שמותר בשתיה אף שיש נוהגין לשופכו וכמש"כ הח"י הנ"ל עי"ש.



ג.

משקין ואוכלין תחת המיטה אם הוי מוקצה

ויש לדון לענין אוכלין תחת המטה שרוח רעה שורה עליהם, כמבואר בפסחים קי"ב ע"א: תנא אוכלין ומשקין תחת המטה אפי' מחופין בכלי ברזל רו"ר שורה עליהן. וכ"פ בשו"ע יו"ד סי' קט"ז ס"ה: ולא יתן תבשיל ולא משקים תחת המטה, מפני שרו"ר שורה עליהם. וא"כ יש לדון אם אוכלין ומשקין תחת המטה הוי מוקצה. ולכאור' למש"כ הביה"ל הנ"ל, דמי נטילת ידים שחרית אי"ז מוקצה דאי"ז אלא משום רו"ר, ה"ה אוכלין תחת המטה אי"ז מוקצה. אולם בס' מנחת שבת סי' פ"ח שיו"ר המנחה אות כ"ב, כתב דיש להחמיר לטלטל מי נט"י שחרית שהם משום רו"ר עי"ש. וא"כ לכאור' ה"ה יש להחמיר לא לטלטל אוכלין ומשקין שהיו תחת המטה, ששורה עליהם רו"ר.

אמנם י"ל למש"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' ק"ה) על אוכלין תחת המטה דאין כאן חשש איסור בדיעבד, והוי רק אזהרה לכתחילה להניחם תחת המטה עי"ש. וכ"כ בדעת השבו"י

בשׁו"ת הר צבי (ח"א אר"ח סי' נ') עי"ש. וא"כ שפיר י"ל דאוכלין ומשקין שתחת המטה אי"ז מוקצה, כיון שבדיעבד ה"ז מותר באכילה, ועי'.

אולם בשׁו"ת בנין עולם (אר"ח סי' ל"ג אות ט"ז), הביא מהגר"א על אוכלין תחת המטה, שציוה לחתוך לחתיכות קטנות ולזורקן כדי שלא ימצאנה אדם עי"ש. וכן נקט הברכי יוסף (י"ד סי' קט"ז שיו"ב סק"י) דפליג ע"ד השב"י הנ"ל עי"ש. וכ"פ הבן איש חי (נח סעי' י"ז ובפר' פנחס סעי' י"ד), וכ"כ בשׁו"ת תורה לשמה (סי' ק"ח), יעו"ש. וכן ס"ל למרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל (כמובא בס' אלא ד' אמות של הלכה פס"ז ס"ד) שמקפיד לא לאכול אוכל או משקה תחת המטה ואפי' בדיעבד עי"ש. ובקובץ בנתיבות ההלכה (מ"ו עמ' ט"ו) השיב הגר"ח זצ"ל, דאף לא מהני לשטוף האוכלין ג"פ כשהיו תחת המטה עי"ש. אולם בשׁו"ת משנת יוסף (ח"ג סי' מ"ה אות ח') נקט שמהני עי"ש.

ולכא' י"ל אף להגר"א ודעימיה דאוכלין ומשקין תחת המטה אסורין באכילה משום רור השורה עליהם, מ"מ רשאי ליהנות מהם ליתנם לבהמתו או לגוי, דאי"ז איסורי הנאה. אולם ראיתי בשׁו"ת דברי יציב (י"ד סי' ל"ג אר"ח), שהביא מבעל הדברי חיים מצאנז זיע"א שהקפיד לא ליתן אוכלין תחת המטה אף לנכרי עי"ש. וגם בשׁו"ת שבט הקהתי (ח"א סי' רכ"ד), הביא מהגר"א מבעלזא זיע"א, שלא יתנו האוכלין תחת המטה אפי' לכלב עי"ש [וע"ע בשׁו"ת שבט הקהתי (ח"ד סי' ר"ב)]. וגם בס' הליכות שלמה (תפילה פי"ג הערה 64), הביא שהגר"א החמיר ליתן אוכלין תחת המטה לבהמה עי"ש, ובס' שמירת הגוף והנפש סי' י"ד סוף הערה ב' יעו"ש. אולם בס' דינים והנהגות חזו"א (פ"א ס"ז) כ' דאף שהחמיר באוכלין שתחת המטה, מ"מ היה שולחם לאחרים, ופ"א שלחם לישיבה אחת עי"ש. וכ"כ בס' טעמא דקרא בהנהגות החזו"א (אות כ"ח), שציוה החזו"א ליתן אוכלין תחת המטה לעניים, עי"ש. ועפ"ז ודאי דאי"ז מוקצה.

וכמו"כ י"ל ע"פ מה שהסתפק האדר"ת בס' עובר אורח ס"ד [בתוך ס' ארחות חיים] אם מים שהיו תחת המטה אם הם כשרים לנט"י עי"ש. אולם בס' הליכות שלמה תפילה (פ"כ הערה מ"ט), שיטול ממים אחרים, וכשהמים היו תחת המטה עי"ש. אמנם י"ל בזה להמבואר ברמב"ם פ"ב מרוצח ה"ה, דלא יתן תבשיל תחת המטה, שמא יפול דבר המזיק ואינו רואהו עי"ש. הרי שלא כתב טעם דאין ליתן אוכלין תחת המטה משום רוח רעה, אלא שמא יפול דבר המזיק. ועפ"ז ודאי שאין נאסר האוכל תחת המטה, דהא ס"ל להרמב"ם דליכא רוח רעה בזמנינו, דאל"ה צ"ע שהמציא טעם חדש לא ליתן תבשיל תחת המטה, הא בגמ' מבו' טעמא משום שיש בזה רוח רעה, וכמו שהקשו שם ע"ד הרמב"ם עי"ש. ומש"כ לתרץ דעת הרמב"ם בבינת אדם (שער איסור

ד). וכ"פ בס' חוט שני סכנה [בתוך טבילת כלים] (עמ' פ"א) ובס' שמירת הגוף והנפש (סי' י"ד) ס"ה דאוכלין תחת המטה לא נאסרים באכילה עי"ש, ובס' דור המלקטים י"ד (עניני סכנה י"ד סי' קט"ז ס"ה) מה שהביא בזה עי"ש, ובשׁו"ת חלוקת דרבנן (ח"א י"ד סי' י"ט), ובס' שו"ע המוסר (ח"ג י"ד סי' קט"ז סעי' י"ד).

ה). והסתפק בזה הארצות החיים (ס"ד ס"ה) עי"ש. ובשדי חמד (מערכת ל' קמא אות ל"א) עי"ש. ובשׁו"ת הלכתא מאורייתא (ח"ב סי' ל"ט ס"ק י"ט) מש"כ בזה, ובס' אהל יעקב (מאכלי עכו"ם י"ד סי' קט"ז צ'), ובס' היכל הוראה (ח"א הוראה ב'), ובשׁו"ת דגל אפרים (סי' כ"ח), ובס' שו"ע המוסר (ח"ג י"ד סי' קט"ז סעי' י"ד).

ו). וכ"כ בס' דעת נוטה (ח"א תשו' שנ"ז), ובס' שאלת רב (ח"ב פ"א אות י"א, ובתשו' ח"ב ס"א), ובשׁו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' כ"ב א"ב), ובס' שמירת הגוף והנפש (פ' י"ד סעי' י"ד) עי"ש.

והיתר סי' ס"ג אות פ"ב) ע"ש. אולם בשו"ת גליא מסכת (אהע"ז סי' י"א) ובשו"ת תפארת צבי (סי' צ"א), דס"ל להרמב"ם שבטלה הרוח רעה בזמנינו, ולהכי לא כתב טעמא דאין ליתן תבשיל תחת המטה משום רו"ר ע"ש. וכ"כ בדעת הרמב"ם בענין אחר בתבואות שור (סי' סק"ד) ע"ש. וע"ע מש"כ בזה בשו"ת הלכתא מאורייתא (ח"ב סי' ל"ט אות ו'), ובס' להורות נתן שבת (ח"א סי' ר"ס סק"ב) ר"ל בדעת הרמב"ם שהשמיט כל הסכנות שאינן טבעיות ע"ש.



ד.

אתרוג תחת המטה אם הוי כאין בו היתר אכילה

ולכא' י"ל ע"פ מה שחקר בתשו' מרחשת (ח"א ס"כ), באתרוג האסור משום סכנה, כאתרוג שהיה תחת המטה, אם מקרי כאינו ראוי לאכילה דפסול למצוה, או"ד כל שאי"ז ראוי לאכילה רק משום סכנה וכרו"ר, מקרי כראוי לכל דיני התורה ויצא יד"ח בחג. והאריך בזה והסיק שאתרוג שנאסר מחמת סכנה, לא חשיב כאינו ראוי לאכילה, ויוצא בו יד"ח המצוה ע"ש. ובמועדי הגר"ח ח"א תשו' תקנ"ה שאלתי למרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל על אתרוג שהיה תחת המטה אם יכול ליטלו, והשיב ע"ז אין ראוי. ובתשו' תקנ"ו שם שאלתי למרן, אם אתרוג תחת המטה הוי כאינו ראוי לאכילה, והשיב ע"ז לא מסתבר ע"ש. אולם בקונטרס גם אני אודך על חנוכה (אות נ'), על שמן שהיה תחת המטה אם אפשר להדליק בו נ"ח, והשיב ע"ז מרן זצ"ל להסוברים שצריך להיות ראוי לאכילה, ודאי אין ראוי להדליק בזה ע"ש, ובספר פרדס יוסף החדש על חנוכה, לידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רביוביץ שליט"א (אות תקנ"ד), ע"ש. ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' תרכ"ט) השיב על שמן תחת המטה להדלקת נ"ח, ביוזי מצוה, ויעו"ש מה שציינתי בזה'.

ועיקר ד"ז כתב בס' ארחות רבינו (ח"ב עמ' רע"ז) בשם הקהילות יעקב זיע"א, לחוש באתרוג תחת המטה משום לכם דאי"ז ראוי לאכילה, ורק בימים שא"צ לכם יטלו למצוה ע"ש". ונפק"מ בזה במה שכתב לי מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל דאפשר להפריש תרומות ומעשרות מאוכלין שהיו תחת המטה, וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' רע"ד) יעו"ש. וע"כ דאוכלין תחת המטה אף

(ז). וע"ע מש"כ בזה עוד בשו"ת חקי חיים (ח"ה סי' קי"ח או"ד וח"ז סי' ק"ז) ובקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי, הגאון רבי גמליאל הכהן רביוביץ שליט"א] [חלק כ"ד עמוד ל"ג], ובס' ירושלים במועדי חנוכה (עמ' קצ"ט) ובס' חשוקי חמד (פסחים קי"א) ובס' דור המלקטים (סכנה יו"ד סי' קט"ז ס"ה) ובשו"ת מקדש ישראל (חנוכה סי' ל"א).

(ח). וע"ע בס' נור החיים (עמ' פ"ה) ובס' דור המלקטים (יו"ד סי' קט"ז ס"ה), ומה שציינתי בזה במועדי הגר"ח (ח"א תשו' תקנ"ה), ובס' סוכת חיים (ארבעת מינין הנדמ"ח עמ' קמ"ז) ובס' אוצר ארבעת מינין (סי' תרמ"ט סעי' כ"ו) ובס' אמרתך חיתני (עמ' 346) ובס' אוצר ארבעת המינים [ויספיש] [פל"ו סעי' י"ג]. ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ח ס"ס נ"ז) מש"כ באתרוג תחת המטה ע"ש, ובס' שמירת הגוף והנפש (סי' י"ד סעי' שנ"א ט"ו), ובס' אהל יעקב (מאכלי עכ"ם הנדמ"ח יו"ד סי' קט"ז סעי' קי"ד), ובס' פתחי חיים (עמ' נ"ד), ובס' מעדני יום טוב (ח"א או"ח סי' קי"ב), ובשו"ת אדרת תפארת (ח"ב סי' כ"ח), ובס' פשט ועיון (חולין ט' אות קכ"ח), ובס' הליכות משה מועדים (פ"ג סעי' ט"ז).

להמחמירין לאוכלן לא פקע מיניה שם אוכלין, ושפיר אפשר להפריש תרו"מ, וכן מבואר בדרך אמונה פ"ה מתרומות אות י"ט להקל להפריש תרו"מ מאוכלין שהיו תחת המטה עי"ש.



ה.

שמן למאור אם הוא מוקצה

וראיתי בס' חוט שני שבת (ח"ג עמ' פ"ב), דכתב על שמן הראוי להדלקה ולא לאכילה כשמן למאור, ה"ז מוקצה בשבת מחמת גופו עי"ש. אולם צ"ע ממש"כ בחוט שני חובת הלב (עמ' ק"ל), דשמן למאור אי"ז מוקצה, דראוי לאכילה בשעה"ד עי"ש. וא"כ לכאור' גם שמן להדלקה אי"ז מוקצה, דראוי לאכילה בשעה"ד. וכן ראיתי בס' פסקי שבת (ח"א פ"ט סעי' י"ב), דשמן למאור אי"ז מוקצה דראוי לאכילה בשעה"ד, ועובדא הוא שטיגן בשמן למאור ונאכל ולא הרגישו כלום עי"ש. אולם בס' נתיבות המוקצה (פכ"ג ס"כ) בשמן הראוי להדלקה הוא מוקצה מחמת גופו, דאין דעת בני אדם לעשות בזה שימושים אחרים מלבד הדלקה, עי"ש. אולם בשו"ת תשובות ישראל (ח"ו סי' נ"ב) מסיק דשמן למאור אי"ז מוקצה, דראוי לסוך בו עי"ש. ובס' דור המלקטים (שבת ח"ג עמ' 2009) הביא תשו' בעל שבט הקהתי על שמן למאור שהיה מוקצה, דאין לו כל שימוש להיתר עי"ש. ולכאור' י"ל כיון ששמן למאור הוא סכנה קצת ע"י שתייתו, שפיר הוא מוקצה, ואף שראוי לשתייה בשעה"ד, מ"מ כיון שיש בו סכנה קצת הוא מוקצה, והוא כמשקין מגולין די"ל שהוא מוקצה דראוי לחתול, ומשום סכנת ארס, וה"ה שמן למאור יש בו סכנה לבריאות וממילא הוא מוקצה. אולם י"ל דשפיר ראוי לאכילה בשעה"ד, מקרי כראוי לאכילה ואי"ז מוקצה.

ובס' פסקי תשובות (סי' ש"ח עמ' קפ"ז) כתב על שמן למאור דאי"ז מוקצה, דראוי למרוח ע"ג פצע עי"ש. ובס' מחוקק במשענותם (ח"ד סי' ש"ח סעי' כ"ה עמ' קי"א), כתב דשמן למאור הוא מוקצה עי"ש. ובס' שבת מנוחה (פ"ו ס"ה) ובס' שלמי יהונתן (סי' שכ"א ס"א), ובס' משנת אהרן מוקצה (פ"ב ס"ו) כתב לתלות במתירים להדליק נ"ח בשמן למאור לכתחילה אף דבעי ראוי לאכילה, ע"כ ראוי לאכילה בשעה"ד, וה"ה דאי"ז מוקצה עי"ש. ועי' במועדי הגר"ח (ח"א תשו' תרל"ג) דבעי לכתחילה לנ"ח שמן הראוי לאכילה עי"ש. ואכן בס' דולה ומשקה (עמ' רל"ז) נשאל מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל על שמן למאור לנ"ח, והשיב ע"ז די"א דראוי שיהא ראוי למאכל, עי"ש. וא"כ חזינן שס"ל דשמן למאור חשיב כאינו ראוי לאכילה, ולכאור' א"כ הוא מוקצה. ועי' בס' שלמי יהונתן (סי' שכ"א ס"א).



ט). וע"ע מש"כ בס' אילת השחר (שבת כ"ג ע"ב) ובשו"ת ויזרע יצחק (ח"ב סי' י"ט) ובשו"ת שמן למאור (ח"ג סי' ל"ו) ובקונ' עורי דבורה (ח"ב ס"ח), עי"ש דבעי בנ"ח דומיא דמקדש עי"ש.

ו.

בירך על אוכלין תחת המטה אם יטעם

וראיתי בספר גם אני אודך תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל (חלק ב' סימן ס"ג), בבירך על אוכלין תחת המטה, אם יטעם שלא תהא ברכה לבטלה, והשיב על זה, יאמר בשכמל"ו, עיין שם. ואזיל לשיטתו דלא יאכל אוכלין תחת המטה ונאסרו אף בדיעבד, ולהכי לא יטעם, ויאמר בשכמל"ו. אולם בס' שערי הברכה (פי"ג הערה נ"ג) הביא מבעל שבט הלוי זצ"ל בבירך על אוכלין תחת המטה, דיטעם מעט שלא תהא ברכתו לבטלה, וה"ה בבירך על משקין מגולין יטעם מעט עי"ש. אולם גם בס' שמירת נפש (עמ' קצ"ח) השיב הגר"ח זצ"ל בבירך על משקין מגולין יאמר בשכמל"ו, עי"ש. ולכאור' צ"ע, כיון שרוב הפוסקים מתירין גילוי בזה"ז, שפיר י"ל שיטעם מעט שלא תהא ברכתו לבטלה. ובס' שמירת נפש (עמ' קמ"ח) השיב הגר"ח זצ"ל על יין שביעת שהיה בגילוי, דאין לאבדו, כיון שרוב הפוסקים מתירים עי"ש. וא"כ מ"ט לענין ברכה כשבירך על משקין שהיו מגולין יאמר בשכמל"ו ולא יטעם, כיון שלרוב הפוסקים שרי משקין מגולין בזה"ז. וכן מסיק בשו"ת תשובות ישראל (ח"ו סי' ל"ד) דבירך על משקין שהיו מגולין יטעם מעט שלא יהא ברכתו לבטלה, וכתב דאף בגילוי בזמן חז"ל י"ל שיטעם מעט שלא יהא לבטלה, וי"ל שומר מצוה לא ידע דבר רע, דמה שטועם שלא יהא ברכה לבטלה. וכן באוכלין שתחת המטה כשבירך יטעם עי"ש. וכ"כ בשו"ת דברי בניהו (חל"ז סי' י"ז), כשבירך על אוכלין תחת המטה יטעם עי"ש'.

אולם במשנ"ב סי' ר"ו ס"ק כ"ו, בבירך על מים שהיו בשכונת המת, כשבירך על המים ושמע שיש מים בעיר, שישתה מעט מן המים שלא תהא ברכתו לבטלה עי"ש. ומקורו מס' חסידים סי' תתנ"א עי"ש [וע"ע בס' פסקי משה (אבילות פ"ד ס"ז), ובס' ברכת אבלים (עמ' תס"ט)]. וא"כ לכאור' ה"ה כשבירך על אוכלין שהיו תחת המטה, די"ל שיטעם שלא תהא ברכתו לבטלה. ומצאתי שגם בס' דעת נוטה (ח"א תשו' רכ"ד) דהשיב על אוכלין תחת המטה, כשבירך עליהם יאמר בשכמל"ו. ובהערה 121 שם נשאל מרן זצ"ל מ"ט יאמר בשכמל"ו ולא יטעם, דלרוב פוסקים מתירין אוכלין תחת המטה. והשיב ע"ז דאם חושש להגר"א להחמיר בגילוי דהוי סכנה לא יטעם, ושאני ממים שבשכונת המת שהחמירו כל בני העיר, ובזה הקילו כשכבר בירך לטעום מעט עי"ש [וע"ע מש"כ ע"ז בשו"ת תשובות ישראל (ח"ו סי' ל"ד)]. ובבית מתתיהו ח"ב סו"ס ט"ו, כתבנו לתלות בבירך על אוכלין תחת המטה אם יטעם או יאמר בשכמל"ו, דה"ז תליא בגדר אמירת בשכמל"ו, אם עי"ז עוקר הברכה לבטלה, וא"כ שפיר י"ל שיאמר בשכמל"ו ולא יטעם, או"ד אי"ז כתיקון גמור לברכה לבטלה, וכאילו לא בירך לבטלה ושפיר ברכתו לבטלה עי"ש, ועפ"ז שפיר י"ל שיטעם מעט שלא תהא ברכתו לבטלה עי"ש. ולהרמב"ם הנ"ל דליכא רו"ר באוכלין תחת המטה וכנ"ל, ודאי שיטעם שלא תהא ברכתו לבטלה. ובס' הבית בכשרותו (עמ' 1).

י. וכיו"ב כתב בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"א סי' מ"ז) בבירך על מאכל הקשה לשכחה יטעם עי"ש. ובשו"ת אבני דרך (ח"ט סי' מ"א) עי"ש ובשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ו סי' ט"ז או"ז) ובס' ברכת שמואל (סי' ר"ו עמ' רמ"א). ויש לדון למה שהביא בס' זכר עשה פ"א ס"ד דהאוכל מאכל הקשה לשכחה עובר באיסור דרבנן, א"כ יאמר בשכמל"ו, וצ"ע.

צ"ד) כ' בשם מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל בבירך על אוכלין תחת המטה, יטעם מעט עי"ש, וע"ע בס' אהל יעקב (מאכלי עכו"ם הנדמ"ח יו"ד סי' קט"ז סעי' קי"ח).



אוצר יורה דעה

♦ בעניין מילה שלא בזמנה ♦

הרב משה פוליסנסקי

מח"ס משנת המילה וש"ס

בני ברק

בעניין מילה שלא בזמנה

א.

בחדושי רבינו חיים הלוי (פ"א ממילה ה"י) ייסד דהנה פרשת מילה נאמרה ב' פעמים בתורה, פעם אחת נאמרה לאברהם בפרשת לך לך (פ"ז פס"ד) ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר, ופעם שניה נאמרה למשה בפרשת תזריע (פ"ב פס"ג) וביום השמיני ימול בשר ערלתו. והפסוק בפרשת לך לך נאמר גם לבני קטורה, והפסוק בפרשת תזריע שנאמר למשה, זה נאמר רק לכלל ישראל ולא לבני קטורה. וכתב עפ"י זה לבאר שזה הטעם שמילת בני קטורה אינה דוחה את השבת, משום דהא דמילה דוחה שבת ילפינן מדכתיב וביום השמיני ימול בשר ערלתו, ביום ואפילו בשבת, ופסוק זה נאמר בציווי לכלל ישראל, אבל בציווי שנאמר לאברהם לא אשכחן דין זה, ולכן מילת בני קטורה אינה דוחה שבת.

ב.

ושמעתי ממור"ר הגר"ח פיינשטיין שליט"א, לבאר עפ"י"ז הא דמילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת, משום שהפסוק של וביום השמיני איירי רק במילה בזמנה, אבל ביום התשיעי כבר אינו מקיים מצוה זו, דביום התשיעי כבר אי"ז יום השמיני. והא דמחוייב למול הוא רק מקרא דבן שמונת ימים, דגם בן תשעה ימים חשיב בן שמונת ימים, דבכלל תשעה שמונה, ובקרא דבן שמונת ימים לא נתחדש שדוחה שבת.

ונראה ליתן טעם בזה, דביום השמיני כיון שמוטלת לפניו מצות וביום השמיני ימול בשר ערלתו, ומחר לא יוכל לקיים מצוה זו, משום הכי דחיא שבת. אבל כשמוטלת לפניו מצות בן שמונת ימים, כמו שיכול לקיים מצוה זו כשהוא בן תשעה ימים, ה"נ יכול לקיים מצוה זו למחר כשהוא בן עשרה ימים, וכיון שיכול לקיים למחר, מש"ה לא דחיא שבת. ואמרתי טעם זה למור"ר שליט"א והסכים לזה.

והראני אאמור"ר זללה"ה שכן הוא להדיא ברש"י בשבת (כ"ד ב') שכתב אהא דמילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת, וז"ל וממילא שמעינן מינה דמצוה שאין זמנה קבוע ויכול לעשותה למחר אינה דוחה וכו'. ומבואר דהא דאינה דוחה הוא משום דאפשר לקיימה למחר.

ג.

בשערי תשובה (סי' תקנ"א ס"ק ל"ג) הביא בשם שו"ת אור נעלם (סי' ט') שכתב דדוקא בסעודת מילה בזמנה מותר לאכול בשר ויין בתשעת הימים, אבל סעודת מילה שלא בזמנה אין לה שורש ועיקר בש"ס. ועוד דאפשר לעשות סעודה ממאכלי חלב ושאר משקים. וקרוב אלי לומר שמי שאכל בשר ויין בסעודת מילה שלא בזמנה הוי כפורץ גדר וכו'.

וכתב על זה השע"ת שאין המנהג כדבריו, אלא אוכלין בשר ושותין יין בסעודת ברית מילה שלא בזמנה כמו בזמנה, והפריז על המדה במש"כ שהוא כפורץ גדר וכו', ויש להתיר לאכול בסעודה כדין מילה בזמנה ממש וכו' ע"ש.



ד.

ומתחילה צריך לידע טעמו של האור נעלם לחלק בין מילה בזמנה למילה שלא בזמנה, והיכן מצא שורש ועיקר בש"ס לסעודת מילה בזמנה יותר ממילה שלא בזמנה.

ומצאתי ב' מקורות בש"ס לסעודת מילה. א' בשבת (ק"ל א') תניא רשב"ג אומר כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה דכתיב שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב, עדיין עושין אותה בשמחה, ופירש רש"י (ד"ה בשמחה) שעושין משתה. ב' בכתובות (ח' א') רב חביבא איקלע לבי מהולא בריך שהשמחה במעונו, ולית הלכתא כוותיה משום דטרידי דאית ליה צערא לינוקא, ופירש רש"י (ד"ה לבי מהולא) לסעודת מילה.

ובשני המקורות הללו אין שום רמז לחלק בין מילה בזמנה למילה שלא בזמנה.

אך יש מקור שלישי, שממנו דייק האור נעלם [כמובא בשע"ת שם], והוא בנדה (ל"א ב') מפני מה אמרה תורה מילה לשמונה שלא יהו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים, ופירש רש"י (ד"ה שלא) ששמחין היינו שאוכלין ושותין בסעודה.

ומקור זה שיין דוקא במילה בזמנה, אבל במילה שלא בזמנה לא. וכיון שכאן זה דוקא במילה בזמנה, א"א להוכיח גם מהמקורות האחרים למילה שלא בזמנה. דכיון שיש לנו מקור לחלק, א"כ שמא גם שם מדובר דוקא במילה בזמנה.

אלא דלפי זה לכאור' צדקו דברי האור נעלם, וצריך לידע מה טעמו של השערי תשובה שפסק שלא כדבריו.



ה.

אמנם מלבד כל זאת, מצינו מקור קדום לסעודת ברית מילה, מאברהם אבינו שעשה סעודה ביום שנימול יצחק. וכמ"ש בפרקי דרבי אליעזר (פרק כ"ט) וז"ל, רבי ישמעאל אומר, לא עיכב אברהם מכל אשר ציווהו, וכשנולד יצחק, בן ח' ימים הגישו למילה, שנאמר וימל אברהם את

יצחק בנו בן שמונת ימים, והגישו למנחה ע"ג המזבח ועשה שמחה ומשתה, מכאן אמרו חכמים, חייב אדם לעשות שמחה ומשתה באותו היום שזכה למול את בנו כאברהם אבינו, שנאמר ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק.

והתוס' (שבת ק"ל א') כתבו: ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק, ביום ה"ג מל את יצחק, דהיינו ביום השמיני ממילה כמנין ה"ג.

ובארחות חיים כתב: נהגו לעשות סעודות גדולות ביום המילה, וכן דרשו ז"ל ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל נוטריקון ביום ה' ג' שהן שמונה מל את יצחק וכו'.

ובספר אוצר הברית (ח"א פ"ג סי' י"ז) הביא עוד בשם רבי רפאל מרדכי מלכי, שכתב וז"ל רמז לסעודה שעושים במילה, כן תעשה כאשר דיברת, שברכו יהי רצון שתעשה כן בשנה הבאה.

ולכאור' אצל יצחק ג"כ היתה זו מילה בזמנה, שנימול ביום השמיני, וא"כ זה גם כן מקור לסעודת מילה דוקא למילה בזמנה, ולא למילה שלא בזמנה.



ו.

אך לפי מה שנתבאר, שאת מצות מילה שנאמרה לאברהם בן שמונת ימים מקיימים גם ביום התשיעי כמו ביום השמיני, כיון שגם ביום התשיעי הוא בן שמונת ימים, א"כ כיון דאשכחן במילת יצחק שעשו סעודה, אע"פ שהיה שם רק את המצוה של בן שמונת ימים ולא את המצוה של ביום השמיני, שעוד לא נצטוו בה, א"כ מוכח שגם כאשר מקיימים רק את המצוה שנאמרה לאברהם, עושים סעודה. ואם כן גם במילה שלא בזמנה, אע"פ שלא מקיימים את המצוה של ביום השמיני, מ"מ מקיימים את המצוה של בן שמונת ימים, שבה אין חילוק בין בן שמונה לבן תשעה. ושפיר מוכח שיש לעשות סעודה אף במילה שלא בזמנה.

ואם כן אפשר"ל שזה הטעם דפסקינן שלא כדברי האור נעלם, משום שמהסעודה שעשו במילת יצחק מוכח שגם במילה שלא בזמנה יש לעשות סעודה.



ז.

והנה, ביבמות (ה' ב') בעינן קרא דעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, ובעינן למילף ממילה שדוחה עשה שלא שלה את לא תעשה דשבת שיש בו כרת.

ושמעתי ממו"ר הגר"ט שפירא שליט"א להקשות, אמאי בעינן למילף ממילה בזמנה דעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, אדרבה נילף ממילה שלא בזמנה דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת.



ח.

ועפ"י מה שביארנו שאת המצוה של ביום השמיני א"א לקיים למחר, ואת המצוה של בן שמונת ימים אפשר לקיים למחר ומשום הכי אינה דוחה שבת, אתי שפיר. דהא דילפינן ממילה בזמנה שדוחה שבת, ולא ילפינן ממילה שלא בזמנה שאינה דוחה, משום שמילה שלא בזמנה שיש בה רק מצות בן שמונת ימים, אפשר לקיימה למחר. ומבואר בתוס' שם (ד"ה כולה) שאפשר לקיים למחר נחשב אפשר לקיים שניהם ולא אמרינן בזה עשה דוחה לא תעשה. ולכן ילפינן ממילה בזמנה ולא ממילה שלא בזמנה.



ט.

ובעצם הקושיה מיבמות, אפשר ליישב עוד באופ"א, דהנה התוס' בקידושין (ל"ח א') כתבו בשם הירושלמי, דעשה שקודם הדיבור אינו דוחה לא תעשה, ומשום הכי עשה דמצה אינו דוחה לא תעשה דחדש.

והשאגת אריה (ס' צ"ו) הקשה מהא דביבמות שם בעינן למילף מפסח ומילה ותמיד דעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, ודחינן דליכא למילף מהם משום שישנן לפני הדיבור, וחזינן דעשה שקודם הדיבור דוחה אפילו לא תעשה שיש בו כרת, וכל שכן לא תעשה שאין בו כרת.

ותירץ השאג"א, דוודאי עשה שנאמר קודם הדיבור ולא נשנה לאחר הדיבור גרע טפי, וכדברי הירושלמי, אבל עשה שנאמר קודם הדיבור ונשנה לאחר הדיבור אלים טפי, כיון שנאמר גם קודם הדיבור וגם לאחר הדיבור. ולכן פסח שנאמר במצרים קודם הדיבור, ונשנה לאחר הדיבור בפסח שני ובמשנה תורה, וכן תמיד שנאמר קודם הדיבור למ"ד עולה שהקריבו במדבר עולת תמיד הוה, ונשנה לאחר הדיבור בפרשת פנחס, וכן מילה שנאמרה לאברהם אבינו, ונשנית לאחר הדיבור בפרשת תזריע וביום השמיני ימול, כל אלו כיון שנאמרו ונשנו אלימי טפי וכדברי הגמ' דידן. אבל מצה לא נאמרה אלא במצרים, ולא נשנית לאחר הדיבור, ולכן גריעא טפי, וכדברי הירושלמי [ולכאן] יש לדקדק כדבריו, דבגמ' דידן לא אמרו עשה שקודם הדיבור, אלא שישנו קודם הדיבור, דהיינו שיש את העשה הזה גם קודם הדיבור].



י.

ולפי"ז יש ליישב דמילה בזמנה שנאמרה אף לאחר הדיבור, שפיר ילפינן מינה דעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, אבל מילה שלא בזמנה, שמקיים בה רק את העשה של בן שמונת ימים שנאמר קודם הדיבור, ולא את העשה של וביום השמיני שנאמר לאחר הדיבור, לא ילפינן מינה, משום דעשה שקודם הדיבור אינו דוחה לא תעשה, וכדברי הירושלמי.



אוצר חושן משפט

שינוי יעודה של תרומה מישיבה אחת לישיבה אחרת ♦ תוקף חוקי
מדינת ישראל

הרב ברוך פז

יו"ד איגוד בתי הדין לממונות, נשיא מכון פסקים

שינוי יעודה של תרומה משיבה אחת לשיבה אחרת

שאלה

אדם ייעד תרומה לשיבה מסוימת, לבניית חדר אוכל, האם רשאי לשנות את החלטתו ולתרום לשיבה אחרת?



תשובה

א. אמירתו לגבוה בצדקה

יש לברר תחילה, אם הדין של אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, נאמר גם ביחס לצדקה: הטור כותב בשני מקומות (ח"מ קכה, ו; רמג, ב) שכאשר המקבל עני, אין הנותן יכול לחזור בו מאמירתו, משום שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. הב"י חולק בשני המקומות. הסמ"ע (קכה, כה) הכריע כטור, וכן משמע מדבריו בס' ריב, כא. ועיין בדברי הש"ך (פז, נא) שכתב גם הוא שאסור לשנות מעני לעני כדין אמירתו לגבוה וכו', והביא כן גם מהמרדכי (ב"ק קעב). אמנם, השו"ע בכל המקומות מזכיר רק 'נדר' ולא צדקה, כשיטתו, שבצדקה לא אומרים אמירתו כמסירתו להדיוט (ראו ח"מ קכה, ה; יו"ד רנח, יב). הפתחי תשובה (ח"מ ריב, ט) הביא גם הוא דיון בנדון זה, והעלה שמשמעות הרמ"א (בשו"ת מח, ג; בהגהתו לשו"ע ח"מ רנב, ב) היא שלא אומרים בזה כמסירתו לגבוה. וכן משמע ברמ"א ח"מ ריב, ז.

מיהו, קשה מזה על דברי השו"ע והרמ"א בחו"מ ס' ריב, ח, שם משמע שאומרים אמירתו לגבוה לעניין שיתחייב במחשבה גם לגבי עניים. וכן משמע ברמ"א ביו"ד (רנח, יג) שיד הצדקה על העליונה, כי אמירה בה כאמירה לגבוה!

ונראה שיש לחלק, שלפי הרמ"א, דוקא לעניין חלות הקנין דין צדקה אינו כגבוה, אבל בשאר דינים דינה כגבוה.

בקצות החושן יש לכאורה סתירה, שבס' רנב ס"ק ה משמע שאין באמירתה כמסירה להדיוט, אך בסימן פז ס"ק כא משמע שהוא מסכים עם הש"ך (שם סקנ"א) שדינה כאמירה לגבוה. ובסימן רצ ס"ק ג כתב שהיורשים חייבים לקיים נדרי צדקה של אביהם, משום שיש שעבוד נכסים בנדרי צדקה (וכן משמעות הב"י בשו"ת אבקת רוכל ס' פג).

אמנם, נראה להסביר ששעבוד נכסים אין משמעותו שאומרים על הצדקה שאמירתה כמסירה להדיוט, אלא שהמצווה יוצרת שעבוד נכסים, ומכח זה היורשים חייבים. לכן, אע"פ

שהשו"ע סובר שאין כאן מסירה לגבוה, מכל מקום יש שעבוד בגלל חיוב המצוה. ועיין פת"ש (ח"מ פז, כט) בשם התומים, שגם לדעת האומרים בצדקה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, רק 'במנה זו' אומרים כך, אבל ב'מנה' סתם, אע"פ שיש חוב, מ"מ אינו כמסור. ובוה מתורצת קושיית הקצה"ח (כא) על התומים, וכעין סברת הב"י הנ"ל, שאע"פ שאינה כמסירה להדיוט מ"מ יש חוב.

למעשה, נראה שהואיל והשו"ע והרמ"א מסכימים שאין אמירה בצדקה כמסירה להדיוט, וכן דעת המהרי"ט ואחרונים נוספים המובאים בפת"ש (ריב, ט), התורם יכול לומר 'קים לי' כשיטתם והוא רשאי לשנות ולהעביר את התרומה למקום אחר.



ב. לשנות ממצווה למצווה

ונראה לי שכך משמעות התוספות בערכין (ו ע"ב ד"ה עד, ע"ש), שלפי רבנו ברוך מותר לשנות למצוה אחרת, ותוס' שם חולקים ונפסק כמותם.

מיהו הו"ד לא לוסף עליה, וחולקים תוס' רק לעניין לשנות למצווה אחרת, אבל לשנות מעני לעני ודאי מותר. וכן משמעות הירושלמי (מובא בגר"א יו"ד רנח ס"ק לא, מירושלמי ב"מ פ"ד ה"ב, וכנסת הר"ח): "אבל בעני נעשה נדר", ואינו אומר יותר מכך, שהו"ד כמסירתו להדיוט! וכן בבבלי (ב"ק לו ע"ב) נאמר: "כבר זכו ביה עניים", שזכו משום שהיה שם מעמד שלושתן, ורב יוסף היה גבאי צדקה, ולא משום דהו"ד כמסירתו להדיוט ובלי מעמד שלושתן!"



ג. נדר לבית הכנסת, וחדר אוכל לישיבה

כל האמור לעיל הוא בנדרי צדקה. כעת, עלינו לברר מה הדין במקרה שלנו, בנדר לבית הכנסת ולבניית חדר אוכל בישיבה, האם בזה נאמר כמסירתו להדיוט?

הרמ"א בהלכות בית כנסת (או"ח קנז, ה) כתב לגבי עצים ואבנים שהביאום לצורך בניין בית כנסת, שאם לא באו לידי הגבאי מותר לשנותם. הרמ"א אינו אומר במפורש למה מותר לשנות, האם גם למצוה אחרת או רק ללוות ולתת אחרים תחתיהם כדין צדקה. המג"א (ס"ק ח) כתב שדינם כצדקה, וכ"כ גם בס"ק כא ו-לד, שהנודר לבית הכנסת דינו כנדרי צדקה. משמעות הדבר היא שאותו דין חל עליהם, כאמירה לגבוה.

אמנם, מקור הדין שאמירה לבית הכנסת כצדקה, הוא במרדכי (מגילה תתכא), ומדבריו מוכח שדינה כנדר ולא כצדקה, וזו לשונו: "דלא גרע מהאומר 'אתן לפלוני עשיר' אם היה דעתו לנדר, שנעשה נדר, וכל שכן הכא כמה עניים בעיר דנעשה נדר ולא מצי מהדר ביה".

א). ואולי מכאן יש ראייה לתומים, שגם לסוברים דהו"ד כמסירתו להדיוט, הדבר כך רק ב'מנה זו', אבל ב'מנה' סתם מודים שאינו כמסירתו להדיוט.

רואים אנו שבית כנסת אינו בדין צדקה כלל, וצדקה חמורה ממנו, והסיבה לכך שעל בית כנסת חל דין נדר, היא שהוא התכוון לכך. אם כן, לכל הדעות אין לומר בזה כאמירה לגבוה. אלא שכתב ש"כ"ל שכן שיש כמה עניים שנהנים מבית הכנסת, ורק מכח זה חל עליו דין צדקה.

ולא נראה לענ"ד שה"כ"ל שכן של המרדכי יכול להחיל על המעות דין אמירתו לגבוה, אלא כוונת המרדכי לחזק דבריו, שודאי הנדר חל בבית הכנסת בגלל העניים שנהנים, ולא שמחילים עליו דין אמירה לגבוה.

והמקרה המדובר, חדר אוכל בישיבה, נראה רחוק עוד יותר מבית כנסת, כיון שאינו מקום הוועד לתורה אלא רק לצרכים הגשמיים.



ד. מסקנה

במקרה הנדון מותר לשנות את התרומה לישיבה אחרת.



הרב דניאל סגרון

ישיבת תפארת ירושלים, יד בנימין

תוקף חוקי מדינת ישראל

בכמה מקומות בתלמוד אומר שמואל שדינא דמלכותא דינא.

בנדרים כ"ז ע"ב: "נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין, שהיא תרומה אף על פי שאינו תרומה, שהן של בית המלך אף על פי שאינן של בית המלך. בש"א בכל נודרין חוץ מבשבועה, וב"ה אומרים אף בשבועה. ב"ש אומרים לא יפתח לו בנדר, ובה"א אף יפתח לו. ב"ש אומרים במה שהוא מדירו, ובה"א אף במה שאינו מדירו. כיצד אמר לו אמור קונם אשתי נהנית לי, ואמר קונם אשתי ובני נהנין לי, בש"א אשתו מותרת ובניו אסורין, וב"ה אומרים אלו ואלו מותרין והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא אמר רב חנינא א"ר כהנא אמר שמואל במוכס שאין לו קצבה. דבי ר' ינאי אמר במוכס העומד מאליו".

ובגיטין י' ע"ב: "כל השטרות העולים בערכאות של גויים, אף על פי שחותמיהם גויים כשירים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים ר"ש אומר אף אלו כשירין לא הוזכרו אלא בזמן שנעשו בהדיוט. קא פסיק ותני, לא שנא מכר ל"ש מתנה בשלמא מכר, מכי יהיב זוזי קמייהו הוא דקנה, ושטרא ראיא בעלמא הוא, דאי לא יהיב זוזי קמייהו, לא הוו מרעי נפשייהו וכתבין ליה שטרא, אלא מתנה במאי קא קני לאו בהאי שטרא, והאי שטרא חספא בעלמא הוא אמר שמואל דינא דמלכותא דינא. ואב"א, תני חוץ מכגיטי נשים".

ובבבא בתרא נ"ד ע"ב: "אמר רב יהודה אמר שמואל נכסי גויים הרי הן כמדבר, כל המחזיק בהן זכה בהן מ"ט עובד כוכבים מכי מטו זוזי לידיה אסתלק ליה, ישראל לא קני עד דמטי שטרא לידיה, הלכך הרי הן כמדבר, וכל המחזיק בהן זכה בהן. א"ל אבבי לרב יוסף מי אמר שמואל הכי והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא, ומלכא אמר לא ליקני ארעא אלא באיגרתא".

ובבבא קמא קי"ג ע"א: "אין פורטין לא מתיבת המוכסין ולא מכיס של גבאין, ואין נוטלין מהם צדקה, אבל נוטל הוא מתוך ביתו או מן השוק. ומוכסין. והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא אמר רב חנינא בר כהנא אמר שמואל במוכס שאין לו קצבה דבי ר' ינאי אמרי במוכס העומד מאליו. איכא דמתני לה אהא לא ילבש אדם כלאים אפילו על גבי עשרה בגדים להבריה בו את המכס, מתני' דלא כר"ע דתניא אסור להבריה את המכס, ר"ש אומר משום ר"ע מותר להבריה את המכס בשלמא לענין כלאים בהא קמיפלגי, דמר סבר דבר שאין מתכוין מותר, ומר סבר דבר שאין מתכוין אסור, אלא להבריה בו את המכס מי שרי והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא".

מבואר בחז"ל שכיון שדין המלכות דין הוא. לכן אסור להתחמק מתשלום מיסים ואסור להחזיק בקרקע שלא כפי קביעת המלך, וכמו כן דין המלכות יוצר קניין אף שלא מן הדין.

שני המקרים שבהם אין כלל זה לפי הגמרא הם: א. מוכס שאין לו קצבה, ופירש רש"י 'אלא נוטל כל חפצו'. ב. מוכס העומד מאליו ופירש רש"י 'שלא מאת המלך אפילו יש לו קצבה'.



הגמרא לא מביאה מקור לכלל זה, ולפיכך נחלקו בכך הראשונים.

השיטה הראשונה היא שיטת הר"ן בנדרים כ"ח: "וכתבו בתוספות דדוקא במלכי גויים אמר דדינא דמלכותא דינא מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ אבל במלכי ישראל לא לפי שא"י כל ישראל שותפין בה". וכ"כ שם הרא"ש: "והיינו טעמא דדינו דינא שארץ שלו היא ואף הדיוט שיש לו קרקע כך דינו שלא יהנה אדם מארצו אלא מדעתו ובקצבתו". וכ"כ שם הרשב"א: "ופירשו בתוס' בשם ה"ר אליעזר דדוקא במלכי אומות העולם אמרו דינא דמלכותא דינא ומשום דמצי אמר להו אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם שהארץ שלו היא אבל במלכי ישראל לאו דינא דאינו יכול ליטול מהם משלהם כלום לפי שא"י כל ישראל שותפין בה ואין בה למלך יותר מלאיש אחר, ותדע לך דהכי הוא דהא איכא מ"ד (סנהדרין כ' ב') כל האמור בפרשת מלך מלך אסור בו ולא נאמר אלא ליראם ולבהלם ואמאי תיפוק לי משום דדינא דמלכותא דינא אלא דלא נאמרו דברים אלו במלכי ישראל אלא במלכי האומות". וכ"כ הרשב"א בתשובה בח"א סימן תרל"ז: "עוד השיב דכל שלטון ישראל הממונה בעירו ומשל במקומו דינו דין. והוא בעירו בכלל דינא דמלכותא כל זמן שעושה כחוקי מקומו דומיא דמלך ממש. זה ברור. והראיה תדע דקטלי דיקלי וגשרי גישרי כלומר הפקידים הממונים ואף במלכי ישראל בחוצה לארץ. ודוקא בארץ שהיא ירושה לכל ישראל הוציאו רבותינו הצרפתים בנדרים".*

השיטה השנייה היא שיטת רשב"ם בב"ב נ"ד: "כל מסים וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים שרגילים להנהיג במלכותם דינא הוא שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו והלכך דין גמור הוא ואין למחזיק בממון חבירו ע"פ חוק המלך הנהוג בעיר משום גזל". וכ"כ האו"ז בסימן תשמ"ה: "ומלכא אמר דכל שטר שיכתב על פי ערכאות על הקרקע אפי' כי האי גבי ביה דדינא דמלכותא דינא דהואיל וגזירתא דמלכא היא הכי קבלו עלייהו כדפירש רבינו שמואל בחזקת הבתים".

השיטה השלישית היא שיטת הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ד ה"א, שכתב: "רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות, וקוצב לו מכס ואסור להבריה מן המכס, שיש לו

א. וגם במלכי גויים מצינו שסייג הרשב"א בח"ג סימן ק"ט, הוב"ד בב"י סו"ס כ"ו, שרק במה שהוא מדיני המלך ולא דיני ערכאות דאל"כ בטלו דיני תורה: "ולענין דינא דמלכותא דינא שאמרת, בודאי לא אמרו אלא במאי דאיכא הרמנא דמלכא, ובדברים שהם מדיני המלכות, דדינא דמלכותא אמרו, דינא דמלכא לא אמרו. אלא כמו שאנו יש לנו משפטי מלוכה, כמו שאמר להם שמואל לישראל, דמלך מותר בו, כך בשאר האומות, דינן ידועים יש למלכים, ובהם אמרו: דדיניהם דין; אבל דינן שדינן בערכאות, אין אלו ממשפטי המלוכה, אלא הערכאות דנין לעצמן, כמו שימצאו בספרי הדינין שאם אין אתה אומר כן, בטלת חס ושלום דיני ישראל".

לגזור שכל מי שיגנוב המכס ילקח ממנו או יהרג שנאמר ואתם תהיו לו לעבדים, ולהלן הוא אומר יהיו לך למס ועבדוך, מכאן שנותן מס וקוצב מכס ודיניו בכל אלו הדברים וכיוצא בהן דין, שכל האמור בפרשת מלך מלך זוכה בו". ובהלכות גזו"א פ"ה הי"א: "מכס שפסקו המלך ואמר שילקח שלישי או רביעי או דבר קצוב והעמיד מוכס ישראל לגבות חלק זה למלך ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך אינו בחזקת גזולן לפי שדין המלך דין הוא, ולא עוד אלא שהוא עובר המבריה ממכס זה מפני שהוא גזול מנת המלך, בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל". ובהלכות זכיה ומתנה פ"א הט"ו: "במה דברים אמורים במקום שאין משפט ידוע למלך, אבל אם דין אותו המלך ומשפטו שלא יזכה בקרקע אלא מי שכותב בשטר או הנותן דמים וכיוצא בדברים אלו, עושין כפי משפט המלך, שכל דיני המלך בממון על פיהן דנין". וביאר הרדב"ז: "פרק כה"ג פלוגתא דתנאי ואמוראי ופסק כדר' יוסי ושמואל שאמרו כל האמור בפרשת המלך מותר בו ואמרינן בכמה דוכתי דינא דמלכותא דינא ואפילו מלכי הגוים אמרי' בהו דינא דמלכותא דינא". וכ"כ המב"ט בקריית ספר: "וגבאי המלך שמטבעו יוצא שגובין דבר שהוא חוקק לכל אינו גזל דדינא דמלכותא דינא כדילפינן מקראי דמשפט המלוכה כדנילף בהלכות מלכים בס"ד ואפילו מלך גוי".

נמצא שלדעת התוספות והרא"ש והרשב"א והר"ן דד"ד בנוי על בעלות המלך על ארצו, לדעת הרשב"ם והא"ז דד"ד בנוי על כך ש'כל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו', ולדעת הרמב"ם דד"ד בנוי על פרשת המלך.

לפי שיטת הרמב"ם נמצא שרב ושמואל נחלקו האם האמור בפרשת מלך המלך מותר בו. שמואל סובר שמותר ועל פי שיטתו הוא חידש בארבע מקומות בתלמוד את המושג דינא דמלכותא דינא, וכיון שבמחלוקות רב ושמואל הלכה כשמואל בדיני לכן פסק הרמב"ם שמלך מותר בו וממילא דינא דמלכותא דינא. ואכן גם על כך חלקו התוספות ופסקו כמו רב.

שיטת הרמב"ם היא בעצם השיטה היחידה שיש לה מקור בתלמוד, כי הגמרא מתייחסת במפורש למשפט המלך ואומרת שיש למלך סמכות.

חיזוק מסברא לשיטת הרמב"ם, כתב המאירי בב"ק קי"ג שאם לא נאמר שד"ד הוא רק לטובת המלך בטלו כל דיני התורה: "כל מה שאמרנו בדין המלכות שהוא אצלנו דין גמור הוא בחוקים שחקק הן לתועלתו הן לתועלת נכסיו וכו' שכך הוא ראוי לו מצד מלכותו על הדרך האמור במלכי ישראל כל האמור בפרשת מלך מלך מותר בו וכו' אבל מה שהוא מחדש מחמת אונס או דינים שהאומות מחזיקות בהם מתורת ספריהם ונימוסי חכמיהם הקדומים כנגד דינין שלנו אינן בכלל זה שאם כן כל דיני ישראל בטלים הם".

סמך לשיטת התוספות, נראה להביא מכך שבירושלמי אין זכר לדין זה, וגם בתורת התנאים הוא לא מופיע. ולפי התוספות הדבר מובן היטב, שבזמן התנאים והירושלמי שחיו בא"י ובה אין ד"ד ולכן לא הוזכר דין זה עד שהגיעו ראשוני האמוראים לבבל, ואז חידש שמואל שדינא דמלכותא דינא.

נפקא מינה בין שיטת התוספות לשיטת הרשב"ם והרמב"ם היא שלפי תוספות אין ד"ד בא"י ולרשב"ם והרמב"ם יש.

נפקא מינות בין שיטת הרשב"ם לרמב"ם:

א. לפי הרשב"ם התוקף הוא רק בממון, שבזה מועילה קבלה והסכמה, אך הרמב"ם אומר שהמלך יכול גם להרוג מי שלא משלם מס.

ב. נפקא מינה נוספת האם יש ד"ד במה שהוא לא לטובת המלך. לפי הרמב"ם זו זכות של המלך להחליט. אך לפי הרשב"ם שהעם מקבל על עצמו אם כן הוא מקבל כדי שיוכל להתנהל בסדר ויושר וזה לא רק במה שנועד לטובת המלך (אמנם גם לפי הרשב"ם זה רק במה שנוגע לצורכי התנהלות השלטון כי אל"כ בטלו דיני תורתנו).

ג. נפקא מינה נוספת, שלפי הרמב"ם אין חובה לציית לכל חוקי המדינה, אלא שזכותו של המלך לקבוע מס וממילא אסור להבריא מיסים. אבל אין חובת גברא לציית לחוקי המדינה. אם היתה חובת גברא זו הייתה שאלה של איסור והרמב"ם היה צריך לפסוק כמו רב. אם פסק כשמואל מחמת שזה דיני, משמע שכל המושג של ד"ד אין לו שייכות של איסורין כלל אלא רק משמעות משפטית בלבד. מותר למלך לגבות ולכן אסור להבריא. אבל אין חובה לציית לחוקים כי לא קיבלנו על עצמנו כלום אלא שהמלך יכול לגבות ולהרוג וכיו"ב. אבל לשיטת הרשב"ם האזרחים מקבלים על עצמם את חוקי המדינה.

ונראה שזו גם מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן לגבי מינוי מלך שלרמב"ם מוכרחים אישור מאת ה' כמו שכתב בהלכות מלכים שצריך נביא כדי למנות מלך, ולרמב"ן עה"ת משמע שאפשר גם על ידי העם. לפי הרמב"ן דינא דמלכותא דינא, לא דינא דמלכא. לכן רק במה שהיה נהוג בעבר בזמן המלכים קיים דין זה.



להלכה, מרן בחו"מ סימן שס"ט ס"ו העתיק את לשון הרמב"ם והדגיש שד"ד הוא גם במלך ישראל, והרמ"א לא השיג עליו כלום בזה, ומשמע שדעת התוספות לא נפסקה להלכה: "אבל מוכס שפסקו המלך ליטול דבר קצוב, ואפילו צוה שישראל יתן יותר מגוי, מכל מקום מקרי דבר קצוב לכל איש והעמיד מוכס ישראל לגבותו למלך, ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך, אינו בחזקת גזול, משום דדינא דמלכותא דינא. ולא עוד אלא שהמבריא ממכס זה, עובר על לא תגזול) מפני שהוא גזול מנת המלך, בין שהיה מלך ישראל בין שהיה מלך גוי".

בין דעת הרשב"ם לרמב"ם אין לנו הכרעה ברורה אצל בעלי השו"ע, אבל מכך שמרן העתיק את הרמב"ם ולא הזכיר את סברת הרשב"ם נראה שפסק כרמב"ם, כדרכו.

ב). וממילא אי אפשר לומר קים לי כדעת התוספות ולהבריא מכס, כי אין אומרים קים לי נגד הכרעת בעלי השו"ע. ובלא"ה שיטה זו קשה עד מאד, שהגמרא לא הזכירה כלל חילוק יסודי זה ועוד שבנדרים ובגיטין היא שואלת מדין זה על משנה והרי בזמן המשנה היו בא"י ושם לא שייך ד"ד לפי תוספות. ואם היה בידינו להכריע היה די בקושיא זו כדי לנטות משיטה מחדשת זו. אמנם הרב רועי זק העיר שבזמן המשנה היה שלטון רומאי בא"י והיה לכך דין של גלות.

וראיה נוספת לכך, שבגמרא בגיטין י' הרמב"ם בהלכות מלוה פכ"ז ה"א לא פסק ד"ד אלא פסק ששטרי מכר לא מועילים בערכאות, וביאר דבריו המגיד משנה: "דעת רוב הגאונים ז"ל ורבינו לפסוק כלשון האחרון שאמרו תני חוץ מכגיטי נשים שרוצה לומר שכל שטר שהוא כגט שהשטר הוא שטר הקנאה ושיעבוד אינו מועיל כלל ויש לפרש לפי דעתם ז"ל דאע"ג דקיימא לן דדינא דמלכותא דינא כמבואר פ"ה מהלכות גזילה ואבידה הני מילי במה שהוא תועלת למלך בעניני המסין שלו ומה שהוא מחקיו אבל בדברים שבין אדם לחבירו אין דינו בהם דין והכי קאמר האיבעית אימא לא אמרינן בכי הא דינא דמלכותא דינא והני חוץ מכגיטי נשים".

וכתב הרשב"א בחידושיו לגיטין י' שכך דעת הרי"ף בתשובה: "ובהלכות רבי' אלפסי ז"ל לא נתבררו דברים הללו, שהביא שתי הלשונות ולא כתב הלכתא היכי, אבל בתשובת שאלה מצאתי לו כלישנא בתרא ובמתנה לא קנה".

ומרן בסימן ס"ח ס"א הביא בב"י את דברי המ"מ ובשולחנו העתיק את לשון הרמב"ם. אמנם הרמ"א שם פסק כדעת החולקים שמהני ד"ד, ונראה מכך שהרמ"א סובר כשיטת הרשב"ם ששייך ד"ד גם במה שאינו נועד להנאת המלך. אם כי גם לשיטת הרשב"ם ישנן הגבלות על דין זה.

וכן נראה גם ממה שכתב הרמ"א בסימן שס"ט ס"ח: "י"א דלא אמרינן דינא דמלכותא דינא אלא במסים ומכסים התלוים בקרקע, כי המלך גוזר שלא ידורו בארצו כי אם בדרך זה, אבל בשאר דברים, לא. ויש חולקין וסבירא להו דאמרינן בכל דבר דינא דמלכותא דינא (מרדכי שם בשם התוס' ות"ה ס' ש"ט), ולכן המלוה על המשכון יכול למכרו אחר שנה, הואיל וכן דינא דמלכותא (שם בשם ר"י בר פרץ); וכן הוא עיקר, וכמו שנתבאר לעיל סימן שנ"ו סעיף ז'".

ובסימן שנ"ו ס"ז כתב הרמ"א: "ואפילו למאן דאמר אומן קונה בשבח כלי, לא נאמר דהרי הוא של אומן ולא של בעלים, דמכל מקום צריך להחזירו לבעלים מכח דינא דמלכותא, דהכי נהיגי עכשיו להחזיר כל גניבה אפילו לאחר יאוש ושינוי רשות מכח דינא דמלכותא".

וכן בסימן רנ"ט ס"ז כתב הרמ"א: "ואף על גב דמדינא אין חייבין להחזיר באבידות אלו, אם גזר המלך או ב"ד חייב להחזיר מכח דינא דמלכותא".

מבואר שדעת הרמ"א בארבעה מקומות שד"ד מועיל גם במה שאינו לטובת המלך, ושלא כשיטת הרמב"ם ומרן.

וכן האריך אדוננו הש"ך בסימן ע"ג לחלוק על הרמ"א ולטעון שלא שייך ד"ד בדבר שאינו לטובת המלך, דאם לא כן בטלו כל דיני תורתנו.

ולפ"ז יוצא שלדעת מרן כל תוקף ד"ד הוא מצד משפטי המלך ולכן הוא רק במה שנועד לטובת המלכות.

וכן היא שיטת חכמי הצרפתים שהובאה ברמב"ן בב"ב נ"ה וכן דעת הראב"ד בתשובות ופסקים סימן רכ"ו, וכן דעת הש"ך, וכן פסקו הרב פעלים בח"ב אה"ע סימן ט"ז, והרב עובדיה

ביבי"א ח"ז חו"מ סימן ו' וביחווה דעת ח"ד סימן ס"ה, והרב עמאר בשו"ת שמע שלמה ח"ט, שאין ד"ד אלא במה שהוא לטובת המלך.

וממילא במדינה דמוקרטית שאין מלך ואין פרשת המלך, כי מלך צריך להתמנות על פי נביא וסנהדרין כמבואר ברמב"ם (וראה במעדני ארץ שביעית סימן כ' שביאר הגרש"ז את הדבר הפשוט שמלך גוי לא צריך נביא, כי הוא מתנהג על פי דיני בני נח אך מלך ישראל יש לו תוקף רק אם התמנה ע"פ כהן ונביא), וגם אין במדינות דמוקרטיות שייכות לטובת המלך כי השלטון משרת את האזרחים ואין חוקים להנאת המלך, נמצא שאין כלל דינא דמלכותא במדינות דמוקרטיות בימינו. ובמדינת ישראל יש לצרף גם שיטת התוספות והרא"ש והר"ן והרשב"א שלפיהם אין ד"ד בא"י.

אך לדעת הרמ"א תוקף ד"ד הוא לא מחמת משפט המלך (שהרי פסק בסימן ס"ח ובסימן רנ"ט ובסימן שנ"ו ובסימן שס"ט שמהני ד"ד גם במה שאינו לטובת המלך ומשפט המלך נועד לטובת המלך), וגם לא מחמת היכולת לגרש (כי לא הזכיר בשום מקום את שיטת התוספות, וגם לא השיג על מרן שכתב במפורש שגם במלך ישראל יש ד"ד), אלא מחמת קבלת העם.

ולפ"ז גם במדינת ישראל יש ד"ד לדעת הרמ"א.

ונמצא ששאלת דינא דמלכותא ביחס לחוקי מדינת ישראל תלויה במחלוקת מרן והרמ"א - לפי הרמב"ם ומרן מקור סמכות השלטון הוא הקב"ה, ולפי הרשב"ם והרמ"א המקור הוא העם.



אמנם נראה לענ"ד, שלמעשה אין כלל מחלוקת ויש מקרים שבהם לכו"ע אין ד"ד ויש מקרים שבהם לכו"ע יש ד"ד, ואין כלל מחלוקת בזה.

דהנה יש לעיין על החולקים על הרשב"ם, הרי קיימא לן שכל תנאי שבממון קיים ורשאים בני העיר להסיע על קיצתן וכל קהל יכול לתקן כרצונו וכחפצו. ואם כן כאשר אזרחים מקימים מדינה וקובעים חוקים על פי נבחריהם איך ייתכן שלא יהיה לכך תוקף מצד שכל בני המדינה מסכימים לכך וכמו שכתב הרשב"ם?

ולכן נראה, שבוודאי לכו"ע מה שבני המדינה מסכימים לטובת כולם, כגון חלוקת מיסים, בוודאי שיש לכך תוקף. אם ועד בית יכול להחליט על גובה תשלום חודשי ובוודאי שכל המגיע לבית מחויב בכך, אז גם אזרחי מדינה יכולים להחליט על כך.

וכן כתב החתם סופר בסימן מ"ד שגם התוספות מודים לרשב"ם בדברים שהם לתקנת העם, ועל פי דרכו נראה שבוודאי גם הרמב"ם מסכים לכך שבמה שנועד לתקנת העם יכולים בני המדינה לתקן חובת מיסים וכיו"ב.

ג). הרב זק יישב שלא בכל דבר דיניהם דין, רק במה שנוגע לענייני הקהל. ועוד שר"ת סובר שלתקנות הקהל יש תוקף רק אם התקבלו פה אחד בין כל תושבי העיר. וכתב הרמ"א שנהגו כהראב"ה שדי ברוב, ודייק החת"ס שעיקר הדין כר"ת רק שנהגו כראב"ה, ונפק"מ שזה רק בדבר הנוהג ובא ולא בדבר חדש.

ובדברי החת"ס מיושבת קושיא גדולה, הלא בב"ב נ"ד הנידון הוא לא טובת המלך ואם כן קשה על הרמב"ם, והחת"ס ביאר לדרכו ששם זה לתקנת העם והם מקבלים עליהם. וכן כתב ליישב הש"ך בסימן ע"ג.

ונראה לי, שהמדד הוא מה חכמי ישראל היו מתקנים וכל חוק שהוא לטובת אזרחי המדינה וגם חכמי ישראל היו מתקנים אותו, יש לחוקי המדינה תוקף. וכעין שכתב החת"ס לגבי קניין רוחני.

אבל במה שחכמי ישראל לא היו מתקנים, נראה שבזה לא מועיל ד"ד. וזאת, על פי מה שבשו"ת מנחת יצחק ח"ט סימן ק"י ובשו"ת פאת שדך סימן צ"א כתבו בשם החזון איש שאין כיום בא"י ד"ד כי הוי כמוכס העומד מאליו. וביאר אחיינו הרב ניסים קרליץ (חוט השני ריבית עמוד קפ"ו) שכל מה שתנאי שבממון קיים זה כשמחליטים בעצמם אבל אם מאמצים את משפטי הגויים אסור לחקות את הגויים והרי זה בכלל איסור ערכאות.

והעולה מדבריו, שכדי שיהיה תוקף לשלטון הוא צריך לגיטימציה. ההלכה לא תחייב לציית לחוקים שאין להם לגיטימציה. לכן חוקי גויים הם לגיטימיים לחלוטין. חוקי מלך ישראל הם לגיטימיים לחלוטין. אבל חוקי יהודים שמאמצים את משפטי העמים וזונחים בשאט נפש וברגל גסה את כל דיני תורתנו הקדושה ומשליכים אותה ככלי אין חפץ בו כדי לחבק חק נוכרייה, אין לכך לגיטימציה ואין לכך אישור ותוקף. וממילא לא ייתכן שההלכה תאמר שיש לציית לחוקים שכאלו.

ולפ"ז נראה לענ"ד שגם אם מקור החוק הוא אצל הגויים אבל גם חכמי ישראל היו מאמצים אותו כי הוא צודק וישר והגון, אין סיבה שלא לקבלו, וכמו שכתב החתם סופר שם שכל שגם אנו היינו דנים כך מהני דד"ד. וכעין זה כתבתי לגבי צורת השלטון שאין לנו מלך ודמוקרטיה אינה מלוכה ולכן נבחרי הציבור צריכים לציית לחכמי ישראל ולשם כך יש להקים מעין בג"ץ שיפקח על חוקי הכנסת.

ונמצא שלכו"ע בחוקים שהם לטובת אזרחי המדינה וגם חכמי ישראל היו מתקנים כך, יש לכך תוקף הלכתי. אך בחוקים שחכמי ישראל לא היו מתקנים כך, נמצא שאין לגיטימציה לשלטון יהודי לפעול נגד חכמי ישראל וממילא הוי כמוכס העומד מאליו, כי אי אפשר לקבל את חוקי הגויים שלא בהסכמת חכמי ישראל.

כלומר מצד דד"ד דעת הרמב"ם ומרן ברורה שזה רק מצד משפט המלך, ומצד להסיע על קיצתן אכן שייך הסכמת העם וכדברי הרב בן ציון אבא שאול שלא גרע מוועד בית. אבל הרי שם צריך חכם שבעיר וממילא אין דד"ד היום בישראל מצד עיקר דין דד"ד. רק מצד להסיע על קיצתן וזה כפוף לחכם שבעיר. לכן רק חוקים שחכמי ישראל מסכימים להם יש להם תוקף.

ועוד נראה שהעם כלל לא מקבל על עצמו את חוקי המדינה. יש מעין משחק בין האזרחים לבין רשויות אכיפת החוק. רוב האזרחים לא תופסים שהם קיבלו על עצמם את חוקי המדינה. הם מבינים את האכיפה, אבל לולי האכיפה הם לא מרגישים צורך מצד שקיבלו על עצמם חוקים. הם חיים במדינה שיש בה שלטון חוק והמשמעות היא שהמשטרה מענישה אותם אם הם

עוברים על החוק. אין להם קבלה מצידם לציית. לולי המשטרה חוקי התנועה שלא מובילים לסכנה לא היו נשמרים כל כך. לפי החוק אסור לחנות באדום לבן. כמה אזרחים היו מצייתים לזה לו ידעו בבירור שביום זה אין פקחים? נראה שכלל אין קבלה של האזרחים, כי יש רשויות אכיפה והן אוכפות ולכך הציבור מוכן. אבל לא שהוא מקבל על עצמו וממילא שיטת הרשב"ם כלל לא הכרחית במציאות וזהו טעם הרמב"ם ומרן. וכן הורה הרב דב ליאור שליט"א שאין חובה לציית ודד"ר רק אומר שאין בכך גזל.

ועוד נראה לי שדד"ר לא רלוונטי לאיסורין. אין איסור לסוע מעל המהירות המותרת. אלא שהמלך יכול לגבות מס וזה לא גזל ואסור להעלים מס. ממילא דד"ר זה נושא משפטי וחלים בו כללי ספיקות, ואם יש לנו סיעה גדולה של פוסקים שדד"ר הוא רק לטובת המלך (לרמב"ם מצד שהמקור הוא משפטי המלוכה ולרשב"א והמאירי מצד דאל"כ ביטלת כל דיני תורתנו) אז מספק אני מוחזק ולא מחויב לחוקי המדינה ולא צריך לתת להם את ממוני.

וזכורני שבשנת תשע"ד שאלתי את פרופ' רקובר הי"ו שלכאורה לאחר ההפיכה השיפוטית שביצע אהרון ברק שלפיה מי שקובע זה בית המשפט ולא הכנסת נמצא שאין כלל תוקף לפסקי בג"ץ כי לפי הרמב"ם הם לא המלך ולפי הרשב"ם העם לא קיבל אותם ולפי התוספות כלל אין דד"ר בא"י. ואמר לי שצריך עיון בזה.

אך לפי האמור נראה ברור, מתרי טעמי, שאין כל תוקף לפסקי בג"ץ והחוקים שנקבעו בעקבותיו, הן מכך שרק לפי הרשב"ם שייך דד"ר בא"י ודברי הרשב"ם שייכים על מה שעמ"י קיבל ע"ע ולא במה ששופטים החליטו שלא כרצון העם, והן מכך שכל חוק שחכמי ישראל לא היו מתקנים אותו הוי כמוכס העומד מאליו, כי אין רשות ליהודי לאמץ חוקי הגויים שלא בהסכמת חכמי ישראל. וכעין שכתב מהרא"י עניזל שאין דד"ר בערכאות.

כמו כן זכורני שבשנת תשע"ב שאלתי את הרב דב ליאור שליט"א לגבי הכלל שצריך שהמלך ישווה גזירותיו והביא לכך דוגמה הרב אליהו זצ"ל בקובץ תחומין שאם השלטון מתייחס להפגנות מצד אחד באופן שונה מהפגנות של הצד השני אין תוקף לחוקיו, ושאלתיו לאיזה חוקים אין תוקף וענה לי הרב ליאור שהכוונה לחוקים שנוגעים להפגנה הזו. אך מדברי הרב אליהו שם לא נראה כך אלא שאם השלטון לא מתייחס לכל המפגינים בשווה נמצא שאין הוא משרת את אזרחי המדינה אלא את האינטרסים שלו, וממילא אין תוקף גורף לחוקיו, אלא עלינו לבחון כל חוק לגופו האם הוא חוק נכון שגם חכמי ישראל היו מתקנים אותו.

ונראה, שזו דעת הרב עובדיה ביחווה דעת ח"ה סימן ס"ד והישכיל עבדי בח"ו סימן כ"ח שיש דד"ר בא"י, והיינו רק במה שיש לכך תוקף, אך במה שמאמצים חוקי גויים באופן שחכמי ישראל לא יסכימו לכך בוודאי שלא מהני דד"ר נגד דין תורה, ואין להם רשות לאמץ חוקי גויים נגד דעת חכמי ישראל.

ונראה שזו גם דעת הרב אלישיב בפד"ר ח"ו עמוד 376 שפסק כמו החתם סופר שדבר שהוא לטובת הציבור והציבור חפץ בזה יש דד"ר לכו"ע, וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סימן

פ"ו. וכמובן שבדברים שחכמי ישראל לא מסכימים להם כי זו לא הדרך הישרה לפי רצון התורה, לא שייך לומר את דברי החת"ס.

ונראה שזו גם דעת הרב בן ציון אבא שאול שאמר שלחוקי המדינה יש תוקף שאינו פחות מוועד בית, והרי ברור שוועד בית לא יכול להחליט נגד חכמי ישראל.



ואמנם דייני בית מדרשו של החזון איש כגון רשת בתי הדין של הרב ניסים קרליץ נוקטים למעשה שאין כלל משמעות לחוקי מדינת ישראל, וכן בירר באורך הדין הרב יהודה סילמן שליט"א בספרו דרכי החושן, והפליג לומר שאפילו א"א לומר קים לי כשיטות שיש ד"ד בא"י היום.

וצ"ע על שיטתם, הרי כל דבר שהוא מסתבר והגיוני וגם חכמי ישראל יסכימו לו הרי הוא הכרחי לניהול חיי מדינה תקינים ואם כל אחד יעלים מיסים ויבנה ללא רישיון (כפי המובא בשם החזו"א בספר ארחות רבנו שהחזו"א בנה מטבח בביתו ללא רישיון ואמר שהם לא בעלי בתים להחליט עליי) אז תהיה במדינה אנרכיה וברור שכל אזרחי המדינה רוצים בכך שיהיה סדר ונהלים. וכל הסיבה להתנער מחוקי המדינה זה מפני שהם מאמצים את חוקי הגויים אך לפ"ז אין סיבה להשליך את כל חוקי המדינה אלא רק את מה שחכמי ישראל לא מקבלים אותו (כגון חוקים שהם נגד רוח התורה או חוקים שנקבעו ע"י שופטים וחכמי ישראל לא מסכימים איתם וכיו"ב).

וצ"ע איך אפשר להקל בזה, בפרט לבני אשכנז, שהרמ"א הרי לא פסק כמו תוספות אלא כמו הרשב"ם, ולשיטתו פשוט שמה שאזרחי המדינה מקבלים ע"ע יש לו תוקף. ובפרט שהרי הציבור כולו נהנה מן המדינה ומקבל ממנה הטבות לאין שיעור, ואיך ייתכן לנהל חוזה חד צדדי שאדם רק לוקח מן כספי המיסים שהמדינה גובה, אבל כלל לא מחויב אליה ולחוקיה ואין הוא מחויב למיסיה ותקנותיה גם בדברים שהם לטובת בני המדינה וכל חכמי ישראל מסכימים להם?

וליבי אומר לי, שמרן החזו"א סבר שיש כאן מאבק עקרוני על השליטה בעמ"י ולכן סבר שאין כלל תוקף לחוקיהם ותקנותיהם כדי שלא יימשכו אחרי הגויים. וזו הסיבה ששומרי המצוות לא מוכנים לקבל את החוקים, לא באופן חלקי ולא באופן מלא, כדי לא להימשך אחרי חוקות הגויים.

ולפ"ז נראה לי שבע"ה בעתיד ששלומי אמוני ישראל ינהיגו את המדינה לפי רצון חכמי ישראל גם החזו"א והרב קרליץ יודו שבוודאי בכל דבר שחכמי ישראל מסכימים לו, כי אין בו ויכוח הלכתי אלא צורך טכני לתיקון האזרחים וממילא אנשי המקצוע מוסמכים לכך, יש תוקף לחוקי המדינה. ורק במצב שראשי המדינה מסרבים לציית לחכמי ישראל ואדרבה מנסים לבנות צביון פחות יהודי לכן אין לנו להשתתף עמם בשום דבר אלא להצהיר שאין לנו התחשבות בחוקיהם.

אבל כשהנהגה תהיה ע"י שומרי מסורת נראה שכל חכמי ישראל מסכימים לכך שכל דבר שאזרחי המדינה מסכימים לו והוא לטובתם ולהנאתם, וגם חכמי ישראל מסכימים לו, אין סיבה שלא יהיה לכך תוקף כי אם חכמי ישראל מסכימים פירוש שגם כאשר הם ינהלו את השלטון כך הם יעשו וממילא כבר כעת יש תוקף לחוקים הללו, כי חכמי ישראל מסכימים להם.



ד). אמנם העיר הרב רועי הכהן זק מדברי הפוסקים שגם זט"ה אינם מוסמכים בכל דבר אלא במה שהוא לצורכי הקהל ונוגע לציבור.

אוצר אבן העזר

♦ האישות של פילגש לפי הרמב"ם ♦

הרב שלמה זאב פיק

מח"ס אהבת שלמה

האישות של פילגש לפי הרמב"ם*

א.

למדנו במסכת קידושין דף ו ע"א:

"ת"ר: הרי את אשתי, הרי את ארוסתי הרי את קנויה לי - מקודשת; הרי את שלי, הרי את ברשותי, הרי את זקוקה לי - מקודשת. וליתנינהו כולהו כחדא! תנא, תלת תלת שמעינהו וגרסינהו.

איבעיא להו: מיוחדת לי, מהו? מיועדת לי, מהו? עזרתי, מהו? נגדתי, מהו? עצורתי, מהו? צלעתי, מהו? סגורתי, מהו?"

ורש"י פירש שם:

"מיוחדת - לשון והיו לבשר אחד (בראשית ב).

מיועדת - לשון אשר לא יעדה (שמות כא) שהוא לשון קידושין באמה העבריה.

עזרתי נגדתי - לשון אעשה לו עזר כנגדו (בראשית ב).

סגורתי - לשון ויסגור בשר (שם).

מה הם הלשונות "עזרתי", "נגדתי", "צלעתי", "סגורתי"?

מו"ר הרב יוסף דב סולובייצ'יק הלוי זצ"ל (ברשימות השיעורים) הסביר שכל הלשונות המוזכרים כאן מתייחסים לאישות של אדם הראשון וחוה, שהיו בני נח. פשיטא שיש לבני נח חלות אישות. אמנם האישות של בני נח שונה מחלות אישות של ישראל. על פי זה יש לבאר ספיקת הגמרא בלשונות אלו: מצד אחד הלשונות של אישות של בני נח אינן ראויות לייצר אישות של בני ישראל, כי המקדש נתכוון לחלות אישות אחרת. אולם, ייתכן שלשונות אלו מהני משום שלא צריכים דעת לקניין קידושין באופן פרטי, אלא מספיק רק דעת לאישות בדרך כלל. לפי זה, אפילו אם הוא רוצה לייצר חלות אישות שקיים רק אצל בני נח, זה מספיק לייצר חלות אישות השייך לו, כלומר קידושין גמורין של ישראל.

משל למה הדבר דומה: להלן בדף י ע"ב הגמרא מסתפקת אם ביאה אירוסין עושה או נישואין עושה. לכאורה פשיטא שהבועל התכוון רק לאירוסין, ואעפ"כ, לפי צד אחד של הגמרא, הביאה מחילה גם חלות נישואין. בשלמא לפי הגר"ח שלא צריכים דעת קנין

* מאמר זה מבוסס על שיעור שאמרתי על פי דברי מו"ר הרב יוסף דב סולובייצ'יק זצ"ל על פי רשימות שיעורים על מסכת קידושין, עורכים צ"י רייכמן ו"צ ברונשטיין, תשרי תשפ"ג, עמ' יג-טו. סידרתי והוספתי דברים לפי הבנתי, ואני אחראי על טעויות במידה שיש. תודה לידיד הרב יעקב שכטר שליט"א שעבר על המאמר ותיקן טעויות בלשון.

לנישואין^א, שפיר מובן דמהני הביאה לנישואין אפילו בלי דעת לנישואין. אולם לפי החולקים על הגר"ח, דס"ל דבעינן דעת קנין בנישואין, לכאורה דברי הגמרא מרפסין איגרי: איך הביאה עושה נישואין בלי דעת קנין לנישואין. אלא דמוכח מזה שלא צריכים דעת קנין פרטי לכל סוג של אישות, אלא דדעת כללי לייצר חלות אישות מהני לכל מה שהמעשה ראוי לעשות.

לפי דברי הגריד"ס זצ"ל, מובן שיטת רש"י שהוא הספק של "מיוחדת" לשון והיו לבשר אחד (בראשית ב') שהרי הוא גם לשון של אישות של אדם וחווה. אלא קשה לפי רש"י למה "מיועדת לי" בא באמצע? הגמרא הייתה צריכה לשאול "מיועדת" בתחילה ואח"כ מיוחדת, עזרתי נגדתי...

לכן הרב פירש את ספקו של הגמרא ב"מיוחדת לי" בדרך אחרת.



ב.

בפרשת המלך בפרשת שופטים נמצאים הרבה דינים שנאמרו בקשר למלך, ואחד מהן הוא שלא ירבה נשים, ולפי הרמב"ם זה כולל גם פילגשים. דבר זה מצריך עיון בטיב האישות של מלך.

הנה הרמב"ם כתב בהלכות מלכים ד, ד: "וכן לוקח מכל גבול ישראל נשים ופילגשים, נשים בכתובה וקדושין, ופילגשים בלא כתובה ובלא קידושין אלא ביחוד בלבד קונה אותה ומותרת לו, אבל ההדיוט אסור בפילגש אלא באמה העבריה בלבד אחר ייעוד, ויש לו [רשות] לעשות הפילגשים שלוקח לארמונו טבחות ואופות ורקחות, שנאמר ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאופות".

לפי דברי הרמב"ם, הדיוט אסור בפילגש. מהו האיסור? הסביר הגריד"ס זצ"ל שלכולי עלמא יש איסור עשה של "כי יקח איש אשה", ולכן פילגש אסורה. לפי דברי הגר"ח אפשר לומר שהאיסור הוא איסור הלאו של "לא תהיה קדשה". אם כן, איך מלך מותר בפילגש בלי קידושין?

הרב זצ"ל אמר שלפני שאפשר להסביר היתר זה, צריך להבין את ההשוואה בין אמה עבריינה לבין מלך? הנה הרמב"ם בהלכות עבדים, ד, ז, כתב: "יעד אותה האדון לעצמו או לבנו הרי היא כשאר ארוסות ואינה יוצאה באחד מכל אלו אלא במיתת הבעל או בגט, ומצות יעוד קודמת למצות פדייה, כיצד מצות יעוד אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאשה אפילו בסוף שש סמוך לשקיעת החמה, ואינו צריך ליתן לה כלום שמעות הראשונות לקידושין ניתנו, ונוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג בה מנהג שפחות..."

א. ראה דברי הרב בהספדו על הגרי"ז, "מה דודך מדוד", בספר דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 71-73, ובמיוחד הע' 4; וכן במקורות שהובאו ברשימות שיעורים על מסכת קידושין, הנ"ל הע' 1, עמ' צה, והמקורות שצוינו שם.

הרמב"ם פסק שמעות ראשונות לקידושין ניתנו ובכך יש מעשה קידושי כסף בייעוד כמו בארוסה דעלמא הנקנית בכסף קידושין. א"כ איך הרמב"ם השווה בין פילגש של מלך לבין אמה עברייא המיועדת להדיוט, הרי בפילגש של מלך אין מעשה קידושין כלל וכלל אלא ייחוד, ואילו באמה עברייא יש מעשה קידושין?

וצ"ל בדעת הרמב"ם דחלוק דין פילגש דמלך מפילגש של הדיוט [שאינה אמה עברייא]. באמת יש למלך חלות אישות בפילגשו, משא"כ בפילגש דהדיוט אין ביניהם חלות אישות, שאישות של הדיוט זה רק ע"י מעשה קידושין, ופילגש שלא נקנית במעשה קידושין אסורה להדיוט כקדשה. וצ"ל שאצל מלך יש אישות מחודשת שנוצרה על ידי ייחוד בעלמא, ולא ע"י אחד ממעשי הקידושין (כסף, שטר או ביאה). ומאחר שיש למלך חלות אישות בפילגשו, היא מותרת לו ואינו אסורה כקדשה, כי קדשה אסורה רק כשאין לגברא חלות אישות, והבא עליה בלי קידושין הוי' בעילתו בעילת זנות. וזה מדויק בלשון הרמב"ם: "ביחוד בלבד קונה אותה ומותרת לו". אין הפשט דאיסור פילגש בטל לגבי המלך, אלא דנתחדש דין דלגבי מלך: ייחוד הוי מעשה קנין ומתיר את הפילגש למלך, כמו שמעשה קידושין מתיר.

ויש להביא עוד ראיה דיש חלות אישות בפילגש של מלך מדברי הרמב"ם בהלכות מלכים, ג, ב: "לא ירבה לו נשים, מפי השמועה למדו שהוא לוקח עד שמונה עשרה נשים בין הנשים ופלגשים הכל שמונה עשרה". מוכח מדבריו שיש חלות אישות בפילגשו, שהרי הוא סובר שפילגשים נמנות במנין הי"ח נשים.

והדמיון בזה לאמה עבריה הוא שאע"פ שלאחר ייעוד יש חלות אישות גמורה של קידושין, מכל מקום, אין בה מעשה קניין לפי מה שפוסקים דמעות הראשונות לקידושין ניתנו, ואין צריך קניין בעת שקידשה, ובדעתו לקדש סגי. לפי הרמב"ם, אין הפשט שמעות ראשונות מתהפכות למפרע להיות כסף קידושין דעלמא, כי לא ניתנו המעות לכתחילה לשם קידושין אלא לשם שפחות. לפי הרמב"ם בדין מעות ראשונות קונות יש אפשרות בעצם חלות השפחות להפוך את השפחות לאישות ע"י ייעוד. אע"פ שהוא מייעד אותה בסוף שש שנים סמוך לשקיעת החמה, שאינו נותן לה או מוחל לה שווה פרוטה של השפחות, התורה מחדשת שע"י מעשה הייעוד השפחות הופכות לאישות, אפילו בלי מעשה קידושין דעלמא של כסף שטר או ביאה.³

לפי זה הדמיון בין אמה עברייא בייעוד לפילגש למלך הוא שבשתייהן אישות חלה אע"פ שאין בהן מעשה קנין קידושין.

ויש להוסיף עוד שבחלות האישות שחל יש הבדל מהותי בין מלך לבין אמה. החלות אישות באמה העברייא היא חלות אישות של אשת איש דעלמא הזקוקה לגט, וכפי שכתב הרמב"ם

ב). בשיעורי הרב על מסכת סנהדרין, מהד' י ששון, ירושלים תשע"ג, יש קצת שינוי ניסוח של הדברים: ע"כ צ"ל דלא פעל בהנך מעות מעשה קידושין כלל, אלא דייעוד פי' דאיכא חלות קנין אישות בלי מעשה קידושין, וכלול תוך חלות השפחות איכא נמי אישות, והלכה היא שבשעת מעשה הייעוד נהפכת חלות השפחות לחלות אישות. אבל ליכא בזה מעשה קידושין, דמעשה הייעוד לא חשיב מעשה קידושין, ועוד שהמעות הראשונות לא היו מעשה קידושין, אלא כך נאמרה הלכה שנהייתה לו לאשה בלי שום מעשה קידושין, שבתוך האמהות איכא גם חלות אישות, ובעצמו נהפכת חלות האמהות לחלות אישות.

בהלכות עבדים, ד, ז: "יעד אותה האדון לעצמו או לבנו הרי היא כשאר ארוסות ואינה יוצאה באחד מכל אלו אלא במיתת הבעל או בגט". מאידך, בפילגש דמלך, האישות שחלה בה אינה חלות אישות דאשת איש דעלמא, אלא חלות אישות מיוחדת דפילגש, והראייה שאין לפילגש כתובה כמו שיש באשת איש דעלמא. ונראה דחסר לפילגש דמלך שעבודי האישות שבעל חייב לאשתו כגון שאר כסות ועונה, שהרי הם כלולים ב"כתובה", ואילו באמה עבדייה אחרי ייעוד היא נכנסת לחופה ויש לה חלות נישואין עם כל דיני כתובה כנשואה בעלמא. כמו כן, לפי הרמב"ם "יש לו [למלך] רשות] לעשות הפילגשים שלוקח לארמונו טבחות ואופות ורקחות", ואילו באשת איש בעלמא אסור לעשות כן.¹



ג.

לעומת דברי חותנו, הגריד"ס זצ"ל, חתנא דבי נשיאה, הרב אהרון ליכטנשטיין זצ"ל, הציע לפרש שעקרונית שייך דין פילגש בהדיוט, רק מכיוון שחסרה הבלעדיות של הפילגש להדיוט לעומת המלך, לא חל בפועל דין פילגש. דבריו מבוססים על דברי רמב"ם הלכות מלכים פ"ב א-ב:

"ה"א: כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר שום תשים שתהא אימתו עליך, אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ולא בכתרו, ולא באחד מכל כלי תשמישיו, וכשהוא מת כולן נשרפין לפניו, וכן לא ישתמש בעבדיו ושפחותיו ושמשיו אלא מלך אחר, לפיכך אבישג היתה מותרת לשלמה ואסורה לאדוניה. ה"ב: אבל אשתו של מלך אינה נבעלת לאחר לעולם, אפילו המלך אינו נושא אלמנתו או גרושתו של מלך אחר."

רק למלך יש אפשרות להפוך את הפילגש להיות מיוחדת לו לבד, וזה מדיני מלך, ולו היה להדיוט הכח הזה, גם הוא היה יכול לייחד פילגש [הרב ליכטנשטיין אמר שיש כאן קניין מיוחד, ורק למלך יש כוח הלכתי לייצר קניין כזה]. ואולי אפשר להוסיף, שעד שקם המלך שאול, הפילגש הייתה מותרת לכל ישראל [כגון פילגש בגבעה] מפני שעדיין לא היה מלך בו

ג). ברשימות שיעורים, עמ' טו, הערה 36, העירו שלכאורה פילגש יוצאת גם בלי גט, בדומה לבעולת בעל אצל בני נח, שהרי כל חלות האישות שלה תלויה בייחודה למלך וכן איתא בלחם משנה, הל' מלכים, ג, ב: "דלפילגש אין צריך גירושין דאין לו בה קידושין אלא יחוד בעלמא. וי"ל דמ"מ זה הוי כגירושין להוציאה כדי ליקח אחרת." בהע' שם גם דנו במה העונש של זנות עם פילגש המלך? האם זה איסור זנות דאשת איש או לא? הלחם משנה, הלכות מלכים, ד, ד כתב: "דלא הוי גילוי עריות ממש הוי אבירייהו דג"ע ודמי להו". הרב משה פיינשטיין זצ"ל, כתב באגרות משה, אבן העזר, ח"א, סי' עד, שאין פילגש אוסרת את קרוביה לבעלה, וזה מתאים לדברי הגר"ח שאיסורי קרובות תלויים במעשה קידושין, והרי בפילגש חסר מעשה קידושין. נוסף שדברי המגיה לשיעורי הרב למסכת סנהדרין, עמ' רעה, הע' 419, שכתב "לפי דברי רבינו כאן, לכאורה מתורצת קושיית הלח"מ בפ"ג מהל' מלכים, שהקשה אמאי לא הוציא דוד המלך אחת מהפילגשים, ולדרכו של רבינו אף פילגש תיבעי גט ומעשה גירושין, כיון דאיכא בה חלות אישות גמורה", לא נראה לנו בכלל. מלבד שזה נגד דברי הלחם משנה בריש הערה זו, הרב אמר במפורש שאין בפילגש אישות גמורה, והיא שונה בזה מאמה עבדייה שאחרי ייעוד יש בה אישות גמורה.

ניתן ליישם בלעדיות באישות שלו (ואולי זה היה שריד מן המצב שהיה לפני מתן תורה, רמב"ם אישות פרק א, הל' א). רק אחרי שחל דין מלך עם דיניו המיוחדים, נתהוותה למעשה מגבלה להדיוט, אבל לו יכול היה הדיוט לייצר יחס בלעדי כמו מלך, אזי גם להדיוט תהיה פילגש מותרת. וראיה לזה מאמה עבריה, שאחרי הייעוד, שאינו לגמרי כמעשה קידושין, חל דין פילגש לפי הרמב"ם, מפני שעקב הקניין יש יחס בלעדי בין האדון לבין האמה.

ד.

לפי זה, יש לעיין מחדש בקושיית הגמרא: "איבעיא להו – מיוחדת לי מהו?" הרב ביאר שהספיקא של הגמרא היא לא באומדנא אלא בדין. בדרך כלל, כדי לייצר אישות צריכים מעשה קידושין. אמנם, לפי הרמב"ם הנ"ל בהל' מלכים, יש דין חדש בעניין פילגש המיוחדת למלך, שקיימת חלות אישות שחלה ע"י ייחוד בעלמא, ולכן הותרה פילגש למלך ואסורה לשאר העם. ונראה דחלות אישות דפילגש המיוחדת למלך חלוקה ביסוד דינה מחלות אישות שחל באשה בעלמא בשני דרכים: א. דאין בה מעשה קידושין ליצירת האישות. ב. גם חלות האישות דפילגש דמלך היא רק חלות אישות חלקית. כשהמקדש נותן פרוטה לאישה ואומר לה "הרי את מיוחדת לי", י"ל שהמקדש רוצה לייצר לעצמו חלות אישות המיוחדת למלך ע"י מעשה קידושין. לפי זה מבואר הצד שקידושין אינם חלים, שהרי לכאורה הוא התכוון לייצר חלות אישות דפילגש, דלא שייכת לחול להדיוט, ולא הייתה כוונתו לאישות גמורה כדי לומר שהקידושין יחולו לגמרי. בכל זאת, הגמרא הסתפקה שאולי בכל זאת הקידושין יחולו, כי אולי לא צריכים לכוון לסוג אישות מסויים, אלא רק צריכים שהוא יתכוון לחלות שם אישות בעלמא. א"כ גם אם הוא התכוון לחלות אישות של פילגש, שאינו שייך להדיוט, מ"מ מעשה הקידושין שלו יועיל לייצר קידושין גמורים.

ה.

לפי ההסבר של הרב במיוחדת לי [שאין לו קשר לזיווגו של אדם הראשון, אלא קשור לפילגש של מלך], אפשר להבין כעת את השאלה "מיועדת לי מהו?" שמתייחס לאמה עבריה שהיא פילגש של ישראל פשוט.

לפי הפירוש שהסברנו בספק "הרי את מיוחדת לי" נראה דספק זה של "מיועדת לי" מהוה "אם תמצי לומר" דהספק הנ"ל. ביארנו לעיל דייחוד של מלך וייעוד דאמה עבריה דומים בזה שאין להם מעשה קידושין לייצר חלות אישות. אבל הם חלוקים לגבי החלות. שהרי ייחוד המלך בפילגש יוצר חלות אישות חלקית, משא"כ ייעוד באמה יוצר אישות גמורה אע"פ שחסר מעשה הקידושין. נמצא שייחוד של מלך מהוה חלות אישות בפני עצמו שחלוקה ביסוד דינה מחלות דין אישות דעלמא. לפי זה נראה לבאר את הספק ב"הרי את מיועדת לי" שזה תלוי

בספק "הרי את מיוחדת לי". אם הרי את מיוחדת לי מהני אע"פ שחלות האישות של מלך שונה ביסוד מחלות אישות רגילה, אז פשיטא ש"הרי את מיוחדת לי" מהני, דבייעוד חסר רק מעשה קידושין אבל החלות קידושין שווה לקידושין בעלמא. אולם אם "הרי את מיוחדת לי" לא מהני, הגמרא עדיין מסתפקת אם בכל זאת "הרי את מיוחדת לי" מהני או לא, שהרי חלות האישות היא לגמרי כמו אשת איש רגילה.



אוצר חקר ועיון

ברין מצות חינוך בבנו גדול ♦ מקום הארון ואבן השתיה – ודחיית
התאמת מידות הכיפה למידות ההיכל

הרב חיים משה דרורי

כולל פוניבז'

בדין מצות חינוך בבנו גדול

א.

דעת השו"ע והרמ"א בשם בעל העיטור בזמן חיוב האב בקניית תפילין לבנו

בשו"ע או"ח סי' לו "קטן היודע לשמור תפילין בטהרה שלא יישן ושלא יפיח בהם הגה: ושלא ליכנס בהן לבית הכסא (רש"י פרק לולב הגזול) חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו. הגה: וי"א דהאי קטן דוקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד (בעל העיטור שער א הל' תפילין ח"ז) וכן נהגו, ואין לשנות (דברי עצמו). וחזו"ל דלדעת השו"ע חיוב האב לקנות תפילין לבנו הוא בעודו קטן משעה שהוא יודע לשמור תפיליו, ודעת הרמ"א היא דרך משיגדיל מחוייב האב לקנות לו תפילין.

והנה דעת השו"ע היא כפשטות לשון הברייתא בסוכה מב. דאמר' התם "תנו רבנן קטן היודע לנענע חייב בלולב להתעטף חייב בציצית לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין" והעיטור מפרש הברייתא דאיירי בייחס לגדול. וכבר כתב הב"י שם דאין כדאי בדבריו להוציא הברייתא מפשוטה, שמשמע דאיירי בקטן ממש.

ב.

מחלוקת הפמ"ג והביאור הלכה בביאור דעת בעל העיטור

והפמ"ג בא"א שם ס"ק ד תמה על דעת העיטור, דאם הוא בן י"ג שנים איזה חיוב יש על אביו לחנכו, הרי איש בפני עצמו הוא, ואם הוא עני, כל ישראל מצווין להחיותו ואין לחייב את האב יותר משאר ישראל. ולכן פירש הפמ"ג דכוונת העיטור היא באופן שהוא בן י"ג שנים ולא הביא ב' שערות, והוסיף הפמ"ג דלפי"ז כל עוד שלא הביא ב' שערות מחוייב האב לחנכו עד שיגיע לרוב שנותיו. והביאור הלכה שם (ד"ה וי"א) הביא את הפמ"ג וביאר דבריו דאף דמשהגיע לגיל י"ג חייב מדינא מחמת חזקה דרבא, וכמו שהביא בשע"ת, אעפ"כ לא פקע מאביו מצות חינוך כל זמן שאין ידוע שהביא ב' שערות. וכתב על זה הביאור הל' "אבל כל זה דוחק גדול ועיין לקמן בסימן רכ"ה ס"ב דכשנעשה הבן י"ג אביו מברך ברוך שפטרני והיינו ממצות חינוך לפי מש"כ המ"א שם ולא אישתמיט אחד מהם לומר דדוקא כשידוע שהביא ב' שערות אלא בודאי דלענין חינוך שהוא דרבנן נוכל לסמוך על חזקה דרבא".

והוסיף הביאור הל' "והאמת יורה דרכו שלא ראה הפמ"ג את ספר העיטור ח"ב שבימיו עדיין לא נדפס כי לפי מה שכתב שם מוכח שלדידיה לא נזכר בגמרא האי דינא כלל לענין תקנתא

דרבנן ומשמע מיניה דלא היה ע"ז תקנתא כלל רק לענין דאורייתא שאין בן י"ג מחוייב בתפילין כי אם כשיודע לשמור תפיליו והביא ע"ז המכילתא ראייה ממקרא ושמרתם את החוקה הזאת עי"ש והוא אפילו אם הביא ב' שערות דומיא דחייב מזוזה הנזכר שם עי"ש. והיינו דדעת בעל העיטור היא דאף מגיל י"ג עדיין אין חיוב תפילין עליו, כל עוד שלא העמיד עצמו במצב של שמירת התפילין כראוי. ועל כן אין אביו חייב לקנות לו תפילין עד שיגדיל וידע לשמור תפיליו.



ג.

תמיהת הפמ"ג על העיטור מה שייך חינוך בבנו גדול

אלא דהפמ"ג הקשה דאם הוא בן י"ג שנים כבר אין מצות חינוך על האב ומה שייך לומר דאביו קונה לו תפילין, וציין הביאור"ל לברכי יוסף שיישב את זה. וכבר העיר מרן הגר"ק זל"ה בספרו על מסכת תפילין, בפ' תפילה של ראש ס"ק ח, דבברכ"י דן להעמיד שהאב נותן לו בקטנותו להרגילו במצוות ולא מצד חינוך, וכתב כן בדעת רש"י. ובבעל העיטור עצמו מפורש דחייב האב הוא משהגדיל לתת לו תפילין. ויש להוסיף דאף משמעות הרמ"א היא דחייב האב לקנות לו תפילין הוא משיגיע לגיל י"ג.



ד.

יסוד מרן הגר"ק דיש מצות חינוך בבנו אף לאחר שהגדיל

וביישוב דעת בעל העיטור כתב מרן הגר"ק שם לייסד דאף בגדול יש מצות חינוך, דנהי דמשהגדיל הרי הוא ברשות עצמו וחיובי המצוות עליה דידיה רמיא, אבל עדיין מוטל על אביו לסייע לו בקיום מצוותיו מדין חינוך. ואם אין ידו משגת, חייב אביו מדין חינוך לקנות לו תפילין, וכדמצינו בקידושין כט. שחייב אביו להשיאו אשה, והיינו בגיל י"ח, דרק אז רמיא עליו מצות נישואין*.



א). בעיקר דברי בעל העיטור הביא מרן הגר"ק זל"ה ראייה לדבריו שמצריך שיהיה גם גדול וגם בר שמירה בכדי שתחול עליו מצות תפילין, מדברי המדרש תנחומא פרשת בא סימן יד דאמר' התם "יכול יהא נוהג בנשים ת"ל למען תהיה תורת ה' בפיק (שמות יג) מי שישנו בת"ת יצאו נשים שאינן בת"ת יכול אף קטנים ת"ל ושמרת כל שישנו בשמירה ישנו בעשיה יצאו קטנים שאינן בשמירה ואם יש קטון בר מצוה ובר דעת מיחייב". הרי דמצריך לן גם שיהיה "בר מצות" וגם שיהיה "בר דעת", דהיינו שיכול להיזהר בשמירתו, ובלא"ה אף אם הגדיל לא חל עליו חיוב תפילין.

דמשהגדיל שוב אין עליו מצות חינוך, דהוא צריך להתחזק בעצמו, ומשו"ה מברך האב על מה שנפטר מהעונש.

ותמה האגרות משה מה שייך לברך על מה שנפטר מהמצוה, הרי אדרבה על כל מצוה שמתחייבים בה אנו מברכים ומודים להשי"ת שנתנה לנו [ואעפ"י שהרי אם לא יקיימה יענש עליה]. וביותר תמה, הרי ודאי אף משהגדיל אכתי חיוב חינוך רמי על האב וכמפורש בקידושין דף ל. דאייתי מחלוקת תנאים "חנוך לנער על פי דרכו ר' יהודה ורבי נחמיה חד אמר משיתסר ועד עשרים ותרתין וחד אמר מתמני סרי ועד עשרים וארבעה". הרי לנו מפורש לגבי מצות חינוך דהיא מוטלת עליו אף משהגדיל, ונשאר בצע"ג על דברי המשנ"ב [וכתב האגרו"מ דודאי אין הכוונה בהברכה ביחס לה"פטור" שלו ממצות חינוך, דודאי אכתי מצות חינוך רמיא עליה, אלא רק ביחס לזה שה"תביעה" על האב פחותה יותר משהגדיל ע"ש, ולמד כן בכוונת המג"א]. ומעתה יש לנו ראייה נוספת מהגמ' בקידושין שחיוב האב הוא אף משהגדיל הבן, ויתכן לזה כיוון החינוך במש"כ "וכן נראה בקידושין" (ולא כהבנת המנ"ח הנ"ל).

המורם לן לעת עתה דדעת הפמ"ג (בסי' לו) וכן המ"ב בב' מקומות (סי' לו בביה"ל וסי' רכה ס"ק ז) ברור מיללו דס"ל שאין מצות חינוך על האב משהגדיל הבן, והגר"ח ק והאגרו"מ ס"ל דיש מצות חינוך על האב אף משהגדיל, וכן ריהטת העיטור.



ז.

יסוד האור לציון בקטן שהגדיל בימי העומר דימשיך לספור מדין חינוך דגדול

ומצאנו בזה עוד לגבי דין ספירת העומר בקטן שהגדיל באמצע ימי הספירה, דהמנחת חינוך במצוה שו הסתפק האם יוכל להמשיך לספור בברכה. דלדעת הבה"ג דבעי' תמימות, לכאורה לא יוכל להמשיך לספור בברכה, דמה שספר עד עכשיו היתה ספירה של קטן ואין כאן קיום מצוה, ואילו עתה משהגדיל הרי בא לספור ספירה של בר חיובא, וכלפי זה הו"ל כמי שלא ספר עד עכשיו ששוב אינו יכול לספור בברכה, וכדקיי"ל דחיישי' לדעת בה"ג. ובאמת הברכי יוסף בסי' תפט אות כ הביא מספר פרי הארץ דיספור בהמשך הימים בלי ברכה, והו"ד בשע"ת סי' תפט ס"ק כ'.

והאור לציון או"ח סי' לו כתב דימשיך לספור בברכה מטעם הסברא הנ"ל - דגם בגדלותו לא פקעה מצות חינוך ממנו. גם מרן הגר"ח ק זלל"ה במסכת סופרים שם [במוסגר] כתב דלפי מה שייסד דיש מצות חינוך בגדול א"ש מה שתמהו האחרונים איך יוכל להמשיך לספור בברכה. וכבר הביא כן מהר"י ענגיל בציונים לתורה כלל יב, ע"ש שהביא דמנהג העולם שקטן שהגדיל ממשיך לספור בברכה לאחר שהגדיל, והחידושי הרי"מ פקפק בזה. והביא שאמר חכם

ג). ובמסכת תפילין ביאר הגר"ח ק באופ"א - דהברכה היא ביחס לאופנים שהבן יכול לעשות בעצמו, דבכה"ג ליכא מצות חינוך על האב.

ד). וע' אבני נזר או"ח סי' תקלט, שגם פקפק בזה דלא יוכל להמשיך לספור בברכה.

א' דגם בגדלותו מחוייב בספירה מדרבנן מדין חינוך, אלא שכתב על זה דיש לדון בזה האם מצות חינוך שייכת רק בקטנותו או אף בגדלותו.



ח.

הוכחה לזה מדברי הגרע"א גבי קטן שאכל פת סמוך לגדלותו

והאור לציון הביא ראיה נפלאה ממשמעות דברי הגרע"א ז"ל (בהגהותיו לשו"ע או"ח סי' קפ"ו ס"ב), דהגרע"א שם מסתפק בקטן שאכל כדי שביעה ביום האחרון לקטנותו, ובירך ברכת המזון קודם הלילה, וכשהגיע הלילה והגדיל, אכתי לא נתעכל המזון שבמעיו, אי חייב לחזור ולברך שוב ברהמ"ז או לא. מי נימא דכיון שהוא שבע כעת, רמי עליה חיובא דאורייתא לברך, או נימא דלא חייבה תורה אלא למי שאכל נמי בגדלותו וחיובא אשעת אכילה קאי, והניח בצ"ע.

וכתב האור לציון דיש להבין אמאי העמיד הגרע"א לספיקו בכה"ג שבירך בהיותו קטן, ויותר היה לו לדון בקטן שאכל כדי שביעה ועדיין לא בירך ברהמ"ז כלל, והגדיל, אי חייב לברך בכלל או לא, וספיקו יחול בין בבירך ובין בלא בירך. אלא ודאי משמע דהיה פשוט לו דאם לא בירך כלל בקטנותו, יצטרך לברך כשיגדיל ממה נפשך או מדאורייתא, או עכ"פ מדרבנן והיינו מדין חינוך וכנ"ל. גם הגר"א גניחובסקי זצ"ל (בני ראם סי' מה, ובהרחבה בבר אלמוגים) הביא ראיה זו.



ט.

דיוק נוסף מהגרע"א לגבי תפילין

ויש להביא עוד דקדוק בדברי הגרע"א. דהגרע"א בשו"ע או"ח סי' לז תמה על דברי הרמ"א הנ"ל בשם ס' העיסור, דאם הוא נעשה בן י"ג הרי הוא חייב מצד עצמו בתפילין, [והעמיד באופן שהיו לו ב' שערות מקטנות, דבכה"ג דייני' להו כשומא ולא חיישי' שנשרו וגדלו לו חדשים, כדכתב הב"ש באה"ע סי' קנה, וממילא הוא נחשב לקטן ושפיר רק מצד חינוך חייב בתפילין]. וע' בתשובות הגרע"א מהדו"ק סוס"י ז' שגם שם תמה בזה על הרמ"א וז"ל: "לא הבנתי דהא מדאורייתא חייב, ואף דבדקו ולא הביא ב' שערות הא בדאורייתא חיישינן שמא נשרו, וא"כ איך שייך בזה דאביו לוקח לו תפילין דמשמע דמדין חינוך לבד הוא". ויש לדקדק בדבריו, שכל מה שהוקשה לו הוא מדוע הרמ"א העמיד את החיוב כאן רק מצד דין חינוך ולא גם מצד חיוב עצמי. ולא הקשה כהפמ"ג דאין שייך כאן דין חינוך כלל. והיינו לשיטתו הנ"ל

ה). וע"ש, שדן דלפי"ז לכא' לא יוכל להוציא גדול ידי חובתו, ומסיק דשפיר יכול להוציא דמחוייב מדרבנן יכול להוציא המחוייב מדאו', עש"ה ואכ"מ.

דשפיר שייך חינוך בגדלות, אלא דמ"מ ודאי שיש גם חיוב על הבן מצד עצמו וכדכתב הגר"ח"ק. ועל כן תמה למה הרמ"א העמיד את כל החיוב רק ביחס למצות חינוך.



י.

חישוב דעת הפוסקים גבי קטן שהגדיל בימי העומר ביחס ליסוד הנ"ל

אמנם מדברי כל האחרונים שדנו לגבי ספירת העומר בקטן שהגדיל ופסקו דימשיך לספור בלי ברכה, חז"י דס"ל כהפמ"ג והמ"ב דלא שייך חינוך לאחר שהגדיל.

אכן נראה דאין מדבריהם ראייה לעיקר נדו"ד, דהרי כיוון שהגדיל מוטל עליו מצד עצמו לקיים את כל דיני התורה הק' מעיקר הדין, וכל מה דדייני' הוא דאכתי נשאר חיוב האב על בנו לחנכו למצוות אף לאחר שהגדיל. ומכיוון שכן, יש לדון דאף אם האב מצווה לחנכו, הרי הנער מצד עצמו מחוייב להמנע מלברך, דהרי כלפי עצמו שהוא גדול ולא ספר עד עכשיו ספירה המחויבת, יש עליו איסור לספור בברכה, ומשום כך לא שייך לחייבו לספור בברכה מצד דין חינוך. אבל בעלמא, כשלא נעשה מעשה איסור ביחס לגדול, שפיר י"ל דמחוייב האב לחנכו אף לאחר שהגדיל.

אמנם מדברי הגרע"א לכאו' מבואר לא כן, דלפי"ז גם לגבי ברכת המזון, עד כמה דננקוט דהמחייב היא האכילה ולא השביעה והקטן שהגדיל אינו מחוייב לברך מצד עצמו, שוב יהיה לו איסור לברך בגדלותו על מה שאכל בקטנותו, דהרי עתה אין לו מה שמחייבו לברך, ואם כן לא שייך לחייבו מדין חינוך. ותקשי דאפשר להעמיד את ספיקו דהגרע"א גם באופן שעדיין לא בירך בהמ"ז. אמנם י"ל דמדין "אינו מצווה ועושה" שפיר יוכל לברך בגדלותו על מה שאכל בקטנותו, דנהי דאין זו אכילה המחייבתו בברכה, אך מ"מ יש כאן אכילה ומותר לו לברך על זה, ועיין.

ובאמת היה נראה לתלות האי דינא בגדר מצות חינוך, האם זו מצוה המוטלת על האב או על הבן, שנח' בזה רש"י ותוס' בברכות מח. ודוק.



יא.

סברא לחלק היכא שכבר נתחייב בקטנותו

והגר"א גניחובסקי זצ"ל דן לחלק בין היכא שכבר נתחייב בקטנותו מדין חינוך כקטן שאכל פת שחל עליו חיוב ברכת המזון מדין חינוך, ובכה"ג גם כשהגדיל תו לא פקע מיניה חיוביה, ובין היכא שאנו באים להטיל עליו מצות חינוך חדשה באופן שפטור מן המצוה, דאז ליכא למצות חינוך. והוכיח כן מהגמ' בחגיגה דף ו, דמספק"ל בהו"א גבי קטן חיגר אם יש מצות חינוך על אביו, דהרי לכשיגדיל יהיה פטור. וצ"ע אמאי לא מספקא לן אף בגדול חיגר אם

מחוייב מדין חינוך לעלות. ומבואר דבגדול חיגר ודאי פטור, והטעם משום דמעיקרא לא נתחייב מדין חינוך, הלכך מה שעתה הוא מנוע מלעלות אינו יוצר אצלו דין חינוך.

יב.

בדברי הבית הלל גבי תענית שיש מצות חינוך בגדול

אמנם מצאנו להדיא מאן דס"ל דבכל גדול שייך מצות חינוך, ואף בדבר שבא אצלו רק בגדלותו. והוא בבית הלל שבגליון השו"ע יו"ד סי' רסה (והו"ד בא"ר ושע"ת או"ח סי' תקנד) דבשו"ע שם סעי' ד איתא הביא דברי הטור בשם בעל העיטור דביום הכיפורים ובד' צומות, לא יברך על הכוס, וכתב על זה השו"ע "מיהו בג' צומות מהם, שהיולדת אינה מתענה, יכול לברך על הכוס ותטעום ממנו היולדת, אם היא שומעת הברכה ומתכוונת שלא להפסיק בדברים בין שמיעת הברכה לשתיית הכוס. אבל ביום הכיפורים ובתשעה באב, שאין היולדת יכולה לשתות, אין מברכין על הכוס". ותמהו הפוסקים מדוע בת"ב אינה יכולה לשתות, הרי פסק השו"ע בסי' תקנד סעי' ו, דיולדת כל ל' אינה צריכה אומד בת"ב. והט"ז תי' דהרמ"א כתב שם דנהגו להחמיר כל שאין להם צער גדול.

והבית הלל תי' דהרי את הברית עושים מוקדם דורזין מקדימין "והיולדת אף שהיא אינה מחויבת להתענות ומשלים עכ"פ צריכה להתענות לשעות כמו קטנים שהם פטורים להתענות ביה"כ אעפ"כ מחנכין אותם, אף כאן גבי תשעה באב מחנכין את התינוקות לשעות ואין אוכלין עד אחר יציאת בית הכנסת, וא"כ ביולדת אף שאינה מחויבת להתענות כל היום אעפ"כ צריכה חינוך א"כ מקרי אינה יכולה לשתות לכן אין לברך על הכוס" עכ"ל.

הרי מפורש לן בדברי הבית הלל דאף שהיולדת פטורה מהתענית, מ"מ מדין "חינוך" יש לחייבה להתענות לשעות וכדמחנכים את הקטנים. וחזי' בזה חידוש טפי, דמצות חינוך אינה רק ביחס לאב, אלא דנתחדש לן במצות חינוך גדר כללי בחיוב המצוות, דיש חיוב על האדם להרגיל את כל מה שמשוייך אליו במצוות, וממילא אף האדם הגדול כלפי עצמו מחוייב להרגיל עצמו, שאף באופן שעכשיו אין עליו חיוב מדינא, מ"מ צריך לקיים מדין חינוך כפי הגדרים של דין חינוך.

1. ויש לדון לדבריו מה הדין לגבי קטן שהגדיל במוצאי שבת להסוברים דאינו מחויב מצד הדין בהבדלה (ונתבאר בס"ד במק"א), האם להנ"ל יהיה מחוייב להבדיל מדין חינוך או לא. דמחד גיסא י"ל דזה חיוב שעכשיו חל עליו, וא"כ לא שייך חינוך בגדלות, אך מאידך י"ל דכיוון שהוא מחוייב בשמירת השבת מדין חינוך, ממילא מצות ההבדלה נעמדת כהמשכיות למצות השבת, ובמה שמחוייב בשמירת השבת כלול גם דין ההבדלה, ועיין.

2. וקצת צ"ע, דהשו"ע לא הזכיר מזה ואיך נאמר דכאן סמך על המנהג להחמיר שלא הובא אלא בדברי הרמ"א. שו"ר שכבר העיר כן האוה"ח הק' בראשון לציון כאן.

יג.

בדעת המשנ"ב אם יכול לסבור כהבית הלל

ויש להעיר דהמשנ"ב בסי' תקנ"ד ס"ק יד מביא את הא"ר שכתב דיש דין תענית שעות ביולדת, והרי הא"ר מביא את זה מהבית הלל והוא מייסד את זה על היסוד הנ"ל, והמ"ב הרי חולק על עיקר המושג של מצות חינוך בגדול אפילו כלפי האב

אמנם י"ל דאדרבה היא הנותנת, דכל טעם הפמ"ג והמשנ"ב דליכא מצות חינוך בבנו גדול הוא דווקא ביחס לאב אצל הבן, דכיוון שהגדיל שוב אין האב מצווה על תקנת בנו, דהוא גדול ומחוייב לדאוג לעצמו. אבל כלפי האדם עצמו, ודאי דעד כמה שהוא מחוייב לדאוג לקיום המצוה, נכלל בזה לדאוג לעצמו אף מדין חינוך, דבדין חינוך נאמר גדר כללי להרגיל כל מה שמשוייך אליו במצוות וכו"ל.



יד.

בדין תשלום שכר ת"ת דבניו ממעות מעשר

בשו"ע יו"ד סי' רמט נפסק דאין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה כי אם ליתנו לעניים. וכתב הש"ך (ס"ק ג) דבתשו' מהר"מ מרוטנבורג דפוס פראג סי' ע"ה כתב ולפזר מעשרותיו [לבניו] הגדולים שאינו חייב לטפל בהם מותר. ובשו"ע הגר"ז בהלכות ת"ת פרק א פסק דה"ה "שיכול להוציא כל הוצאות לימוד בניו הגדולים ממעות מעשר שלו או החומש אם אין ידו משגת משא"כ בשכר הלימוד עצמו"

ומבאר בגר"ז דיש חילוק בין בניו הגדולים לבניו הקטנים, ולכא' הטעם הוא משום שבבניו הגדולים אין מוטל עליו לחנכם. ולפ"ז להסוברים דיש מצות חינוך אף בבנו הגדול, עכ"פ היכא שאינו יכול ללמוד לבדו או לשלם שכר המלמדים יהיה אביו חייב להוציא הוצאות ולא יוכל ליקח ממעות מעשר. וע' באהבת חסד פרק יט סעי' ב שכתב ד"לשלם ממעות מעשר שכר לימוד לבניו אסור לכו"ע דזה הוי מצוה שמחוייב בעצמו ללמד לבניו או לשכור להם מלמד ואין לפרוע חובו ממעות מעשר". אמנם הח"ח לא פירט ביחס לאיזה גיל איירי, ולשיטתו דליכא מצות חינוך בגדול ודאי דכל דבריו הם רק בבנו הקטן, ומשהגדיל שפיר יכול לשלם את שכר לימודו ממעות מעשר.



ח. ומ"מ הוסיף שם הגר"ז: "אך מי שאינו מחשב הוצאה זו במעשר או בחומש שלו הרי זה זריז ונשכר כמו שאמרו חכמים כל מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה ועד יום הכפורים מה שעתידי להשתכר בשנה זו שיהא נזון משם קצוב לו כך וכך ישתכר בשנה זו ויש לו ליוזר מלעשות יציאה מרובה שלא יוסיפו לו שכר למזונות אלא מה שפסקו לו חוץ מהוצאות שבתות וימים טובים והוצאות בניו לתלמוד תורה שאם הוסיף מוסיפין לו ומ[ציאין לו שכר לשעה או לאחר שעה]."

הרב דניאל אדר

אלומה

מקום הארון ואבן השתיה – ודחיית התאמת מידות הכיפה למידות ההיכל

הן כל יקר ראתה עיני, את תיקוניו האחרונים של הרב אלבה למאמרו, וראיתי שאינם תיקונים קלים, אלא בעצם שיטה עם נתונים חדשים לגמרי ממה שפורסם בגיליונות ע"ח ופ'. ואמרתי להראות שגם עתה לא צדק בביאורו כלל. ואף כי נעשה הדיון בעניינים אלה, מאריך טרחא אתנח, מ"מ כיוון שבכל פעם משתנים הנתונים שמביא הרב אלבה, ממילא יש לדון בהם מחדש, כיוון שפנים חדשות באו לכאן, ולחקור אולי הפעם צדק ממני.

בתגובתו האחרונה הרב אלבה העמיד שלוש טענות: א. מקום אבן השתיה שבלטה במקום קה"ק הוא מקום הנחת הקטורת, אך אין קשר בין הארון לבין אבן השתיה. וכלשונו: פירוש שהאבן בלטה ג' אצבעות במקום הקטורת, אבל הארון לא היה מונח כלל על בליטת ג' אצבעות. ע"כ. ומבואר שלא מצא שום מקור בחז"ל או בראשונים, לכך שהארון היה מונח על אבן השתיה או קשור אליה בדרך כלשהיא. ב. שמידות הכיפה לפי חישובים אחרונים שעשה תואמות לגודל האמה שהגה – 51.7 ס"מ. ג. הכותל המערבי הינו קדום מימי שלמה מלכא. ולענ"ד שלושת הטענות הללו אינן נכונות ויש להפריךן לחלוטין בס"ד.



בקדמיתא, יש להתחיל מהמשנה ביומא. ביומא איתא (פ"ה ה"ב): משניטל הארון אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים ושתיה היתה נקראת גבוהה מן הארץ שלש אצבעות ועליה היה נותן: ע"כ. ויש לשאול, למה המשנה תלתה את הקטרת הקטורת על אבן השתיה, דווקא משניטל הארון? הלא לפי דברי הרב אלבה שגם בבית ראשון היה נותן את הקטורת על אבן השתיה שבלטה במזרח קה"ק בגובה ג' אצבעות. הלא גם קודם שניטל הארון היתה שם אבן, ומשמשת את אותו השימוש! ואם כן לא ברור כלל למה המשנה נקטה משניטל הארון. למה לתלות זאת דווקא בנטילת הארון?

אלא ודאי הפשט הוא, כמו שהבין כל מי שעסק בסוגיא, שבבית ראשון שכיוון שהארון מונח על אבן השתיה, וכמו שהבינו כל הראשונים*, קודם שניטל הארון לא היתה כל משמעות לאבן השתיה, כיוון שלא היו נותנים עליה את הקטורת, והארון מונח עליה, אלא היו נותנים את הקטורת, כדין תורה, בין הבדים. שכן לא נתבאר בפירוש במקרא ובחז"ל מה המקום המדויק שיש להניח את מחתת הקטורת. ונראה בפשטות שלא מצאנו, כיוון שאין חשיבות

(א). אחד מהם לא נפקד, ואף אחד לא הבין כדעת הרב אלבה שהארון לא עמד על בליטת ג' אצבעות. והרב אלבה לא הביא ראשון אחד שהסביר כדעתו, רק איזה דקדוק קלוש מדברי הנצי"ב. ולא זו הדרך ישכון בה אור ההלכה.

למיקום המדויק של הנחת הקטורת². אלא בפסוקים מפורש עניין אחר (פס"ז פס' יג'): וְנָתַן אֶת הַקְטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לְפָנֵי ה' וְכִסָּה עֲנַן הַקְטֹרֶת אֶת הַכֹּפֶרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֲדוּת וְלֹא יָמוּת: ע"כ. כלומר הדין הוא דבעינן שענן הקטורת יכסה את הכפורת, ושנה עליו הכתוב לעכב (שם פס' ב'): אֶל פְּנֵי הַכֹּפֶרֶת אֲשֶׁר עַל הָאֵרֶן וְלֹא יָמוּת כִּי בְעָנַן אֲרָאָה עַל הַכֹּפֶרֶת: ע"כ. כלומר, שעיקר הדין הוא שיכסה ענן הקטורת את הכפורת. ופשוט הדבר שמרחק של 5.17 מטר (לדעת הסוברים שהארון היה במרכז קה"ק) או 10.34 מטר, לדעת הרמב"ם והרדב"ז (הסוברים שהיה במערב קה"ק), אי אפשר לומר על כך 'וכיסה ענן הקטורת את הכפורת'. כך שפשטות כוונת התורה היא שהכהן מתקרב אל הארון בקדש הקודשים, ושם בסמיכות לארון הוא מקטיר את הקטורת, ומזה את הזיות הדם, שכן מפורש במשנה כי מקום אחד להם.

וכן היא פשטות המשנה ביומא (פ"ה ה"א): החיצונה היתה פרופה מן הדרום והפנימית מן הצפון מהלך ביניהן עד שמגיע לצפון, הגיע לצפון, הופך פניו לדרום מהלך לשמאלו עם הפרוכת עד שהוא מגיע לארון. הגיע לארון, נותן את המחתה בין שני הבדים צבר את הקטורת על גבי גחלים ונתמלא כל הבית כולו עשן יצא ע"כ. כלומר שפשטות המשנה מורה על כך שמגיע לארון ממש, ולא לבין הבדים במרחק של 5.17 מטר. ויתר על כן, מפורש בתוספתא (פ"ב הי"ב) שכל התיאור שבא התם, וקוצר במשנה, הוא תיאור של המקדש בימי בית ראשון³, וממילא ברור שלשיתת התוספתא כשכתוב שמהלך עד שמגיע לארון, הכוונה בפשטות עד לארון ממש. והסיבה שלא נכתבה דרך הילוכו, מפני שהעיקר הוא שיכסה ענן הקטורת את הכפורת, ואין מרחק מוגדר שבו על הכהן להיות רחוק מן הארון.

וכ"ר בתשובת הרדב"ז (סי' תרמא), וכך כתב: שאלת ממני אודיעך דם הפר ודם השעיר של יה"כ שהיה מזה מהם בין בדי הארון סמוך לכפורת בבית שני שלא היה שם ארון היכן היה מזה?

תשובה זו לא שמעתי, כיוצא בה שמעתי. דתנן פרק הוציאו לו משניטל ארון אבן אחת היתה שם מימות נביאים הראשונים ושתיה היתה נקראת גבוה מן הארץ ג' אצבעות ועליה היה נותן. והאי מתני' איירי בקטורת, וכי היכי דבקטורת בעינן בין בדי הארון כדתנן בהך מתני'?

ב). הלא במדבר ובשילה לא היתה 'אבן שתיה', אלא אם כן ימצא הרב אלבה שהתפשטה לה האבן בדרך נס והגיעה עד לשילה....

ג). כן איתא התם: "זהו מקום הדביר שעשה שלמה" וכן "היה שם אלא פרכת אחת שנ' והבדילה הפרכת לכם" " מהלך לשמאלו עם הפרכת עד שמגיע לארון הגיע לארון ודחף את הפרכת במתניו" ומבואר מן התוספתא שבדי הארון הפריעו להילוך הכהן הגדול, ולכן הוא היה צריך לדחוף את הפרוכת במתניו. וממילא ברור בפשט ההלכה שהן המשנה והן התוספתא עוסקות בבית ראשון. ואף שהתלמוד נקט בדרך אחרת, מ"מ הפשט לא יופשט ועי' לקמן, ואני מסתמך על חד מן קמאי הרי"ד שכתב כן בשיטת התוספתא, וז"ל: שם ומאי הגיע לארון מקום ארון. והא קתני נתן את המחתה בין הבדים אימא כבין הבדים וקשיא לי דתניא בתוספתא החיצונה פרופה מן הדרום. והפנימית מן הצפון מהלך ביניהן עד שמגיע לצפון הגיע לצפון הפך פניו לדרום והולך לשמאלו עם הפרוכת עד שמגיע לארון. דחף את הפרוכת במתניו אלמא כי הבדים היו שם והיו בולטין בפרוכת כמי שני דדי אשה. ומשום זה הי' צריך לדחוף את הפרוכת במתניו כדי שיכנס בין שני הבדים. ואם בבית שני שלא הי' שם בדים מה צורך לדחוף הפרוכת: ע"כ. והרי הוא כדברינו. ולא חשש הרי"ד לכך שבתלמוד מתבאר איפכא.

לעיל נותן את המחטה בין שני הבדים וכשניטל הארון היה נותן את המחטה על אבן השתיה כך מתן דמים בזמן דאיכא ארון מזה בין הבדים על הכפורת, ולא עליו ממש אלא סמוך לו טפח שלא היו הדמים נופלין בארון אלא בקרקע כך ג"כ אחר שניטל הארון מזה באויר שיהיה מכוון בין הבדים כשהיו שם הבדים והדמים נופלים על אבן השתיה^ד. וקרינן שפיר בין הבדים על הכפורת כלומר במקום בין הבדים ובמקום הכפורת. דבשלמא אם היה פי' על הכפורת על הכפורת ממש^ה הוה מצי למימר דכפורת מעכב, אבל כיון דאמרינן דעל הכפורת הוי סמוך לכפורת, אין הארון והכפורת מעכבין. ובענין הקטורת פריך תלמודא ומשני כדמשנינן אנן, גבי הזאה דגרסינן בפרק הוציאו לו עלה מתני' דתנן החיצונה היתה פרופה וכו' במאי עסקינן אילימא במקדש ראשון מי הוה פרוכת? אלא במקדש שני מי הוה ארון והתניא משנגנו ארון וכו' מאי הגיע לארון? מקום ארון! והא קתני נתן את המחטה לבין ב' הבדים אימא בבין שני הבדים ומינה אתה לומד להזאות כדכתיבנא. וכו' ע"כ.

ומדברי הרדב"ז הללו עולים כמה נתונים חשובים. ראשית, מרחק הכהן הגדול בעת ההזיה מן האבן היה 'טפח', מרחק זה הוא אותו המרחק שהיה בינו לבין האבן בעת הקטרת הקטורת, שכן מפורש במשנה 'נכנס למקום שנכנס ועמד במקום שעמד'. וכן, היה פשוט לו שמקום ארון אינו בבין הבדים במזרח קה"ק, אלא מקום הארון ממש על אבן השתיה, ואבן השתיה היתה במערב קה"ק, וכמו שכתב הרדב"ז גופיה בתשובה הידועה בסי' תרצא. וגם היה פשוט לרדב"ז כי מה שכתוב בגמרא 'מקום ארון', הכוונה פשוטה לפניה שעל הכהן להתקדם עד שהוא מגיע לארון במערב קודש הקדשים לשיטתו^ו. ולא עלה על דעת הרדב"ז לומר שמקטיר את הקטורת במזרח קה"ק. וחזינן שלא נרעש הרדב"ז כלל, מחוסר תיאור ההליכה של הכהן הגדול בתוך קה"ק לכיוון מערב, ולא דקדק משו"ה שהקטרת הקטורת היתה במזרח. ומה שיתרץ הרדב"ז על קושיית הרב אלבה, אתרץ גם אני.



מן הראשונים עולה שמקום הארון הוא מקום אבן השתיה

וכדבריי שבבית ראשון כלל לא התייחסנו לאבן שתיה מפני שהארון עליה, ולא מפני שהיתה במזרח קה"ק, מפורש בתוספות ישנים: כי לא היה מזבח לפני ולפנים כי אם ארון, או אבן שתיה בבית שני ע"כ. וכן מפורש ברש"י סנהדרין. וכן בספר תורת המנחה: זה נתבאר מדברי רז"ל (יומא ג ב, נד ב) שאמרו אבן שתיה היתה שם וארון מונח עליה וכו', ע"כ. ובסודי רוזי: ונקרא ירושלים כסא ה' (ירמ' ג, יז), וארון על אבן שתיה, ע"כ. וכ"כ היד רמ"ה: דתנן אבן

ד). מוכח שבבית ראשון היו נופלים על הקרקע, ובבית שני היו נופלים על אבן השתיה, ומוכח שאינו אותו מקום.

ה). על גוף הכפורת.

ו). והוא בטפח הסמוך לארון!

ז). מרחק של יותר מ-10 מטרים, שהמשנה לשיטתו לא טרחה להזכיר.

היתה שם תחת הארון מימות הנביאים הראשונים שממנה נשתת העולם ע"כ. וכ"כ עמוד ההוראה רבינו הרמב"ם (עבודת יוה"כ פ"ד ה"א, הל' בית הבחירה פ"ד ה"א).



בתוספתא מפורש כי הארון היה מונח על אבן השתיה במקום שבלטה ג' אצבעות

אולם כל זה אריכות דברים מיותרת, שכן בתוספתא מפורש כדבריי, והכי איתא התם (פ"ב הי"ד): אבן היתה שם מימות נביאים הראשנים ושתיה נקריה גבוהה מן הארץ שלש אצבעות שמתחלה היה עליה ארון נתון משניטל הארון עליה היו מקטירין קטרת שלפני לפני ע"כ. ומפורש בלשון התוספתא שמקום הארון בבית ראשון הוא היה מקום הקטרת הקטורת בבית שני, והוא מקום אבן השתיה. וממילא ברור שמקום הקטורת בבית ראשון לא היה על אבן השתיה, כדברי הרב אלבה, אלא מעט מזרחה מן הארון, בבין הבדים. ומפורש גם שהארון היה נתון על בליטת ג' אצבעות של אבן השתיה, 'שמתחילה עליה ארון נתון משניטל ארון עליה היו מקטירין' וכו', והדברים מפורשים. ודלא כמו שכתב הרב אלבה. ואין לפרש את התוספתא כמו שהגמרא פירשה את המשנה, דהא בתוספתא מפורש דעסקינן בבית ראשון, וכמו שדקדק הרי"ד.

וגם אין לומר שהתוספתא פליגא על המשנה, לגבי הנתון שהארון נתון על בליטת ג' אצבעות. ראשית, בגמרא לא הקשו ממנה על המשנה ומשמע שלא ראו בכך סתירה. שנית, הרמב"ם, שמי כמוהו מורה, פסק תוספתא זו להלכה (הל' בית הבחירה פ"ד ה"א). ואם כן בודאי שהרמב"ם סבר שאין התוספתא חולקת על המשנה, ומקום האבן הוא הוא מקום הארון, כפי פשוט הדברים. ואין צורך לעקשם. ומבואר בתוספתא שרק משניטל הארון היו מקטירין עליה את הקטורת, וברור הדבר שהתוספתא מרחיבה את הדברים הכתובים במשנה, והכא לא פליגא היא. וכיצד זה כתב הרב אלבה נר"ו: אבל הארון לא היה מונח כלל על בליטת ג' אצבעות. ע"כ. בעוד שבתוספתא מפורש איפכא.

ועתה, כיוון שראינו שמקום הארון הוא מקום אבן השתיה, ואין שום מקור ברור לכך שאבן השתיה התפשטה למזרח כדברי הרב אלבה. דאילו כך, אין שום משמעות לכך שניטל הארון, ובכל גווני היה נותן על אותה אבן. וכיוון שגם המשנה וגם התוספתא תלו זאת בחוסר מציאות הארון, ממילא ברור הדבר שבבית ראשון לא היה נותן על אבן השתיה, אלא בסמיכות לארון ולאבן השתיה שתחתיו. ואין כל יסוד למה שנקט הרב אלבה" שאבן השתיה התפשטה והתרחבה. ומה שלמד כן מהבדים שהאריכו אותם למזרח. הנה, יש לחלק בצורה ברורה, שלא הרי בדים מעשה ידי אדם שאפשר להאריכם כהרי האבן שאי אפשר להאריכה. וכיצד הרב אלבה גמיר אפשר משאי אפשר? אתמהה!"

(ח. ללא שום מקור מפורש.

ט). הרד"ק כתב (דברי הימים ב פ"ה פס' ט): ואפשר שעשו לארון בדים אחרים ארוכים מהם כדי שיראו על פני הדביר וזהו שאמר ויאריכו שהוא פועל יוצא ולא אמר ויארכו, גם יתכן לפרש כי אותם הבדים היו שהיו בארון מתחלה ואפשר שהיה ארכן עשר אמות וקודם שהכניסו הארון לדביר היו הבדים נתונים בארץ בשוה שהיו עודפין אחורי הארון כמו לפני

וכיוון שכך, גם תבוא אל נכון פשטות הירושלמי שכתוב בו, שהכהן הגדול בבית שני היה מגשש ונכנס מגשש ויוצא. והירושלמי תלה זאת בהדיא בחסרון הארון, ולו היתה כוונת הירושלמי לגישוש הכותל או הפרוכת כפי שנדחק הרב אלבה, מה עניין חוסר הארון בזה? למה חסרון הארון גורם לכהן למשש את הפרוכת בכניסתו בכדי לידע היכן המקום שעליו להניח את הקטורת? והלא אין חסרון הארון גורם לצורך לגשש. וגם בכניסתו אינו צריך לגשש, שכן הפרוכת לצידו, וכיצד גישוש הפרוכת יסייע לו להגיע עד למקום הארון? אלא ודאי שכוונת הירושלמי להראות את ירידת הדורות, שבלא הארון היה הכהן ממשש באפילה (על ידי רגליו) עד שהיה מגיע למקום האבן הקדושה.

וגם אילו האבן הקדושה היתה במזרח קה"ק, כדברי הרב אלבה, לא היה צריך כלל 'לגשש' אלא היה עליו לילך בנחת עד שרגלו תיגע באבן הצמודה לפרוכת, והיא אבן השתיה. ותו, מפורש בסדר העבודה שהגחלים היו מחציתן אפר ומחציתן שלהבת, והיו נותנות אור קצת, וכן מוכח מן הירושלמי שהאור של הגחלים היה משתקף בזהב הארון. וכיוון שהיה לו אור לפניו מעט, ממילא לא היה צריך לגשש אילו האבן היתה במזרח, שכן היה רואה אותה לפניו. וגם לפי דברי הרב אלבה היה צריך לומר 'נכנס ומגשש', שכן קודם נכנס לקה"ק מצפון ואז מגשש את מקום אבן השתיה. ולפי פשטות לשון הירושלמי ברור שהוא הגיע למרכז קה"ק בלא צורך בגישוש, ואז הוא מתחיל לגשש ונכנס.

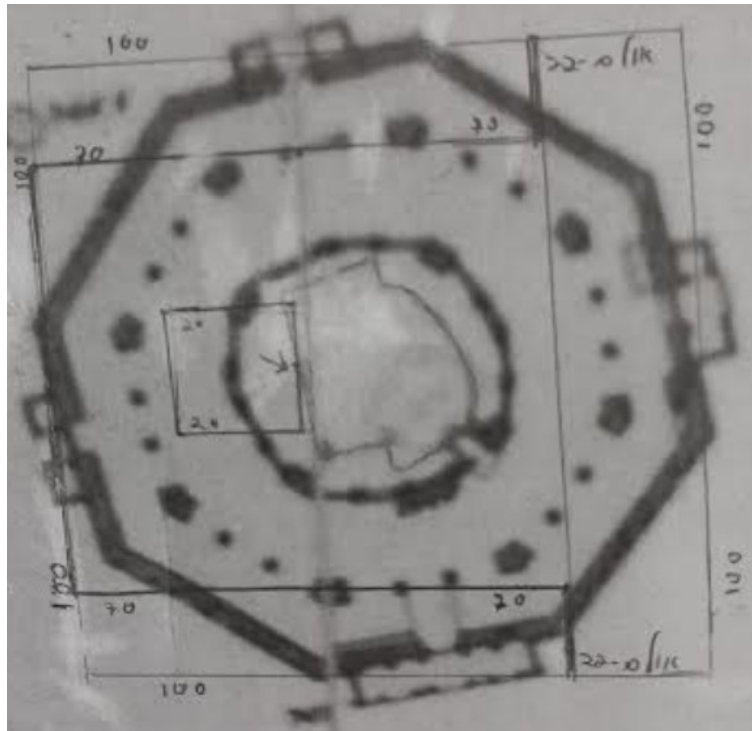
וכיוון שאין כל יסוד להניח שהבבלי והירושלמי פליגי על התוספתא שנקטה בפירוש שמקום הארון הוא מקום אבן השתיה, בכדי. ואין כל סיבה להניח שקרה לאבן השתיה מעשה ניסים והתפשטה בדרך נס מזרחה. ממילא ברור דמאי דאיתא בבבלי במגילה (י"ע"ב): תניא נמי הכי: ארון שעשה משה יש לו עשר אמות לכל רוח, ע"כ. ובירושלמי ב"ב פ"ו (ה"ב): אמר רבי לוי ותני כן בשם ר' יודה בי ר' אלעאי ארון עומד באמצע וחולק הבית עשר אמות לכל רוח: ע"כ. שגם אבן השתיה עמדה במרכז קה"ק, וכמו שכתב רש"י בסנהדרין שאבן השתיה היתה תחת הארון, והגמרא במגילה ובירושלמי הם מקורו. ואין כל מקור מפורש בדעת רש"י האומר שאבן השתיה היתה במזרח קה"ק.

הארון שהרי ארבעה אנשים היו נושאים אותו לכל בד שני אנשים אחד לפניו ואחד לאחוריו וכיון שהביאו הארון לדביר כמו שהיה עם בדיו ולא היה עתיד עוד לנושאו בכתף האריכו הבדים ומשכום כלפי חוץ עד שנראו ראשי הבדים על פני הדביר ע"כ.

ובשני הפירושים מבואר שהאנשים האריכו את הבדים. ואין כאן עניין למעשה ניסים להאריך את האבן.

י. ומה שלא הזכירה המשנה לשון 'הליכה' לקראת הארון. אפשר שזה מפני עוצם קדושת המקום, שלא היה ראוי להזכיר שם לשון 'הליכה'. וכמו שלא נאסרו מדרגות במקדש, אך נאסרו במזבח. כך אין זה מן הכבוד להזכיר במקום אש להבת שלהבת לשון הליכה. וגם אפשר כדברי הגר"ש ליברמן זצ"ל, שדקדק (וכבר קדמו בזה הרי"ד) שהמשנה והתוספתא קדמוניות הן מבית ראשון, וכיוון שבבית ראשון עיקר הדין הוא לתת את הקטורת בין הבדים, ואין צורך להתקרב דווקא, לכן לא נשנית במשנה ההתקרבות למקום הארון כיוון שאין צורך בהליכה עדי. ואף שהגמרא נקטה באופן אחר, מ"מ במשנה יש מקום לומר כן, וביתר שאת בתוספתא. ואפשר שכשם שרבי יוסי סובר שבבית שני היתה רק פרוכת אחת, כן היו סבירו בבית ראשון שהיו שתי פרוכות. או אפשר לבאר גם באופנים אחרים. אך הכלל העולה, שאי אפשר מכח קושיא או דקדוק קלוש להזיז אבנים, או לדחות את שיטות הראשונים.

וכיוון שהוכחנו עתה בס"ד שמקום אבן השתיה הוא מקום הארון, ואבן השתיה לא היתה מזרחה מן הארון כלל. לפי חז"ל ולפי כל הראשונים הללו, יוצא שאם נקבל את דברי הרב אלבה שמקום הקטרת הקטורת היה לערך כך^{יא}:



המקום שסומן בחץ באמצע הריבוע הנמצא מערבית לאבן השתיה הוא, לערך, מקום הנחת הקטורת לשיטת הרב אלבה. ולפי פשטות התוספתא וכל הראשונים הארון היה מונח על אבן השתיה. ומן הירושלמי והבבלי עולה שהארון היה במרכז קה"ק. כלומר במרחק של 5.17 מטר מן הפרוכת. והמביט כרגע בשרטוט זה ייווכח כי שיטת הרב אלבה חולקת על הגמרא, על הירושלמי ועל כל הראשונים. וכל זה כתוצאה מדקדוק קלוש שאינו מוכרח כלל, מרש"י וממשנת יומא.

ואסביר, הלא כיוון שלפי הרב אלבה מדובר על מקום אבן השתיה שהוא מקום הנחת הקטורת ומקום זה צמוד לפרוכת במזרח. ומן הירושלמי והבבלי וכל הראשונים מוכח שהארון היה במרכז קה"ק. ממילא יוצא שאליבא דהרב אלבה הארון כלל לא היה מונח על אבן השתיה! שכן, אם המקום המסומן בחץ הוא מקום אבן השתיה ומקום הנחת הקטורת, יוצא שהארון היה לפחות 5.17 מטר מערבה משם, וכלל לא היה מונח על אבן השתיה. וזה יסתור את פשטות הגמרא והירושלמי, שהארון היה במרכז קה"ק, וכן את התוספתא וכל הראשונים ועל צבאם

יא). בצילום ששלח לי איהו.

רש"י והרמב"ם שנקטו בפשיטות שאבן השתיה היתה מתחת לארון ברית ה'. ואף אחד לא המציא ולא רמז ברמז דק שהאבן התפשטה באורח נס מזרחה.

ואין לומר כדעת הרב אלבה 'ואנו צריכים לדון לפי מה שאנו רואים, ונראה שלא היתה אבן בולטת כסלע במערב', כאילו 'המציאות' מכריחה אותנו לומר כן, והמציאות מכריעה את הראשונים. אין זה נכון כלל שזו המציאות, ולשון זו איננה נכונה כלל. שכן הוא קבע שהנקודה ההיא באבן השתיה היא במזרח קה"ק, כיוון שהוקשה לו מקום הנחת הקטורת, וכיוון שהיה חייב להעמיד שיטתו (שאין לה כלל סמך ותמך, וכמו שכבר הוכחתי בגיליון פ') שהכיפה מציינת באיזה שהוא אופן את ההיכל. לכן אמר, כאילו המציאות מכריחה את ההלכה לומר שהמקום שסומן בחץ הוא מקום הקטורת. ולכן דחיק ומוקי אנפשיה בכל אלה הדקדוקים הקלושים. אולם אם נאמר שהכיפה כלל לא מייצגת את ההיכל בשו"א, ואין כלל סיבה להניח שהמקום המסומן בחץ הוא מקום הנחת הקטורת, אלא נניח שהוא מקום הארון. ונאמר כדעת רוב הראשונים ופשטות הבבלי והירושלמי (בשיטת הרמב"ם ע"י לקמן בס"ד) שהארון ואבן השתיה עמדו במרכז קה"ק. שאז נצטרך לומר שמהנקודה המסומנת לעיל (שלפי פירוש זה היא מקום הארון ואבן השתיה שבלטה) עד כותל המערבי של היכל יש רק 14 מטרים, ולא 19.13 כפי שאמור להיות אליבא דהרב אלבה. ויוצא שכותל זה יכנס הרבה פנימה לתוך הכיפה וכלל לא יציין אותה, כפי שרצה הרב אלבה וכפי שניתן לראות בשרטוט. וגם אם נמדוד מכותל זה מזרחה 51.7 מטר גם כותל המזרחי של ההיכל יועתק מזרחה הרבה, ולא תהיה שום חפיפה בין הכותל המזרחי של ההיכל, לבין החוט המקיף ששרטט הרב אלבה".

ואם נאמר כדעת הרמב"ם והרדב"ז שנקטו שאבן השתיה היתה במערב קה"ק (ובביאור המקור לשיטתם נעסוק בהמשך בס"ד), יצא השרטוט שגוי עוד יותר. שכן אם נציב את מקום הארון היכן שהציב הרב אלבה את מקום הקטורת וניקח 8.2 מטרים" עד סוף עובי ההיכל, יהיה הכותל עוד פנימה. כלומר, שהשרטוט ששרטט הרב אלבה הוא נכון רק בהנחה שאנו מקבלים את חידושו שהארון לא עמד כלל על אבן השתיה. וכיוון שמוכח מהתוספתא וכן עולה מהמשנה שלא כדבריו, וכל הפוסקים לא נקטו כדעתו, ממילא ברור שיש לדחות את שיטתו בזה. ועל כן כל שרטוטו ושיטתו שגויים לדעת כל רבוותא.

ויתר על כן, גם לשיטתו יקשה. שכן בכדי להקהות את הקושי על דבריו כתב הרב אלבה שהאבן היתה גם במערב (או במרכז קה"ק) וגם התפשטה לה למזרח. אולם במרחק של 5.17 מטרים אין כלל אבן בולטת בגובה כזה. והלא פשטות התוספתא והמשנה והראשונים שלפחות גם הארון עמד על אותה אבן שתיה! ולפי דברי הרב אלבה ופירושו נצטרך לומר שהארון כלל לא עמד על אבן השתיה. אא"כ נאמר שהארון היה בירידה מערבה", ולא שמענו שהיתה

יב). איברא, שהשרטוט הראשון ששרטט הרב אלבה יותר יסתדר עם שיטה זו. רק ששרטוט זה כבר נדחה קרא לו הרב אלבה ואין לסמוך עליו.

יג). באמה של הרב אלבה. על פי הרב בניש וכ"ד רה"י הרב טל (טל חיים פסחים יג) לדעת הרמב"ם האמה היא באזור 45 ס"מ, וממילא המרחק שיש ממקום הארון עד לסוף עובי ההיכל הוא 7.2 מטר.

יד). שכן האבן מערבית למקום שסימן הרב אלבה, נמוכה הרבה.

בקה"ק ירידה מערבה. או שנאמר שהארון כלל לא עמד על האבן, ואז פירושו יסתר מן התוספתא^{טו}.

ובכלל לא הביא הרב אלבה שליט"א שום ראיה לכך שאבן השתיה בלטה גם במזרח, וכל כי הא מילתא היה להם להשמיעונו, ולא לנסותינו בחידות. וכיוון שחידוש זה אינו כתוב, ואף לא רמזו בשום מקור קדום, ובודאי שאין למצוא לכך סימוכין מדברי הרמב"ם, ממילא ברור ששיטת הרב אלבה אינה נכונה.



גם מדברי רש"י שדקדק מהם הרב אלבה אין כלל ראיה לכך שמקום הקטרת הקטורת היה במזרח קה"ק

והאמת תורה דרכה, כי גם מדברי רש"י שדקדק מהם הרב אלבה נר"ו שהכהן הגדול היה מניח את הקטורת במזרח קה"ק, אין כלל ראיה. ויש אף ראיה הפוכה.

ראשית יש להקדים, כי בדרך עיון ההלכה, לעולם יש לילך אחר הדברים המפורשים, ועל פי הדברים המפורשים יש לפרש את הדברים הסתומים. ולא יתכן על פי דקדוק קלוש שאינו מוכרח לעקם לשונות מפורשים.

ובנידון דין כך הדבר, שכן רש"י בסנהדרין כתב בהדיא שאבן השתיה היא 'מתחת לארון', לא מזרחה לו, ולא בצמוד לפרוכת, אלא מתחת לארון, והיא לשון מפורשת. ובעניין מקום הארון כתב רש"י במגילה: יש לו עשר אמות לכל רוח, באמצע בית קדש הקדשים היה יושב, ויש ריוח בינו לבין הכתלים עשר אמות לכל צד, ע"כ. כלומר שבצירוף הנתונים הללו, עולה בצורה ברורה כי מקום הארון הוא מקום אבן השתיה, והארון ואבן השתיה היו במרכז קדש הקדשים, אליבא דרש"י. וכיוון שרש"י לא כתב בהדיא כי האבן התפשטה בדרך נס מזרחה, כמו שנקט הרב אלבה, ממילא כבר לפי העיקרון הזה, ברור כי מקום הנחת הקטורת בבית שני היה במרכז קה"ק על אבן השתיה, ולא במזרחו כלל, ועפ"ז יש לדחות את דברי הרב אלבה.

אולם באמת כל שיטתו עומדת על סמך דקדוק קלוש מדברי רש"י, שכשרש"י מתאר את סדר הליכתו של הכה"ג ביוה"כ הוא כותב: שהמהלך מצפון לדרום שמאלו למזרח, והפרוכת היתה לו למזרח החלל לבין שני הבדים, והבדים היו ארוכים עד הפרוכת - ראשן אחד למערב והשני למזרח ע"כ לשון רש"י. ועל כך כתב הגאון הרב אלבה שליט"א: מדוע הוצרך לבאר שהבדים הגיעו לפרוכת? נראה שזה משום שברור לו ששם הוא מניח את הקטורת, ולכן הוא גם אומר שהוא הולך לדרום וחוזר עם פניו לדרום, ולא מתאר כלל הליכה למרכז, וחזירת פניו

טו). ובכלל לא מצאנו גם לא ראינו בשום מקום שיש דין לשים את הקטורת על אבן השתיה. במשכן ובשילה לא היתה אבן השתיה, וכיצד לפי דברי הרב אלבה היתה מתבצעת שם המצווה? אלא ודאי עיקר המצווה היא הנחת הקטורת בין הבדים ובסמיכות יחסית לארון וכמו שעולה מפשטות המשנה ומקראי. ובבית שני כיוון שלא היו בדים, שמו את הקטורת על המקום הכי ודאי שיכלו לשים, והיא אבן השתיה. (וזה קצת מסייע לשיטה של ארון במקומו נגנו. שכיוון שנגנו מתחת למקומו, על כן כשמתירים את הקטורת על אבן השתיה מתקרבים ביותר למקום המדויק שבו הקטירו בבית ראשון, אף שאינו ממש אותו מקום).

למערב, והטעם הוא שמקום השראת השכינה בין הבדים ממקום הארון עד בליטתו בפרוכת. ע"כ. על סמך הדקדוק הזה דוחה היה הרב אלבה את הלשון המפורשת של רש"י, שאבן השתיה היתה תחת הארון ולא 5.17 מטרים מזרחה משם. ואין זו דרך ישרה.

אך אליבא דאמת נראה שדבריו אינם נכונים בזה כלל. שכן כל חידוש או טענה הנסמכת על דקדוק כל שהוא, מאוד נוח להידחות. שכן די בכך שנמצא סיבה אחרת (פשוטה יותר, או הגיונית באותה מידה לפחות) לשמה כתב אותו פוסק או מפרש את מה שכתב, וכל הבניין שנבנה על סמך אותו דקדוק קלוש, יפול. כלומר, אף אם יהיה אפשר לומר כדברי הרב אלבה, די בכך שלא יהיה מוכרח לפרש בדעת רש"י כדבריו, בכדי שנעדיף לפרש כפי הפשט, והוא כלל גדול בעיון ההלכה ויתד היא שלא תימוט. ולכן יש לקבל כעיקר את דברי רש"י בסנהדרין ולא כפי מה שכתב שהאבן התפשטה לה למזרח ושאר סברות מעין אלה.

ובאמת המעיין ישר בדברי רש"י הקדוש, יראה נכוחה שלא נתכוון לדברי הרב אלבה כלל. שפיר יש לומר שהוקשה לרש"י עניין אחר, והוא, מה הסיבה שהכהן הגדול הולך לצד הפרוכת עד מול מקום הארון ורק אז פונה מערבה אל הארון? הלא היה די בכך שלאחר כניסתו בצפון קה"ק שילך באלכסון עד למקום הארון, וכך יקצר את דרך הליכתו^{טז}. על כך אמר רש"י שאין זה אפשרי, מפני שהבדים היו מגיעים עד למקום הפרוכת, ולא היתה אפשרות להגיע למקום הארון באלכסון. ולכן כתב רש"י שהבדים מגיעים עד הפרוכת, ולא בכדי לומר ששם היה מקום הנחת הקטורת כמו שחשב הרב אלבה. ועל פניו יותר מסתבר כדבריי, מפני שעסקינן הכא בעניין הילוך הכה"ג ולא בעניין מעשה הקטורת.

וכן יש להוכיח כדבריי ממקור נוסף. הרי הנחה פשוטה היא, שמקום עמידת הכהן הגדול בעת הזאת הדמים בקה"ק, הוא אותו מקום שבו עמד בקטורת, וכמו שהבין הרדב"ז בפשיטות בס' תרמא. שכן לאחר מעשה הקטורת שנינו במשנה (יומא פ"ה ה"ג): נטל את הדם ממי שהיה ממרס בו נכנס למקום שנכנס ועמד במקום שעמד ע"כ. וכתבו כל המפרשים: כלומר למקום שנכנס בקטורת בין בדי הארון, וכו' (רמב"ם) ע"כ. וכתב רש"י (נה ע"א ד"ה אינו מזה על הכפורת) - על גגה, אלא כנגד עוביה, ולא היו דמים נוגעין בה. ע"כ. והלא לפי הרב אלבה אם מקום הזאת הדמים הוא מקום הקטורת בין בבית ראשון ובין בבית שני^{יז}, כלומר שהוא מרוחק כ-5.17 מטרים מן הארון, אם כן, פשיטא שלא היו הדמים נוגעים בה, ולשם מה רש"י צריך להדגיש 'ולא היו דמים נוגעין בה', וכי יעלה על הדעת שהכהן בהזיה באצבע יצליח להגיע ממרחק של 5.17 מטרים עד לארון על ידי טיפת דם? אלא ודאי הדבר שמקום הזיית הדמים היה בסמיכות לארון, ולכן היה צד לחשוב שהיו הדמים נוגעים בכפורת^{יח}, וממילא הוא גם מקום הקטורת, ודברי רש"י ביומא תואמים לדבריו בסנהדרין, ודקדוקו של הרב אלבה נדחה.

טז. בדרך ההליכה המתוארת במשנה, על הכהן לילך 10.34 מטר (לפי אמת הרב אלבה) ואם היה הולך באלכסון היה הולך 7.31 מטר יותר מ-3 מטר פחות. וידוע שביה"כ אנו חפצים להקל על הכה"ג ולא להכביד עליו.

יז. לדידי המקום הוא אכן מקום הקטורת בבית שני, משניטל הארון כמו שמפורש במשנה. אך בבית ראשון מקום הנחת הקטורת היה מזרחה משם.

יח. ואין לומר שמקום הקטורת היה רחוק אך מקום הזיית הדמים היה קרוב. שכן במשנה כתוב בפירוש 'עמד במקום

אולם, בעניין עיקר דקדוקו של הרב אלבה יש לעיין. הלא שאלה היא, למה לא תוארה הליכת הכהן הגדול למערב? הרי לשיטת הרמב"ם והרדב"ז מדובר על הליכה משמעותית מאוד. וגם לשאר הראשונים השאלה קיימת. ואם כן אמאי לא תיארה בפירושו. ולענ"ד כמ"ש לעיל התשובה פשוטה, כיוון שאין מרחק מוגדר שעל הכהן להיות מרוחק מן הארון, אלא הכלל הוא לקיים כי בענן אראה על הכפורת וכיסה ענן הקטורת, ממילא כל שדין זה מתקיים יצא ידי חובת המצווה. ולכן לא תיארה המשנה את הליכת הכהן הגדול מערבה. ועוד יש לסייע לכך, הלא שיעור הקטורת הוא לפי גודל ידי הכהן הגדול, הגדול לפי גדלו והקטון לפי קטנו. וממילא ברור שכהן בעל ידיים גדולות לא יצטרך להתקרב עד לארון, שכן גם במרחק יתקיים הדין הנ"ל, לפי ריבוי הקטורת. ומאידך, כהן בעל ידיים קטנות יותר יצטרך להתקרב יותר. ולכן לא תיארה המשנה את שיעור ההליכה, כיוון דלאו מילתא פסיקא היא.



מקור שיטת הרמב"ם לכך שאבן השתיה היתה במערב קה"ק

הגאון הרב אלבה שליט"א כתב (ירחון האוצר פ'): ועכ"פ מסתבר לנקוט כדברי, כי כך היא פשטות המשנה ורש"י, ואם הרמב"ם חולק מקורו לא נודע, ולמעשה לא ברור כלל שהוא חולק ע"כ.

ודברי הרב אלבה הללו תמוהים מאוד. ראשית, כתב שהרמב"ם לא נודע מקורו אים. ומשמע שזו סיבה מספקת לדחות את דברי הרמב"ם המפורשים מהלכה, אליבא דהרב אלבה. אולם זו אינה דרך ההלכה, וידועים מ"ש בעלי הכללים (יד מלאכי כללי הפוסקים, כללי הרמב"ם אות ג'): כל דברי הרמב"ם הם בתכלית הדיוק ויש לדקדק ולפלפל בדבריו כאשר תוכל לדקדק בגמ' עצמה, ע"כ. ובודאי שאי אפשר לדחות דברי הרמב"ם המפורשים על סמך דקדוק קלוש ואינו מוכרח מרש"י. ואין ספק מוציא מידי ודאי^ט.

שנית, מה בכך שלרב אלבה שליט"א לא נודע מקורו של הרמב"ם, האם זה גורע מתוקף דברי הרמב"ם שלכן יהיה ניתן לדחותם בגילא דחיטתא, בלא הבאת בדל קושיא על דברי הרמב"ם? ועוד בה, מאוד יש לתמוה על דרך זו, שכן אם הימצא תימצא באחרית הימים או באמתחת הכתבים, איזה מדרש או מקור קדום שממנו שאב הרמב"ם את מקורו לכך שאבן השתיה היתה במערב, הרי שכל שיטתו של הרב אלבה תקרוס ברגע אחד. שכן הכל מבוסס הכא על כך שלא נודע מקורו של הרמב"ם, וברגע שיוודע מקורו, כבר דברי הרב אלבה יאלמו^י.

שעמד'. שנית גם פרקטית זה לא אפשרי, שכן הכהן הגדול יצטרך לפסוע על גבי מחתת הקטרת שיש בה גחלים לוחשות, ובודאי שאין הדבר נוח לכהן הגדול להסתכן בכוויה ביוה"כ, ואין סיבה לתקן דרך כזו. גם כשהוא פוסע לאחוריו, הוא בודאי עלול לדרוך על הגחלים, שכן אחוריו יהיו כלפי הקטורת. וגם לא שמענו מעולם דבר כזה שהכהן צריך לפסוע על מחתת הקטורת בכדי להוות הדמים. אלא ודאי כל דברי הרב אלבה שגויים.

יט). אלא אם כן הדקדוק שדקדק הרב אלבה מרש"י הוא ודאי אצלו. אך גם זה לא אפשרי, כיוון שרש"י בסנהדרין אומר בהדיא דלא כהרב אלבה, וממילא אין דקדוקו של הרב אלבה ברש"י בימא אלא לכל היותר 'אפשרות' ולא הכרח.

כ). ובכמה מקומות הסתמך הרב אלבה על דרך זו, שכל עוד לא נמצא מקור הסותר את דבריו הוא אומר מילתו. וכאשר

ובאמת בס"ד אחר העיון, נר' לענ"ד שמצאתי מקורו של הרמב"ם, ומקורו הוא גמרא מפורשת במגילה. והכי איתא התם: ואמר רבי לוי: דבר זה מסורת בידינו מאבותינו: מקום ארון אינו מן המדה. תניא נמי הכי: ארון שעשה משה יש לו עשר אמות לכל רוח, וכתוב ולפני הדביר עשרים אמה ארך, וכתוב כנף הכרוב האחד עשר אמות וכנף הכרוב האחד עשר אמות, ארון גופיה היכא הוה קאי? אלא לאו שמע מינה: בנס היה עומד. ע"כ. והאחרונים התקשו מאוד בגמרא זו, ומה בא כל פסוק לומר. ועי' עליהם הלא המה בספרת'ם.

אולם אם באים אנו לדון אחר שיטת רבנו משה, אז נראה שהוא הבין את הגמרא בפשיטות. יש לחלק בין המסורת שהגמרא הביאה, אל המקורות שהגמרא מוכיחה כמסורת זו. המסורת היא שמקום ארון אינו מן המידה. זו המסורת ואין בלתי. למסורת זו מביאה הגמרא מקורות, מקור אחד הוא ברייתא. ומקור שני, הוא דקדוק מן הפסוק. ושפיר יש לומר שהרמב"ם הבין ששתי דרכי המדידות הללו שונות אחת מן השניה. הברייתא נקטה שהארון הינו באמצע קה"ק. אך הדקדוק מהפס' מורה שלפני הדביר (כלומר לפני הארון) כלפי צד מזרח יש 20 אמה, ועל פי דרכנו למדנו משתי דרכי מדידה אלה שמקום ארון אינו מן המידה.

ואין להקשות והרי זה לא מסתדר עם פשט הגמרא, שכן מה נעשה עם הפסוק 'הכרוב האחד עשר אמות'. שכן המעיין בכתבי היד יראה שברובם פסוק זה אינו נמצא². ויש רק את הפסוק האומר שלפני הדביר יש עשרים אמה.

ואם יקשה המקשה, מנא לן שהדביר היינו אזור הארון, הלא רש"י לא פירש כן, אלא פירש שמדובר על השטח של קה"ק! אף אתה הקהה את שינוי ואמור לו, כי אם היה מעיין בירושלמי (ב"ב פ"ו ה"ב) היה רואה, שהירושלמי פירש את אותו הפסוק את המילה 'דביר' כמתייחסת לכרובים שעמדו בצד הארון, ולא לשטח קה"ק כדברי רש"י. רק ששם בירושלמי דרך המדידה היא אחרת. מ"מ, נמצאנו למדים גם מן הירושלמי בפירוש וגם מפשטות הבבלי כי אפשר לומר שיש מחלוקת היכן עמד הארון, האם עמד באמצע קה"ק, כמו שמוכח בבבלי בשם הברייתא ובירושלמי ר"י בר אלעאי, או שמא הארון עמד בקצה קה"ק במערב (ושם גם מקום אבן השתיה) ולפניו עשרים אמה. ואפשר לומר שסבר הרמב"ם שכמחלוקת כאן כך מחלוקת בירושלמי. ועי' ברשב"ם ב"ב צט ע"א ד"ה ארון שגם כתב כדעת הרמב"ם.

מכל מקום, איך שלא יהיה ברור שיש מקום להבין בגמרא מן הפסוק 'ולפני הדביר', שמקום הארון היה במערב קה"ק וכן מקום האבן. וכיוון שכן, עתה שנודע מקורו טהור של הרמב"ם,

ימצא מקור הסותר את דבריו, הוא ממצא סניגורין לדבריו. שכן כתב לגבי האשפה שהושלכה על מקום המקדש 'לא מצינו שהיתה אשפה בזמן ההוא', ואני הוכחתי בגיליון פ' שהיתה אשפה. גם כתב מצינו שהגיבילים בנו באבני ענק. ואני הוכחתי שלא מצינו ועי' לקמן בס"ד. גם כתב בעניין קדמות הכותל שלא מצינו ראיות לכך שכותל זה אינו מזמן בית ראשון, ומה יעשה ומה יענה כשימצאו הראיות? אני יודע. אולי יאמר שהתכוון לחלק אחר בכותל, וכך יעשה סניגורין ע"ג סניגורין. והדבר ברור שאי אפשר לדון בדרך זו כלל, שכן כלל לא מעניינות את הרב אלבה הטענות והמציאות וההוכחות, אלא כל חפצו הוא להעמיד את שיטתו שהגה במוחו, ולא משנה כמה יצטרך להידחק ולומר דברי תימה.

כא). וכן כתבו בהגהות וציונים במהדורת עוז והדר, וכן ראיתי בעיני בכתבי היד.

ודברי הרב אלבה בדעת רש"י אינם אלא דקדוק קלוש שאינו מוכרח, ואף יש לדחותו בפשיטות וכמו שדחיתיו בס"ד, ממילא קמה אלומתי וגם ניצבה והנה תסובינה אלומותיכם ותשתחוויה לאלומתי. וממילא, אין לדחות את דברי הרמב"ם המפורשים, מחמת דקדוקו של הרב אלבה, ובפרט שגם בדעת רש"י אינו נכון כלל, וכמו שהוכחתי^{כב}. ועל כן שתי שיטות עיקריות יש לנו - האחת שמקום הארון ואבן השתיה, היה במרכז קה"ק (כדעת רש"י ורוב הראשונים). השניה, כדעת הרמב"ם, הרדב"ז והרשב"ם שמקום הארון ואבן השתיה היה במערב קה"ק. אך אין שום ראשון הסובר כדעת הרב אלבה שמקום אבן השתיה היה חלוק מן הארון והיה מזרחי לו^{כג}.



מידות הכיפה כלל לא מתאימות למידות ההיכל אליבא דהרב אלבה בשום דרך

והנה, בעניין שיטת הרב אלבה כבר כתבתי בגיליון פ' שהוא מסתמך ואזיל על שיטות יחידאיות, שחלקן אינן נכונות אלא לו. וכבר לעיל בעניין מקום ארון הברית ואבן השתיה, נדחה קראתי לדבריו. כיוון שברור הדבר שמקום הארון הוא מקום אבן השתיה, ומעולם לא היה מקום אבן השתיה מקום הנחת הקטורת בבית ראשון, אלא בבית שני בלחוד. וממילא כל שיטתו של הרב אלבה ושרטוטיו, אינם נכונים.

יתר על כן, גם בעניין מידות הכיפה שאמורות היו להתאים למידות ההיכל באיזה שהוא אופן, ברור עתה שדברים אלו אינם נכונים. ואין שום מדידה בכיפה המתאימה למידת 51.7 מטרים, שהם 100 אמה לפי הרב אלבה שליט"א.

ואסביר דברי. ראשית גם הרב אלבה אזיל ומודה כי מידות האורך והרוחב של הכיפה אינה 51.7 מטרים, אלא 49.9 ו-50.3, אלו המידות שכתב הרב אלבה גופיה בגיליון פ'. כלומר שבמידות האורך והרוחב של הכיפה שהן מידות מובהקות^{כד}, אין דברי הרב אלבה מתאשרים.

הרב אלבה בגיליון פ' טען שמקבלים את מידות הכיפה הנצרכות לדעתו - 51.7 מטרים, אם נעביר בכיפה שני קוים ממזרח למערב כרוחות העולם, אחד בצפון הכיפה ואחד בדרומה. וז"ל הרב אלבה: הצבתי כאן בכוונה את תחום ההיכל בכמה ס"מ פחות מקצות הכיפה, כיון שהכיפה צופתה בימי צלאח אדין בציפוי שעוביו 40 - 50 ס"מ. וברור שהסימון הוא על יד מה שנבנה לפניו, לכן בשרטוט הכיפה מציינת את ההיכל על ידי העברת חוט מקיף בחצי מטר פחות מארבע פינותיה הרחוקות זו מזו, דהיינו שהחוט עובר חצי מטר למערב מהפינה המזרחית דרומית, חצי מטר לדרום מהפינה הצפונית מזרחית, מטר למערב מהפינה המערבית צפונית, וחצי מטר לצפון מהפינה הדרומית מערבית. כך אנו רואים בשרטוט הקו המקוקו את תחום 100 על 100 אמה שנאמר במשנה (מידות ד, ו) שהוא תחום ההיכל, שהוא חוט דמיוני סביב

כב. אא"כ יאמר שדקדוקו בדעת רש"י יותר מפורש בעיניו מדברי הרמב"ם הנ"ל ומדברי רש"י עצמו בסנהדרין. ואף אם יאמר כן, הרי ברור שאין אלו אלא דברי הבאי, דלית בהו מששא.

כג. שכן גם הריצב"א סובר בפשיטות שגם הארון וגם אבן השתיה היו במזרח קה"ק.

כד. כשאני כותב מובהקות כוונתי היא שאלו הן מידות שעל פיהן בנו בוני הכיפה את המבנה. מידות אלה גלויות לעין כל, ומדידתן פשוטה.

החלק הבנוי של ההיכל. כיון שמדובר בריבוע שמקיף מתומן, שכולל את האולם כמבנה רבועי המכונן כרוחות העולם המרחק בין החוט העובר בדרום לחוט העובר בצפון הוא כמו המרחק בין החוט העובר במזרח לחוט העובר במערב. זהו המרחק של 51.7 מטר, והוא תואם למציאות בין לפי מה שמדדתי על השרטוט של הרב קורן ובין לפי מה ששמעתי מפרופ' מיכלסון ע"כ.

על מה שכתב הרב אלבה שמדובר על חוט דמיוני של 100 על 100 ולכן התכוונה המשנה, כבר דחיתי דבריו בגיליון פ' מדברי הגר"א ומהר"ש עדאני עיין עליו שם.

הנתונים העולים מדברי הרב אלבה הללו הם כך – מידות הכיפה מהקו הצפוני המכוון כרוחות העולם עד לקו המקביל אליו הדרומי – הוא 51.7.

על כך יש לשאול. מי גילה לרב אלבה רז זה שיש להכניס את הקו פנימה בחצי מטר עד מטר? מה המקור של הרב אלבה לנתון זה? התשובה היא הציפוי, הציפוי שציפה צלאח אדין, הוא אשר בהורדתו נגיע למידות שחפץ בהן הרב אלבה שליט"א.

וכן כתב בהדיא בהערות יח-ט, וז"ל: השרטוט נעשה על גבי שרטוט מבנה מתומן הכיפה והאבן בתוכו בספרו של הרב קורן 'ועשו לי מקדש'. השרטוט כאן יותר מדויק מבירחון עח, כי הצבתי את הכיפה בולטת בכמה ס"מ יותר מההיכל, כפי שכתבתי שכך צריך לעשות מפני שהיא מצופה אבן בעובי של כ-40 ס"מ מימי צאלח אדין, ואנחנו רוצים לראות כיצד הכיפה ציינה את ההיכל לפני שצופתה בשיש. אמנם המעיין יראה שבשרטוט הקודם היתה חריגה משמעותית יותר במערב, שקצה הכיפה הצפון מערבי מרוחק במטר או שנים משרטוט ההיכל. אך כאן, כשהצבתי יותר מדויקת, רואים שיש רק חריגה זעירה במערב, הנובעת ממה שהערבים עשו את המרחק בין מזרח למערב כ-40 ס"מ יותר מאשר בין הצפון לדרום, וזה מובן שלא דייקו מעצם זה שהכיפה אינה לגמרי סימטרית. מכל מקום השרטוט לא נועד לקביעת הלכה, ותתכן בו סטיה של מספר ס"מ. יט. פרופ' מיכלסון אמר לי שהמרחק בין חוט המקיף את הכיפה בצפון לחוט המקיף בדרום הוא 52.6 מטר, ובהורדת 45 ס"מ בגלל עובי הציפוי של צאלח אדין הוא 51.7 מטר. המרחק בין חוט המקיף את הכיפה במזרח לחוט המקיף במערב גדול יותר, מכיוון שהערבים משכו את הפינה המערבית צפונית למערב ולכן הכיפה לא סימטרית. במדידה שעשיתי על השרטוט מספרו של הרב קורן שהצבתי עליו את הריבוע באופן המוצג כאן ראיתי לפי קנה המידה של השרטוט שהדברים מתאימים ע"כ.

כלומר על פי דברי הרב אלבה הפער בין החוט בצפון לחוט בדרום הוא 52.6 מטר, וכיוון שיש להוריד את הציפוי שדייק אותו הרב אלבה להיות 45 ס"מ, הגיע הרב אלבה למידה מדויקת של 51.7 כדעתו¹. והרי הדברים מדהימים ומתאימים, כיצד הרב אלבה הגיע לדיוק מפליא זה עד הסנטימטר המדויק.

אולם האמת ניתנת להיאמר דלא מיניה ולא מקצתיה. הרב אלבה כתב וז"ל: כיון שהכיפה צופתה בימי צלאח אדין בציפוי שעוביו 40 – 50 ס"מ ע"כ. כלומר שזהו הנתון שאנו מסתמכים עליו, ולא יכול להיות שנתון זה אינו נכון או אינו מדויק. כיוון שאם עובי הציפוי יהיה רחב

כה). כך החישוב 51.7=52.6-0.45-0.45. שכן משני הצדדים יש להפחית 0.45.

יותר 20 ס"מ או צר יותר 20 ס"מ כבר לא תתקבל התוצאה שחפץ בה הרב אלבה, והיא 51.7 כפי שכתב בפירושו. ולכן קיבל הרב אלבה תוצאה מדויקת של 51.7 בהורדת 45 ס"מ מהציפוי. וכיוון שהרב אלבה קיבל מידות אלו מפרופ' מיכלסון, ביקשתיו אם יוכל במטותא להעביר לי את המייל של הפרופ'. אך הרב אלבה סירב להעביר לי את המייל מסיבות השמורות עמו, ורצונו של אדם זהו כבודו. אך אני השגתי את המייל של הפרופ' הנכבד, והפרופ' אמר לי בהדיא 'לא ידוע מהו עובי הציפוי'. ואנכי נוראות נפלאתי. אם אין ידוע מהו עובי הציפוי איך הרב אלבה דייק וכתב בצורה ודאית ומדויקת שעובי הציפוי הוא 45 ס"מ ועל פי זה הגיע למסקנתו הנפלאה? אלא ודאי שמעיקרא דבריו אינם נכונים כלל, כיוון שאין ידוע מהו עובי הציפוי. ויתר על כן, בתחילה כתב בין 40-50 ס"מ. ומיד לאחר מכן כבר נתברר לו מקום הספק, שהוא בדיוק מופלא 45 ס"מ. וברור הדבר שלא נתברר לו כלום, אלא הנתון של 45 ס"מ נותן בידו את התוצאה הרצויה מבחינתו, שהיא 51.7, ולכן כתב מספר זה, ללא ידיעה אמיתית כלל מהו עובי הציפוי האמיתי. כלומר, קודם כל קבע הרב אלבה בדעתו מה המידה שאמורה להיות לכיפה, ועל פי זה המציא מהו עובי הציפוי, בכדי שמידות הכיפה יכוננו על פי דעתו. ואין זו דרך העיון כלל, לכתוב דברים שאינם מוכרחים, ולהכריח אותם במידות מוחלטות במבנים מציאותיים.

נתון שני שהסתמך עליו הרב אלבה הוא שעלינו להסתמך על שיעורי בניית הכיפה לפני תוספת הציפוי. וכך כתב בהדיא: וברור שהסימון הוא על יד מה שנבנה לפניו ע"כ. ונקודה ברורה זו, אומרת בצורה מאוד הגיונית ששיעור ומידות הכיפה אמורות להיות ללא התחשבות בציפוי, אך כוללות את כל המבנה המקורי שנבנה לאחר תקופת עומר.

והנה עתה, בדבריו שנתפרסמו בגיליון פ"א, הרב אלבה ביטל במחי יד, את שני הנתונים הללו, אף שרק שניהם נתנו בידו את התוצאה הנכספת. שכן פרופ' מיכלסון בירר את גודל הציפוי, ומסקנתו היא שעובי הציפוי הינו רק 3 ס"מ! כלומר פער של 42 ס"מ בין מה שחשב הרב אלבה לבין המציאות.

והרי, די בפער של 20 ס"מ וכבר כל שיטת הרב אלבה היתה מתבטלת. ועתה ק"ו בן בנו של ק"ו שכל שיטת הרב אלבה קרסה, כיוון שמידות הכיפה בעת בנייתה לא מגיעה אף לא מתקרבת ל-51.7. ומידות הכיפה עתה הן 52.5.

אך משום מה הרב אלבה לא נטה קו משיטתו הנזכרת. שכן בכדי להעמיד את שיטתו, ולעשות שוב סניגורין לדבריו, אמר שיש להתעלם מ-28 ס"מ מעובי המבנה המקורי, נגד מה שכתב מתחילה שאין להתעלם מהמבנה המקורי. וטעמו הוא, מפני שאלו עמודים לנוי ומסתבר להתעלם מהם. אולם גם עתה לאחר שהוריד את עובי העמודים הללו, עדיין לא הגיעה המידה ל-51.7. כל בתר איפכא ממה שחשב ופרסם בתחילה ללא שום מקור, שמידות הכיפה הן בדיוק 51.7.

וגם יש מאוד לתמוה על דברי הרב אלבה הללו. הלא אותם העמודים היו קיימים גם קודם לכן, גם כשחשב שעובי הציפוי הוא 45 ס"מ, גם אז היו עמודים, ואמאי התם לא סבר להוריד

את עובייה? הרי אם יש להורידם עתה גם אז היה עליו להורידם, ואם כן לפי המידה הראשונה אז מידות הכיפה היו אמורות להיות 51.08, ושוב הפער גדול מאוד. אמאי מתחילה כשהמידה הסתדרה לו בדיוק, לא סבר שיש להפחית את העמודים, ואילו עתה כשהמידה לא מסתדרת לו כלל, סובר שיש להתעלם מהעמודים? כיצד נדע מתי להתעלם ומתי לא תוכל להתעלם?

וגם מי גילה לרב אלבה רז זה שאין להתחשב באותם עמודים, אחר שהם חלק מקורי מן הבניין? והלא הרב אלבה למדנו להועיל שיש להתחשב רק בחלקים המקוריים מהבניין! ומדוע עתה כשזה לא מסתדר לו עם החשבון הוא מחליט בדעתו מה עיקר בבניין הבית ומה אינו עיקר, העיקר שחשבוננו לא יצא מופרך?

והאמת ניתנת להיאמר, כי גם לאחר הורדת הציפוי וגם לאחר הורדת הפילסטרים (העמודים), עדיין לא מגיע הרב אלבה למידה הרצויה. שכן $51.98 = 52.6 - 0.06 - 0.62$. כלומר שגם לאחר כל חשבונותיו של הרב אלבה עדיין אין מגיעים למידת 51.7. ומניין לרב אלבה שדווקא בנקודה זו הישמעאלים לא דייקו? ובכלל יש לתמוה, שכן כשסבר שהמידה היתה 45 ס"מ, הישמעאלים באותם נקודות דייקו מאוד עד לס"מ האחרון! ומה הפרמטר לפיו הרב אלבה מחליט מתי הערבים מדייקים ומתי הם לא? לדידי התשובה פשוטה, כשזה מסתדר לו עם החשבון, אז הוא יאמר שהערבים דייקו, וכשזה לא מסתדר לו עם החשבון יאמר שהערבים לא דייקו. העיקר להעמיד את שיטתו בדברים הדברים, בעקישות פה ובעקימת שפתיים.

ומכל מקום, כיוון שברור עתה נתן לנו רשות הרב אלבה לעמוד. שכן בשום דרך מידה איננו מגיעים למידת 51.7 מטר, שהיא מידת ההיכל אליבא דהרב אלבה, ושום נתון הקיים בכיפה לא מאשר מידה זו, ברור הדבר שהכיפה לא נבנתה כלל לפי מידות ההיכל שהגה הרב אלבה, והכיפה כלל לא מייצגת בשו"א את ההיכל. ודלא כמו שהגה הרב אלבה בדעתו הרחבה.

ומה מאוד יש לתמוה על דברי הרב אלבה שכתב מחד שמידות הכיפה 'מדוייקות מאוד', ומצד שני כתב וז"ל: יש חריגה של הכיפה מתחום מאה על מאה של ההיכל רק ב 15 - 45 ס"מ בצפון ובדרום, 43 - 70 ס"מ במערב. ע"כ. וכיצד מחליט הרב אלבה מהי חריגה משמעותית, ומהי חריגה שאפשר להתעלם ממנה? לרב אלבה פתרונים. מכל מקום ברור עתה שהכיפה לא מייצגת כלל את מידת האמה שהגה הרב אלבה, ואין שום מידה בכיפה הנותנת את התוצאה של 51.7 מטר, שהוא שיעור מאה אמה אליבא דהרב אלבה.

ופרופ' מיכלסון נר"ו אמר לי דחייה פשוטה לשיטתו של הרב אלבה. וכך דבריו, אם היו הישמעאלים רוצים להדר את מקום קה"ק על פי מיקומו המדוייק, היה עליהם לבנות את מרכז הכיפה, לא במרכז האבן כפי שהם עשו, אלא כ11 מטר מערבה משם", שהוא היה מקום קה"ק באמת ששם בלטה האבן. וכיוון שהם לא עשו כן, ברור שלא נתכוונו לדקדק את מקום האבן אליבא דאמת עכת"ד. ודפח"ח.

(כו). היכן שהרב אלבה הציב את מקום הקטורת.

ברור אם כן שלא היתה להם כל כוונה לדקדק בבניית הכיפה, ואפשר שלא ידעו כלל את מידות ההיכל המדוייקות ולא הבינו היטב בירושלמי ובשיעורי האמה. ולכן כל דברי הרב אלבה הללו, אינם נכונים².



עמודי התמך שעליהם עומדת שיטת הרב אלבה

שיטת הרב אלבה עומדת על כמה עמודי תמך משמעותיים, שדי בנפילת אחד מהם, וכל שיטתו מתבטלת.

המקום הגבוה באבן השתיה (שאינו מצוי לפנינו) הוא מקום הנחת הקטורת, ולא מקום הארון. ומקום זה היה במזרח קה"ק.

גודל האמה הוא 51.7 ס"מ.

הערביים התכוונו לציין את מידת ההיכל על פי שיעור של מאה אמה.

ותלת הני מילי, אינן סמכי קשוט כלל.

כפי שהוכחתי עתה, וכבר כתבתי כן בהרחבה במאמר בגיליון פ', כי מפורש בתוספתא, וכן יש להבין את המשנה והירושלמי, שמקום הארון הינו מקום אבן השתיה. וכן נקטו כל הראשונים יד רמ"ה³, רש"י, המאירי⁴, הרמב"ם, ר"ח (עי' מגילה י' ע"ב ויומא נד ע"א ודו"ק) ועו"ר שמקום ארון הוא מקום אבן השתיה, ואין כלל סמך ותמך לכך שהאבן התפשטה מזרחה או כל דמיון כיו"ב. ממילא הנחת הקטורת בבית שני על אבן השתיה היתה במרכז קה"ק (לשיטת רוב הראשונים) או במערבו (לשיטת הרמב"ם, הרשב"ם והרדב"ז). ובבית ראשון בסמיכות מה לארון הברית,

כן. יש להזכיר כי הרב אלבה מסתמך על כך ששיעור ההיכל שהוזכר הוא מאה על מאה, אף שבפרטן לא היה אלא מאה על שבעים אמה. והרב אלבה המציא שהישמעאלים או היהודים שסימנו להם, סימנו על פי מידות מאה על מאה. וכבר הראיתי בס"ד מדברי הגר"א ומדברי המהר"ש עדאני ששני הנביאים מתנבאים בסגנון אחד, שמה שנקטה המשנה מאה על מאה, לא דווקא, וממילא אין סיבה לומר שהמסמנים מי שיהיו, או הרדב"ז הסתמכו על שיעור זה. וכבר הוכחתי כן. עתה יש להוסיף, שממה נפשך מידה זו אינה נכונה. שכן אם לא סימנו על פי מידות של מאה על מאה, וכמו שכתבתי וכדברי הגר"א ומהר"ש עדאני, ברור הדבר שלא התכוונו לציין את ההיכל על ידי הכיפה, שלא היה אלא מאה על שבעים. ואם התכוונו לסמן במידת מאה על מאה, וכדברי הרב אלבה, הרי שבודאי לא דייקו לסמן את ההיכל, שכן ההיכל לא היה אלא מאה על שבעים! ואם חשבו שההיכל הוא מאה על מאה, ועפ"ז סימנו, הרי שכיוון שטעו בדבר משנה, שלא היה ההיכל אלא מאה על שבעים, כיצד ניתן לסמוך עליהם בעניין מידות המקדש? אלא ודאי שאין הכיפה מסמנת בשו"א את מידות ההיכל, וחשובות הרב אלבה בדותא הם.

כח. בסנהדרין כותב כי אבן השתיה היא תחת הארון, וב"ב כותב שהארון עמד במרכז קה"ק.

כט. כ"נ בפשיטות מלשון המאירי שכתב ביומא (כא ע"א) שהארון נמצא במרכז קה"ק, ומוכח מהתוספתא שהארון עמד על אבן השתיה. ואין סברא לומר שהמאירי יחלוק בכדי על התוספתא. ואף שבדף נד ע"א משמע שמקום אבן השתיה הוא בבין הבדים. כוונתו פשוטה לפניה שהאבן לא היתה בדיוק במידות ארון הברית, ונמשכה מעט מזרחה. כלומר שגם הארון וגם החלק של בין הבדים הסמוך לארון, היה 'על' אבן השתיה. אך אין כלל סברא לומר שבין הבדים שכתב שם המאירי, נמצא 5.17 מטר מזרחה משם כדברי הרב אלבה. אין לזה כלל רמז בדברי המאירי, ולא בשאר הראשונים. ואם נאמר כן נצטרך לומר שהמאירי פליג על התוספתא, בלא שום צורך.

ואין ידוע לנו המקום המדויק של הנחת הקטורת בבית ראשון וגם אין לזה נ"מ לדינא. וכיוון שכן, אי אפשר להעמיד את שיטת הרב אלבה ואת מידותיו ביחס לכיפה כלל.

בעניין גודל האמה. הנה לא חכמתי בזה, כיוון שלא נכנסתי לעובי הסוגיא בעניין. אולם ברירא לי מילתא שאי אפשר לבסס בצורה מוחלטת את מקום המקדש והמזבח ולהתיר העליה למקום אש להבת שלהבת, ולפסוק בעניין שחוטי חוץ, בדבר השנוי במחלוקת הפוסקים, ולפסוק על פי שיטה יחידאה. אין זו דרך ישרה.

כבר הוכחתי בגיליון פ' שאין שום מקור, הלכתי או היסטורי, שבו מוכח שבוני הכיפה או היהודים שציינו להם את המקום (בהנחה וצינו להם את המקום) סימנו על פי שיעור של מאה אמה. אין זו כוונת פרקי דר"א או נסתרות דרשב"י, וגם בדברי הרדב"ז (ס' תרצא) הוכחתי שלא נתכוון לשיעור זה כלל, וכ"ה בכל שאר המקורות. וכיוון שכן, אין סיבה להניח שהכיפה מסמנת באיזה שהוא אופן את ההיכל. כך כתבתי בגיליון פ'. עתה מוכח, שגם אליבא דהרב אלבה אין שום מידה – נגלית (אורך ורוחב) או נסתרת (קווי אורך וקווי רוחב בלתי נראים), המספקת את מידת האמה אשר לו 51.7 ס"מ, בכיפה. וכיוון שכן, ממילא אין להעמיד את שיטתו בעניין זה, ואין שיטתו במידת האמה מוכחת מתוך מידות הכיפה כלל.



הערות הגר"ע אלבה על דברי בסוף מאמרו בגיליון פ'

הרב הגאון הרב אלבה בסו"ד (אות חי) כתב להשיב על כמה נקודות במאמרי. ובאמת ראיתי כי אין זו ביאה ולא שיב'ה.

א. ראשית כתב, שלא השבתי על דקדוקו מפרקי דר"א בעניין יבנו בניין בהיכל, שמוכח מן הדברים, לדעתו, שהכוונה שהיה ידוע לבעל המדרש היחס בין הכיפה לתחומי ההיכל. אולם לא השבתי, כי אין צורך להשיב על דבריו בזה. במדרש לא מוזכר 'תחום ההיכל' ולא מוזכר שום תחום מדויק, ולא מוזכר אלא שבנו בניין במקום שבו היה ההיכל. לא מוזכר שדקדקו להעמיד הבניין בדיוק, ולא מוזכר שם שום דרך שהבניין עמד בצורה מדויקת על מקום המקדש. ואין שום הוכחה מלשון פרקי דר"א או נסתרות דרשב"י שמקום המקדש המדויק היה ידוע להם, או שהוא המקום הנתחם על ידי הישמעאלים. וכבר הוכחתי כן, ואין להאריך.

ב. עוד כתב, שמוכח משינויי הלשון מפרקי דר"א לנסתרות דרשב"י שמדובר על תחום תחום בהיכל. ונראה שלא עיין כלל בדבריי, כתבתי בפירוש מעיקרא שזהו שינוי לשון בעלמא שאין מה לדקדק ממנו, מכיוון שהוכחתי שהיתה כאן העתקה ספרותית, ממדרש למשנהו. וכיוון שכן, אין שום משמעות לשינוי הלשון מ'יבנו' ל'גדרו'. ורק כתבתי, שאפשר גם לפרש שהמונח

(ל). הרב אלבה מזכיר שטרא לבי תרי. מצד אחד הוא נוקט שהכיפה שלפנינו נבנתה לפי סימון היהודים, ולכן הוא מדקדק מפינותיה את השיעורים הנגלים רק לו. ומצד שני הוא מודה שהסימון המקורי לא היה על הכיפה. אלא כשהערביים באו לבנות את הכיפה, ושינו בה דברים מהמבנה המקורי (וזאת כיצד ידע? גם לזאת לא הביא שום מקור). עדיין הם בנו באופן שיסמן את ההיכל. וזאת לא ידעתי כיצד ידע הרב אלבה מה היה חשוב לערבים לשנות ומה היה חשוב לערבים להשאיר.

'יגדרו בהיכל' הכוונה שיבנו גדרות בהיכל בכדי לתחום את מקום האבן (שהוזכרה בנסתרות דרשב"י), וכפי שאנו רואים גם כיום שיש גידור סביב האבן. ולא שאני חושב שזה הפירוש מוכרח, רק שלומר שמנסתרות דרשב"י מוכח שגדרו באופן מדויק את מקום ההיכל, זה אינו עולה לא בפשט דבריו ולא ברמז, ולא בדרש ולא בסוד.

ג. בעניין חכמי ירושלים. גלוי וידוע לפניי שחכמי ירושלים לא הזכירו את האבן הראשה. אך בזה למדתי להועיל מהרב אלבה, שכשם שהרב אלבה חיבר בין מקורות שאינם קשורים אחד לשני ועשה מהם דבר חדש ופנים חדשות, כך עשיתי גם אני. ומה לו כי ילין? לקחתי את המסורות המוסלמיות המדברות בפירוש על הצח'רה, ואמרתי שכן כוונת חכמי ירושלים. ועובדא דעבדית אנא, עדיפה משיטת הרב אלבה בכמה דוכתין. שכן המסורת הפשוטה היתה המסורת המוסלמית בעניין אבן השתיה, שכן בגירי דידהו נגלתה, ואין כלל קושי בכך שחכמי ירושלים יקראו לגילוי האבן, גילוי מקום המקדש, אף שבפועל עיקר העניין היה אבן השתיה. מכל מקום, לומר שמוכח מדברי חכמי ירושלים שהיה 'גילוי משמעותי' של האבן, גם זה דברי נביאות. וכל המעיין בדבריהם יראה דלא מיניה ולא מקצתיה.

ד. בעניין לשון הרמב"ם מפירוש המשנה. אמת, בעניין זה קיצרתי הרבה, שכן מתחילה כתבתי להשיב הרבה על דברי הרב אלבה בנקודה זו, אך כיוון שכבר נתארך הרבה המשא ומתן השמטתי כל הדיון בדעת הרמב"ם, כיוון שלא ראיתי בכך נגיעה בגוף הסוגיא. אולם עתה, יאמר דניאל עתה אשיב, אשיב ממצולות ים, הוא ים התלמוד. הרב אלבה דקדק מפירוש המשנה דקדוק שאינו מוכרח כלל, שהרמב"ם לא נודע לו שמקום אבן השתיה הוא מקום בריאת העולם, ואם היה מסתמך על המסורות המוסלמיות בודאי היה יודע כן. ואני תמהתי, היכן היה על הרמב"ם להזכיר את מסורת הצח'רה בתוך מסכת יומא, הרי אין למסורת זו כל קשר לדיון. שכן, אף שאבן השתיה מוזכרת במשנת יומא, מ"מ ספר פירוש המשנה אינו 'מדריך טיולים' למקומות הקדושים' ולא היה עליו כלל להתייחס למסורת זו בספרו. וממילא זה שהרמב"ם לא הזכירה אינה ראייה לכלום. וש"ב שכוונת הרב אלבה היא שהעריכיים התייחסו למסורת הצח'רה כמסורת שממנה נברא העולם, וכיוון שהרמב"ם בפירוש המשנה כתב רק: ופירוש שתיה, יסוד, ולפי האמת מקום העבודה הוא יסוד העולם, וכמו שהזכירו בתחלת אבות. ע"כ. ולא כתב שהיא מקום בריאת העולם, ממילא מוכח שהרמב"ם לא ידעה אף לא הכירה כמסורת מקרב בני ישראל. ועפ"ז דקדק הרב אלבה דקדוקים שאינם מוכרחים שהרמב"ם עלה לרמה (אף שלא הזכירה) ונכנס למקום הקרוי עזרה (שלא הזכירו ולא ידעו משה).

וכבר עתה דברי הרב אלבה סדורים הם להידחות. ראשית, הרב אלבה נקט שהרמב"ם לא סבר שזו מסורת יהודית, ועל פניו אנו אמורים להבין שזו מסורת מוסלמית. אולם זה צ"ע, שכן הקישור בין מקום אבן השתיה לבין בריאת העולם מופיע במקורות יהודיים, ולמה שהרמב"ם לא יקבלה כדמותה וכצלמה? ועוד גם בגיליון ע"ח שכתב שם הרב אלבה: ככל הנראה מוחמד היה בא"י לרגל מסחרו כמה שנים לפני כן וראה את הר הבית, שהיה ידוע בפי כל כמקום המקדש, וכשהקים את דתו פרסם מה ששמע ששם נמצא המקום הכי מקודש מבריאת העולם.

וכך רואים בעוד מקומות שקדושת ירושלים בכתבים מוסלמים קשורה לבריאת העולם, הקשר לבריאת העולם מביא להנחה שהוא גם שמע על הסלע שממנו הושתת העולם. ע"כ. אולם בהערה שהיתה אמורה לספק מקור לכך שמוחמד סבר שאבן השתיה קשורה לבריאת העולם, לא כתב דבר המוכיח כן וז"ל (הערה כה): החוקרים מצטטים "הנביא עליו התפלה והשלום אמר מכה הינה עיר שאללה רומם את קדושתה. אחר כך חיבר אותה עם אלמדינה, וחיבר את אל מדינה לירושלים, ורק אחרי אלף שנה ברא את העולם". פסוקים אחדים בקוראן מעידים שכיוון התפלה הקדום של מוחמד ובני עדתו היה כלפי ירושלים" מתוך ירושלים והאיסלם. מט"ח ע"כ. וכל הקורא יראה, שלא הביא אפילו פסוק אחד מן הקוראן או מסורת מן החדית' שמאבן השתיה הזו נברא העולם. ואף שיכול להיות שיש מקור כזה, מ"מ אין זה מוכיח דבר, כיוון שכמו שכתב הרב אלבה גופיה, מוחמד קיבל מסורת זו מן היהודים, ולמה שהרמב"ם לא יקבלה?

אלא באמת, הדברים פשוטים, וכל מי שמכיר קצת בדרכו של רבינו משה, כלל לא יסתפק בזה העניין, ולא יחשוב לעשות מחלוקת בין הרמב"ם לבין שאר הראשונים בשביל דקדוק קלוש, כמו שעשה הרב אלבה.

דרכו של הרמב"ם ידועה שלא לפרש מדרשים כפשוטם, כך כתב במו"נ וגם בפירוש המשנה, והדברים ידועים. והכא הרמב"ם ראה מדרש לפניו, מדרש שאין עליו חולק, כי העולם נברא מאבן השתיה. והרמב"ם סבר, שלא מדובר על הבריאה הפיזיקלית של העולם, כאילו אמר שיש להשוות בין 'המפץ הגדול' של מדעני דורנו, עם מיקומה המדויק של אבן השתיה. הרמב"ם הבין זאת שלא כפשוטו, וכך כתב בפירוש המשנה: ופירוש שתיה, יסוד, ולפי האמת מקום העבודה הוא יסוד העולם, וכמו שהזכירו בתחלת אבות. ע"כ. כלומר, בפשיטות – העבודה בבית המקדש היא יסוד העולם, והעולם עומד על עבודת הקרבנות, ולכן נקטו שממנה נברא העולם, כלומר שהעולם נברא בשבילה ועומד בזכותה. כך הרמב"ם פירש את מה שאמרו חז"ל שמאבן השתיה נברא העולם. כמובן שיש שחלקו על הרמב"ם בהבנת המדרשים, וידועה שיטת המקובלים בזה, ואכמ"ל. אולם בודאי שאין שום מקום לומר על פי זה שהרמב"ם לא קיבל את המסורת על הצח'רה כמסורת יהודית, ועל פי זה ידקדק דקדוקים קלושים ותמוהים שהרמב"ם עלה למקום הקרוי עזרה. והדברים פשוטים. ומן התימה על הרב אלבה שהפליג וכתב דברים רחוקים ללא טעם^{1א}. ואדרבה, לפי פירוש זה פשוט שהרמב"ם קיבל את מה שאמרו חז"ל שמאבן השתיה נברא העולם, רק שפירש זאת שלא כפשוטו. ואין לזה עסק כלל עם המקום הפיזי של הצח'רה, ולכן אין שום דקדוק ממשנת יומא הסותר את מסורת הצח'רה, שהרמב"ם

1א. ומעין זה עשה בתגובתו האחרונה מחלוקת בין הזהר לבין מדרש שיר השירים רבה בעניין זיהוי הכותל המערבי. והנה יש לתמוה על הרב אלבה בזה, שכן ברור הדבר שהזהר מסתמך על מדרש שיר השירים רבה, ומצטט אותו. ובשיר השירים רבה לא כתוב שמדובר על כותל של הר הבית, רק הרב אלבה מדקדק כן מדברי הקליר (שגם ממנו אין ראיה שמדובר על כותל מערבי של הר הבית, שכן שפיר יש לפרשו שהאויב הגיע לפתח הר הבית, ואת ארבעת כתלי המקדש הפקיד בידי טפסריו), אך לו היו בידינו רק את שני המקורות האלה, לא היינו עושים ביניהם מחלוקת. ושוב נראה לעיניים, כיצד הרב אלבה דוחק מקורות בכדי. ומה שכתב הרב אלבה בשם הרדב"ן, אינו בספר מצודת דוד אלא בספר מגדל דוד.

בפשטות היה מודע אליה¹, וכדמוכח מדברי רבי אברהם בן חייא שהיה ידוע גילוי מקום המקדש וכיבודו על ידי הישמעאלים.

ה. מ"ש בהע' לט שלא נתכוון שהגבילים שכתב הם דווקא, אלא רק התכוון באמת שעל פי דרך החוקר שהוזכר במאמר של רקפת תבור (שלא היא ולא החוקר הנעלם הוזכרו בגיליון "ע") אפשר לומר שאלו הם הגבילים. למרות שלא הכתבת תבור, ולא החוקר שהזכירה קישרו זאת לגבילים. והדברים תמוהים, שכן ז"ל הרב אלבה: ומצינו אבנים ענקיות כאלו אצל הגבילים שסייעו לשלמה במלאכת המקדש. ע"כ. הלא כוונתו היתה להראות שהאבנים הענקיות הן מימי שלמה, ולכן הוצרך להביא מרחוק לחמו, ולומר שאלו הגבילים. ואיך יכול להיות שבא להוכיח שאלו אבנים קדומות מימי שלמה, אם מה שכתב שאלו אבני הגבילים זה רק 'השערה בעלמא'. על כך כתבתי שהרב אלבה עושה סניגורין לדבריו. כלומר בתחילה כותב טענה כדבר מוכח וברור ("מצינו"), ולאחר מכן כשמקשים על הנחה זו, כותב שזו היתה רק השערה בעלמא, ולא התכוון ברצינות. אך לא שם לב, שאם זו רק השערה בעלמא, ממילא אין הוכחה הקושרת אבנים אלו לימי שלמה². וממילא קשיא עליה איך כתב 'מצינו'? והמעייין בדבריו יראה שעשה כן רבות. ומה שהבאתי ראיה ממקדש גיבלי (שתמונתו נשמטה בשוגג ממאמרי) היתה להראות שהגבילים עצמם לא בנו באבני ענק, וכיוון שכך אין אפשרות לתלות זאת בגבילים. והרב אלבה אפילו לא חיפש להשוות בין אבני הענק למבני הגבילים בכדי לראות האם צודקת טענתו. ואין זו דרך העיון.

ו. 1. בעניין הכותל המערבי וייחוסו להורדוס. בזה יש כמה הערות שיש להעיר על הרב אלבה. ראשית, כל הכותל המערבי לכל אורכו בנוי באותה צורת בניה, צורת בניה ידועה המיוחסת לימי הורדוס. כפי שביררתי עם הגאון הר"ז קורן שליט"א, צורת בניה זו כפי שהיא לא היתה מצוייה לפני ימי הורדוס כלל. גם המבנים שיש בהם סתות שוליים המזכיר את הסתות ההרודיאני, הם מבנים ספורים, הלניסטיים³, וגם בהם עובי האבנים הוא דק מאוד ביחס לאבני הכותל (הרגילות), כך שאין זהות בין צורת הבניה בכותל ובמערות המכפלה, לבין

לב. גם כתב במאמרו שאמרו שאבן השתיה נשברה. ומשמע מדבריו שזהו איזה מדרש שכתוב בו כן. ולא מצאתי מדרש המפורש כן בדבריו שאבן השתיה נשברה על ידי הגוים. אולם כנראה כוונתו למדרש תהילים (שחר טוב): כי השתות יהרסון צדיק מה פעל. אם הצדיקים שהשתיתו עולמך, כדכתיב וצדיק יסוד עולם (משלי י כה), ועמדו הרשעים ופיגרו אותם, צדיק העולם הוא הקדוש ברוך הוא, מה פעולה הניחו לך בעולמך, ומה אבן שתיה, שממנה הושתת העולם, עמדו רשעים עליה ופיגרו אותה, אתה צדיק העולם מה הנייה יש לך בעולמך ובפועלתך, ומה אם השיתין שהם קדומים על התהום, עמדו רשעים ופיגרו אותם, צדיק העולם מה פעולה פעלת. ע"כ. אולם זה דבר תימה, שכן 'פיגרו' בלשון ארמית הוא תרגום של 'הרסו' ולא של 'שברו', ועדיין לא מצאתי מקור לכך שהגוים 'שברו' את אבן השתיה. ודבריו צ"ע.

לג. כך גם עלה לו בעניין הציפוי של צלאח אדין, שבתחילה כתב (ללא שום מקור מוסמך וכפי שביררתי עם פרופ' מיכלסון) שעובי הציפוי הוא 40-50 ס"מ, ואף דייק לומר שהמידה המדויקת היא 45 ס"מ. וכשביררתי זאת עם פרופ' מיכלסון (עוד קודם שנתגלה לו שהציפוי הוא רק 3 ס"מ) ואמר לי שעובי הציפוי אינו ידוע, גם על זה אמר הרב אלבה שזו היתה רק השערה בעלמא. ודרך זו אינה ישרה כלל.

לד. מן הכתלים המצויים בידינו מימי בית ראשון (החומה הישראלית, וקטעים ספורים בחומה המזרחית בחומת הר הבית) אין שום סתות שוליים, והאבנים שם קטנות משמעותית. ואין זכר לסתות שוליים כלל בירושלים שלפני ימי החשמונאים. ואין זכר לסתות שוליים הרודיאני לפני ימי הורדוס.

צורות בניה קדומות יותר. הגר"ז קורן שלח לי תמונות של המבנה בעיראק אל-אמיר אשר בעבר הירדן, והאבנים בעלות סיתות השוליים התם, כלל לא דומות לאבני הכותל ומערת המכפלה. משא"כ בכותל ובמערת המכפלה שהזהות מוחלטת.

על כן, כיוון שאין כל 'תפר' בכותל המערבי, שלא כמו בכותל המזרחי, אלא כל הכותל מהפינה הדרום מערבית, עד הפינה הצפון מערבית, בנוי באותו אופן, ואותו אופן שווה לצורת הבניה בכותל הדרומי ובמערת המכפלה, מורה כדברי ארנון (שלא הביאם הרב אלבה בלשוננו) שהבנאים שבנאום למדו "באותו בית ספר לאדריכלות". ולא שמענו שהורדוס (שכנה את המבנה על מערת המכפלה) ושלמה מלכא למדו אדריכלות באותו בית ספר...

ומה שכתב הרב אלבה שאין ידוע על 'תפר' בכותל המערבי מפני הבניה המוסלמית הצמודה לכותל. הנה לא חייש לקמחיה, שכן אף שאין אנו רואים תפר 'צפוני', מ"מ היה עלינו לראות תפר 'דרומי' בין הכותל המערבי לבין התוספת של אגריפס בדרום. וכיוון שאין שום תפר אלא הכל אותה בניה, קמ"ל שהבונים הם אותם בונים וסגנונם אחד (גם הבניה של אגריפס הנה נקראת 'בניה הרודיאנית' ופשוט הדבר). וגם בצד הצפוני, הלא היינו אמורים לראות במנהרות הכותל 'תפר', וכידוע אין רואים שם תפר כלל.

2. סיתות השוליים החשמונאי שקדם לימי הורדוס, ידוע. סיתות השוליים החשמונאי הרבה יותר גם ועבה מאשר הסיתות העדין ההרודיאני. נראה לעין, שהרב אלבה לא ידע להבדיל בין שני סוגי סיתות אלה, ולכן כרכם כאחד.

3. הרב אלבה מסתמך ואזיל על דברי פרופ' מיכלסון נר"ו בעניין קדמותו של הכותל המערבי שהוא מימי שלמה. אולם יש הבדל בין דעת הרב אלבה לבין דברי הפרופ'. הרב אלבה מקבל שמשער ברקלי ודרומה הוא תוספת מאוחרת של אגריפס. אך כנראה לא ידע הרב אלבה, שפרופ' מיכלסון סובר שכל הכותל המערבי הוא קדום, וכן כל הכותל הדרומי קדום באותה המידה, וכולם מימי דוד או שלמה בנו בירושלים. ואפשר שהרב אלבה יאמר, שהוא מקבל רק את מה שנראה לו לנכון בדברי הפרופ' נר"ו, ובודאי שזה אפשרי. אולם כבר אין כל כך על מה להסתמך בעניין זה על דברי הפרופ', שכן כל החוקרים והממצאים הארכיאולוגיים חלוקים עליו.

4. בעניין משקל האבנים הגדולות המצויות בכותל המערבי. הנה יש להקדים שיש כמה אבנים גדולות מאוד המצויות בכותל המערבי, גם בחלק שמצפון לרחבת התפילה, שלגביו נקט הרב אלבה שהוא מזמן שלמה, וגם בחלק שמדרום לעזרת הנשים באזור קשת רובינסון, שלגבי אזור זה הסכים הרב אלבה שהוא מימי אגריפס. ובאמת ההערכות לגבי האבן שבנדבך רבה נעות בין 240 טון (לשיטת דן בהט) לבין 600 טון (לשיטת רוב החוקרים). ובחלק הדרומי של הכותל המערבי (דרומית לשער המוגרבים) יש כמה אבנים באורך 12 מטר, כ"כ ד"ר נעם ארנון בעבודת הדוקטורט אשר לו (עמ' 147) וז"ל: אבנים גדולות מאוד, עד 12 מ' אורך, 1.5-2.0 מ' גובה וכ- 1.5 מ' עובי, מצויות מעל שער ברקלי, ובפינות הקיר הדרומי. משקלן מגיע ל-50-60 טונות ויותר ע"כ. יש לשים לב למה שסיים ד"ר ארנון בסו"ד שכתב 'ויותר'. אם אנו מחשבים את

משקל האבן כך - 12 אורך*2 גובה*1.5 עובי*2 משקל סגולי (שזו נוסחת חישוב משקל האבנים), יצא המשקל 72 טון, וזו כוונת ד"ר ארנון במ"ש 'ויותר' כלומר שהמשקל תלוי בנתונים הללו. אמנם כפי שכתב לי הגאון הרב קורן, המשקל הסגולי של רוב האבנים (זה משתנה בין סוגי האבנים) הוא בסביבות 2.5 טון למ"ק. כך שלפי החישוב הנ"ל יצא משקל האבנים 90 טון. ואם ניקח את המידות הפחותות ביותר שכתב שם, יצא המשקל בסביבות 50 טון. כך שכל שינוי, ולו הזעיר ביותר במידות האבנים, גורר אחריו שינוי עצום במשקל האבן. על כן אם אנו באים לומר דבר מדויק, עלינו לדעת שהמידות שאנו אומרים הן ברורות ומדויקות.

מ"מ, האבן הארוכה ביותר בכותל המערבי, נמצאת באזור הדרומי של הכותל, במקום שהסכים הרב אלבה שהוא מימי אגריפס, והיא משמשת כבסיס לקשת רובינסון. ע"פ מידות שכתבה איילת מזר אורכה הוא 14.25 מטר, יותר מאורך נדבך רבה. וכפי שכתבתי בסמוך, בכדי לידע את משקלה בקירוב יש לידע את שאר נתוני האבן כפי שיבואר לקמן בס"ד.

ובכן, הוצרכתי לזה מפני שלדעת הרב אלבה נר"ו, נראה שהיה ידוע איזה שיעור משקל מקסימאלי שאותו יכלו הרומאים והמחזיקים בדרכם בזמן הורדוס להרים, ומעבר לשיעור זה לא היה ביכולתם להרים כלל. ויכולת הרמה מופלגת, יכלו רק בזמן הנפילים או הגבלים, או בזמן חירם או פרעה, או נבוכדנצר או אדריאנוס קיסר, וכיו"ב, אך רק לא בזמן הורדוס. וכיוון שלדעתו, לא יכלו להרים אבנים מעל המשקל המקסימאלי הזה בזמן הורדוס, ממילא מוכרח הדבר שהכותל המערבי שמצפון לשער ברקלי הוא קדום מימי נח הוא לי, או מימי דוד מלכא משיחא וכד'. ועל פי זה, יש לברר האם צדק הרב אלבה בטענתו, והאם יש מקורות ברורים לשיעור מקסימאלי שאותו יכלו הרומאים להרים ולא מעבר לו.

ובאמת הגר"ע אלבה חשב להסתייע מדברי ויטרוביוס (אדריכל רומאי שהיה מקביל לימי הורדוס) וכתב הרב אלבה (ירחון האוצר גיליון פ' עמ' תמ"ז) וז"ל: ויטרוביוס, בן דורו של הורדוס, בספרו "על אודות האדריכלות" בפרק העשירי מתאר טכניקות להעברת משקלים גדולים, והמשקלים שבהם מדובר הם עד 60 טון, ולא על משקלים של מאות טון. ע"כ. ועל פי זה מבואר לכאורה כי המידה המקסימאלית שיכלו הרומאים להרים היא עד 60 טון ולא יותר. שכן אם כוונת הרב אלבה היתה שבדברי ויטרוביוס מצאנו שהרימו לגובה 60 טון, אך ביכולתם היתה להרים יותר, ממילא אין כאן שום ראיה, ולשם מה הביא את דבריו? אלא על כרחך שכוונת הרב אלבה הינה לומר שהמקסימום שהיתה ביכולת הרומאים להגביה היא 60 טון ולא יותר. וכ"כ בהדיא הרב אלבה בהמשך דבריו: לענ"ד כיון שהרומאים לא עסקו בהרמת אבני ענק כאלו על כותל, וכנראה לא ידעו לעשות דברים כאלו, לא מסתבר שהורדוס עשה דבר כזה. ע"כ. והרי הדברים מפורשים שכוונתו היא שזהו שיעור המקסימום מחמת היכולת הרומאית, והורדוס לא ידע על יכולת מעבר לכך, וממילא הכותל קדום מאוד. אלו הם דברי הרב אלבה ושיטתו.

וכאשר חיפשתי מקור ברור לדבריו אלה, מצאתי שטוביה שגיב במאמרו הידוע¹ (הקיסר אדריאנוס בונה המתחמים בירושלים ובחברון עמ' 29) כך כתב: הארכיטקט הרומי וטרוביוס בן תקופתו של הורדוס מתאר את טכנולוגית הבניה בזמנו והוא מתפעל מהיכולות לשנע אבנים במשקל של כ- 50 טון. הוא לא הכיר יכולת שינוע של 500 טון ויותר ע"כ. וברור הדבר, שדברי שגיב אלו הם מקור דברי הרב אלבה, שניהם סוברים שבזמן הורדוס לא היתה יכולת לשנע אבנים במשקלים של מאות טונות. שניהם מסתמכים על דברי ויטרוביוס. שניהם מציינים מדברי ויטרוביוס גבול מקסימאלי ליכולת ההרמה הרומאית. ולכן ברור הדבר שהרב אלבה מסתמך ואזיל על דברי שגיב.

אולם, המעיין יראה שאם כן הוא, הדברים קשים. שגיב ע"פ ויטרוביוס כתב 50 טון. אולם הרב אלבה נהג עין יפה, והוסיף מדיליה עוד עשר טון וכתב 60 טון. ואנכי לא ידעתי, מה מקור דבריו של הרב אלבה הללו. שכן אם מסתמכים אנו על דבריו ויטרוביוס וכפי שכתב שגיב, המקסימום הוא 50 טון, ומנא ליה להוסיף עוד עשרה טון? אתמהא.

וכאשר עיינתי במאמרו של ד"ר ארנון ראיתי שהוא כתב שאבני הכותל המערבי בצד הדרומי שלו (מדרום לשער ברקלי) הן 50-60 טון. וחשבתי שאולי זהו מקורו של הרב אלבה, שהרב אלבה חיבר בין דברי ויטרוביוס לדברי ארנון והיו לאחדים בידו, וכך יצא לו שיעור זה. בכדי שלא יקשה עליו כתב כן, שכן מדברי ויטרוביוס ע"פ מה שכתב שגיב המשקל המקסימאלי הוא 50 טון, אך בפועל יש בכותל המערבי בצידו הדרומי 60 טון. ולכן הוסיף הרב אלבה, ללא שום מקור מפורש, עוד 10 טון על דברי ויטרוביוס.

אולם כאשר התבוננתי בדברי ד"ר ארנון ראיתי שאין זה אפשרי כלל, שדבריו הם מקורו של הרב אלבה. שכן, ד"ר ארנון מקבל כדבר פשוט את סברת החוקרים שבזמן הורדוס היתה יכולת לשנע את האבנים הגדולות במשקל מאות טונות, כמו בנדבך רבה ובמקומות נוספים, והוא כלל לא מזכיר 'שיעור מקסימום'. וממילא ברור שדברי ד"ר ארנון אינם המקור לדברי הרב אלבה, שנקט ששיעור המקסימום הוא 60 טון. ועל כן, איני יודע מניין נקט הרב אלבה ששיעור ההרמה המקסימאלי הוא 60 טון. וכיוון שאין לדבריו מקור, אנא אמינא לא מגמר תגמרון מיניה, שכן איני יודע מאי זה טעם דנתוני.

יתר על כן, כתב לי הגר"ז קורן כשבקשתי הימנו שיבאר לי כמה עניינים תמוהים בסוגיא זו, ונענה לי בשמחה. וכתב לי ששיעור המוזכר בדברי ויטרוביוס שווה ל-40 טון, ולא ל-50 כמו שחשב שגיב. וגם כתב הגר"ז קורן שכלל לא מדובר שם על שיעור מקסימום, אלא מעשה שהיה כך היה שהאדריכל בנה מכונה שנועדה להעביר אבן במשקל כזה. אך לא כתוב שם כלל שלא היה אפשר להשתמש באותה טכניקה למשקלים גדולים יותר. כך שהרצון לומר, כאילו יש

לה). לשמצה. שבו הוא כופר, בכל קשר יהודי למבנה הר הבית ולמערת המכפלה, והבל יפצה פיהו. ולא בכדי פרסם דברי הבלו בעיתון לאנשים חושבים, והלך הוזזיר אצל העורב.

במקורות רומאיים איזה זכר או רמז למשקל מקסימום שיכלו להרים, אינה נכונה^ל. ואין כלל מקור לכך שלא היה ביכולתם להרים משקלים גדולים יותר.

ויש ונוסף עוד בס"ד על פתגמא דנא. הלא כתבתי לעיל שהאבן שבבסיס קשת רובינסון הינה 14.25 מטר. ועל פי שאר מידותיה נדע היטב מה משקלה בס"ד.

והרב אלבה כתב: אך בעיון בצילום האבן הגדולה הזו שהיתה הבסיס לשער רובינסון בהשוואה לאבנים הרגילות שבצידה. בנספח תמונה ב. נראה שאבן זו גובהה בערך 1.70 מטר, בעוד שבנדבך רבא האבנים בגובה 3.20 מטר. ואם כן, היא לא יותר מאשר חצי מהמשקל של האבן הגדולה. ועוד,

כיון שאבן קשת רובינסון הונחה במכוון כדי לבלוט מעט ולהוות בסיס לשער, מסתבר שהיא גם קטנה יותר מבחינת הרוחב. כדי לעמוד באופן יציב היא יכולה להיות גם ברוחב מטר בלבד. ע"כ. וראשית אומר, שבכדי לסתור את הנחתו של הרב אלבה שאבן זו משקלה פחות בהרבה, וממילא היא בטווח היכולת הרומאית, די בכך שאוכיח שמשקלה הוא מעל 60 טון או 80 טון^ל, בכדי שאוכיח בס"ד כי היתה בידי הרומאים ובוני הורדוס, יכולת להרים אבנים גם מעבר לשיעור המקסימום שקבע הרב אלבה^ל.

המידות שנתן הרב אלבה לאבן זו, הן מינימאליות, וכל זאת בכדי שמשקל האבן יצא לפי סברתו. על פי דעת הרב אלבה משקל האבן הוא 60.5 טון. אומנם, זה עשר טון יותר מאשר כתב ויטרוביוס, וכפי שראינו דברי ויטרוביוס הללו הם המשמשים את שיעור המקסימום. וכבר

לו). כל השיעורים הללו הם על פי מה שאפשר להבין מדברי ויטרוביוס. אולם מדברי פליניוס הזקן יש מקום לומר שיעור קצת יותר גדול. שכן פליניוס אומר כי אבנים גדולות במיוחד באבני הפירמידות צריך סיוע "מהאלים" כלומר שבעיניו לא היתה יכולת בידי בני אנשא להרים אבן כזו. ועל פי מאמר באינטרנט (מכון דודסון) מבואר שהאבן הכבדה ביותר בפירמידות היתה במשקל 80 טון. ועל פי זה יש מקום לדקדק כי המקסימום שהיה ביכולת הרומאים הוא 80 טון. אולם כל זה לא יגהה מזו, שכן כפי שאכתוב בסמוך האבנים בחלק הדרומי של הכותל המערבי (שלכו"ע נבנה בזמן הרומאים) הן יותר ממשקל זה.

אולם גם לגופו של עניין יש לדחות בס"ד. ראשית, פליניוס לא כתב מה משקל האבנים של הפירמידות. יתר על כן, הוא חי אלפי שנים לאחר בניית הפירמידות, ולא היה אף אדם בנמצא שיכל להבהיר לו מה משקל האבנים המדוייק. כך שאי אפשר לדעת מה סבר פליניוס כשאמר שאבן גדולה במיוחד צריכה סיוע אלוהי, האם התכוון לאבן במשקל 80 טון או 50 טון או 20 טון.

שנית, רוב אבני הפירמידות הן במשקל של 2.5 טון. הפער בין 2.5 טון ל-80 טון הוא עצום. אין לנו מופת חותך לומר שדווקא אבן במשקל 80 טון צריכה סיוע אלוהי, אך אבן במשקל 50 או 60 טון אינה צריכה סיוע זה. בפשטות כל אבן שיש בינה לבין האבנים הסטנדרטיות של הפירמידה פער משמעותי, צריכה סיוע אלוהי. וכיוון שבכותל יש אבנים במשקל 60 טון ואף יותר, ממילא ברור שאין מה לדקדק מדברי פליניוס.

שלישית, יש פער גדול מאוד בין הרמת אבן לגובה של 12 מטר כמו בכותל המערבי, לבין גובה של 146 מטרים שהוא גובה הפירמידה. ולכן אין כלל מה להקיש מאבני הפירמידה לאבני הכותל ודו"ק. וכל זה מלבד מה שנמצאות בכותל אבנים מעל משקל של 80 טון.

לו). על פי מה שכתבתי בהערה הקודמת.

לח). אף שלשיעור זה אין כל מקור, וכפי שכבר הוכחת.

כתבתי שאיני יודע מניין הוסיף הרב אלבה עוד 10 טון. אולם מ"מ על פי המידות שהגה הרב אלבה, יוצאת המידה מדוייקת לפי דעתו.

אולם, אני לא קיבלתי את המידות הללו כהלכה למשה מסיני. ראשית, הרב אלבה לא כתב שום מקור לכך שעובי האבן הוא רק מטר אחד. ונתון זה הוא אולי הנתון החשוב ביותר. כיוון שמידת האורך ידועה על פי מה שכתבה מזר בספרה - 14.25. מידת הגובה נקט הרב אלבה 1.7 (למרות שזו הערכה גסה, ויכול להיות שהאבן גבוהה יותר, וכמו שאכתוב לקמן בס"ד). כך שהנתון היחיד שיכול הרב אלבה 'לשחק' איתו הוא העובי¹, וזאת מחמת שהעובי אינו גלוי לנגד עינינו.

ובראותי כן, פניתי את הגר"ז קורן ודנתי לפניו בקרקע באלו הדברים. וכתב לי שבאבן שהיא בסיס קשת, לא מסתבר כלל שעובי האבן יהיה פחות מהגובה שלה. כלומר אם הגובה הוא 1.7 מטר, אז גם העובי צריך להיות לפחות 1.7 מטר. יתר על כן, כתב לי הרב קורן שלהערכתו גובה האבן הוא 2 מטרים (לקמן בס"ד אכתוב מידה מדוייקת יותר). כך שלפי היגיון זה, משקל האבן הוא כ-142 טון, הרבה מעבר למקסימום שקבע הרב אלבה (ללא מקור).

ובאמת נכנסתי בס"ד לעובי הקורה בעניין זה, וחקרתי מה גובה האבן ומה מסתבר שהוא עובי האבן הנז'. וכאן המקום להודות לגר"ז קורן שליט"א שסייע לי רבות בעניין זה.

ראשית, מה שכתב הרב אלבה שדי בכך שעובי האבן יהיה מטר אחד בלבד, מפני שהוא בסיס לקשת. הנה לענ"ד לא חש לקמחיה, שכן בפשטות קודם הניחו את האבן הנ"ל, ורק לאחר מכן בנו את המדרגות שיתנו לה לחץ נגדי, ומה עשתה האבן בכל הזמן עד שנבנו המדרגות? והלא כיוון שהאבן הזו בולטת החוצה כפי שכתב הרב אלבה, בכדי לשמור על יציבותה החלק הפנימי חייב להיות יותר מאשר החלק הבולט!

שנית, הרב אלבה כתב שעובי האבן הוא מטר אחד. ואני תמהתי, מה בדיוק באבן עוביו מטר אחד. הלא המביט על תמונת האבן הנז':



(לט). מסתבר שלרב אלבה שליט"א אין כל מקור ברור שאומר בהדיא שעובי האבן הזו הוא מטר אחד בלבד. אני שאלתי את הרב קורן ואמר לי שאין כל ידיעה ברורה מה עובי האבן, לא בתהודה מגנטית, ולא בניסיון לבדוק מה יש בצד השני. ולכן אנכי נוראות נפלאתי איך אמר הרב אלבה נתון, שאינו מוכרח כלל, ודי בכך שנתון זה ישתנה בכמה סנטימטרים וכל חישוביו יבוטלו להבל ולריק. ובאמת תמהתי על דרך זו, לומר דברים שאינם מוכרחים, ועל פיהם לחדש פירושים החולקים על הראשונים, ועל כל מי שעסק בסוגיא. ודרך זו אינה דרך ישרה. אך המעיין יראה שכן נקט הרב אלבה בכמה נקודות בסוגיא זו.

מ). מדברי הרב אלבה עולה ברור שמכיוון שהיא בולטת היא לא צריכה להיות עבה כל כך. אך זה נוגד את ההיגיון האדריכלי, שכן כיוון שהיא בולטת יש חשש שתיפול החוצה, ועל כן היא חייבת משקל נגדי בצד הפנימי. ואיני יודע מניין הרב אלבה שואב את הנחותיו האדריכליות.

יראה נכוחה שהיא בולטת מן הכותל. ואם כוונת הרב אלבה היא שכל האבן כולל החלק הבולט עוביו מטר, זה לא יתכן, כי אין זה שום היגיון הנדסי שחלק נכבד מהאבן בעצם תלוי ועומד באוויר, והרי בעינין שתהיה האבן יציבה ולא תתנדנד. ואם כוונת הרב אלבה שרק החלק שבתוך עובי הכותל עוביו מטר. הנה לפי אפשרות זו יוצא שהאבן עוביה יותר ממטר, שכן יש להוסיף את הבליטה!

וביקשתי מאת מעלת כבוד הרב קורן עזרתו בעניין זה, והוא שלח לי שרטוטים של קשת רובינסון ופורסמו באטלס P.E.F בשנת 1884. גובה האבן המתוארת בצילום דלעיל הינו 1.93 מטר. יתר מעשרים ס"מ מאשר העריך הרב אלבה, ומעט פחות ממה שהעריך הרב קורן.

עובי הבליטה לבדה, בחלקה הרחב, הוא כ-76.2 ס"מ. כלומר שהבליטה לבדה כמעט כמטר! ובכדי לשמור על יציבות האבן החלק שבתוך הכותל צריך להיות יותר גדול מהחלק הבולט, ממילא ברור שהחלק המשוקע בתוך עובי הכותל הוא לבדו לפחות כמטר²³. כלומר שעובי האבן בכללותה הינו לפחות 1.76²⁴.

אמנם, כיוון שהאבן אינה מרובעת, אלא מתקצרת והולכת לכיוון מטה, ברור שאין המידה של 1.76 נמשכת לכל גובה האבן. ועל פי מדידה מדויקת²⁵ שכתב לי הרב קורן, משקל האבן יוצא כ-93 טון. וזה אם נקבל את ההנחה הלא מוכרחת של הרב אלבה שעובי האבן שבתוך הכותל הוא רק מטר אחד. אולם לפי הנחה מסתברת שעובי האבן הוא לפחות 1.5, וכמו שציין ד"ר ארנון שרוב האבנים עוביין שבתוך הכותל הוא בין 2-1.5 מטרים²⁶, אז אם נהיה מינימאליסטיים, אז עובי האבן יצא 120 טון. כפול משיעור המקסימום שנקט הרב אלבה על פי ויטרוביוס. ולשיטת הרב קורן שהעובי הוא לפחות כמו הגובה, אז השיעור יהא 158 טון. ואם נקח את המידה המקסימאלית של ד"ר ארנון - 2 מטרים - אז נגיע ל-163 טון. כמו כן, הרב קורן שלח לי תמונה של אבנים בפינת הר הבית, והתם האורך הוא 9 מטרים והעובי הוא 2.5 מטרים, וזאת אנו רואים לנגד עינינו. ואם ניקח מידה זו משקל האבן יהא 197.6 טון.

ומ"מ ברור הדבר שאי אפשר להניח כדברי הרב אלבה, כדבר פשוט שהאבן בכללותה עוביה מטר, ומשקלה 60 טון. כיוון שאם עוביה מטר, אז יש רק 30 ס"מ (ופחות) בתוך עובי הכותל, וברור הדבר שאין זה אפשרי לשמור על יציבות האבן בכי האי גוונא. אלא ודאי שעוביה רחב יותר ממטר, וממילא משקלה כבד בהרבה.

מא. ד"ר ארנון כתב שאבנים רבות בחלק זה של הכותל עוביין כמטר וחצי, והרב קורן שלח לי תמונה של אבן שעוביה 2.5 מטר.

מב. יש לזכור שהאבן כפי שאנו רואים אותה היום בלטה הרבה מחמת מים ולחות, ועוביה נחסר. כלומר כפי שהיא לפנינו היום עוביה הוא 1.75, אולם יתכן שבזמן קדמון בהיות שבטי ישורון שרים, היה עוביה 1.80 ואף יותר.

מג. המתחשבת בהתקצרות האבן כלפי מטה.

מד. ועי' בדברי פרץ וורשסקי במאמרם הנז' כתבו וז"ל: אבנים גדולות מאוד עם סיתות הרודיאני במידות אורך של עד 12 מ', 2-1.5 מטר גובה וכ-1.5 עובי. אבנים כאלה ניתן לראות במקומות אחדים בקירות התמך, בנדבך רבה, מעל שער ברקלי ובפינות הכותל הדרומי. משקלן מגיע ל-50-60 טון יש גם אבנים במשקל של 200 טון עכ"ל. ומבואר שעובי האבנים הגדולות מאוד, העובי המינימאלי של אבנים אלה הוא 1.5 ולא פחות. והרי הוא כדברינו בס"ד.

כך שלומר כדברי הרב אלבה נר"ו שאבן זו היתה בתחום יכולת ההרמה הרומאית, כיוון שלא עלה משקלה על 60 טון, דברים אלו שגויים. כיוון שמשקל המינימום של האבן הזו הוא לפחות 93 טון, 33 טון מעל המשקל המקסימאלי שקבע הרב אלבה במאמרו.

איך שלא יהיה, בין לשיעור המינימום ובין לשיעור המקסימום, שיעור זה הרבה מעל מה שסבר הרב אלבה שיכלו הרומאים להרים ולהגביה. וכיוון שאנו רואים לנגד עינינו שיש אבנים בעלות משקל רב מאוד גם בצד הדרומי של הכותל המערבי, שהסכים הרב אלבה שהוא מימי אגריפס, ממילא ברור הדבר ששיעור המקסימום שהגה הרב אלבה, אינו נכון. ויכלו בוני הורדוס לשנע אבנים במשקלים עצומים. וממילא גם האבן של נדבך רבה, אין כל קושי לייחסה לימי הורדוס, וכשיטת החוקרים. וממילא פירושו של הרב אלבה במשנת מידות בעניין ת"ק אמה, אינו נכון.

כל זה הפירוש נצרך, אם נאמר ש'הרימו' את האבנים הגדולות לגבהן. אולם על פי מה שכתב לי הרב קורן שליט"א שהאבנים כלל לא הורמו אלא הורדו למקומן ממחצבה הנמצאת מצפון להר הבית, ממילא כבר אין לרב אלבה כל ראייה שהאבנים הגדולות הללו הן מימי שלמה המלך. שכן ד"ר ארנון (במאמרו הנ"ל עמ' 146) כותב שפליניוס מתאר הקמת אוביליסקים שחלקם במשקל אלפי טונות (לפחות 3000 טון), וברור שלא נחצבו במקומם אלא העבירו אותם לשם, גם בדרך היבשה. וכיוון שהיתה ידועה לפליניוס יכולת של שינוע אבני ענק, אין סיבה להניח שלהורדוס לא היתה ידועה היכולת הזו, שכן לפי זה כלל לא נצרך הורדוס 'להרים' את האבנים. וכך כתב לי הרב קורן שכן דעתו, ושלא לי מאמר של החוקרים אברהם ורשבקי ואברהם פרץ (קתדרה טבת תשנ"ג) שכך הועברו האבנים ממחצבה מצפון להר הבית לאורך הכותל המערבי. וכיוון שכך אין כל הבדל בין שינוע אבן במשקל 120 טון או 500 טון, כיוון שיכולת זו ועדיף מינה, היתה ידועה בזמן הרומאים ולא נפלאה היא גם מהורדוס ובניו ובניו. וממילא כל דקדוקי הרב אלבה בעניין זה בנסותו להקדים את הכותל המערבי לימי שלמה מלכא, ושלבני הענק הן מימי הגבלים או הנפילים, על סמך משקל האבן, נדחה אקרא לה.

אמנם, ידעתי את האיש ואת שיחו, ולא נפלא ולא רחוק הוא מהרב אלבה שליט"א לומר ששיעור המקסימום יקפוץ עתה (מחמת ראיותי) ל-80 טון, או ל-90 טון, או ל-140 טון, הכל לפי הנצרך להעמיד את דבריו בדברים הדברים, ולדחות את דבריי בגילא דחיתתא. אולם האמת תורה דרכה, שבכדי שהרב אלבה יתמוך יתדותיו עתה, עליו להביא ראיות ברורות ומקורות מוכרחים, לשיעור המקסימאלי. ולא להסתמך על עורבא פרח, כמו שעשה עד כען, גם בעניין האבן הנז' וגם בעניין מידות הכיפה, ובאיזהו מקומן של סבכ'ים.

גם אפשר שיאמר הרב אלבה עתה, כי מה שכתב הוא רק 'השערה בעלמא' אך לא נתכוון באמת שזהו שיעור המקסימום או שידוע לו מה עובי האבן. אולם אם יאמר כן הרב אלבה, ממילא יקשה על דבריו כיצד ידע את משקל האבן והוכיח לפי משקל זה כי רק עד משקל זה היה ביכולת בוני הורדוס להרים, ולא מעבר לכך? מ"מ כיוון שברור שמשקל אבן זו הוא מעל

המשקל המקסימאלי שנקט הרב אלבה, ממילא ברור שיש לייחס את כל הכותל לימי הורדוס ומעט אחריו, ובודאי שאין להקדימו לימי בית ראשון.

ובכדי לדחות את דבריי עתה, הרב אלבה צריך להוכיח שני דברים. האחד להוכיח שהיה ביכולת הרומאים להרים אבנים עד 200 טון, אך לא מעל שיעור זה. והשני עליו לדחות את דברי הרב קורן (והחוקרים שציינת) שסובר שהאבנים לא הורמו כלל, אלא הורדו. וכל עוד לא יעשה כן, יניח לנו רבי עידוא מקומנו וכדברי החוקרים שבעניין זה צדקו, שכותל זה הינו מימי הורדוס. ולא יצטרך הרב אלבה לחדש פירושים משובשים במשנת מידות.

6. על כן לא נותר לרב אלבה להסתמך אלא על דקדוקו הקלוש מדברי יב"מ ששלמה המלך בנה את כתלי הר הבית בתחתית העמק, ועל פי זה נקט שהכותל המערבי הקיים היום הוא מימי שלמה המלך. אולם גם הרב אלבה גופיה כתב במאמרו האחרון (גיליון פא) כי וילסון העיד שהכותל המערבי 'חוצה את העמק', כלומר שהטופוגרפיה חולקת על מה שדקדק מיב"מ שהכותל המערבי נמצא בתחתית העמק ובעצם תוחם את הר הבית ממערב. ועי' שם בדרך פירושו התמוהה לדין של ת"ק אמה¹⁰. אולם דווקא לפי פירושו יש כאן כשל לוגי. שכן, אם הכותל המערבי הזה חוצה את העמק, ואינו תוחם את תחום הת"ק אמה כלל, מפני מה תלו בו במדרשים קדושה יתרה? הלא אין קדושתו אלא כקדושת ירושלים הבנויה¹¹? אלא ודאי שאין דברי הרב אלבה נכונים כלל, בהקדמתו את הכותל המערבי, וצדקו דברי החוקרים בזה, וברור שמתחם הר הבית הורחב למערב, ודלא כמו שחשב הרב אלבה. וממילא פירוש ת"ק אמה הוא כפי המקובל, שמכותל המזרחי עד כותל המערבי יש ת"ק אמה, וכיוון שלפנינו יש יתר על ת"ק אמה (למעט לפי דעת החזו"א), ממילא ברור שכותל מערבי הורחב. ולפי שיטתו שלא הורחב, ממילא ברור שמידת האמה שלו שגויה. ודי בזה¹².



סיכום הדברים

זאת תורת העול'ה, כי רצונו של הרב אלבה להתאים בין כיפת הסלע לבין מידות המקדש באיזה אופן שהוא, נתקל בכמה קשיים בלתי עבירים בס"ד. שכן, אין שום מידה בכיפה המורה כמידת האמה של הרב אלבה. מידות האורך והרוחב אינן מתקרבות למידות אלה. גם לא מידות האלכסונים. וגם הפער בין קו הרוחב הצפוני הנושק לפינה הצפונית ביותר של הכיפה, עד לקו

מה). כל הראשונים לא פירשו כדבריו את המציאות של ת"ק אמה. וגם מה שדקדק מהרמב"ם, אינו דקדוק כלל, ואכמ"ל.

מו). לדידי לא קשיא, שכן אני מפרש את לשון שה"ש רבה לגבי כותל מערבי של היכל, שאפשר והיה קיים אז. וכמו שכתב כן הגר"י אריאל בסידור המקדש. גם מדברי הקליר וגם מדברי מדרש איכה רבתי (פרשה א') אין הכרח שמדובר על כותל הר הבית.

מז). שכן אף אחד מן הראשונים לא פירש את משנת 'ת"ק אמה' כפי פירושו של הרב אלבה. וכיוון שגם החוקרים מודים שהכותל המערבי חוצה את העמק, וכמו שהביא הרב אלבה גופיה, וצורת הבניה היא הרודיאנית, ממילא ברור שכותל המערבי שלפנינו אינו על מקומו הקדום מימי שלמה. ודלא כמו שרצה לדקדק הרב אלבה.

הרוחב הדרומי הנושק לפינה הדרומית ביותר של הכיפה, שמקווי רוחב אלה דקדק הרב אלבה כשיטתו, אינו 51.7 כמו שחשב הרב אלבה בתחילה, אלא 52.6^מ. וגם מידות הכיפה עצמה גדולות מן מידת האמה שהגה הרב אלבה, במטר מצפון לדרום ובמטר ממזרח למערב. כך שאין שום סיוע למידת האמה מן הכיפה, ובודאי בוני הכיפה לא בנו את הכיפה על פי מידת האמה של הרב אלבה, כך שהמקדש במידות הרב אלבה, אינו מתואר על ידי הכיפה בשו"א. ודלא כמו שכתב הרב אלבה שהכיפה תואמת למידות ההיכל, דזה אינו.

הוכחתי בס"ד כי מקום הארון הוא מקום אבן השתיה, וכיוון שלדעת כל הראשונים (חוץ מהריצב"א בב"ב) מקום הארון ואבן השתיה לא היו במזרח קה"ק, אלא או במרכזו או במערבו, ממילא לדעת רוב ככל הראשונים שיטת הרב אלבה ושרטוטיו כולם^מ, שגויה. גם העמדנו בס"ד את שיטת הרמב"ם על תילה. ותחת כי הרב אלבה דחה בהינף יד את שיטת הרמב"ם, ואינו ראוי לעשות כן, הראיתי כי שיטת הרמב"ם מיוסדת על הבנה פשוטה בדברי התלמוד, ואי אפשר לדחות את הרמב"ם על פי אפשרות בדעת רש"י (שגם היא אינה נכונה למעשה).

גם בדעת רש"י הוכחתי בס"ד, כי דעתו פשוטה לפניה כמו שכתב בסנהדרין שאבן השתיה הינה תחת הארון, ומה שרצה לדקדק הרב אלבה כאילו מקום הנחת הקטורת היה במזרח קה"ק לדעת רש"י, דחיתי זאת בפשיטות. עתה הראת לדעת, כי אין לרב אלבה אפילו ראשון אחד שעליו הוא יכול להסתמך^י.

בעניין קדמות הכותל המערבי. מעבר למה שכבר כתבתי בגיליון פ', שכל החוקרים תמימי דעים שסגנון הבניה ההרודיאני מוכיח שכותל המערבי אינו קדום לימי שלמה. הוכחתי בס"ד

(מח). גם כתבתי שאין כלל סברא שהישמעאלים יבחרו דווקא במידה זו, שהיא קשה לאיתור, ואין לה שום סימן אדריכלי מובהק. שכן גם המבנה 'הראשון' שנבנה בימי עומר או מעט אחריו, אינו קשור כלל למבנה הכיפה. וגם בזמן קדמון לא היה שם שום סימן להיכל, כיוון שההיכל היה צר ממאזן אמה, כמפורש במשנה ובראשונים. וכיוון שהישמעאלים לא התייחסו לנטיית הזווית של 9 המעלות בבנותם את כיפת הסלע במידות האורך והרוחב, ממילא אין כל סברא לומר שדווקא על ידי פינות אלה יצינו את מקום המקדש על פי הנטיה של 9 מעלות, שכלל לא התייחסו אליה. ודברי הרב אלבה נר"ו תמוהים.

מט). בעניין השרטוטים של הרב אלבה נר"ו. המעיין בכל מאמריו יראה שבכל מאמר התחדש שרטוט חדש, ללא הבהרת העניין די הצורך, מה נשתנה, ומה ראה על ככה הרב אלבה לשרטט שרטוט חדש. ואני אגלה את סיבתו. הסיבה שהרב אלבה הוצרך לכך, היא מחמת קושיות ההנדסיות, שהראו לרב אלבה נר"ו כי כל שרטוט שלו אינו עולה בקנה אחד עם מידות הכיפה כפי שאמורות להיות, גם לפי גודל האמה שלו. ועתה עשה שרטוט חדש כפי שיראה המעיין במאמרו בגיליון פ"א. ואיני יודע איזה יכשר, האם הראשון או האחרון, ואיזה היא שיבה ואיזה היא ביאה. ועל כן אין להסתמך על שרטוטים אלו כלל.

ומ"מ גם על שרטוט זה יש להקשות, שכן נראה לעיניים שכותל ההיכל רחוק מן הפינה הדרום מערבית של ההיכל בכ 4.5 מטרים. אך יקשה שכן הרב אלבה כתב בגיליון פ' וז"ל: וממילא מובן שממזרח קה"ק בקו ישר כרוחות העולם עד הקו הנושק לכותל הכיפה בפינה הדרום מערבית (כצ"ל) שבו אנחנו מעבירים ניצב כרוחות השמים שהוא תחום מזרח האולם יש 37 אמות, שהן 1.19 מטר, וכן רואים בשרטוט, והכל אתי שפיר ע"כ. והיאך ניתן לומר שקו זה נושק לפינה זו במרחק של 4.5 מטר?

ג). שכן גם הריצב"א טען שמקום הארון הוא במזרח, ולא דבר כלל על מקום האבן. ובפשטות גם לדעת הריצב"א יש התאמה בין מקום הארון למקום האבן, ועל כן גם שיטת הריצב"א אינה מסייעת כלל לדברי הרב אלבה.

ובעזרתו הנדיבה של הגר"ז קורן שליט"א, שבחלקו הדרומי של הכותל המערבי יש אבני בניין שמשקלן יתר על 90 ו-100 טון (ואולי אף קרוב ל-200 טון), הרבה מעבר לתחום המקסימום שנקט הרב אלבה. וממילא אין כל הוכחה לכך שהאבנים שבחלקו הצפוני של הכותל אינם מימי הורדוס. ואף כי יש חוקר² הסובר שכותל מערבי הוא קדום מימי שלמה, זה מפני שכלל אינו מסכים שסגנון בניה זה קשור באיזו שהיא דרך להורדוס, אלא את כל המקורות של סגנון זה הוא מקשר לימי דוד ושלמה. וכיוון שבמחקר אין דבריו מוסכמים, ממילא אי אפשר להסתמך הכא על דבריו³.

וה' יתברך יצילנו משגיאות, ויזכנו לכוון לאמת, ותהיה כל מגמתנו לבקש האמת, ונקראה ירושלים עיר האמת⁴.



תגובת הרב עידוא אלבה

מפאת קוצר הזמן אשיב בקצרה. הרב אדר מבין מהתוספתא שמה שנאמר "הגיע לארון" פירושו הגיע למקום גוף הארון, ומזה הסיק שמקום ההקטרה היה בקרבת גוף הארון, בעוד שבתוספתא מבואר להדיא שהכונה הגיע למקום שבו הבדים של הארון בולטים בפרוכת, שהרי אחר כך אמרו דחף את הפרוכת במתניו, וממילא מובן שמה שכתוב שם שהארון מונח על אבן השתיה הכוונה לאותם בדי הארון הבולטים שעליהם דבר תחילה במילים "הגיע לארון", וא"כ מקום ההקטרה הוא במזרח ולא קרוב לגוף הארון. ובעזרת השם בגליון הבא אשיב באריכות.

שנה טובה



נא). פרופ' מיכלסון נר"ו. ועוד ראיתי שכתב שאבן השתיה נטלוה הישמעאלים ושמוה בארגז בפינה הדרום מערבית של הר הבית. והרי דבר זה תמוה מאוד, והוא נוגד את פשטות לשונות הראשונים שמדובר על סלע ולא על אבן המיטלטלת. ועוד לפי דברי הפרופ' נר"ו כיצד נדע את המקום המשוער של אבן השתיה עתה, אם הישמעאלים נטלוה. וברור דלאו מילי דסמכא אינון.

נב). והסיבה שפלוויס לא התייחס להרחבה מערבה הינה פשוטה, והיא מאותה סיבה שלא התייחס להרחבה דרומה, מפני שאלו הרחבות קטנות, והוא לא התייחס אלא להרחבה המשמעותית שהיא צפונה.

נג). לשון התפילה שאומרים בהקפות שמח"ת.

אוצר הספרים

- ♦ סקירה על הספר 'כלי למעשה': הלכות ובירורים בבליעת, פליטת
והגעלת כלים, והמסתעף - מאת הרב ישי ורד ♦

הרב הראל דביר

נריה

סקירה על הספר 'כלי למעשהו': הלכות ובירורים בבליעת, פליטת והגעלת כלים, והמסתעף – מאת הרב ישי ורד

הספר 'כלי למעשהו' הוא אוצר בלום, בכמות ובעיקר באיכות, של בירורים, חקירות והגדרות בנושאי בליעת כלים. המחבר, הרב"ג ישי ורד שליט"א, לן שנים רבות בעומקה של הלכה, בעיקר בישיבת הר המור ובכולל חזון אלחנן שבעיר דוד ('את רובה של מסכת חולין למדתי אצל רה"י הגאון הרב עמיאל שטרנברג שליט"א בכולל חזון אלחנן' [עמ' יב] – אשרי הזוכה!). על כך הוסיף שימוש חכמים אצל הג"ר ישעיהו רוטנברג שליט"א, מחבר סדרת ספרי מנחת פרי ומחשובי מורי ההוראה שבירושלים. במשך שנים רבות עסק הרב ורד בהלכות איסור והיתר, והעלה על הכתב את בירוריו, המוגשים כעת ב-624 עמודים גדולים, לעיון הרבים.

מבנה הספר: חלק א (עמ' יז-סב) – מהלכות הכשרת כלים לפסח, תחילה בקצרה ולאחר מכן בהרחבה עם מקורות ודיונים. חלק ב (עמ' סג-שיד) – בירורים כלליים בהלכות איסור והיתר: התפשטות טעם, נ"ט בר נ"ט, חום, התפשטות טעם בכלי, פליטת כלים, דוחקא, זיעה, ריחא. חלק ג (שטו-תקנד) – בירורים בהכשר כלים: היתרא בלע, רוב תשמישו, הגעלה וליבון, בליעת קליפה, חשמל והגעלה, הכשר חומרים שונים, ועוד ועוד. חלק ד (עמ' תקנה-תקפב) – התייחסות נרחבת לנושא הבליעה בכלים בימינו, ובכללה תשובה מהג"ר אשר וייס שליט"א.



בדורנו, קיימת פריחה חסרת תקדים של הספרות התורנית, וכל המכיר בתופעה זו מבין ממילא את השפעתה על רף הספרים ה'חשובים'. ולמרות זאת, אני סבור שיש חשיבות מיוחדת בספרנו: הספר כלי למעשהו מבקש – ומצליח – לצאת ידי חובתן של שתי אמות מידה שונות בתכלית, יש שיאמרו מנוגדות: זו של ה'מעיינים', וזו של ה'מלקטים'.

אמת המידה של המעיינים – דורשת העמקה, עיבוד של דינים לכדי הגדרה בהירה וחדה, בחינת ראיות ממקורות ראשוניים, השוואת דינים שונים וחילוקים ביניהם, התעכבות עדינה ואיטית על לשונות הפוסקים ופענוח כוונתם בסבלנות, ועוד ועוד. אמת המידה של המלקטים – דורשת סדר מובנה ובהיר לקורא: בספר כולו ובכל סוגיה וסוגיה, בחירת מקורות מרכזיים ותמצות עיקרי דבריהם באופן שיאפשר למעט להחזיק את המרובה, שימוש מושכל בכותרות ובנספחים, שימוש נרחב אך ממוקד בספרי מפתחות ומאספים קודמים, ועוד ועוד.

אם נאפיין את ספרנו כספר עיון – בוודאי שנצדק, שכן כולו עיוני. אם נאפיין אותו כספר ליקוט – גם בזה נצדק, שכן מתבארות בו הלכות הכשרת כלים בהרחבה רבה ובהצגת מגוון הדעות לדורותיהן, בסדר ובמפתוח המאפשרים גם קריאה רציפה וגם גישה מהירה ויעילה לנושא המבוקש. שילוב זה מייחד ומאפיין את ספרנו, ועושה אותו תל לפיות: למעמיקים ולמבקשים בירור קצר ונקודתי, למעיינים ותיקים ולאלה שבתחילת דרכם. אני ממליץ לכל העוסק בלימוד ממושך של הלכות איסור והיתר ללמוד את 'כלי למעשהו', בעיון או לפחות בריהטא.



מעבר על רשימת הנושאים הנידונים בספר, מלמד על עיסוק אינטנסיבי בנושאים שורשיים הקודמים במהותם להכרעות המעשיות, ולכן מועטים יחסית העוסקים בהם: היחס בין טעם לממשות ונפח (עמ' סג; וראו גם בתשובת הגר"א וייס בסוף הספר), מהירות התפשטות הטעם (עמ' ע), סיבת היתר נ"ט בר נ"ט (עמ' קז), אופן השפעת דוחקא דסכין – בשינוי מדרגת החום או בתוספת התפשטות (עמ' רמד), מהות המושג זיעה (עמ' רסב), מהות האיסור ב'ריחא' – ריח או טעם (עמ' רצז), אופן פעולה ההגעלה (עמ' שסז), ועוד. בכל אחד ואחד מהנושאים הללו, ועוד רבים, הושקע עמל עצום כדי לענות על שאלות היסוד מתוך מקורות נאמנים וקדומים ככל האפשר, ולבסס את הדברים בלשונות רבותינו ובסברה. אף שאיני עוסק כעת בהלכות הכשרת כלים, ההיכרות עם הספר עוררה בי חשק עז לשוב להלכות אלו, רק כדי שאוכל להתבשמ מעיוני השורשיים והמרתקים.

בהקדמת הספר נכתב: 'למותר לומר שספר זה הוא ספר עיון ולא ספר פסיקה'. וזאת למרות גדלות המחבר בתורה ובעמלה, ושימוש החכמים הממושך שהוא זכה לו, אצל חכמים מופלגים דפקיע שמייהו, בעיון ובפסיקה.^א בעניי, אני מיצר על ה'למותר לומר', דהיינו, על כך שהכתיבה הבלתי-הלכתית נעשתה כה רווחת בדורנו, עד שכבר כמעט ואין צורך ליידע את הקוראים שהספר המונח לפניהם אינו ספר פסיקה. עכ"פ, גם בספרים שאינם ספרי פסיקה, יש תועלת בסידור השיטות והמסקנות העיקריות בקצרה, באופן המשקף את השורה התחתונה של הבירורים שהוצגו בספר, באופן שגם מיקל על הלומדים להתמצא בספר וגם מאפשר לפוסקים להכיר במהירות את מסקנות הספר ולבחון אותן להלכה. יש ספרים המכילים מסקנות שכוללות מחלוקות וספקות רבים שלא הוכרעו, אך הם סודרו בבהירות ובקצרה. הייתי שמח לראות מסקנות כאלה בספרנו. מכל מקום, כותרות הספר נבחרו בקפידה, והן משקפות את תוכנו בדיוק, בבהירות ובפירוט. כותרות אלו נדפסו בראש הספר כתוכן מפורט, ובכך הן מהוות – לפחות עבורי – את המפתח הטוב ביותר לספר. עליהן נוספו מפתח מקורות (שו"ע ומשנ"ב)

א. המחבר כותב (עמ' יד) כי העובדה שהספר אינו הלכתי, היא הסיבה לכך שהוא הסתפק בנתונים בסיסיים בעניינים הכרוכים בהבנת המציאות המוחשית, ולא מיצה את הבירור. הרי שאפיון הספר כבלתי-פסיקתי אינו רק הבהרה בעלמא, אלא גם אפיון סגנוני.

ומפתח נושאים יעיל ומקיף בסוף הספר – יבורך המחבר על השקעתו הרבה בעשיית אזניים לתורה.



לסיום, מספר הוספות והערות נקודתיות:

עמ' שכט: יחס הפוסקים לשיטת הרשב"א שבהיתרא בלע, בישול מועיל כהגעלה. כסיכום לדיון בשיטת הרשב"א, צוינו כמה אחרונים שהתייחסו לשיטת הרשב"א בהקשרים שונים, וחלקם הסכימו חלקית לפרטים העולים מדברי הרשב"א. יש להוסיף שראשונים ואחרונים רבים הסכימו במפורש לשיטת הרשב"א (הובאו בספר טל חיים – בשר בחלב ותערובות, עמ' קפז-קפח).

עמ' תנו: אש שנוצרה על ידי זכוכית מגדלת. שאלת היחס ההלכתי לאש שנוצרה על ידי הגברת חום השמש וריכוזו באמצעות זכוכית מגדלת הוצגה כתלויה במחלוקת אחרונים: החת"ס (אה"ע סי' כ) החשיבה כאש גמורה, וההלכות קטנות (א, קפט) החשיבה כתולדת חמה. יש להוסיף שדברי ההלכות קטנות מבוססים על הנחות טבעיות שאינן מקובלות כלל בזמננו, ובפשטות אין מקורן בדברי חז"ל, ואין הכרח לקבלן, יעו"ש. עוד יש להוסיף, שדברי ההלכות קטנות אמנם מושתתים על החלוקה של חז"ל בין תולדות האור לתולדות חמה, והוא משייך את האש שנוצרה על ידי החמה לתולדות חמה; אך לכאורה יש בזה קושי, שכן אש זו היא עצמה אור, ובכך היא שונה מתולדות חמה שבכל מקום, שחוממו על ידי החמה ולא על ידי אש. ועל כולנה – דברי ההלק"ט כבר נדחו מההלכה, ומחומר הקושי שבהם אף הועמדו בחימום וחריכה בעלמא על ידי השמש, ללא יצירת אש ממשית (ראו למשל ילקוט יוסף שבת ג, בישול בתולדות האש, הערות כ-כא, ובמקורות שצוינו שם). לאור כל זה, דומני שאף שמבחינה פורמלית יש כאן מחלוקת אחרונים, ראוי היה להציגה כמוכרעת, או לכל הפחות כנוטה לדעת החת"ס.

עמ' תקסג ואילך – חיוב הגעלת כלים כשחשים שאין נתינת טעם. א. בעמ' תקסה הועלו 'מספר קושיות חמורות' על דברי האומרים שהכלים המצויים בימינו שונים מהכלים שהיו בזמן חז"ל. הקושיה הראשונה: 'איני יודע מה מקור ההנחה שהכלים בזמן חז"ל היו באיכות נמוכה יותר'. ראשית, ידוע הכלל שמקשים ברווח ומתרצים בדוחק – קושיה צריכה להיות מוכרחת, אך לתירוץ מספיקה אפשרות סבירה. בנידוננו, מקור ההנחה הוא עצם הקושי המתעורר מאי-הרגשת הטעם בכלים שלנו, ואם שינוי בכלים מיישב את הקושי, זה עצמו 'מקור ההנחה'. שנית, לפחות אחד המאמרים העוסקים בתחום,² שהוזכר בספרנו (עמ' תקעד), מציין כמה מקורות מדברי חז"ל והפוסקים להנחה זו, ולא מצאתי בספרנו התייחסות למקורות אלה. אף במחקרו של הרה"ג יאיר פרנק שליט"א³ (עמ' 46, ועוד), הובאו מקורות קדומים מדברי הפוסקים להנחה זו, וגם הם לא נידונו בספרנו.

ב). הרב יצחק דביר, בליעת כלים בימינו, אמונת עתיך 101 (תשרי תשע"ד) עמ' 134-149.

ג). במחקרו: בליעה ופליטה בכלים בימינו – סוגיות הלכתיות וניסויים מדעיים: פתיחה לדיון (ומין בגרסה דיגיטלית בספריית אסיף).

ב. הקושיה השנייה (עמ' תקסו): 'איני יודע מה היו שיטות הבדיקה במעבדה' וכו'. יש להוסיף שחלק גדול מבדיקות אלו בוצעו בארץ ישראל לפני כעשר שנים, על ידי אנשים מוכרים וידועים, שניתן לפנות אליהם ולהבין באילו שיטות בדקו. הרב פרנק (במחקרו הנ"ל) תיאר בהרחבה את ניסוייו השונים, וכמדומני שאין בספרנו התייחסות לתיאוריו.

ג. בעמ' תקעא-תקעב הובאו מקורות מהאחרונים שכתבו שאין לסמוך על טעימה, כמקור לכך שחלה הידרדרות בחוש הטעם, והיא הסיבה לכך שאיננו חשים כיום בנתינת טעם. ראשית, בעניי, איני מוצא כאן דבר ברור, שכן אם ההלכה תלתה את האיסור בטעם, ואיננו חשים טעם, אזי לכאורה הביסוס שניתן לאיסור אינו מספק. הפה שאסר כשחשים טעם, הוא הפה שהתיר כשאין חשים טעם. לענ"ד, כדי לטעון שטעם הוא מושג מופשט – בעל משמעות שאינה בהכרח מדידה בחוש הטעם של הטועם או של בני דורו – יש צורך בביסוס נוסף. איני שולל הבנה כזו, אך לענ"ד היא אינה פשוטה כלל. והשוו לתשובת הגאון היסודית בעניין שיעורי התורה (שו"ת הגאונים ליק סי' צה), ואכמ"ל. שנית, רבים מהמקורות המסתייגים מסמיכה על טעימה אינם חד-משמעיים (כגון שמחמירים רק לכתחילה, או שמקלים בצירופים שונים, וכדומה^ד), וברובם (ואולי כולם) אין התייחסות למציאות שבה כל באי עולם אינם מרגישים טעם, באופן קבוע, במשך שנים רבות, ולא מצאתי התייחסות לכך בספרנו. אדגיש כי לא באתי לערער על מסקנת המחבר בסוגיה זו, אך אופן הסברת הדברים אינו ברור לי, כפי שהסברתי.

ד. לסיכום, אבקש מהרב ורד שליט"א להרחיב את דבריו בעניין זה, ולהניף שנית ידו במאמר שתייחס לסוגיה באופן מפורט יותר, וצמוד יותר לכל הראיות והטענות הספציפיות – ההלכתיות והמדעיות – שהועלו ונידונו על ידי העוסקים בה בשנים האחרונות.



לסיים, אחזור על הראשונות. 'כלי למעשהו' הוא יצירת פאר יוצאת דופן בהיקפה ובעמקוּתה, וקשה לי לצייר ת"ח העוסק בנושאים אלה שלא ימצא בו תועלת רבה.



תגובות הרב ישי ורד

ראשית תודה לרב הראל דביר שטרח בעיון בספר ובכתיבת הסקירה בכלל, ובפרט על העין הטובה.

כדרכה של תורה, חלק מהדברים שהעיר הרב הראל למדתי אחרת, וחלק לא הכרתי – והדברים צריכים כמובן עיון נוסף.

(ד). ראו למשל שו"ת חת"ס (ב, קיז; הובא בפת"ש יו"ד קכג, י), ופוסקים נוספים שנאספו וסודרו במאמרו של הרב איתן ויסמן: טעימת גוי וטעימת ישראל – נאמנותם ותנאי ההסתמכות עליהם, מכרמי שומרון לב (תשנ"ט) עמ' 157-184.

רציתי להבהיר מעט מדברי. דברי הרב דביר מובאים במודגש, ואח"כ דברי.

נתונים בסיסיים בעניינים הכרוכים בהבנת המציאות המוחשית, ולא מיצה את הבירור – השתדלתי לברר נתונים מוחשיים [לדוגמה, טמפרטורת הצתת קש בכדי להגדיר טמפ' ליבון קל], אך יכולתי כאדם פרטי מוגבלות, ולכן לא הצלחתי לברר יותר. ראיתי לנכון להדגיש נקודה זו כדי שלא בטעות יתקבל הרושם שבירורים אלו הם עובדה מוגמרת.

עמ' תקסג ואילך – חיוב הגעלת כלים כשחשים שאין נתינת טעם. א.ב. – קראתי את המאמרים, למיטב זכרוני, וחלק מהדברים, כדרכה של תורה, למדתי אחרת. על הניסויים שערכו אין ביכולתי לחזור או לבקר. לא ראיתי לנכון להעמיק בפרטים, כי העיקר לענ"ד הוא שתי נקודות מוצא המלוות את כל המאמרים האלו, עליהן לענ"ד יש לפקפק. ראשית, סבירא להו שברזל מסוגל לבלוע לעומק, בעוד שלענ"ד ברזל [ולא רק כלים מודרניים] מעולם לא בלע לעומק, בלא תלות בשיטות העיבוד, כפי שכתב הגאון הרב אשר וייס שליט"א בשם מומחים, וכפי שהבנתי אף אני ממומחים אחרים. שנית, סבירא להו שלטעם יש נפח, ולכן אם לא ראינו אזי ראייה שאין. אך פוסקים רבים סוברים שלטעם אין נפח, בניגוד לנקודת מוצא זו, וא"כ את הניסויים הנ"ל אפשר לפרש בדרך אחרת לגמרי – כראיה לשיטה שאין לטעם נפח מדיד.

ועל כן, דרכי הבדיקה האלו לענ"ד לכאורה מעיקרא ליתא.

לא ברירא לי המתודה שהעלית, ואין כאן המקום, אמנם אם לשאלה אחת יש שתי תשובות, והאחת משנה את המסור והידוע, ובפרט בדאורייתא, ובפרט שיש לפקפק בה, נלע"ד שהמוציא מחברו עליו הראיה.

ראשית... הפה שאסר כשחשים טעם, הוא הפה שהתיר כשאין חשים טעם – שאלה מצויינת לענ"ד, והארכתי בזה בגילגולים שונים של הספר לפני שנדפס, והשמטתי מההדפסה מאחר שלא הצלחתי לנסח בבירור כפי שרציתי, ושיקולים טכניים הכריעו. כיון שהאחרונים החשובים [לבוש, יד"י, חו"ד, כה"ח] שלא סמכו על טעימת זמנם מאחר ואבד חוש הטעם, מעולם [עד כמה שראיתי] לא טענו שישתנה הדין, סמכתי על פסקם בזה. יתכן שהיה ראוי כן להדפיס את מחשבותיי בזה, כדברך.

טעם הוא מושג מופשט – בעל משמעות שאינה בהכרח מדידה בחוש הטעם של הטועם – 'מופשטות' הטעם בספר, היא העדר יכולת המדידה של הטעם [ומושג זה לא מתייחס בספר לטעימת הלשון], והארכתי בפרט זה בראשית הספר (עמ' סג והלאה).

שנית, רבים מהמקורות המסתייגים מסמיכה על טעימה אינם חד-משמעיים – לא הבנתי כוונתך.

אין התייחסות למציאות שבה כל באי עולם אינם מרגישים טעם, באופן קבוע – אפנה לניסוי של הרב איתם הנקין הי"ד (הובא בספר בעמ' תקסז, ור' גם עמ' תקפ-תקפא לגבי ניסויים אלו ועוד). ת"ח נוסף ערך ניסוי זה לאחרונה שנית באופן ששולל השגות שהיו על ניסוי הרב הנקין, ומראה

שכפי שאמר הרב הנקין, העדר חוש הטעם הוא עובדה פשוטה שאין לה קשר לכלי מתכת מודרניים.

שוב תודה, ישי

